



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação da Baixada

Edson Barros de Menezes

**Metafísica de gênero, niilismo e cinismo: uma análise do discurso
sexual contemporâneo**

Duque de Caxias
2009

Edson Barros de Menezes

Metafísica de gênero, niilismo e cinismo: uma análise do discurso sexual contemporâneo

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Periferias Urbanas.

Orientadora: Prof^a Dra Silvia Pimenta Velloso Rocha

Duque de Caxias
2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/C

M543 Menezes, Edson Barros de.
Metafísica de gênero, niilismo e cinismo: uma análise do discurso sexual contemporâneo/ Edson Barros de Menezes. – 2009.

Orientadora: Silvia Pimenta Velloso Rocha
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação da Baixada Fluminense.

1. Sexualidade - Teses. 2. Filosofia e corporeidade - Teses. 3. Subjetividade e cultura- Teses. 4. Movimento social - Teses. I Rocha, Silvia Pimenta Velloso II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação da Baixada Fluminense.

CDU 159.964.2:316.7

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Edson Barros de Menezes

Metafísica de gênero, niilismo e cinismo: uma análise do discurso sexual contemporâneo

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Periferias Urbanas.

Aprovada em 1 de setembro de 2009.

Banca examinadora:

Prof^a. Dra. Silvia Pimenta Velloso Rocha (Orientadora).
Faculdade de Educação da Baixada Fluminense / UERJ

Prof. Dr. Mauro Sá Rego Costa.
Faculdade de Educação da Baixada Fluminense - UERJ

Prof^a Dra. Maria da Penha F. dos S. de Carvalho.
Universidade Gama Filho

Prof. Dr Paulo Guilherme Domenech Oneto.
Universidade Federal do Rio de Janeiro

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais Carlos e Ely, ao meu irmão Robson e ao Cleber por serem o que são em minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos deuses e aos meus familiares, por toda solidez de espírito e formação que me deram, mesmo nos momentos da vida em que isso não parecia ser possível. Especialmente aos meus pais, sempre cômnicos da importância da educação na vida de um indivíduo.

Ao Cleber, por me acompanhar durante o processo deste mestrado, e me dar todo o apoio necessário.

A Silvia Pimenta Velloso Rocha, que se revelou além de uma excelente orientadora, uma amiga em quem posso confiar. A ela devo grande parte de meu desenvolvimento acadêmico.

Aos professores Maria da Penha F. dos S. de Carvalho, Paulo Guilherme Domenech Oneto e Mauro Sá Rego Costa, agradeço pela gentileza de terem aceito participar da banca examinadora, e pela leitura atenciosa e crítica deste trabalho.

Agradeço ao professor Henrique Sobreira, por sua participação fundamental no programa de mestrado.

Finalmente, mas com grande importância, agradeço a amiga Mariana, por ter sido a primeira a me sugerir o campo da sexualidade como área de estudo. Sou muito grato também a minha “irmã acadêmica” Luciana, por ser sempre gentil com sua presença e aos demais amigos de mestrado, que comigo foram pioneiros neste programa de pós-graduação da FEBF.

O homem que diz "dou" não dá
Porque quem dá mesmo não diz
O homem que diz "vou" não vai
Porque quando foi já não quis

O homem que diz "**sou**" não é
Porque quem é mesmo é "**não sou**"
O homem que diz "estou" não está
Porque ninguém está quando quer ¹

Coitado do homem que cai
No canto de Ossanha, traidor
Coitado do homem que vai
Atrás de mandinga de amor (...)

Canto de Ossanha ²

Composição: Vinicius de Moraes / Baden Powell

¹ Este verso formula uma antítese poética ao "princípio de identidade".

² Ossanha é um orixá masculino de sexualidade duvidosa ou indefinida e rege a vegetação selvagem e seus segredos.

RESUMO

MENEZES, Edson B. *Metafísica de gênero, niilismo e cinismo: uma análise do discurso sexual contemporâneo*. 2009. 114f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2009.

A dissertação aborda as características metafísicas presentes no discurso contemporâneo sobre a sexualidade, oriundas da tradição filosófica e de sua interpretação por teóricos do gênero na atualidade. Busca também analisar a relação desta metafísica com o senso comum e com as políticas que se voltam para as minorias sexuais. Por este motivo, nossa análise engloba três níveis do discurso sobre a sexualidade: o discurso do *senso comum*, o discurso *político* e o *filosófico*. Em contrapartida, o trabalho propõe uma concepção de sexualidade como *vontade de potência*, recorrendo a Nietzsche e a autores como Deleuze e Guattari. A problematização do conceito de identidade é utilizada como pano de fundo da discussão, indicando sua relação com a crítica nietzschiana do sujeito, o niilismo e o cinismo. O cinismo é compreendido como o modo de funcionamento do niilismo passivo, interpretação que procuramos apoiar em autores como Slavoj Žižek e Vladimir Safatle. Tal questão será analisada trabalhando-se com a hipótese de que existe um aspecto niilista e cínico no movimento homossexual.

Palavras-chave: Nietzsche. Metafísica. Niilismo. Cinismo. Gênero.

ABSTRACT

This dissertation analyses the metaphysical aspects of the discourse on sexuality, originated from the philosophical tradition and from the understandings of the contemporary theorists. We also indicate the relation of these metaphysical aspects in the common sense and in sexual minorities' policies. Thus, our analysis encompasses three levels of the discourse on sexuality: the discourse of the common sense, the political and the philosophical discourses. On the other hand, the dissertation proposes a conception of sexuality as will *to power*, based on Nietzsche's philosophy, as well as on Deleuze's and Guattari's works. The critique of the concept of identity is used as background for the discussion, indicating its relations to Nietzsche's critique of the subject, the nihilism and the cynicism. Cynicism is here understood as an aspect of passive nihilism, based on authors as Slavoj Žižek and Vladimir Safatle. Such question will be analyzed working with the hypothesis that there is a nihilistic and cynical aspect in homosexual movement.

Keywords: Nietzsche. Metaphysics. Nihilism. Cynicism. Gender.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS LIVROS DE NIETZSCHE

A	Aurora
AC	O Anticristo
BM	Além do Bem e do Mal
CId	Crepúsculos dos Ídolos
CI	Considerações intempestivas
EH	Ecce Homo
FP	Os filósofos pré-platônicos
FIT	A filosofia na idade trágica dos gregos
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
HDH I	Humano, demasiado humano I
HDH II	Humano, demasiado humano II
NT	O Nascimento da Tragédia
VP	A Vontade de Poder
Z	Assim falava Zaratustra

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A METAFÍSICA <i>VERSUS</i> A VONTADE DE POTÊNCIA	15
1.1 A metafísica tradicional e a sexualidade	15
1.2 O sujeito e a questão da liberdade sexual: o ponto de inversão da metafísica tradicional	22
1.3 A sexualidade como vontade de potência	31
2 ASPECTOS DO ÚLTIMO-HOMEM	38
2.1 Crítica à metafísica sexual moderna	38
2.2 Singularidade e subjetivação sexual: uma crítica das “identidades sexuais”	49
2.3 Identidade e o senso pseudocrítico: aspectos do último-homem.	55
3 O CINISMO COMO NIILISMO	65
3.1 O desejo como vontade de poder e o niilismo como terceira forma de metafísica sexual	65
3.2 Nilismo passivo e o discurso identitário homossexual	71
3.3 A metafísica por trás do espelho e a subversão da identidade	85
CONCLUSÃO	106
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

Desde Platão, a “metafísica” se envolve com os assuntos da sexualidade. O filósofo fará em sua teoria, que divide o mundo em realidade e aparência, também uma relação com o desejo. Tal relação aparece especialmente no *Banquete*. Já para Aristóteles, se um homem é afeminado, isso é um problema que também diz respeito à “metafísica”, pois a alma deixou se levar pelos afetos do corpo, o que a qualifica como “fraca”. Na mulher esta condição de fragilidade e submissão é natural, mas qualquer desajuste nesta ordem – que equaciona a feminilidade com a submissão e a masculinidade com a dominação – é observada como uma anomalia. Sobre este ponto o filósofo em sua obra *A Política* diz que: “O homem é mais talhado para o poder do que a mulher, a menos que as condições sejam completamente anormais”¹. Esta forma dualista e hierarquizada de se pensar os sexos dura até os nossos dias, passando pelo helenismo, pelos santos filósofos e adentrando a modernidade em diante.

Contudo, a partir de Nietzsche, o pensamento ocidental passou por intensas transformações. A crítica de Nietzsche ao pensamento metafísico e às suas questões abalou as certezas mais antigas da tradição ocidental, fazendo com que conceitos como “sujeito” e “substância” fossem questionados, e por consequência também todo um aparato metafísico-sexual que acompanha estes conceitos da tradição. Entretanto, estes conceitos tradicionais estão ainda profundamente presentes na nossa cultura e são especialmente fomentados pela racionalidade contemporânea, que se utiliza de meios cínicos para obliterar qualquer pensamento crítico a tais conceitos metafísicos.

A hipótese que levantamos neste trabalho, diz que as noções de sexualidade são fortemente influenciadas por duas posturas, isto é, tanto pela tradição metafísica, quanto por grande parte da crítica levantada contra ela. A surpresa, que talvez possa suscitar este segundo ponto, é o fato de que as posições contemporâneas continuam sendo metafísicas. Isto ocorre pois grande parte da

¹ ARISTÓTELES, 2000, I, § 12.

crítica a metafísica de gênero, se apóiam em motivos niilistas, no mesmo passo que sustenta conceitos pretensamente posmetafísicos.

Após apresentarmos, por meio de uma análise histórico-filosófica, os principais conceitos da metafísica de gênero tradicional, iremos abordar a questão da crítica a ela, para em seguida acompanharmos suas transformações no discurso contemporâneo sobre a sexualidade.

O desenvolvimento deste percurso se dará ao longo de três capítulos. No primeiro capítulo, colocaremos as questões que objetivam descobrir como e em que circunstâncias aparece a noção de uma “metafísica da sexualidade” no pensamento do ocidente. A partir desta abordagem, começaremos a analisar a perspectiva que herdamos de Nietzsche, através da qual não deveríamos mais pensar através de termos metafísicos como “sujeito” e “liberdade”, mas sim como uma “vontade de potência”, como “jogo de forças”.

Já no segundo capítulo, tentaremos responder se há alguma possibilidade desta perspectiva ser interpretada de forma metafísica. A nossa tese diz que “sim”, e é a partir dela que iremos desenvolver todo o restante do trabalho, nos apoiando em autores como Gilles Deleuze, Felix Guattari, Clément Rosset e Suely Rolnik.

Neste ponto, nos perguntamos: conceber os indivíduos não mais como sujeitos que exercem uma liberdade – mas sim como efeito de uma “vontade de potência” – seria apenas uma questão teórica ou realmente faz alguma diferença para a questão da sexualidade e do gênero de acordo com seu contexto atual? Ou será que o discurso contemporâneo das identidades não retoma a concepção metafísica do *sujeito*, apenas concebendo-o em movimento, isto é, como um centro não fixo? Quais seriam os problemas que esta questão traria para o âmbito da sexualidade, tendo em vista a cultura pós-moderna? De que modo esta forma de conceber uma metafísica por meio das “identidades multiculturais” e da “apologia das diferenças” pode nos fornecer uma compreensão do estatuto da homossexualidade dentro de uma sociedade que se pretende posmetafísica? Estas e outras perguntas nos guiarão no desenvolvimento deste capítulo, com a intenção de buscarmos os indícios de possíveis caminhos para refletir sobre os problemas de gênero na contemporaneidade.

Faz parte do pensamento filosófico suscitar questionamentos, mais do que propriamente dar respostas prontas, e desta forma possibilitar uma outra compreensão dos fenômenos. Por este mesmo motivo não pretendemos elucidar completamente estas questões. No entanto, pensar a situação dos homossexuais que se interrogam sobre seu desejo é um bom foco para detectar como estes assuntos conseguem criar um deslocamento na interpretação de uma teoria antimetafísica. Isto é, como o conceito de *identidade*, mesmo que parta de pressupostos antimetafísicos, é novamente reinterpretado de modo metafísico. Tal como procuraremos indicar a partir de Nietzsche, há uma ambigüidade interpretativa existente nestas posturas, e que acarreta diferentes efeitos.

Na análise destes efeitos, formularemos o terceiro e último capítulo deste trabalho. Neste capítulo, em um primeiro momento buscaremos traçar os contornos do niilismo junto à questão da sexualidade, até chegarmos ao niilismo passivo. Para tanto seguimos uma perspectiva de análise que passa pelo estudo dos diversos tipos de concepções metafísicas até chegarmos à contemporaneidade, investigando o motivo pelo qual elas permanecem metafísicas.

A estrutura desta análise se desenvolverá por meio da idéia de duplicação que caracteriza a metafísica, que pode se apresentar de forma *tradicional* ou *moderna*, e esta segunda se manifesta ainda de outras *duas* maneiras, na qual a primeira (a) se coloca por meio de uma crença positivista na verdade, que é depositada na natureza, e a segunda (b) em uma crença no mundo físico sem dar a ele um valor de substancialidade e de verdade, mas que o mantém ainda como uma sombra de um mundo metafísico. Esta segunda forma de metafísica moderna (b), aparentemente se coloca em concordância com uma interpretação trágica de mundo. Sua concepção, porém, é niilista, e sua semelhança com uma visão imanente e trágica de mundo se dá por meio do cinismo.

Desta maneira chegamos ao momento em que desenvolveremos a reflexão que põe sob suspeita um tipo mais específico de proposta política (dos grupos de homossexuais). Diante de um estudo da metafísica das aparências e da espetacularização das imagens – que se desenvolve de uma forma cínica na contemporaneidade – tentaremos indicar as fragilidades de uma política baseada na idéia de *performance*, sobretudo as políticas da paródia sexual propostas por Judith

Butler e outros autores que se apóiam na mesma idéia. Nesta fase nos serão especialmente úteis as análises de autores como Slavoj Žižek e Vladimir Safatle sobre a contemporaneidade, a corporeidade e a sexualidade.

1 A METAFÍSICA VERSUS A VONTADE DE POTÊNCIA

1.1 A metafísica tradicional e a sexualidade

A partir de Platão, o pensamento ocidental torna-se fortemente metafísico, marcando não apenas toda a história da filosofia como também o discurso do senso comum e estendendo-se, na modernidade, ao pensamento positivista expresso na racionalidade instrumental da ciência, o qual faz uma forte distinção entre sujeito e objeto. Esta tradição obteve seu modelo no racionalismo iluminista, e em especial com o cartesianismo e o seu conceito de *sujeito*. A principal idéia deste capítulo levanta a possibilidade de estender toda a crítica nietzschiana do sujeito cartesiano à idéia de “*identidade sexual*”, e com isso abrir as portas para o estudo do discurso contemporâneo sobre a sexualidade.

A crítica de Nietzsche à idéia de sujeito carrega consigo a crítica das idéias metafísicas, e a primeira delas se refere a toda substancialização da realidade que aponta para verdades fixas. Esta substancialização ocorre na tentativa de estabelecer um fundamento responsável pela origem e significado do mundo, atribuindo-lhe um sentido último e absoluto. Tal criação de valores absolutos tem a função de pôr em execução uma imagem conceitual que prima pela dualidade. Para se fazer valer, esta imagem conceitual opõe ao mundo uma série de valores que estão “além da física” (metafísica), formulando uma dicotomia. É por isso que dizemos que a metafísica criou conceitos duais, tais como: verdade (*alétheia*) e erro (*pseudos*), Ser (*On*) e não-ser (*me-on*), essência (inteligível) e aparência (sensível), matéria (*hypokeimenon* ou *hyle*) e forma (*eidos* ou *morphe*), Deus e mundo, Sujeito (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). As bases do nosso pensamento metafísico atual se encontram especialmente em *Aristóteles*, em conceitos como “causa e efeito”, “finalidade”, e “alma racional”, que nos revelam indícios de como compreender a metafísica hoje. O filósofo diz que “o ser se diz de muitas maneiras’.

Isso equivale a distinguir sentidos de ‘ser’”¹. Mas resumidamente podemos dizer que o aristotelismo se encontra em todo conceito que define relações de causa e efeito, entre uma substância (metafísica) e uma matéria (física), tendo em vista uma finalidade. Hamlyn afirma que Aristóteles, no livro Zeta (Livro VII) da *Metafísica* diz que a pergunta pelo “o que é” uma coisa é na realidade a pergunta “O que é a substância?”. E que na última parte do livro, Aristóteles irá afirmar que muitas coisas são chamadas de “substância”, e por razões diferentes, “mas todas elas tem que estar relacionadas com algo que é substância de maneira primária”². Hamlyn ainda diz que, aparentemente, Aristóteles sugere que as condições para ser substância “primária” são satisfeitas somente por Deus. Por isso a teologia e aquilo que se aproxima do divino em nós, a razão, “é o estudo *par excellence* da substância, e o estudo da substância é o do “que é” *par excellence*, de modo que a teologia torne-se, em certo sentido, equivalente ao estudo do [ser enquanto ser]”³. Por este motivo, a tradição aristotélica irá colocar no estudo da substância, a busca pela “causa final” dos entes naturais. Esta substância, em Aristóteles é o mesmo que a alma, e determina em cada homem a sua própria natureza. Ao homem superior cabe a si determinar a sua própria natureza por um ato de razão, de acordo com a sua alma racional. É por isso que o filósofo diz na *Política*:

A diferença entre ambos, na alma, é a mesma entre o racional e não-racional. (...) a dominação do homem livre sobre o escravo, do homem sobre a mulher, do homem sobre o menino, são todas naturais, mas diferentes, porque, embora as partes da alma estejam presentes em todos os casos, a distribuição é outra. Assim, a faculdade de decisão, na alma, não está completamente presente num escravo, na mulher, é inoperante; numa criança, não desenvolvida. Devemos, portanto, concluir que as mesmas condições prevalecem também em relação às virtudes éticas, isto é, todos participam da alma dos dominados...⁴.

Esta relação estabelecida entre sexo e dominância aparece em diversas passagens da obra de Aristóteles⁵. É desta maneira que o pensador irá racionalizar

¹ MORA, 2001, Vol. IV, p. 2655.

² HAMLIN, 1990, p.79.

³ *Ibidem, loc. Cit.*

⁴ ARISTÓTELES, 2000, I, §55.

⁵ Seguindo Empédocles, que dizia que “em sua parte mais quente gera o ventre o masculino” (EMPÉDOCLES, 1999, p, 75), Aristóteles acreditava que o grau de calor no útero da mãe era decisivo para gerar uma menina ou um menino. Os meninos eram resultados de maior calor, energia e vigor na mãe. Portanto as mulheres seriam seres humanos de segunda ordem, seres incompletos que não deram certo no processo gestacional em

a questão do domínio, já realizando associações com a sexualidade, e colocando nela um caráter hierarquizado de acordo com valores metafísicos de superioridade racional. É esta (pretensa) superioridade da “alma racional” o motivo para Aristóteles afirmar na *Ética a Nicômaco* que:

Ambos estes termos ‘voluntário’ e ‘involuntário’, devem portanto ser usados com referência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer ⁶.

Qualquer ação corporal é fruto de uma ação voluntária de um princípio motor em nós que nada mais é do que a alma racional, pois, para o pensador, “o que é específico ao homem é o intelecto e que aquilo em que, no fim, deve consistir a excelência humana, é a virtude do intelecto” ⁷.

Para começarmos a entender melhor como atualmente se estrutura a metafísica - e como os conceitos metafísicos fluem entre a filosofia e senso comum, produzindo efeitos nos assuntos da sexualidade - devemos estar atentos a duas coisas: que a filosofia de Aristóteles ecoa no senso comum contemporâneo e que esta filosofia chegou até nós por meio de São Tomás de Aquino. Para o Santo filósofo, “Deus é a causa de tudo, mas não age diretamente nos fatos da criação: Ele instaurou um sistema de leis, causas segundas, ordenando cada um dos domínios naturais segundo sua especificidade própria” ⁸. Deus é o primeiro motor do universo, e como em Aristóteles ele é imóvel, é a primeira “causa eficiente” ⁹, que move todas as coisas, mas não é móvel, pois é perfeito (como o Ser em Parmênides).

O filósofo ressalta que Deus realizou a criação ‘a partir de nada’, *ex nihilo*, coisa que é possível porque a criação “não se trata de uma combinação de causa

consequência de menos energia. A mãe seria então a responsável pela fisiologia do sexo. Além disso, o filósofo aplicava sua teoria da matéria e da forma para classificar metafisicamente a masculinidade ou feminilidade da alma. O homem seria o doador da forma, aquele de quem vem as características da espécie, enquanto a mulher apenas colaboraria com a matéria que constituiria a criança.

⁶ ARISTÓTELES, 1973, III, § 1.

⁷ HAMLIN, 1990, p. 90.

⁸ JAPIASSÚ & MARCONDES, 1996, p. 15

⁹ Causa eficiente é uma das quatro causas da teoria aristotélica, além da material, formal e final.

material e de causa eficiente, já que Deus é a única causa – isto é, a única causa eficiente – do mundo”¹⁰.

Em um emaranhado de religião e filosofia, São Tomás estabelece uma compreensão de natureza como ordem do mundo, ordem que pode ser compreendida nas próprias coisas e que permite o entendimento dos fins particulares para cada ente natural. Neste sistema metafísico, a criação participa por similaridade, da perfeição do ser, que é Deus. Os entes naturais não são imanentes ao Ser, como as partes são do todo, se assim o fosse, tanto a parte quanto o todo seriam o mesmo (panteísmo). Cada ser natural participa de Deus da mesma forma que a cópia participa do modelo, por semelhança e não por essência.

Por meio destes princípios e conceitos, o pensador se reporta aos assuntos sexuais, criando uma moral baseada em uma metafísica fortemente naturalista.

Isso significou dizer que as diferenças naturais entre os sexos fazem parte do plano divino e que devem ser acatadas pela racionalidade de acordo com a *finalidade* reprodutiva das diferenças fisiológicas. O aristotelismo de Tomás se fez presente quando o filósofo cristão, seguindo as teorias teleológicas de Aristóteles, coloca na *capacidade racional* do homem a manifestação da intencionalidade de Deus. De acordo com esta teoria, que concebe o homem como animal racional, devemos escolher viver de acordo com a fisiologia de nossos sexos, tendo em vista a reprodução, que é um bem. “O fim da atividade moral é para Santo Tomás o bem, mas este bem está fundado em Deus, único ser que é absolutamente o Bem”¹¹.

Antes de Tomás de Aquino, Santo Agostinho já mantinha teorias que determinavam uma posição bem clara contra certas práticas sexuais ditas antinaturais, como é o caso da homossexualidade. Santo Agostinho, em sua obra *Confissões*, considera os atos homossexuais como:

[...] devassidões contrárias à natureza [e que] sempre e em toda a parte se devem detestar e punir, como o foram os pecados de Sodoma. Ainda que todos os povos as cometessem, cairiam na mesma culpabilidade de pecado, segundo a lei de Deus, que não fez os homens para assim usarem de si.

¹⁰ MORA, 2001, Vol. IV, p. 2886.

¹¹ *Ibidem*, p. 2887.

Efetivamente, viola-se a própria união que deve existir entre Deus e nós, quando a natureza, de quem Ele é autor, se mancha pelas paixões depravadas ¹².

Esta posição de Agostinho se pretende fruto de uma teoria da iluminação divina, que se aparenta à teoria platônica da reminiscência. Segundo Ferrater Mora, Aquino segue vários pontos importantes da filosofia de Agostinho, e mesmo que exista uma forte diferença entre os dois santos filósofos, “isso não significa que Santo Tomás não fosse igualmente em grande medida um ‘agostiniano’” ¹³.

Jean Pépin, na obra organizada por François Châtelet, afirma que Aquino afasta-se da doutrina agostiniana da iluminação divina e a substitui por “teorias da abstração” elaboradas a partir de Aristóteles. Pépin diz que para São Tomás:

A única fonte do nosso conhecimento é a realidade sensível, pois fora dela não há Idéias subsistindo em si; são as próprias coisas sensíveis que encerram uma forma inteligível em potência e cabe precisamente ao intelecto agente de cada um de nós extrair de sua ganga sensível este inteligível potencial, atualizá-lo ¹⁴.

Esta posição é afirmada tomando-se em consideração que a natureza está em “*simpatia*” com a lei divina. Isto significaria que Deus governa todas as coisas, inclusive os assuntos da sexualidade, por meio de uma lei que Ele imprime na natureza. Tomás de Aquino no capítulo VII *Súmula contra os gentios* diz:

O conhecimento dos princípios que nos são conhecidos naturalmente nos é dado por Deus, uma vez que Deus é o autor da nossa natureza. Por conseguinte, tais princípios naturais estão incluídos também na sabedoria divina. Portanto, tudo aquilo que contradiz tais princípios, contradiz a sabedoria divina ¹⁵.

Sendo assim, ao racionalmente verificarmos a *finalidade* das diferenças biológicas entre os sexos, poderíamos *escolher* os caminhos reprodutivos do sexo, em conformidade com a natureza, e assim o homem também estaria em concordância com Deus. Pois se a reprodução passa necessariamente pela

¹² AGOSTINHO, 1999, p. 90.

¹³ MORA, 2001, Vol. IV, p. 2883.

¹⁴ CHÂTELET, 1983, p.159.

¹⁵ AQUINO, 2000, p. 143-144.

diferenciação natural entre os sexos, então a “*causa final*” da diferença entre macho e fêmea é a geração de uma descendência, que é também um *bem*.

Tomás de Aquino tenta resolver as antigas contendas existentes entre a filosofia e a religião (ou respectivamente, razão e fé), incluindo a questão no problema da relação entre o sobrenatural e o natural, e para tanto associa os dois níveis. Mesmo tendendo a um naturalismo, “o natural está para ele integrado e subordinado harmoniosamente ao sobrenatural. O natural tem uma autonomia, mas não uma independência”¹⁶.

Tomando estas idéias e associando-as ao pensamento cristão agostiniano, Aquino vai afirmar que toda a criatura existe controlada pelo governo de Deus, mas a criatura racional existe para atingir determinados fins superiores de acordo com sua própria natureza: a razão. Deste modo, Aquino retira da sexualidade seu caráter afetivo, e a passa para o campo da *vontade consciente, isto é, da liberdade*. Portanto, nesta lógica aristotélico-tomista, o indivíduo segue a finalidade de sua essência racional e escolhe a sexualidade que reconhece em si mesmo como finalidade natural determinada por Deus: a reprodução.

Baseando-se neste princípio, o pensador considera que alguns tipos de luxúria são um duplo pecado, pois atuam contra a razão e contra a natureza. Dos dois aspectos da luxúria pecaminosa, um vai somente contra a *ordem racional* (como no adultério e no incesto), mas o outro contraria a *ordem natural* do ato sexual que, segundo ele, convém à espécie humana. Este segundo tipo é o que compõe o pecado contra a natureza¹⁷, que comporta em si também o primeiro aspecto (a ordem racional). Tal pecado abarca a homossexualidade, “pois o adultério, a fornicação e o incesto, por abomináveis que sejam, são praticados entre um homem e uma mulher, de um modo conforme a natureza, embora contrário à reta razão”¹⁸. Ao passo que alguns usos do sexo, nos quais está incluída a homossexualidade, são usos que contrariam a ordem natural estabelecida por Deus, e a sua prática, vai não só contra o uso racional do sexo, bem como contra a ordem natural do mesmo.

¹⁶ MORA, 2001, Vol. IV, p. 2884.

¹⁷ Cf. AQUINO, 2002. II-II, questão 154, artigo 11.

¹⁸ *Ibidem*, loc. cit., artigo 12.

As conseqüências deste pensamento religioso-metafísico determinaram, no decorrer da história, que, no caso da homossexualidade, existe uma deficiência na racionalidade que impossibilita o indivíduo de exercer a liberdade da *melhor escolha*. Isto significa dizer que tal ser, na realidade, não é livre, mas está subjugado a instintos inferiores, e é inferior àqueles que (pretensamente) agem por vontade própria, e que seguiriam os desígnios racionais e naturais que objetivam a reprodução.

Segundo Clément Rosset, para Aristóteles “conhecer a natureza é conhecer sua finalidade”¹⁹, e o mesmo podemos estender a São Tomás de Aquino. Pois “a aventura histórica desse naturalismo aristotélico é considerável: a idéia de natureza, restaurada e redefinida, permanece vigorosa durante a Antiguidade pós-aristotélica e durante a Idade Média”²⁰. Rosset então se opõe à opinião de que a filosofia medieval sofre uma completa ruptura com a filosofia moderna, que muitas vezes foi vista por alguns comentadores como que surgindo autóctone, sem relação com o passado de “trevas intelectuais” da Escolástica, que manteria uma metafísica naturalista.

Esta metafísica naturalista baseada no conceito de substância, ao ser compreendida em conjunto com as questões sexuais, informa justamente como são compreendidas as categorias da sexualidade em uma sociedade que carrega consigo uma profunda *incompreensão* das diferenças sexuais desde Aristóteles. Incompreensão esta que surge principalmente da hipótese de que existe uma integridade ontológica de uma substância, que carrega em si a definição da sexualidade por meio de um reconhecimento racional de uma lei natural, que seria pré-determinada por um Ser.

Durante longo tempo, até os dias atuais, o racionalismo e a metafísica, em associação ao tema da sexualidade, provocam graves problemas sociais e psicosociais, devido a uma série de equívocos, dentre os quais vamos buscar algumas análises, e em particular do discurso metafísico dos próprios homossexuais, para se criar a oportunidade de se perceber as causas conceituais de tais problemas.

¹⁹ ROSSET, 1989, p. 234.

²⁰ *Ibidem*, p. 129.

1.2 O sujeito e a questão da liberdade sexual: o ponto de inversão da metafísica tradicional

As idéias metafísicas da sexualidade permanecem na modernidade por meio da idéia de sujeito enquanto *consciência*. Nietzsche, fazendo uma crítica ao sujeito cartesiano, diz na *Genealogia da Moral*:

Já se percebe que o conceito de “consciência”, com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também dizer Sim a si mesmo – isto é, como disse, um fruto maduro, mas também um fruto tardio...²¹.

A crítica nietzschiana volta-se para o sujeito cartesiano enquanto consciência, unidade e fundamento moral do homem e do mundo, e vê nela a manifestação de um longo amadurecimento da história do pensamento. O sujeito autoconsciente e livre nada mais é do que uma restauração e aperfeiçoamento da “alma racional” aristotélico-tomista, inserido frente à natureza como um reconhecedor de sua ordem. Pois ao “sujeito cognoscente” é atribuída a função de realizar análises e sínteses que possibilitariam a interpretação da inteligibilidade da natureza. Clément Rosset comenta que a restauração do naturalismo (metafísico) se deve a Descartes, o qual restituiu “à natureza sua ordem e sua inteligibilidade de origem teológica”²². O que nos permite dizer que a metafísica sexual não rompeu com os padrões escolásticos, e desde então, dentro deste percurso estão as considerações metafísicas sobre as relações entre a racionalidade e o corpo (ou a consciência e a sexualidade), que brevemente apontamos até aqui. Nietzsche irá se opor justamente a todo aparato metafísico reinstalado por Descartes no pensamento moderno, e que foi “prontamente confirmado pela filosofia das luzes (Locke e Rousseau), depois pelo idealismo alemão e por todas as formas modernas de filosofia da história”²³.

²¹ GM, II, §3.

²² ROSSET, 1989, p. 128.

²³ *Ibidem*, p. 129.

Nietzsche percebe que os pensamentos teológicos e idéias metafísicas como *finalidade* e *livre-arbítrio* são utilizados mesmo pelos homens de ciência de sua época. Em sua análise, o pensador fará uma crítica do sujeito enquanto “essência racional” da subjetividade, capaz de se autodeterminar uma finalidade. Vale também afirmar que toda conseqüência desta crítica se estende ao campo da sexualidade, pois a crítica de Nietzsche à idéia de *livre-arbítrio* ataca as bases do *pensamento heteronormativo*.

Para Nietzsche, a tradição do pensamento ocidental considera a liberdade do sujeito como a expressão moral de uma suposta substância racional e transcendente, que permite que o homem atribua-se “características inventadas; [e se coloque] numa falsa hierarquia, em relação aos animais e a natureza”²⁴. Tal filosofia é, para Nietzsche, um erro. Segundo o filósofo, a consciência não é a parte dominante de um indivíduo, mas ao contrário, é o seu aspecto mais frágil, e surge como fruto de uma vontade de verdade criada pelo homem. Neste sentido, devemos pensar a consciência e seu livre-arbítrio enquanto foco e fundamento da moral, e por conseqüência, termos em vista que isso também é uma fonte metafísica da heteronormatividade.

Em *Humano Demasiado Humano I*, Nietzsche irá expressar este pensamento dizendo:

À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar esta pausa ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado²⁵.

O livre-arbítrio, como atributo do sujeito, deste “si mesmo”, nada mais é do que um efeito de forças que se impõem como necessárias, e que apenas

²⁴ GC, §115.

²⁵ HDH I, § 106.

aparentemente surge como uma “vontade”. Muitos ainda falam de uma vontade justamente como livre-arbítrio, isto é, “no sentido formalmente condenado por Nietzsche, como se fosse o objetivo último da vontade”.²⁶ Para Nietzsche, o livre-arbítrio é como o brilho de um corisco no céu, pois é tomado como efeito de um sujeito. Tal efeito gera uma ilusão, pois se toma o clarão “como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre”²⁷. A natureza trágica do homem aqui é completamente invertida, ela é transformada, deixando de ser um acaso para – como diria Clément Rosset – ser uma antinatureza, pois passa a ser uma máquina com uma lógica divina. Por isso, Nietzsche nos aconselha que “guardemo-nos de crer que o universo é uma máquina (...) [, pois ele] não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades...”²⁸. É neste sentido que também temos que evitar acrescentar ao homem a ficção de um *sujeito*, que em muitos momentos se diz escolher a própria sexualidade.

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche vai fazer referência justamente ao sujeito e à sua ilusão de consciência e liberdade, dizendo que:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmo que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento aprendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* (...) – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu” ...²⁹.

Nesta passagem, o pensador se reporta a diversas facetas da questão do sujeito, incluindo “o querer”. Para o filósofo, o sujeito como consciência de si é um absurdo, pois não pode haver identificação da *consciência* com o *pensamento* ou

²⁶ DELEUZE, 1976, p. 65.

²⁷ GM, I, § 13.

²⁸ GC, § 109.

²⁹ BM, § 16.

com o *desejo*, pois estes a excedem. A idéia de que existe um “Eu” único e soberano de si é fruto da crença na consciência como pensamento racional pleno, que seria capaz de tomar a si mesma como objeto. Porém, esta concepção é fruto de uma contradição. O filósofo dialoga neste caso com Kant, a quem critica por não levar as conclusões acerca dos “limites da razão” até suas últimas conseqüências. Pois é Kant que afirma o absurdo de um conhecimento *intuitivo* e imediato do sujeito substancial, dizendo que autoconsciência é uma ilusão, e por isso não podemos ter:

[...] na nossa própria consciência (no sujeito pensante) este substancial, e isto numa intuição imediata; pois todos os predicados do sentido interno referem-se ao eu, como sujeito, e este não pode ser pensado como predicado de um outro sujeito qualquer. Parece, pois, aqui, que a completude, na relação dos conceitos dados como predicados com um sujeito, pode ser dada não como simples idéia, mas como objeto, a saber, o próprio sujeito absoluto. Mas isso é ilusão. Pois o eu não é nenhum conceito, mas apenas a designação do objeto do sentido interno...³⁰.

De acordo com Kant, “temos que supor que as representações são, de alguma maneira, devidas ao que ele chama de coisas-em-si, mas não podemos ter conhecimento delas”³¹. O que Kant diz aqui é radicalizado por Nietzsche. Isto é feito, pois todos os conceitos metafísicos – incluindo o sujeito –, necessariamente passam pelo problema do *limite*. A razão não alcança um *limite último*, o qual ela possa pôr como fim para uma completude absoluta de uma idéia como a de “Eu”. Não é possível conhecer o “sujeito”, isto é, ele não se oferece como “objeto” de representação (e portanto de conhecimento), e deste modo só podemos ter uma noção empírica de nossa individualidade. O que percebe é *ativo*, e o que é percebido é *passivo* e, neste caso, o pensamento não localiza a possibilidade de representação do ativo como passivo³². Kant, para resolver este problema, resgata as noções metafísicas como uma realidade *em si mesma*, que existiria além de nossa possibilidade de conhecimento.

Nietzsche considera que os filósofos modernos foram os grandes guardiães do pensamento metafísico, pois conservaram “a crença na moral, a ponto de o

³⁰ KANT, 1974, 158.

³¹ HAMLYN, 1990, p. 260.

³² Neste ponto, Kant se inspira em Hume.

próprio Kant, com sua moral, haver reintroduzido o supra-sensível ou ter recaído ‘nos erros que são *Deus, alma, liberdade e imortalidade...*’³³. Por isso é o próprio Nietzsche “o primeiro a considerar que os ateus ainda permanecem piedosos prisioneiros do cristianismo.”³⁴. É por este motivo que o filósofo irá propor uma filosofia contra a moral, e postulará que o pensamento é uma pluralidade de forças que se originam do *corpo*, como uma série de expressões e máscaras, as quais formam a nossa subjetividade. Este “Eu” fixo e substancial que nos propôs a filosofia moderna é, na realidade, uma “identidade moral” e impossível. Segundo a filosofia nietzschiana, a crença nesta substancialidade do eu nos faz esquecer todas as outras forças em nós, e sobretudo coloca o corpo em um segundo plano. Neste caso, como nos indica Eugen Fink, o corpo, como coisa da Terra, é subjugado ao sujeito, à alma e às pretensas escolhas da consciência, pois “a infidelidade à Terra divide o homem numa antítese do sensível e do espiritual, numa oposição do corpo e da alma”³⁵. Reina aqui um primeiro tipo de desvalorização do terreno, pois a ele é dada a qualidade de vazio, de nada³⁶, em oposição a um mundo divino de essências e perfeições. Por este idealismo, nos adianta Fink, “o homem torna-se um ser discordante e infeliz; despreza o corpo ao qual ainda está acorrentada a alma; quer evadir-se desta prisão”³⁷.

Dentro de uma perspectiva nietzschiana, qualquer organização predeterminada por valores morais não corresponde a uma força *ativa*, mas sim *reativa*, fato que podemos estender para a compreensão do corpo e da sexualidade. Neste sentido de crítica aos valores metafísicos e morais, o filósofo afirma no *Crepúsculo dos Ídolos*:

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo – não na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo do corpo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso... Por isso os gregos permanecem o primeiro acontecimento cultural da história – eles

³³ MACHADO, 1997, p.63.

³⁴ *Ibidem*, p. 63.

³⁵ FINK, 1988, p. 75.

³⁶ É isto que caracteriza o que Nietzsche chama (de primeira forma do) *niilismo*. Palavra que deriva do Latim, *nihil*, que significa “nada”.

³⁷ *Ibidem*, p. 75.

sabiam, eles faziam o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade. – ³⁸.

A moralidade é metafísica, e sempre afastou o corpo de suas potencialidades; por este motivo, a tradição cristã considerou o corpo portador de valores indesejáveis. A partir daí, a metafísica colocou a “consciência do sujeito” (ou “alma”) como base do pensamento moral que delimitou toda nossa visão de mundo durante séculos, e que aqui aplicamos especialmente ao campo do corpo e da sexualidade.

Entretanto, Nietzsche considera que o corpo é mais potente que a consciência, e que dele se originam as múltiplas formas de nossa vida psíquica, que sempre se apresentam em tensão e conflito. Nossa tese aplica o pensamento nietzschiano especificamente ao tema da sexualidade, e postula que com a condenação do corpo pela tradição metafísica ocorreu – e ainda ocorre – um afastamento das forças sexuais e de suas múltiplas formas de ser, como, por exemplo, as diferenças nos comportamentos sociais de gênero e de expressão do desejo. O cristianismo e a tradição filosófica do ocidente sempre colocaram na consciência o cerne da possibilidade da moral, pois sem ela não há *liberdade*, que é o pressuposto da moral, e também não há possibilidade de domínio sobre o outro e sobre suas forças, isto é, não há a possibilidade de se estabelecer uma hierarquia moral dentro da sociedade. Esta condição ideológica pela qual a sexualidade veio sendo *formatada*, ao longo da história, passou por diversas transformações e desdobramentos, mas sempre mantendo a sua característica moral.

Esta tradição do pensamento é, para Nietzsche,

Uma moral, um modo de viver comprovado por longa experiência e teste, vem à consciência, por fim, como lei, como dominante... e, com isso, entra nela todo o grupo de valores e estados aparentados: ela se torna honorável, inatacável, sagrada, verdadeira; pertence ao seu desenvolvimento o fato de que a sua proveniência se tornou esquecida... ³⁹.

³⁸ Cid, IX, § 47.

³⁹ VP, § 514.

Podemos estender a crítica nietzschiana ao sujeito racional ao pressuposto moral que considera a consciência como valor determinante da sexualidade. É por meio da ficção do “eu em si” que se julga a “liberdade sexual” como possível.

Em função das reflexões da tradição metafísica sobre a sexualidade, a homossexualidade foi classificada como irracional e antinatural. E o comportamento racional, de acordo com esta tradição, implicaria em um comportamento heterossexual, ao qual seria atribuído o valor de naturalidade e verdade. Esta concepção de mundo inicia-se com a filosofia socrático-platônica e fortaleceu-se em nossa cultura pelo monoteísmo. No modelo judaico-cristão, alguns teólogos citam a Bíblia, dizendo: “Por isso, deixará o homem o seu pai e sua mãe, e se unirá à sua mulher; e serão dois em uma só carne”⁴⁰. Interpretando esta passagem, e dizendo que Deus, ao criar o homem, também determinou um só modelo de comportamento sexual: a heterossexualidade. Tal modelo não estaria subjugado a mudanças culturais ou históricas, pois é um modelo divino. De modo semelhante, quase todas as grandes religiões do mundo negam a legitimidade (natural e ética) de outra forma de sexualidade que não seja a heterossexual. O modelo heterossexual seria para eles uma norma divina, e deste modo as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo estariam não só contra a ordem da natureza como também contra a ordem de Deus.

Neste quadro cultural, a negatividade de nossa tradição aprisionou a multiplicidade da vida por meio de conceitos absolutos de verdade, que surgiram na busca de uma permanência, um ponto fixo, uma base ou substância, sobre o qual poderia crescer. Sobre este ponto, em um fragmento póstumo, Nietzsche diz:

“O mundo verdade e o aparente” – essa oposição é reconduzida por mim a relações de valor. Projetamos as nossas condições de conservação como predicados do ser em geral. Que, para prosperar, tenhamos que ter crenças estáveis, disso fizemos o fato de que o mundo “verdadeiro” não é nenhum mundo mutável e submetido ao devir, mas antes, um mundo que é⁴¹.

O pensador irá, em sua filosofia, refutar esta dicotomia metafísica entre *Ser* (imutável, uno e imóvel) e *devir* (mutável, múltiplo e móvel) nos pondo no caminho

⁴⁰ GÊNESIS 2:24.

⁴¹ VP, §507.

de considerar estas questões pela via da crítica ao *sujeito* como verdade substancial da metafísica.

Mas ainda cabe a nós entendermos esta crítica nietzschiana do sujeito de uma forma mais ajustada ao nosso objeto, a sexualidade. Por tal motivo, vamos pensar como a sexualidade se insere na crítica à metafísica de forma detalhada, sobretudo tendo em vista o contexto sócio-cultural da atualidade.

Este estatuto é duplo, e precisa ser distinguido. Se por um lado existe uma moral tradicional advinda da aplicação clara de princípios metafísicos, existe também uma moral velada, que aparentemente rompe com os valores tradicionais, e que coloca justamente na reação contra a metafísica tradicional a sua moral, pois “a multiplicidade e desagregação dos impulsos, a falta de um sistema que os articule tem como resultado ‘vontade fraca’; a coordenação dos mesmos sob o predomínio de um único impulso tem como resultado ‘vontade forte’”⁴². A fraqueza, neste caso, é justamente a falta de determinação que aposta na fluidez, no movimento, na oscilação e na mudança como uma *essência negativa do mundo*. E nisso reside ainda o seu caráter metafísico. Já a “vontade forte” é aquela que determina para si um “único impulso” com “precisão e clareza da direção”⁴³. A força é justamente o reconhecimento de um impulso como força que estabelece uma expressão da vida e não de morte, reconhecimento do impulso como expressão necessária da vida. Contudo há aqui uma confusão moral entre dois estados completamente diferentes, mas que não diferem entre si em qualidade, e sim em intensidade.

Em outro fragmento póstumo, Nietzsche fala desta confusão e demonstra que “os supremos valores da filosofia e da moral tradicional seriam apenas sintomas mórbidos da impotência e da não resistência, da mesma ordem, portanto, das representações da debilidade mental”⁴⁴, que gera debilitação dos apetites, dos sentimentos de prazer e desprazer, da vontade de poder, do sentimento de orgulho, do querer ter e ter mais, (...). Nietzsche esclarece este ponto dizendo:

Saúde e doença não são essencialmente diferentes como acreditavam os antigos médicos e ainda hoje alguns práticos. Deles não se deve fazer princípios distintos ou entidades que lutam pelo organismo vivo e fazem dele o seu campo de batalha. Trata-se aqui de material gasto e de

⁴² VP, § 46.

⁴³ *Ibidem*, I, § 46.

⁴⁴ KLOSSOWSKI, 2000, p. 102.

palavrório, que não prestam mais para nada. De fato, entre ambas as espécies de existência há uma diferença de gradação: exagero, a desproporção, a desarmonia dos fenômenos normais constituem o estado doentio (...) ⁴⁵.

Pierre Klossowski, em sua obra *Nietzsche e o círculo vicioso*, ao comentar este fragmento, analisa que “a concupiscência e a vontade de potência são evidentemente positivas para Nietzsche” ⁴⁶. Contudo, há aqui uma distinção feita por uma questão de grau. É o grau do desejo e de sua ação que irá determinar o seu estado de saúde ou doença. Evidentemente o exagero da concupiscência, seu estado de exaltação constante, de estímulo e aumento, é considerado por Nietzsche como um caso doentio. Pois neste caso, “tanto o *mal* pode ser considerado exagero, desarmonia, desproporção quanto o *bem* pode ser uma dieta protetora contra o perigo do exagero, da desarmonia e da desproporção” ⁴⁷.

Deste modo, podemos vislumbrar a partir de Nietzsche duas possibilidades de uma crítica à metafísica da sexualidade. A primeira é entender os conceitos de *sujeito*, *consciência* e *liberdade* como expressões metafísicas, como até agora já indicamos, e deste ponto em diante verificarmos uma resposta de inspiração nietzschiana ao problema, por meio do conceito de “*vontade de potência*”. A segunda é entender como estes conceitos se camuflam dentro da própria crise da metafísica (que marca o pensamento contemporâneo), e renascem sob uma nova forma de niilismo, o qual gera, a partir dele, respostas morais aparentemente antimetafísicas. Vamos, deste modo, verificar como se desenvolvem estas duas perspectivas da moral.

⁴⁵ VP, § 47.

⁴⁶ KLOSSOWSKI, 2000, p. 105.

⁴⁷ VP, § 47.

1.3 A sexualidade como vontade de potência

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche diz:

Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a parte que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em conseqüência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer basta para agir ⁴⁸.

Ao tomamos Nietzsche como referencial, podemos dizer que toda sensação de autodomínio – tanto na esfera sexual como nas demais – nada mais é do que uma ilusão, de forma “que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado” ⁴⁹. Há uma noção de indivíduo em Nietzsche, mas esta noção é uma perspectiva que carrega em si uma “crítica da noção de sujeito, de consciência, de ‘eu’, [crítica esta que] é uma constante em sua obra.” ⁵⁰. Para Nietzsche, a vontade é possível, mas não uma vontade determinada por um “‘eu’ fixo e estável, a qual contribui, em muitos aspectos, para a vida gregária, porque no fundo, esse ‘eu’ é igual a todos os outros ‘eus’ gregários” ⁵¹. Pois todo “eu” que tem uma “vontade de verdade”, e que diz, por exemplo, “eu sou”, “eu desejo”, “eu faço”, o faz a partir da hipótese de que existe em si mesmo uma *consciência absoluta*. Quando Nietzsche aponta o absurdo desta tese moral, fica simples dizer que nenhuma realidade sexual é fruto da expressão de um controle pleno de si. A idéia antimetafísica de Nietzsche, que nós estendemos aqui ao campo do desejo sexual, se apóia no fato de que não existe uma substancialidade que determine os

⁴⁸ BM, § 19.

⁴⁹ BM, § 16.

⁵⁰ DIAS, 1991, p. 68.

⁵¹ *Ibidem*, p. 68.

comportamentos do indivíduo, e portanto, tampouco seu desejo sexual e seu comportamento de gênero. É por este motivo que a “vontade” à qual Nietzsche “se refere é algo que se almeja e se supera, e não uma substância fixa. Assim, não existe para Nietzsche um ‘*verdadeiro eu*’, pois ninguém pode estar certo de ter-se despojado de todas as suas máscaras”⁵², e de modo mais radical, não há nada por trás das máscaras. Não existe nada que não se resuma a uma relação de forças. Deste modo, dizemos que nossa sexualidade não é produzida por escolhas efetuadas por substâncias pensantes (sujeito), essências ou fruto de mecanismos *a priori*, e que se estrutura e se consolida necessariamente desta ou daquela maneira. O nível mais básico da “vida psíquica”⁵³ deve ser avaliado como um “nós”, e, sobretudo, como um “nós” que se afirma por meio de relações de forças psíquicas. “O fato de toda força se relacionar com outra, seja para comandar, seja para obedecer, coloca-nos no caminho da origem”⁵⁴, que é a hierarquia das forças dominantes e dominadas, sua organização interna, sua relação. “O valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno complexo”⁵⁵, o que significa que não há a mínima possibilidade para especulações que estabelecem hipóteses de “eus” simples e livres para escolhas racionais.

Nietzsche denomina a interação entre estas forças pelo conceito de *vontade*. É esta interação que diferenciaria as forças. Cada força representa uma perspectiva, cada uma sendo uma “vontade”, e tais perspectivas não podem ser observadas “de cima”, isto é, de um ponto de vista metafísico, o que também equivale a dizer que não há um “fora do sistema” da “vida psíquica” a partir do qual podemos vislumbrar as demais potências, pois isso seria equivalente a dizer que há um “eu” que poderia controlá-las. A perspectiva de Nietzsche fala de distinções, mas estas “distinções [são] qualitativas [e] surgem num contínuo que admite a antítese como forças permanentemente recíprocas; o antagonismo que separa as antíteses é meramente o aspecto externo da lei que as vincula indissolúvel e mutuamente”⁵⁶. Neste jogo, estabelece-se entre as forças uma polarização, na qual se desenvolve o sentido de *domínio* e de *subordinação*, mas não um “Eu”. Nietzsche irá qualificar as forças

⁵² *Ibidem*, p. 68.

⁵³ Este nível mais básico é algo que não se confunde com a consciência, mas do qual ela participa.

⁵⁴ DELEUZE, 1976, p. 6.

⁵⁵ *Ibidem*, p.6.

⁵⁶ HOLLINRAKE, 1986, p. 133.

dominantes como superiores e *ativas*, já as demais como inferiores e *reativas*. A dominação de uma força pela outra não resulta em sua anulação, pois ela continua se mantendo dentro do sistema de forças e interferindo no resultado final. Por meio desta visão, Nietzsche diz que o “Eu”, pensado como sujeito, é somente um efeito superficial, que se for considerado isoladamente não pode determinar absolutamente nada, em qualquer um de nossos níveis psíquicos. O “Eu” seria apenas uma parte menor deste sistema e que existe mais como efeito de superfície, do que como causa. O pensador, em *Aurora*, aborda justamente este tema, criticando o sujeito *autoconsciente* cartesiano:

Viver e inventar – por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém⁵⁷.

Por este motivo, dizemos que nossa sexualidade, isto é, o nosso desejo, está sob a égide de forças que não controlamos, e que todo o discurso da tradição aristotélico-tomista sobre o assunto “sexualidade” é uma apropriação reativa do desejo, a qual ocorre por meio de um discurso metafísico. Portanto, podemos pensar o desejo sexual como sendo no fundo uma expressão de uma vontade de potência. Este conceito equivale ao fruto do acaso que advém do jogo de forças. Contudo, “*Nietzsche faz do acaso uma afirmação. (...) Pois há apenas uma única combinação do acaso enquanto tal, uma única maneira de combinar todos os membros do acaso*”⁵⁸. De forma que o acaso é também uma necessidade. Porém, deve-se retirar deste caráter necessário da vontade qualquer interpretação metafísica, como quis Heidegger, estabelecendo uma unidade da vontade de poder. Como coloca Muller-Lauter, a vontade de poder surge na tensão entre as forças ou vontades de poder. “Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de quanta de poder

⁵⁷ A, § 119.

⁵⁸ DELEUZE, 1976, p. 21-22.

ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de unidades continuamente mutáveis, não, porém, da unidade”⁵⁹.

Não existe para Nietzsche uma relação de causa e efeito entre aquilo que entendemos como “*consciência*” e o “*desejo*”, e estas relações são no fundo uma ilusão. “*Eu*” e “*vontade*”, “*causa e efeito*”, não podem ser elevados a um estatuto de unidade, substância e necessidade. É por isso que o filósofo vai considerar que *causalidade*, *finalidade*, *liberdade*, são na realidade conceitos que foram por nós reificados, ou seja, transformados em *coisas reais*. E para os quais Zarathustra traz o antídoto, dizendo:

‘Por Acaso’, é esta a mais antiga nobreza do mundo; eu a restitui a todas as coisas; eu as liberei da servidão da finalidade.
Como cúpulas cerúleas, coloquei, sobre todas as coisas, esta liberdade, esta serenidade celeste, no dia em que ensinei que acima delas, e por elas, não há um ‘querer eterno’ que atue⁶⁰.

A unidade do sujeito e de faculdades como *razão* e *vontade* serviram, ao longo da tradição do pensamento, para ocultar a pluralidade de forças que estão presentes em nós. Por meio desta unidade de sentido estipulada entre o *eu* e a *razão*, a *vontade* e a *liberdade*, estabeleceu-se como necessário o sentido do desejo sexual na forma de heterossexualidade.

Ainda em *Aurora*, encontramos uma passagem que podemos aplicar também a este caso, e que deixa ainda mais clara a posição de Nietzsche, com relação ao conceito de *vontade de potência*. O filósofo diz que somos produzidos na realidade pela *vontade* que surge do jogo de forças, não da *consciência*. Sobre tal jogo de forças ele diz:

[É] algo para nós completamente invisível e inconsciente. Calculei as conseqüências e resultados, e inseri um motivo muito essencial na linha de combate dos motivos – mas essa linha de combate não a estabeleço, tampouco a vejo: a luta mesma se acha oculta de mim, e igualmente a vitória, como vitória: pois eu venho a saber o que faço – mas não o motivo que propriamente venceu. Mas talvez estejamos habituados a não levar em conta todos esses fenômenos inconscientes, e cogitar na preparação de um

⁵⁹ MULLER-LAUTER, 1997, p. 75.

⁶⁰ Z, III, “Antes do nascer do sol”.

ato somente na medida em que ela é consciente: assim confundimos a luta dos motivos com a comparação das possíveis conseqüências de atos diversos – uma das confusões mais ricas em conseqüências e mais nefastas para o desenvolvimento da moral! ⁶¹.

Todos os conceitos criados por nós para servir de motivos “essencializadores” à ação e ao desejo não dão conta da realidade de nossa vida psíquica inconsciente. E é justamente esta incapacidade de percebermos a pluralidade de forças que nos determina, esta falta de inteligibilidade do mundo e de nós mesmos, que nos permite criar esta ficção de valores morais, como “eu”, alma, essência, substância, sujeito, liberdade, querer, etc. Conceitos que surgem na tentativa de escamotear o devir, e toda tentativa de revelar este processo consiste em denunciar que “o homem perdeu-se, sujeitou a vida a pesos enormes, submeteu-se ao sobre-humano, e [que] a religião, a metafísica e a moral são formas dessa servidão” ⁶².

Dentro da crítica de Nietzsche, a principal ação (a se realizar) é abandonar completamente a idéia de uma unidade substancial que determine o que somos e o que nos move, para que com isso não cometamos mais juízos que atentem contra a vida e a sua potência. Isto é, devemos abdicar da crença de que o “Eu” seja algo simples, e fundamento da liberdade. Do mesmo modo, a identificação escolástica do desejo sexual com a consciência está fora de cogitação, pois nossa subjetividade é complexa, bem como toda e qualquer vontade e pensamento também o são. Diferentemente desta pressuposta substancialização metafísica do mundo, o que se encontra em cada manifestação – de qualquer dimensão da realidade (e por conseqüência de nossa subjetividade) – é a multiplicidade das relações e efeitos entre as forças ou vontades. “Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo. Alguma coisa é ora isto, ora aquilo, ora algo de mais complicado segundo as forças” ⁶³.

É justamente porque no passado se fez a equação entre *vontade*, *consciência* e “*Eu*” que Nietzsche afirma, no *Crepúsculo dos ídolos*:

⁶¹ A, II, § 129.

⁶² FINK, 1988, p. 56.

⁶³ DELEUZE, 1976, p. 3.

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de Ser... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que atua – de que vontade é uma faculdade...⁶⁴.

O que Nietzsche afirma então, é que por meio da idéia de vontade e consciência – aquilo que com Descartes se transformou no conceito de “Eu-substância” – se formula um erro. Tal erro é um fetiche metafísico, uma ficção idealizada e completamente fora da realidade da vida. Deste ponto de vista, podemos ver que no interior de cada ato volitivo ocorre um paradoxo. Somos, em um mesmo indivíduo, tanto o que governa como o que obedece. Então, podemos nos perguntar: “Quem é esse nós?”. Esta questão não tem uma resposta simples, pois esta obviamente não pode ser dada em termos de uma “essência” humana. A percepção deste erro fez com que, em alguns níveis, a metafísica migrasse a sua forma de moldar os seus próprios conceitos. Alguns pressupostos metafísicos consideram um “eu empírico”, capaz de unidade, consciência e liberdade. Nestes casos “o ‘outro mundo’ não é apenas o mundo inteligível de Platão ou o mundo supra-sensível de Kant, mas também este mundo – o mundo sensível – na medida em que o supomos dotado de unidade, de substância, (...)”⁶⁵. O que significa dizer que para Nietzsche a metafísica não se trata apenas de noções conceituais diretamente relacionadas a uma realidade “em si”, mas se revela na crença de que existe uma “verdade a ser descoberta”, pois “acreditar que o mundo é cognoscível é acreditar numa inteligência divina que o teria dotado de racionalidade”⁶⁶, de forma a torná-lo decifrável, e portanto, ser apreendido como um algo “*verdadeiramente real*”. A metafísica, ao ser traduzida por conceitos científicos, age como o destino nos mitos trágicos, assim como o destino de Édipo se apresentou a sua frente quando o herói tentou evitá-lo, a linguagem metafísica reage “com um estratagema que frustrará a tentativa de esquiva (...) – eis a sua *ironia* – em transformar a esquiva no

⁶⁴ Cid, III, § 5.

⁶⁵ ROCHA, 2003, p. 48.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 48.

próprio meio de sua realização”⁶⁷. É deste mesmo modo que os conceitos aparentemente antimetafísicos se tornam metafísicos.

A história da metafísica não termina com a crítica do pensamento metafísico clássico. Há também o pensamento científico, que para Nietzsche muitas vezes se torna tão metafísico quanto o cristianismo. É desta maneira que o pensador considera os enaltecimentos da ciência do século XIX, dizendo:

A Imitação de Cristo está entre os livros que não consigo ter nas mãos sem sentir uma resistência fisiológica: (...). Dizem-me que esse *inteligente* jesuíta, Auguste Comte, que pretendeu conduzir seus franceses a Roma pela via indireta da ciência, inspirou-se nesse livro⁶⁸.

O filósofo considera que Comte é um cientista nos moldes da religião, e que como um livre pensador, dá continuidade a posições metafísicas. Para tanto, Comte abdica de uma crença absoluta e transcendente para cair no absolutismo do “conhecimento positivo”. O cientificismo de Comte pretende abdicar dos valores metafísicos somente para reencontrá-los na natureza. E desta forma ignora as origens da genealogia das forças e valoriza uma interpretação reativa que se origina em uma vontade de verdade. “E o que quer aquele que diz: Eu procuro a verdade? Nunca como hoje viu-se a ciência levar tão longe, num certo sentido, a exploração da natureza e do homem, mas também nunca se viu a ciência levar tão longe a submissão ao ideal e à ordem estabelecidos”⁶⁹.

Deleuze aponta justamente que a crítica da metafísica e do sujeito é guardada por uma sentinela do esquecimento, que nos faz reincidir em uma perspectiva metafísica. É esta perspectiva que passamos a analisar, isto é, como certa “crítica à metafísica” se torna igualmente metafísica.

⁶⁷ ROSSET, 2008, p. 29.

⁶⁸ Cid, IX, § 4.

⁶⁹ DELEUZE, 1976, p. 60.

2 ASPECTOS DO ÚLTIMO-HOMEM

2.1 Crítica à metafísica sexual moderna

Nietzsche critica a religião como metafísica, isto é, toda a tradição que colocava nos conceitos de *alma*, *Deus* e *substância*, as bases de uma teoria desvalorizadora da vida. Porém, como vimos, ele não restringe a noção de metafísica à religião e à filosofia, mas estende suas considerações ao positivismo e ao cientificismo que surgem em sua época, e que continua guiando a mentalidade atual. Em *Gaia Ciência* - publicada quatro anos após *Humano Demasiado Humano* – Nietzsche critica a visão positivista do conhecimento, dizendo:

Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por “verdadeiro”, conforme a célebre “prova de força” de que fala a Bíblia: Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é a exigência de apoio, de suporte, em suma o instinto de fraqueza que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva ¹.

Nietzsche se coloca aqui como um denunciador de um outro tipo de metafísica, aquela que coloca na própria natureza a possibilidade de se encontrar *leis*, *relações necessárias*, e “*certezas*” que determinem a vida lhe dando um sentido observável. Um sentido que de tal modo se transformou e se mascarou. Porque neste caso, a vontade de verdade não se volta para um além-mundo, buscando nele um sentido, mas se volta sim para o próprio mundo das aparências e tenta ver nele um sentido verídico, já que não considera mais ser possível a busca por verdades transcendentais. “Assim, a própria ciência se funda sobre um pressuposto metafísico.

¹ GC, § 347.

A crença na verdade repousa sobre a crença em um mundo verdadeiro, o que determina o caráter metafísico de todo racionalismo”².

Esta busca por verdades é movida por um sentimento metafísico, que quer reconquistar a base da existência, sua consistência, um *único platô*, uma substância.

Sobre este assunto Nietzsche diz na mesma obra:

Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...³.

Para Nietzsche, então, não há distinção radical entre a metafísica que surge da teoria positivista e a platônico-religiosa: o que garante o caráter metafísico de ambas é a *vontade de verdade* que lhes serve de motivação, ou seja, a metafísica é originada pela vontade de verdade como uma vontade de se estabelecer um plano de sustentação último, capaz de garantir nossas crenças sobre o mundo. Isto é, “o ateísmo científico, [e] o positivismo nada mais são do que o aperfeiçoamento, o momento e maior refinamento da vontade de verdade criada pela filosofia platônica e pelo cristianismo”⁴.

A partir destas considerações, podemos compreender justamente a vertente positivista do movimento heteronormativo que marca o discurso contemporâneo sobre a sexualidade.

Recentemente, foi realizado por pesquisadores do departamento de Neurociência do Instituto Karolinska, na Suécia, um estudo com 90 pessoas. Tal pesquisa foi publicada pela *Proceedings of the National Academy of Sciences* (PNAS) e revelou que o cérebro de homossexuais, de acordo com os critérios adotados, age semelhantemente ao de heterossexuais do sexo biológico oposto. Segundo a pesquisa, o cérebro de um homem homossexual seria parecido com o de uma mulher heterossexual. Para os próprios pesquisadores:

² ROCHA, 2003, p. 50.

³ GC, § 344.

⁴ MACHADO, 1999, p. 79.

O resultado das observações não pode ser atribuído diretamente às formas de percepção da realidade ou a aspectos culturais e ambientais, mas continua a ser uma questão em aberto saber se essas características surgem durante o desenvolvimento fetal ou pós-natal⁵.

O simples fato de existirem pesquisas neste campo revela que existe uma necessidade de provar que a homossexualidade está fundada em aspectos biológicos-essencialistas. Contudo, as pesquisas, mesmo inconclusivas, são publicadas como indício de uma verdade a ser revelada no futuro. Caso esta pesquisa um dia venha a revelar dados efetivos sobre a constituição neurológica de homossexuais, ainda assim caberá a pergunta: “Não seria justamente o comportamento forjado culturalmente que atuaria como causa da constituição neuronal, a qual seria o seu efeito?”.

Este tipo de postura metafísica se dá porque a ciência não pode mais se referenciar em conceitos como Deus, alma ou substância para servir ao discurso normativo da sociedade acerca da sexualidade. Deste modo, como já vimos até aqui, a metafísica necessita buscar um “outro fundamento” para lhe servir de causa, mantendo nesta “nova explicação” as mesmas hipóteses das suas antigas teses. Pois a derrocada da metafísica clássica modificou as maneiras que permitem dizer verdades substanciais sobre o sexo, exigindo dos mecanismos de controle uma adaptação, que lhes permitisse atuar sem recorrer a valores transcendentais.

* * *

O discurso heteronormativo – que pode ser emitido tanto por heterossexuais como por homossexuais que pensam defender sua própria sexualidade – cria teses científicas baseadas na hipótese de que a homossexualidade teria um fundamento “natural”, mas este fundamento pode revelar basicamente duas faces (metafísica clássica e metafísica moderna), sendo a segunda subdividida em outras duas partes

⁵ KAHN, 2008, p. 32.

(ontologia científicista e ontologia cínica). Todas elas partem de alguma maneira de uma ideologia naturalista.

O naturalismo aqui é compreendido como uma teoria metafísica que postula que todos os fenômenos são explicáveis por leis mecânicas nas quais estão envolvidos causas e efeitos naturais. Neste sentido, o naturalismo se opõe a explicações místicas e sobrenaturais da religião, que depositam na natureza um propósito espiritual. O naturalismo enxerga o mundo como uma máquina ou organismo, e por isso as partes do universo funcionariam em harmonia, de forma a parecerem ter sido projetados para essa função. Esta harmonia mecanicista é lida por Nietzsche como uma forma de metafísica, sobre a qual ele nos adverte dizendo: “Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina, certamente não foi construído com um objetivo (...)”⁶. O que a partir de agora verificaremos, é como a idéia metafísica de natureza, presente em diversos tipos de pensamento, ao se incluir no pensamento moderno o aliena de uma ciência potente, ou como nos diria Nietzsche, de uma gaia ciência.

A idéia de natureza, como uma forma de metafísica, pode ser dividida em três diferentes tipos, que iremos associar aos *três modos de metafísica (sexual)* estudadas neste trabalho. A *primeira* forma “se estima que a natureza estava presente mas se degradou, sendo necessário protegê-la de toda deterioração nova (naturalismo conservador)”⁷. Este tipo de concepção da natureza remonta à metafísica clássica que ainda se encontra presente na atualidade, e pode surgir diante de afirmativas científicas que acreditam em um sentido absolutamente coerente na natureza, e que seja inerente a ela.

Esta primeira concepção trata da “natureza” ao estilo aristotélico, como uma expressão de uma substância ou essência, mesmo que ocorra algum afastamento das idéias mais clássicas da metafísica (como acontece, por exemplo, no período iluminista com a contestação moderna da cultura⁸). Para tanto, no caso específico da sexualidade, e tendo em vista o discurso heteronormativo, a essência homossexual sempre é tida como um valor inferior diante da essência heterossexual.

⁶ GC, § 109.

⁷ ROSSET, 1989, p. 284.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 285.

Ou seja, a substancialidade dos homossexuais revela uma natureza que se degradou, sendo necessário conservar os valores heterossexuais desta deterioração. Como já dissemos, este tipo de concepção ora diz respeito a uma metafísica clássica, ora a uma metafísica moderna. A diferença entre elas está apenas no conceito. Na metafísica clássica a deterioração é da essência heterossexual, isto é, de algo que reside no espírito, e que é por excelência transcendente. Já na modernidade, a essência parece está vinculada à matéria, pois seria mais uma força natural que comporia a ordem de uma necessidade harmônica dos seres biológicos.

A *segunda* forma de “natureza” presente na modernidade é a “natureza vazia”. O vazio aqui se diz acerca da essência ou substância natural. Neste caso o discurso emitido correlaciona-se com uma aparente tentativa de justificação positiva da homossexualidade, mas que acaba se convertendo em um discurso também homofóbico. Em tal concepção naturalista temos as seguintes possibilidades de interpretação da sexualidade:

A. “estima-se que a natureza ainda não está presente e que é preciso instaurá-la (naturalismo revolucionário)”⁹. E é a cultura que deve ser o sustentáculo desta natureza ausente. Neste caso, no que diz respeito à sexualidade, não há a idéia de essência sexual que determine o homem, mas existe na própria natureza um sentido que deve ser resguardado contra a artificialidade da cultura que o degradou. Isto ocorre não como no naturalismo conservador, pois neste existe uma idéia transcendente de essência, coisa que não há no naturalismo revolucionário, que pretende que a própria sexualidade seja livre de determinismos. Este pretensão “sentido natural” enxerga na liberdade a possibilidade de desvirtuamento dos fenômenos da (“hetero”) sexualidade. Surge então uma tese heteronormativa, mais atual do que a primeira (naturalismo conservador), que diz que o desejo homossexual é “psiquicamente” igual ao heterossexual, mas está incompatível com o sexo anatômico, causando um desajuste quimérico entre o desejo e o corpo. Na realidade esta tese surge pelo fato de que a idéia de substância sexual não pode mais ser postulada, o que fez com que a idéia de natureza sofresse uma mudança

⁹ *Ibidem*, p. 284.

conceitual. O discurso heteronormativo, diante desta insustentabilidade teórica, inventou uma conjectura oposta que servisse para neutralizar os efeitos da hipótese anti-metafísica “destinada a explicar não a inutilidade teórica da idéia de natureza (ausência de direito), mas apenas a impossibilidade de toda experimentação sobre este assunto (ausência de fato)”¹⁰. É nesta ausência de fato que se concentram os esforços científicos, para que a partir deles surjam justificativas que satisfaçam as motivações heteronormativas fixadas em arcaicas acepções metafísicas. A ausência de fato aqui, é a ausência de sentido biológico-reprodutivo na relação homossexual. Diante de tais justificativas, o indivíduo racional e consciente, ao reconhecer a inevitabilidade de sua própria “natureza psíquica” desajustada (homossexualidade), deve optar por não pô-la em prática. Clement Rosset diz que se trata apenas da represália da natureza contra o artifício, que tem por finalidade empossar na própria matéria da natureza uma instância legítima, pois há uma inclinação otimista na crença de que existe:

uma harmonia original e de direito entre o homem e seu ambiente, entre seus desejos e suas condições de existência; harmonia natural, a partir da qual se infere que as desgraças do homem são puros “acidentes” (no sentido aristotélico) que não provêm da essência do homem, mas do artifício (que precisamente empreendeu a atacar a verdadeira natureza) ¹¹.

É por este motivo que as teorias científicas, indo ao encontro de alguns de seus pressupostos materialistas, continuam corroborando com a idéia de que toda a sexualidade que não corresponde aos desígnios heterossexuais é um acidente deplorável que deve ser evitado. Estes acidentes, segundo esta ideologia naturalista, ocorrem por uma violência sutil e repressora contra a natureza heterossexual. Parafraseando Clement Rosset: a “violência sutil” aparece como uma sutil justificação de um cientista naturalista, que pensa que os homens não deveriam ser homossexuais; no entanto, alguns homens são homossexuais; logo o acontecimento está errado. A original “não-homossexualidade” desses homens foi

¹⁰ *Ibidem*, p. 288.

¹¹ *Ibidem*, p. 292.

perversa por forças desconhecidas que se denomina “violência sutil”¹². Esta violência, enquanto tal, deve ser detectada e sanada, sendo a principal preocupação deste cientista justamente o fato de que “a violência da qual se lastimam é sutil em vários sentidos. Inicialmente, sutil por ser invisível e silenciosa: ninguém a vê atuando, ninguém sabe de onde vem nem para onde vai; apenas seus frutos são julgados”¹³ e condenados.

B. Como segunda forma do “naturalismo vazio” considera-se a “natureza como uma instância ausente, cujas pretendidas manifestações são puramente de ordem social, tratando-se de, paradoxalmente, transgredi-la para alcançar uma existência real e verdadeiramente ‘natural’ (naturalismo perverso)”¹⁴.

Temos aqui o princípio que Nietzsche chamará nas artes de “naturalismo parisiense”, que seria uma tendência da ontologia científicista estendida ao campo das artes¹⁵. Para o filósofo, é este naturalismo que esvazia a vida de todo e qualquer sentido com argumentos de que todo sentido é artificial, este naturalismo intimamente ligado a um anarquismo sádico, é o que Nietzsche chama também de *laisser aller*. A citação a seguir, retirada de *Além do bem e do mal*, refere-se precisamente a este tipo de naturalismo, de suma importância para a nossa abordagem da contemporaneidade. Trata-se de uma passagem intitulada *Contribuição à história natural da moral*, na qual Nietzsche diz:

Toda moral é, em contraposição ao *laisser aller* [‘deixar ir’], um pouco de tirania contra a ‘natureza’, e também contra a ‘razão’: mas isso ainda não constitui objeção à ela, caso contrário se teria de proibir sempre, a partir de alguma moral, toda espécie de tirania e desrazão. O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção: para compreender o estoicismo ou Port-Royal, ou o puritanismo, recorde-se sob que coerção toda língua obteve até hoje vigor e liberdade (...), “em submissão a leis arbitrarias”, como dizem os anarquistas, julgando-se “livres”, e até mesmo de espírito livre. Mas o fato curioso é que tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra (...), desenvolveu-se apenas graças à “tirania de tais leis arbitrarias; e,

¹² Cf. *Ibidem*, p. 289.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 284.

¹⁵ Cf. GC, § 347.

com toda a seriedade, não é pequena a probabilidade de que justamente isso seja “natureza” e “natural” – e não aquele *laisser aller*!¹⁶.

Nietzsche nos apresenta assim, uma visão produtiva da razão e do controle sobre a natureza e os instintos. É por isso que Nietzsche nos coloca um outro tipo de natureza, uma natureza que afirma sua potência, sua força e entusiasmo. O filósofo dirá: “Também eu falo de um ‘retorno à natureza’, embora não seja realmente um voltar, mas um ascender. (...)”¹⁷. Eis aqui a diferença entre uma visão metafísica de mundo e uma perspectiva trágica e afirmativa. A primeira aposta em uma natureza subversiva que agiria por meio de uma anomia, do instinto, e da liberdade desmedida, o segundo em um modo produtivo e potente do controle destas forças, o que para Nietzsche compõe justamente o seu conceito de liberdade, o qual não nega o caráter fatídico dos afetos.

Esta tese metafísica científico-naturalista prima por não se submeter às artificialidades da razão, as quais julga como ditadora de leis arbitrárias, que ela busca transgredir e punir em nome de uma *natureza real*, que se ausenta do mundo por interferência da razão e da cultura. Clement Rosset comenta que esta “transgressão e punições [são] absurdas, uma vez que a natureza existente é censurada por não ser nada, isto é, por definição nada que se possa transgredir ou punir”¹⁸, mas ainda assim, seus arautos e defensores buscam ser representantes de um desejo real que está para além deste nada. Buscam paradoxalmente o “desejo de uma outra natureza, de uma natureza natural, cuja ocasião de expressão consiste na reivindicação de ações criminosas, mas que poderia também expressar-se em uma filosofia do absurdo ou em uma estética de tipo ‘quase-artificialista’”¹⁹. Nietzsche indicará todas estas expressões como formas de desvalorização da vida.

* * *

¹⁶ BM, § 188.

¹⁷ CId, IX, § 48.

¹⁸ ROSSET, 1989, p. 296.

¹⁹ *Ibidem*, p. 296.

Mais adiante, ao longo do trabalho, veremos como este último tipo de metafísica liberalista, que marca o pensamento contemporâneo, relaciona-se com as perspectivas identitárias da sexualidade.

Por ora, atentemos que a visão metafísica de mundo cria sempre duplos. Além de a própria metafísica ser constituída de uma duplicação do mundo, o mundo verdade e o mundo aparente, ela mesma se duplica e transforma, pois “a técnica geral da ilusão é, na verdade, transformar uma coisa em duas”²⁰, e a natureza é quase sempre o conceito para o qual ela se volta. Em sua forma *tradicional*, a visão metafísica de mundo determina a natureza como o lugar que se funda em uma substância assegurada por Deus. Já a *metafísica moderna*, além de ser um duplo de uma perspectiva tradicional, também se duplica, e ramifica-se em duas percepções de natureza, a “*natureza como verdade*” e a “*natureza como caos ou vazio*”. É necessário ressaltar que a primeira dentre as duas visões modernas de natureza – a natureza como verdade – constitui uma espécie de intercessão entre a visão tradicional de metafísica e a metafísica moderna, pois sua teoria prescinde de Deus, mas não da inteligibilidade do mundo. Esta forma está representada por algumas terias iluministas e especialmente pelo positivismo.

Entretanto, qualquer que seja a tese metafísica que sirva de base para a interpretação da homossexualidade, seja ela tradicional ou moderna, existe aí uma tendência de tratar a heterossexualidade como verdade absoluta, a qual serve de referencial de julgamento das diferenças sexuais. Esta vontade vem justamente do sentimento de estranhamento que surge diante destas diferenças que se apresentam justamente no centro de referência do homem, que é a sexualidade.

Neste sentido, ao adotarmos a posição antipositivista de Nietzsche, estamos adotando uma atitude antimetafísica que se coloca contra uma dissimulação científica que sustenta diversos e multifacetados discursos ideológicos de caráter heteronormativo.

* * *

²⁰ ROSSET, 2008, p. 23.

A partir desta reflexão, podemos abordar o discurso teórico contemporâneo sobre a subjetividade e a sexualidade, acerca do qual podemos dizer que a noção de sujeito continuará sendo um tema essencial para a abordagem do problema da sexualidade, principalmente com os estudos da psicanálise.

Na psicanálise, já em Freud, encontramos elementos que designam o desejo enquanto falta. Baseando-se neste entendimento, recentemente por meio da teoria lacaniana produziu-se uma concepção de sujeito que participa da idéia de que somos constituídos por um núcleo vazio. Nessa teoria, assim como em Freud, a inconsciência ganha grande destaque na produção da subjetividade. Deste modo, o único sujeito autêntico é o do inconsciente, enquanto o “Eu”, ou o que restou dele, só pode ser apreendido como um objeto, que substitui o vazio estrutural que surge pela impossibilidade lógica do sujeito se auto-apreender. Assim, o sujeito estaria sempre dependente das identificações com o outro, com o mundo e com a cultura, e seu desejo sempre existiria estruturado por este vazio constituinte. Da mesma forma como nos apontou Kant, o sujeito aparece no discurso apenas enquanto “a designação do objeto do sentido interno...”, logo, sua realidade só pode ser compreendida como uma “ausência”. Este tipo de proposta teórica desenvolveu a idéia de identificação sexual que temos atualmente. Tal idéia vê no centro da identidade sexual sempre este vazio estrutural, fator que se alinha com as místicas naturalistas da natureza ausente.

Apesar das teorias psicanalíticas de Lacan terem contribuído para a compreensão da subjetividade, suas idéias fizeram surgir várias críticas a essa concepção do desejo como *ausência* ou *negatividade*. Algumas das críticas mais conhecidas são as realizadas por Deleuze e/ou Guattari. Vladimir Safatle comenta que, para Deleuze, a noção lacaniana de desejo “seria, no fundo, a tentativa de implementação clínica de uma espécie de teologia negativa, que só poderia produzir certa moral da resignação infinita, uma retórica da perpetuação da falta, da finitude absoluta. Pois para Deleuze (...) [o desejo] é antes a manifestação produtiva de uma vida em expansão”²¹. A observação de Safatle, aliás, se aplica da mesma maneira a Guattari, com quem Deleuze compartilhava grande número de idéias e com quem elaborou parte de sua obra.

²¹ SAFATLE, 2009, p. 34.

Posto o problema, e tendo em vista a concepção contemporânea de natureza, cabe a nós investigarmos qual é o papel do conceito de identidade sexual diante desta problemática. A resposta para este tipo de questão reside justamente no fato de que o conceito de *identidade sexual*, segundo a interpretação de Deleuze e Guattari, apóia-se ideologicamente na falta, ao invés de desenvolver-se a partir de uma visão trágica e potente da vida.

Deleuze e Guattari, em sua obra *O anti-édipo*, vão se remeter justamente a Clemente Rosset para desenvolverem a problemática que aqui expomos, dizendo:

Quando se reduz a produção desejante a uma produção de fantasma, não se faz mais do que tirar todas as conseqüências do princípio idealista que define o desejo como uma falta, e não como produção, produção 'industrial'. Clement Rosset diz muito bem: cada vez que se insiste numa falta que faltaria ao desejo para definir seu objeto, "o mundo se vê duplicado por um outro mundo, qualquer que seja, segundo o itinerário, seguinte: o objeto da falta ao desejo; logo, o mundo não contém todos os objetos, falta ao menos um, o do desejo; logo, existe um, alhures, que contém a chave do desejo (que falta ao mundo)" ²².

O que surge aqui é justamente a crítica de que o desejo baseado na falta é uma concepção metafísica por provocar uma cisão entre o objeto do desejo e o próprio desejo, sempre incapaz de satisfazer-se, mesmo que momentaneamente, pois seu sentido não lhe pertence, sempre estando em *outro lugar*. Vejamos a partir desta observação qual a solução nietzschiana proposta pela esquizoanálise, que é justamente a proposta feita por Deleuze e Guattari, a qual toma o desejo não como falta, mas sim como *vontade de potência*.

²² DELEUZE & GUATTARI, 1976, p.43.

2.2 Singularidade e subjetivação sexual: uma crítica das “identidades sexuais”

Baseando-nos na crítica nietzschiana do sujeito, podemos dizer que aquilo que chamamos de “*identidade sexual*” nada mais é que o *fruto* do processo de identificação com os afetos sexuais predominantes, e que se cria uma ilusão de que existe uma liberdade sexual. Sentir-se sujeito da própria sexualidade, neste caso, significa dizer que esta identificação – entre a consciência e um determinado tipo de arranjo dos nossos impulsos sexuais – gera no indivíduo uma sensação de permanência, fixidez e de que há uma determinação necessária do processo sexual gerada por alguma razão inteligível. Ou seja, surge a impressão de que é a vontade quem derrota a multiplicidade dos desejos sexuais possíveis, quando, na realidade, é justamente o oposto: o desejo sexual é exatamente um efeito do jogo de forças. Identidade sexual não é, portanto, a mesma coisa que subjetivação sexual: esta última deve ser compreendida como um processo de singularização da subjetividade, um processo construído psico-socialmente, ao passo que identidade é o resultado do processo de identificação tomada como aspecto permanente. Guattari diz que a “identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável”²³. Esta definição remete, a meu ver, à teoria nietzschiana da vontade, a qual pressupõe um “jogo de forças”. É neste sentido que Nietzsche diz no § 333 de *Gaia Ciência*:

A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo [de impulsos], e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos entre si. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente...²⁴.

²³ GUATTARI & ROLNIK, 2008, p.80.

²⁴ GC, § 333.

As singularidades sexuais são, da mesma forma, “efeitos” que surgem no “jogo de forças” inconsciente do nosso desejo. Porém, o nome que colocamos em um resultado deste jogo (da singularização sexual), no decorrer do pensamento ocidental, foi tido como uma substância, isto é, fruto de um reconhecimento do sujeito acerca de sua própria “natureza”, e em conformidade com o sexo biológico. No campo do desejo, assim como em outras esferas, “pomos uma palavra onde começa a nossa incerteza – onde não podemos ver adiante, por exemplo, a palavra ‘eu’, a palavra ‘fazer’, a palavra ‘sofrer’: - tais são, talvez, linhas do horizonte do nosso conhecimento, mas não verdades”²⁵.

Os processos de singularização sexual ocorrem entre as forças do nosso desejo em interação com a sociedade. Este *resultado* se confunde com o conceito metafísico de “Eu”, e gera uma aproximação com a metafísica do sujeito, uma aproximação que se dá porque existe um velho hábito metafísico que coloca por trás de uma interpretação um intérprete, por trás de cada processo o seu *resultado* como (uma única) substância pré-existente. Tal aproximação gera na atualidade o conceito de Identidade sexual. É como diz o aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*:

L'effet c'est moi [o efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral...²⁶.

Esta diferença entre a subjetividade como *processo* (ou *pluralidade de forças*) e a *identidade* como *resultado* deste processo acaba provocando dois tipos diferentes de interpretação do termo “identidade” (e por conseqüência, da idéia de “identidade sexual”), a saber: o uso do *senso comum* – que é também o uso do senso filosófico escolástico e moderno – e o do *senso pseudocrítico*. Desta maneira, temos uma interpretação metafísica e outra apenas aparentemente antimetafísica do conceito. Esta última tangencia uma visão crítica pois compreende que a identidade advém de um processo psicosocial, mas encara o resultado deste processo como se

²⁵ VP, § 482.

²⁶ BM, § 19.

este possuísse uma solidez metafísica, ao passo que ela é apenas o resultado superficial de um processo cultural. Esta confusão ocorre na medida em que há um entrelaçamento entre o uso socialmente comum do termo, o uso político, e a tendência que considera as “identidades desviantes” como a expressão de processos singulares da subjetividade. Felix Guattari, em *Cartografias do Desejo*, se depara justamente com este entrelaçamento e afirma:

identidade é um conceito de referência, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros estes que podem ser imaginários. Essa referência vai desembocar tanto no que os freudianos chamam de processo de identificação quanto nos procedimentos policiais, no sentido da identificação do indivíduo ²⁷.

Para Guattari, a idéia de *identidade* pode ser utilizada tanto como um conceito de referência (social e individual) – o que implica em dizer uma percepção senso comum e metafísica do termo – quanto nos estudos da vida psíquica, como um conceito que diga respeito aos processos psíquicos de identificação. Isto se aplica às interpretações do complexo de Édipo, que mesmo partido da idéia de processo, dão a ele um caráter necessário. Pois o Édipo produziria sempre as mesmas subjetividades, por meio de um padrão. Quanto a isso, Deleuze e Guattari dizem no *Anti-Édipo*:

[...] o registro do desejo passa pelos termos edipianos? As disjunções são a forma da genealogia desejante; mas essa genealogia é edipiana, inscreve-se na triangulação de Édipo? Ou Édipo não será uma exigência ou consequência da reprodução social, enquanto esta se propõe a domesticar uma matéria e uma forma genealógicas que lhe escapam por todos os lados? ²⁸.

Neste sentido, para Deleuze e Guattari, existe uma concordância com as críticas nietzschianas ao sujeito e suas concepções de subjetivação. Pois, mesmo que alguns considerem a idéia de *inconsciente* e de *processo*, isso não necessariamente é interpretado de forma antimetafísica, e acaba por gerar um uso pseudocrítico destas idéias, gerando identidades ao invés de subjetividades menos territorializadas. Isto ocorre pois o conceito de “identidade” surge como uma

²⁷ GUATTARI & ROLNIK, 2008, p.80.

²⁸ DELEUZE & GUATTARI, 1976, p.29.

alternativa aparentemente antimetafísica ao clássico conceito metafísico de sujeito, uma vez que considera que as identidades são formadas dentro do meio cultural ao invés de serem fruto de um *a priori*.

Ou seja, tanto os conceitos de identificação na psicanálise quanto o de singularização na esquizoanálise partem do pressuposto de que nossa sexualidade é composta por um “jogo de forças”, e que a consciência não participa como força preponderantemente de tal processo. Os movimentos identitários, porém, ao se apropriarem nas teorias psicanalíticas do Édipo, partirão sempre da idéia de que o inconsciente é algo negativo a ser vencido pela consciência do próprio “Eu”. O fato é que tal concepção identitária “fala-nos muito do inconsciente; mas, de uma certa maneira, é sempre para reduzi-lo, destruí-lo, conjurá-lo, concebê-lo como uma espécie de parasita da consciência”²⁹, ao passo que o conceito de subjetividade, na esquizoanálise, é entendido apenas como *resultado* superficial de um processo, que a qualquer momento pode entrar em transformação, por uma mudança no campo de forças que a criou. Tal processo seria uma adaptação das forças na busca de mais potência. Por isso o inconsciente aqui ocupa um lugar de potência e de vida.

Vemos então que o conceito de “*identidade*” é um conceito que pode *aparentemente* ter uma ligação com conceitos antimetafísicos de subjetivação, pois em algumas interpretações da psicanálise pressupõe um *processo* e não uma essência ou substância, contudo apenas afirma a função do inconsciente de forma negativa, como algo incompleto e impotente. Como se a “diferença [que nasce dele] fosse o mal e como se ela já fosse o negativo que só poderia produzir a afirmação expiando, isto é, encarregando-se, ao mesmo tempo, do peso do negado e da própria negação”³⁰. Ou seja, o inconsciente é afirmado com certo constrangimento, que surge ao se negar a substância de um *eu*.

Considerando-se que a idéia de identificação pode se dar de forma a concordar com os sistemas metafísicos preestabelecidos – mesmo que partam de pressupostos antimetafísicos – optamos pelo uso do termo *singularização*, que melhor expressa uma visão imanente dos processos de subjetivação sexual. Para Guattari, o termo singularização é usado como indicador dos processos produtivos

²⁹ DELEUZE, 2006a, p. 345.

³⁰ DELEUZE, 2006b, p. 90.

do desejo. Tais processos seriam justamente os movimentos de ruptura do inconsciente com a subjetividade centrada em conceitos enclausuradores da metafísica. Segundo Suely Rolnik, é através da afirmação de “outros modos de ser e perceber o mundo”, que justamente ocorre esta ruptura entre a *subjetivação/singularização* e a *subjetivação/identificação*, esta última aqui compreendida como conceito fundamental para uma estruturação territorializada da sociedade. Pode-se destacar que entre estes processos de ruptura estão os “desvios” de toda espécie. Ainda assim, não se é possível dizer que toda a compreensão de tais desvios seja igualmente antimetafísica.

A noção de *identidade* no senso comum remete aos conceitos metafísicos de substância, consciência ou sujeito, e se confunde com a noção de *processo* no campo da psicanálise, criando um uso *pseudocrítico* do termo. A utilização pseudocrítica do conceito seria o uso tendencioso, que por meio de um sofisma, obtém uma espécie de “licença” para criar uma utilização metafísica da idéia de “processo inconsciente de subjetivação”, sem que seu transcendentalismo se torne evidente. Para tanto, toma como ponto de partida as noções antimetafísicas de processos culturais e inconscientes, mas imediatamente a isso, o seu uso torna-se descuidado e adota ares metafísicos. Este uso ideológico se dá de forma velada, sobretudo por meio de uma lógica metafísica que ocorreria dentro de uma interpretação racionalista, seja no campo da biologia, seja no próprio campo da psicanálise. Este movimento ocorre segundo a lógica exposta abaixo:

Hipótese: *Alguns desenvolvem uma “natureza” heterossexual e outros uma “natureza” homossexual. Estes “modos de ser” são formulados por questões biológicas ou psicológicas que independem da vontade do indivíduo (inconsciência).*

Tese: O indivíduo racional e consciente, ao reconhecer a inevitabilidade de sua própria “natureza”, deve *optar* por sua sexualidade adotando-a como uma *identidade*.

É pelo fato de o conceito de identidade ser suscetível a este tipo de interpretação racionalista que Deleuze e Guattari fazem uso do termo *singularidade*. Segundo Guattari, “o que interessa à subjetividade capitalística não é o processo de singularização, mas justamente esse resultado do processo: sua circunscrição a

modos de identificação dessa subjetividade dominante”.³¹ Uma circunscrição que submete a sexualidade a uma escolha *consciente*.

Então, o conceito de *identidade sexual* estaria em concordância com uma apropriação racionalista e voluntarista, mesmo que considere aspectos inconscientes na construção do desejo. A *singularização* é justamente o processo que leva a uma ruptura com o sistema estabelecido e abre a porta para a produção de novos valores. Já a *identidade* (mesmo sendo um modo de subjetivação possível) é o conceito contemporâneo que se contrapõe ao de *singularização*, pois funciona como idéia territorializada de referenciação, expressando um ponto de vista metafísico. A identidade sexual tem a vantagem de poder se associar a diferenças do padrão heterossexual (tais como a homossexualidade, travestilidade, bissexualidade, etc), mas ainda está no campo da representação, isto é, por ser apenas representação da diferença, ela acaba por submeter à diferença a uma condição negativa. Segundo Deleuze ela é percorrida:

(...) por um pressentimento do sem-fundo. Mas, por tornar-se infinita para assumir a diferença, ela representa o sem-fundo como um abismo totalmente indiferenciado, um universal sem diferença, um nada negro indiferente. É que a representação começou por ligar a individuação à forma do *Eu* e à matéria do eu³².

É o que ocorre com a idéia de *identidade sexual*, porque dela subtrai-se toda a potência, mesmo que se considere que ela possui uma origem não substancial. Pois a *vontade de verdade* fixa o resultado da identificação por meio dos pressupostos razão-liberdade. Neste caso, a sexualidade torna-se *não* uma criação inconsciente das forças que nos constituem, mas *sim o ser reconhecível e constante* da pessoa dentro do sistema moral. Este movimento ocorre sobretudo porque a idéia de *liberdade* atua como um catalisador das qualidades “territorializantes” do conceito. É assim que se estabelece o uso *pseudocrítico* do conceito.

³¹ GUATTARI & ROLNIK, 2008, p.80.

³² DELEUZE, 2006b, p. 382.

2.3 Identidade e o senso pseudocrítico: aspectos do último-homem.

Como vimos acima, a homossexualidade é um processo de singularização sexual que vem sofrendo na atualidade um efeito de cristalização identitário de caráter metafísico. Segundo Guattari:

É muito importante considerar que esses processos de singularização podem ser, por um lado, capturados por circunscrições, por relações de força que lhes dão essa figura de identidade – nunca esquecendo que se trata de um conceito de alguma forma profundamente reacionário, mesmo quando manejado por movimentos progressistas. Por outro lado, esses mesmos processos podem, concomitantemente, funcionar no registro molecular, escampando totalmente a essa lógica identitária. Essa espécie de ambigüidade dos conceitos existe em todos os campos³³.

Em uma perspectiva nietzschiana, *singularidade* seria a expressão que designa uma *vontade de potência*, isto é, é a palavra que expressa que o existente é o “jogo de forças” do desejo.³⁴ Já o conceito de *identidade*, mesmo que parta, a princípio, da idéia de processo, seria a expressão cínica de uma *vontade de verdade*, ou, como nos disse Guattari, um processo “capturado por circunscrições”. É um conceito ambíguo que mescla princípios antimetafísicos com uma vontade metafísica. Na atualidade, este conceito é um substituto mais tênue, e por isso mascarado, do conceito moderno de sujeito. A dualidade do conceito parte do princípio de que realmente não exista um sujeito predeterminado, mas que a partir do jogo de forças, existe uma culminância da personalidade que se fixa, estabelecendo um “eu” permanente. Esta fixação *a posteriori* passa então a ocupar uma função metafísica, pois a perspectiva adotada no uso cotidiano e intuitivo do termo passa a ser a de um sujeito pré-existente ao *devenir*.

Vejamos como o discurso focado na noção de liberdade está diretamente relacionado, na esfera do senso comum, com a formação de identidades que buscam maior representação dentro do âmbito social. Começemos pelo discurso corrente

³³ GUATTARI & ROLNIK, 2008, p. 83.

³⁴ Guattari muitas vezes prefere a expressão “processo de singularização”, para não reificar também o conceito de singularidade.

entre muitos homossexuais acerca da realidade de sua própria prática sexual. A primeira delas foi veiculada pela revista *Acapa*:

[...] deixemos de moralismo. A luta contra a homofobia e o preconceito não é e nem pode ser desqualificada ou minimizada porque as pessoas decidem transar de tal ou tal maneira e com quantos parceiros melhor lhe prover. Não há liberdade plena sem amor e sexo livres. Qual é o problema de gozar e ser feliz sem fazer qualquer julgamento ³⁵.

Outra fala reveladora foi publicada na revista *Época*, na qual se lê:

A estudante Juliana, de 22 anos, conta que na boate GLS Bastilha, no bairro de Botafogo, cada vez encontra mais garotas em busca de novas emoções. *'Já fiquei com mais de uma que nunca tinha tido nada com mulher e pretendia apenas experimentar'*, diz. A poucas mesas de distância, a analista de sistemas Lívia, de 23 anos, conta que gosta de mulheres, mas mantém um namoro com um rapaz. *'Sou tímida e é difícil até para mim mesma entender o que acontece. Nas boates hétero, vou com o namorado. Quando estou lésbica, venho aqui'*, resume.

Boa parte das mulheres que dizem *'estar'* homossexuais explica sua decisão por falta de paciência com os homens. *'Alguns com os quais me envolvi falharam quando precisei de um companheiro'*, diz a estudante Carolina Franchon, paulistana de 22 anos, que namora uma editora de arte. O argumento mais freqüentemente ouvido nesse grupo é que, com a liberdade sexual, os homens não estão mais interessados em criar vínculos, mostram-se pouco dispostos a conversar e esquecem as gentilezas. ³⁶

O relato de Juliana é seguido pelo testemunho de Raíssa do Amaral - 22 anos, carioca, secretária, moradora de São Paulo, que diz:

Perdi a virgindade cedo e namorei muitos homens. Fui amante de um casado, tive um filho e pode ser que um dia volte a namorar rapazes. No momento estou desencantada. Não acho que os homens sejam confiáveis. Quando resolvi namorar uma mulher, não sabia por onde começar e decidi colocar um anúncio na internet. Cheguei a conhecer uma menina que não queria um relacionamento fixo, pois já tinha namorado. Isso é bem comum, aliás. Essa coisa de separar amor e sexo, que os homens sempre fizeram, é descoberta recente para mulheres como eu. O curioso é que muitos homens responderam ao anúncio. Eles não se conformam que uma mulher possa

³⁵ MAGALHÃES, 2008.

³⁶ VIEIRA, 2002.

preferir outra. Depois de um tempo, encontrei uma garota que me fez feliz. Ela foi companheira, amiga, amante. Conte para minha mãe e ela entendeu. Admitiu que era difícil, mas se esforçaria para aceitar. Quanto a meu filho, que ainda não tem 2 anos, será preparado para lidar naturalmente com isso. Não vou me esconder para ele não se chocar no futuro. No final das contas, não quero que me julguem. Hoje, estou convicta da minha escolha, mas, se descobrir que isso não me interessa mais, mudo meu percurso sem culpa³⁷.

Estes três relatos revelam certos efeitos que se relacionam com a metafísica do sujeito, em tempos que Nietzsche caracterizaria como “*pós-morte-de-Deus*”. Um deles é a idéia de escolha e liberdade como uma qualidade ou poder de um sujeito que opta pela sua própria sexualidade. Fato que indica uma resubstancialização da identidade sexual em meio ao estado geral de dilaceramento dos valores tradicionais.

Um outro efeito é o total desconhecimento, por parte destes indivíduos pretensamente livres, dos próprios mecanismos que podem conduzi-los rumo a uma visão reativa de sexualidade. Este estado geral de inconsciência nasce da necessidade emergente de se criar estruturas com as quais se possam gerar um sentimento de pertencimento, que são consideravelmente importantes para as relações em sociedade. Segundo Žižek é a partir da “radicalidade da diferença sexual (...) que o próprio senso de humanidade se estrutura”³⁸. Neste sentido o homossexual, por ter o centro de referência humana deslocado, “não esta totalmente em lugar algum” e suas diferenças necessitam serem “desculpadas ou, pelo contrario, ressaltadas e tornadas mais claras”³⁹ para que ele se sinta minimamente referenciado e seguro. É por este motivo que os discursos que se pautam em teorias repressivas ganham destaque, pois neles:

Pode-se reclamar de todos esses desconfortos e, em desespero, buscará a redenção, ou pelo menos o descanso, num sonho de pertencimento. Mas também se pode fazer desse fato de não ter escolha uma vocação, uma missão, um destino conscientemente escolhido – ainda mais pelos benefícios que tal decisão pode trazer para os que a tomam e a levam a cabo, e pelos prováveis benefícios que estes podem então oferecer a outras pessoas⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ ŽIŽEK & DALY, 2006, p. 107.

³⁹ BAUMAN, 2005, p. 19.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 20.

É neste transito de sentimentos e necessidades que surgem os movimentos em defesa dos homossexuais, fortemente embasados em conceitos de pertencimento identitário. Contudo, as identidades contemporâneas são fruto da mudança de uma fase de identidades fixas e estáveis (advindas do sujeito do iluminismo), para uma fase que acabou “resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas.”⁴¹. Por isso, cabe interrogar se estes movimentos estão prenhes de potentes conseqüências políticas e aptos a guiar a práxis social – que envolve as questões da diferença sexual – na contemporaneidade, ou seriam mero sintoma de uma neometafísica?

* * *

Como já se pode intuir até aqui, os homossexuais são incorporados pelo sistema por meio do conceito de *identidade sexual*, que tem por base de sua reificação a noção de *liberdade*. O conceito de liberdade ou livre-arbítrio, em praticamente toda a história do pensamento ocidental, esteve vinculado a teses metafísicas.

A escolha da identidade, para a maioria dos movimentos de reivindicação dos direitos dos homossexuais, partiria de uma consciência racional que reconhece em si uma natureza pré-estabelecida por alguma “instância inconsciente da Verdade”. Como exemplo desta apropriação indevida, temos um trabalho do pesquisador Dr. Anderson Ferrari, que é coordenador de projetos do movimento Gay de Minas Gerais. Sobre o movimento homossexual, Ferrari diz:

Uma [...] preocupação é procurar entender como os grupos estão investindo na organização de uma identidade homogênea de homossexualidade e como a produção dos discursos está servindo para esse enquadramento dos membros no modelo valorizado. *Parece possível pensar que essas discussões estão reforçando discursos elaborados em outros tempos, inserindo o trabalho mais na repetição do que na produção de algo novo, entendendo os grupos mais como produtos do que produtores de uma sociedade e de uma cultura. Assim, a dedicação ao enquadramento, ao*

⁴¹ HALL, 2006, p. 46.

disciplinamento e ao controle está colocando em funcionamento mecanismos de interdição, dando um significado à homossexualidade e fornecendo um lugar aos homossexuais... Essa dedicação dos grupos gays na construção do sujeito homossexual pode ser identificada pelo seu trabalho, centrado na reflexão do indivíduo sobre sua própria identidade. Para Touraine (...) o sujeito é o resultado dessa reflexão do indivíduo sobre sua identidade. O “sujeito é um movimento social”, visto que ele se constitui na consciência de Si-mesmo a partir da crítica à sociedade. Ele é o gesto de resistência, capaz de se distanciar dos seus papéis sociais e de contestar (...). Embora essa noção de construção de sujeito esteja presente nas intenções dos grupos, isso não significa que haja a garantia de sua concretização⁴².

De acordo com o que vimos, a idéia de liberdade sexual está sujeita ao uso pelo senso comum influenciado durante séculos pelo aristotelismo. Pois mesmo que o indivíduo seja concebido como uma construção social, a liberdade é vista como algo que reflete sobre “si-mesma” e sobre a sua identidade. Nesta lógica, o “sujeito que escolhe” sua identidade é consciente de sua prática, e também é sujeito de direito dentro da sociedade (fator que é veementemente buscado pelos movimentos de defesa dos homossexuais). A sexualidade, segundo estas teses, se resumiria à expressão de uma vontade fundada na força ontológica do *sujeito*, que a escolhe como uma identidade. Deste modo, os homossexuais se vêem na posição de reivindicar seus direitos. A identidade passa a ser então uma expressão contemporânea do conceito moderno de sujeito, pois tem como base o conceito de *liberdade*, que este sujeito, aí subentendido, lucidamente exerceria com relação à sua sexualidade e conseqüente identidade. Por isso o argumento de Ferrari, que acima colocamos em destaque, não faz sentido, pois continua apostando naquilo que Foucault chamou de *hipótese repressiva*.

Ferrari observa que existe a possibilidade de que os modos gays estejam reforçando discursos homofóbicos elaborados em “outros tempos”, mas considera que uma suposta reflexão sob a própria identidade possa ser o antídoto para argumentos que, segundo ele, seriam repressivos. Desconsidera com isso o fato de que “a partir do século XVI, a ‘colocação do sexo em discurso’, em vez de sofrer um

⁴² FERRARI, 2006, p.2 – 4.

processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação”⁴³.

No caso do uso corrente do conceito de identidade, que é em suma o uso heteronormativo (mesmo que proferido por homossexuais), a identidade sexual é ao mesmo tempo sujeito e objeto de si: o homossexual escolheria a sua essência, pois a si próprio “ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem”. Entretanto, quando se considera que o “sujeito” sofre influência do já popularizado conceito de inconsciente – o que talvez significasse uma evolução do conceito de sexualidade no senso comum – a homossexualidade é tomada como a expressão de uma sexualidade que não expressa um sentido pleno de acordo com os valores sociais, porque neste caso ela é contraposta à heterossexualidade como uma sexualidade da consciência.

O conceito de identidade passa a ser então um termo ambíguo, ora significa o fruto de um processo de identificação que se dá no fluxo das mudanças, ora uma substância preexistente que reconhece a si mesma como produto final de uma verdade previamente estabelecida. A heteronormatividade da sociedade, por partir desta mesma metafísica escolástica, se apropria do fenômeno como se ele fosse uma “fenda conceitual” e insere aí toda uma gama de processos metafísicos. Como o próprio Guattari indica, isso ocorre “mesmo quando manejado por movimentos progressistas”. A liberdade da identidade serve aos propósitos do sistema heteronormativo, pois o livre-arbítrio só pode ser exercido por um sujeito, isto é, por uma essência, a qual poderia escolher justamente a sexualidade oposta.

A afirmativa abaixo, transcrita de um blog na internet, é feita por uma moça que se identificou com o pseudônimo *Acqua*, e ilustra esta apropriação heteronormativa da homossexualidade como identidade:

[...] Somos dois: homem e mulher. Qual seria a finalidade de um casamento homo? [Tal relação] não pode gerar descendentes, e pior, [sendo] os dois do mesmo sexo, [o ato sexual] é antinatural, indo contra as leis da natureza e [as] leis de Deus. Por que essas pessoas não podem viver como amigos? [...]

Vejam que na natureza só ocorre homossexualismo quando não há fêmeas suficientes para todos os machos! No caso da espécie humana, o que mais sobra é mulher. [O homossexualismo] é uma distorção das regras naturais, [e] parece que

⁴³ FOUCAULT, 1988, p. 19.

muitos se tornam gays só pra aparecer! Por quê? Por que [eles] têm que ficar afeminados? Dá a entender que é um distúrbio psicológico!⁴⁴

Sem saber, Acqua reproduz uma argumentação de fundo metafísico e é, na realidade, uma transposição do discurso escolástico para o senso comum. Contudo, surgem aqui alguns elementos de um naturalismo cínico, o que na prática significa dizer que “tudo aquilo que é natural é bom”. Quando ela pergunta “Por que essas pessoas não podem viver como amigos?” está explicitando o pensamento de que a sexualidade é uma escolha, como se o desejo fosse fruto do exercício consciente da razão sobre os afetos, da mesma maneira como indicou a filosofia cristã e toda a tradição moderna. É como se ela dissesse: “estes seres obtusos não escolheram aquilo que é bom e natural, pois simplesmente não são racionais”. Neste sentido, somente a sexualidade tida como correta é verdadeiramente uma escolha. A exposição de Acqua, no final, se dirige para a psicanálise, e fala que os gays são afeminados e gostam de aparecer, mais uma vez demonstrando uma apropriação indevida de uma narrativa que se pretende verdadeira, neste caso, o discurso científico. Acqua, em seu senso comum, faz uso não só do discurso religioso, mas também do científico para justificar o seu preconceito. Estes últimos pontos são importantes, pois já fazem parte de um pensamento contemporâneo que tem relação mais direta com novos mecanismos heteronormativos. Religião e ciência se colocam no mesmo altar da verdade, e ambos os ídolos buscam uma relação com a verdade.

O uso da psicanálise feito pela internauta, na prática, é uma confusão entre os usos críticos do conceito de identidade com a sua expressão metafísica. Não devemos confundir um processo de análise crítica com sua expressão e uso no senso comum, caso queiramos nos desviar da repetição de processos interpretativos metafísicos. Guattari diz o mesmo com relação à psicanálise:

Não penso que devemos confundir um processo analítico com a sua expressão, se quisermos evitar o estar repetindo exatamente aquilo que afastou o freudismo de sua intuição inicial, que era a do processo primário como um abismo sem fundo do ponto de vista da compreensão que dele se pode ter. (...) Os processos de expressão, se é que se pode chamá-los assim, já são a expressão do processo, enquanto que, de um ponto de vista imanente, os processos são, em si mesmo, criatividade, mutação maquínica, sempre capazes ou de reincorporar o processo de expressão ,

⁴⁴ ACQUA, 2008. Obs.: Muitos erros de linguagem foram corrigidos para dar maior inteligibilidade ao depoimento.

ou de se esmagar nele, de se fazer estratificar nele, de se fazer capturar por sistemas de redundância⁴⁵.

Seguindo o pensamento de Guattari, podemos apontar no processo de reincorporação do conceito de identidade uma abordagem que possui traços metafísicos muito fortes, que localizamos no conceito de *liberdade sexual*, que é apregoadado por militantes da causa gay. O estatuto da idéia de liberdade confunde-se com a idéia de “escolha da sexualidade”. A fala de Luiz Mott, professor titular de Antropologia da UFBA, considerado por muitos como o principal ativista gay do país, revela esta idéia, a qual é central no discurso anti-repressivo dos homossexuais na atualidade:

Temos de aprender a conviver com a diversidade, aceitar o pluralismo, respeitar o diferente. Cada qual se assume quando e o quanto quiser. Em questão de sexualidade não há receita única nem certo ou errado. O único limite à nossa liberdade sexual é a liberdade alheia. Cada qual na sua e todo mundo numa boa⁴⁶.

Na mesma linha de raciocínio, temos a fala de Lula Ramires, filósofo e mestre em educação, militante e ativista do grupo *Corsa*, localizado em São Paulo, sendo este um dos maiores grupos do MHB⁴⁷:

A fragmentação, a dispersão e a disparidade de valores, crenças e referências que povoam o imaginário social em termos do gênero. Este é o novo contexto que baliza a emergência de diferentes maneiras de ser e de viver de mulheres e homens. Constata-se, neste terreno, uma “modernidade líquida”, para tomar emprestada a expressão cunhada pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman em seu livro de mesmo nome, publicado em 1999. A fixidez das identidades coletivas e individuais cede lugar a uma fluidez que se aloja dentro dos indivíduos e se espalha pela sociedade. Para chegarmos ao estado atual, (...) já se passaram mais de trinta anos desde a chamada Revolução sexual ocorrida no Ocidente na década de 60, quando as idéias de diversidade e individualidade ganham literalmente os

⁴⁵ GUATTARI & ROLNIK, 2008, p. 273-274.

⁴⁶ MOTT, 2009.

⁴⁷ O Movimento Homossexual Brasileiro (MHB) não é propriamente uma entidade, mas dispõe de organizações não governamentais (Ongs) e outros grupos sociais, os quais muitas vezes são apoiados por instituições do governo. O movimento conta com personalidades popularmente influentes como autores de novelas, atores e cantores, além de ter braços na política e no meio acadêmico.

corpos e passam a guiar novas visões e práticas em relação ao que percebemos, avaliamos e julgamos como sendo masculino e feminino ou neutro em termos de sexualidade e gênero. Comportamentos antes tidos como sólidos ou, em outras palavras, rigidamente designados aos comportamentais esperados de homens e mulheres vão pouco a pouco se desfazendo, abrindo rachaduras na divisão sexual da produção e reprodução das estruturas sociais. (...) Sendo produto de uma relação, a identidade está em constante reformulação, pois dialoga e se situa permanentemente diante da matriz cultural que, definindo masculinidades e feminilidades, predispõe os indivíduos a fazerem suas escolhas.⁴⁸

A passagem acima, além de conter o conceito metafísico da liberdade, também possui um forte apelo ao *mobilismo identitário*. Este fenômeno ocorre por meio da idéia de que algo que é livre está em constante movimento, se adaptando de acordo com os seus interesses e desejos. Diante disso, recorreremos a Nietzsche, que diz:

Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro⁴⁹.

Vemos, primeiramente por meio de Guattari e de Nietzsche, e agora especificamente por meio do último, que o uso de conceitos metafísicos, em particular o de *liberdade*, pode se dar de duas maneiras: A primeira, vista até agora com mais detalhes, se dá por meio de um “esquecimento”, que revestiria o “processo” (de subjetivação) como seu “efeito” (a identidade), e este novamente como uma essência *a priori* que apenas foi reconhecida *a posteriori*. Este método é um erro recursivo com traços fortemente escolásticos, mas que se apóia na atualidade em um positivismo e, é claro, em um voluntarismo. A segunda maneira, que é para onde nos aponta o texto de Nietzsche supracitado, versa sobre como os discursos identitários de gays e lésbicas – no qual a idéia de fluidez e mudança se tornou o discurso corrente – ainda permanece metafísico, mesmo que não ocorra uma reapropriação aristotélica do conceito. Para tanto, o “movimento” surge como

⁴⁸ RAMIRES, 2008, p. 69.

⁴⁹ Cid, II, § 5.

conseqüência da “liberdade” apregoada pelos militantes e popularizada na sociedade. Ao se retirar o conceito de *identificação* do contexto crítico, o discurso identitário de que temos uma “liberdade sexual” acaba por se reverter em uma espécie de relativismo de fundo metafísico ⁵⁰.

Dentre estes dois modos, o que mais nos interessa é o segundo, já que denota uma posição aparentemente crítica, mas que está revestido de metafísica. Pois as motivações metafísicas tomam a idéia de *movimento* equiparando-a com a idéia de *instabilidade*, a qual seria uma conseqüência necessária do mundo fenomênico, isto é, a conseqüência de um mundo onde reinam as aparências e não as essências. Este tipo de posição mantém a idéia de que existe uma substância que escolhe tudo contingentemente.

Então, não se trata aqui de dizer que existe apenas uma reapropriação metafísica do termo pelas vias de uma necessidade silenciosa que esqueceria dos argumentos contra a metafísica. *Existe também*, junto a este “esquecimento”, a promoção de uma continuidade da metafísica, um movimento que se articula para mudar a perspectiva pela qual se pensa o conceito antimetafísico (de processo ou de singularização), de forma a torná-lo novamente um conceito da transcendência. Um movimento dialético que aponta para a crítica de uma metafísica, para com isso afirmar outra, retendo “o ‘além’”: “mesmo que seja somente como antilógico x: [porque], logo em seguida, o interpretam de tal modo que uma espécie de consolação metafísica no velho estilo pode ser extraída dele” ⁵¹.

Este tipo de perspectiva, também concernente a um indivíduo dilacerado e substituído por uma identidade flutuante e exilada, que surge da noção de uma liberdade pura – que surge de um mundo sem fundamento – não seria também um modo contemporâneo de niilismo?

⁵⁰ Seria preciso distinguir esse “mobilismo” centrado na identidade da concepção nietzschiana de um “tornar-se quem se é”, que exclui a idéia de liberdade plena e consciente.

⁵¹ VP, § 30.

3 O CINISMO COMO NIILISMO

3.1 O desejo como vontade de poder e o niilismo como terceira forma de metafísica sexual

A terceira fase da metafísica pode melhor ser compreendida por meio de seus “efeitos” do que por meio da descrição de um núcleo conceitual determinado. Para cada forma de metafísica teríamos uma forma de niilismo que lhe corresponderia como efeito de todo o processo de construção de certos conceitos metafísicos. Por este motivo, vamos verificar como o niilismo, que é o efeito moral da metafísica, perfaz o seu caminho até a terceira forma de metafísica, que apontamos no capítulo anterior como “ontologia cínica”.

Niilismo é todo o processo de desvalorização da vida frente a valores metafísicos de verdade. Nietzsche classifica três formas distintas de niilismo, que se referem também à vontade de poder. Portanto faremos também uma distinção dos termos utilizados por Nietzsche, para com isso alcançarmos a relação de tais conceitos com a sexualidade.

Nietzsche faz uma distinção entre vontade de poder e força. Para Deleuze “a vontade de poder é (...) atribuída à força, mas de um modo muito particular: ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno”¹. A vontade de poder não é um predicado da força, pois tanto uma quanto outra são imanentes entre si. Porém ambas são distintas no sentido de que é a força quem *pode*, ao passo que é a vontade de poder quem *quer*. Contudo, é a vontade de poder que está em relação essencial com a força, pois se insere em meio ao acaso da relação de forças, sendo ela a única capaz de afirmar todo o acaso², constituindo o elemento diferencial das forças. “A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a

¹ DELEUZE, 1976, p. 40.

² Cf. *Ibidem*, pp. 41 e 43, *passim*.

diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força”³.

Nietzsche emprega estes conceitos de força e vontade de poder, de quantidade e qualidade para justamente delimitar um campo conceitual muito preciso. Se é a vontade de poder quem interpreta as forças em seus aspectos *quantitativos* e *qualitativos*, então cabe a pergunta: Quais são estes aspectos? Deleuze dirá que, no que concerne à diferença de quantidade, “as forças são referidas como dominantes ou dominadas. Segundo sua qualidade, as forças são referidas como ativas ou reativas. Existe vontade de poder na força reativa ou dominada assim como na força ativa ou dominante”⁴.

Destes dois aspectos da força, o quantitativo e o qualitativo, o que determina a força é, sobretudo, o aspecto qualitativo, pois existe um quanta de força para cada qualidade de força.

Somente a vontade de poder é quem interpreta a força que lhe é imanente e as suas relações. Diante desta interpretação da força, a vontade de poder a *afirma* ou a *nega*. “*Ativo* e *reativo* designam as qualidades originais da força, mas *afirmativo* e *negativo* designam as qualidades primordiais da vontade de poder”⁵. A afirmação e a negação exprimem o *valor* da vontade de poder assim como a ação e reação exprimem o *sentido* da força. Esta definição é necessária já que as qualidades das forças, ou seja, seus aspectos de ação e reação, são apenas meios ou instrumentos da vontade de poder, que as avalia. Eis a razão que somente a vontade de poder pode inserir o acaso, isto é, o devir das forças, dentro de um princípio ético, e fazer com que até mesmo forças reativas possam ser invertidas passando a ganhar um valor afirmativo.

É da vontade de poder como elemento de derivação do *sentido* e do *valor* da sexualidade como *afirmação* que falávamos, sem nomeá-la desta maneira, no capítulo anterior. Mas agora temos que pôr os conceitos de forma que fique claro que há também vontade de poder no estado negativo, e que este tem uma afinidade

³ *Ibidem*, p. 41.

⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁵ *Ibidem*, p. 44.

com as forças reativas que estabelecem valores morais que depreciam a vida e a sua potência. O niilismo, que tem nas forças reativas o seu instrumento, também deve ser interpretado e avaliado. Nietzsche diz que:

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma *terceira* e *última* forma. Dados estes dois *entendimentos*: que, com o devir, nada deve ser alcançado e que, sob o devir, não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de um supremo valor: resta então, como *subterfúgio*, condenar todo esse mundo do devir e inventar um mundo que fica além do mesmo como verdadeiro mundo. Mas, tão logo o homem descobre como esse mundo é estruturado somente por necessidades psicológicas e como ele não tem direito algum de fazer isso, surge então a última forma de niilismo, que inclui em si a *descrença em um mundo metafísico*, – que interdita a crença em um mundo realidade, interdita-se toda espécie de via de escape para o mundo além e para falsas divindades – mas não se suporta este mundo, que já não se está disposto a negar...⁶.

Estas três formas de niilismo são descritas por Deleuze por meio de três conceitos, que ele considera como os focos das três formas de metafísica criticadas por Nietzsche: “O *ser*, o *verdadeiro* e o *real*”. Maneiras de mutilar a vida, de negá-la, de torná-la reativa submetendo-a ao trabalho do negativo⁷. Estes três elementos são correspondentes cada um a uma das formas de metafísica já vista por nós: a metafísica tradicional (o *ser*), a metafísica moderna (o *verdadeiro*) e o seu desenvolvimento contemporâneo (o *real*) são formas de niilismo, que de alguma maneira negam a vida e a submetem ao trabalho negativo.

A primeira forma de niilismo é o *niilismo negativo*, representado pelo platonismo e pelo cristianismo, os quais desvalorizam a vida e a natureza em função de uma valorização do mundo supra-sensível e, quando associado à sexualidade, cria toda a problemática moral que já pudemos verificar.

A segunda forma é o *niilismo reativo*, que surge daquilo que Nietzsche chama a “morte de Deus”, que é a reação aos valores metafísicos do platonismo e do cristianismo, e que se apresenta por excelência na primeira fase da metafísica moderna. Esta forma reativa carrega nas costas todos os valores metafísicos

⁶ VP, § 12.

⁷ DELEUZE, 1976, p. 153.

tradicionais de forma velada. A reatividade ao supra-sensível aqui cria um novo campo para os valores metafísicos, que é a própria natureza, antes mero lugar de sombras. Neste ponto se faz útil verificarmos alguns aspectos deste tipo de postura niilista (reativa), para em seguida compreendermos como a sexualidade passou na atualidade a vincular-se também a conceitos pretensamente afirmativos, dando origem ao terceiro modo da metafísica e ao niilismo que lhe correspondente: o *niilismo passivo*.

* * *

Na filosofia nietzschiana, a proposição “Deus está morto” não é uma teoria especulativa sobre a existência de Deus, aliás, este problema passa longe das preocupações de Nietzsche, que não estava preocupado com a veracidade ou falsidade desta proposição. Tal sentença é de caráter dramático e designa uma questão de valoração. É desta perspectiva que Nietzsche vai engendrar a sua análise crítica. Cabe então nos colocarmos a questão: Que dramatização encerra a idéia de “morte de Deus”? Esta sentença da filosofia nietzschiana significa que a modernidade põe em xeque o próprio valor da vida, a partir dos questionamentos racionalistas e naturalistas que surgem no iluminismo, e que obtiveram culminância nas conclusões kantianas acerca da impossibilidade que a razão pura tem de reconhecer os valores metafísicos mais clássicos. Neste sentido, “a expressão ‘morte de Deus’ é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino”⁸.

É justamente este tipo de conclusão a-valorativa que se dá nos assuntos da sexualidade. A “morte de Deus” implica de certa forma em uma “morte da essência como centro dos valores sexuais”, A transição para este período sem Deus indica a passagem de um período que procura *enraizar* o homem em seu corpo, rumo ao esquecimento de conceitos de como alma e Deus, enquanto no período posterior, como veremos mais adiante, se procurará “superar” o que se pensou sobre a

⁸ MACHADO, 1997, p. 48.

realidade deste corpo, para adequá-lo a uma contraditória concepção de “homem livre”.

No niilismo reativo, a concepção metafísica que lhe corresponde faz com que os valores superiores de verdade passem a residir na própria natureza, e não chega a provocar uma desvalorização dos conceitos morais, mas sim uma desvalorização da vida em nome dos valores superiores⁹.

A decadência de valores da vida figurada por Nietzsche como a “morte de Deus”, isto é, a morte dos ideais que antes eram estruturados pelos conceitos transcendentais da metafísica, incluindo os valores da sexualidade, cria uma sexualidade reativa no lugar de uma sexualidade divina, movimento que corresponde ao “Homem reativo no lugar de Deus, o Homem-Deus e não mais o Deus-Homem”¹⁰. Nietzsche ilustra esta transposição por meio de uma passagem de *Assim falava Zaratustra*. O profeta Zaratustra fala ao homem moribundo:

- Palavra de honra, amigo – respondeu Zaratustra – tudo quanto dizes não existe; não há diabo nem inferno. Tua alma vai morrer mais depressa ainda que o teu corpo. Não temas mais.
O homem ergueu um olhar desconfiado.
- Se falas a verdade, disse-lhe, nada perderei perdendo a vida. Nada mais fui que um animal ao qual ensinaram a dançar à força de pancadas e magros alimentos¹¹.

A inexistência do diabo e do inferno, nesta passagem, é apenas uma outra forma de dizer que não há autoridade, pois se não há forças punitivas, logo também não há uma divindade, e a vida passa a não ter valor nenhum. O diálogo entre Zaratustra e o homem mostra um aspecto da “morte de Deus” que não é um simples “Sim” para a crítica à metafísica. Pois Nietzsche, apesar de ser um crítico dos valores morais da transcendência, diagnostica a crise da metafísica como causa de um tipo de niilismo que despota a vida, e que é ele mesmo uma forma passiva de moral.

⁹ Cf. MACHADO, 1997, p. 62.

¹⁰ DELEUZE, 1976, p. 129.

¹¹ Z, Pr. § VI.

O niilismo moderno ou da “morte de Deus” seria justamente esta perda da capacidade de se atribuir sentido para a vida. Coisa que já ocorria em tempos de crença nos valores transcendentais, mas neste período se colocava justamente na transcendência um sentido. Entretanto, no diálogo entre Zaratustra e o moribundo, Nietzsche aponta para um niilismo que ao se deparar com a falta de um sentido transcendente, não consegue ver sentido na própria vida.

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! ¹².

O niilismo da “morte de Deus” é o “niilismo reativo” do moribundo que, ao se deparar com a falta de transcendência, reage à própria vida, e só consegue suportá-la encarando-a como uma “coisa fictícia”, uma coisa decadente, algo que é apenas a sombra de um Deus morto. Como disse Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia*: “A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. A vida inteira torna-se então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada” ¹³. A realidade da vida, sempre foi apontada como ficção, e com a ‘morte de Deus’, isto é, com a morte dos conceitos reguladores da moral, a vida não passa a ser re-valorada como realidade superior, mas sim permanece como um infundado, como a vida de “um animal adestrado”. “Niilista, a moral exprime uma vontade de nada, isto é, uma vontade não de afirmar mas de negar, de depreciar a vida, possibilitando assim o triunfo das forças reativas” ¹⁴.

¹² GC, § 108.

¹³ DELEUZE, 1976, p. 123.

¹⁴ MACHADO, 1999, p. 67.

3.2 Niilismo passivo e o discurso identitário homossexual

Deleuze chama a terceira forma de niilismo de “momento da consciência budista”¹⁵. Frente a isso lembremos que o *vazio* é um conceito fundamental do budismo. A importância desta referência reside justamente no fato do conceito de vazio ser o núcleo conceitual da metafísica que corresponde a este momento do niilismo.

Em um primeiro momento (niilismo negativo), o centro da metafísica era Deus ou o *Ser*. Como vimos, tal concepção veio a ser superada, na segunda forma de niilismo-metafísica, por uma reação à “morte de Deus” – reação esta que coloca no lugar do *Ser* uma segunda *verdade*: que a natureza e a própria matéria possuem uma lógica interna capaz de estruturar o mundo (cientificismo) –, sem que esta concepção reativa conseguisse afirmar, de algum modo, a vida e por consequência a sexualidade como uma potência. Este segundo momento, o do niilismo reativo, revela a sua face mais catastrófica na medida em que abre espaço para um esvaziamento dos valores, é por este motivo que “Nietzsche descreveu metaforicamente a morte de Deus como o esvaziamento do mar, o apagamento do horizonte, o desligamento da terra do sol”¹⁶. Tal esvaziamento é o processo de radicalização que nos levará a terceira e última forma de niilismo, o niilismo passivo. “Sua manifestação máxima é a transformação e a assimilação do budismo oriental no pensamento ocidental, com o cultivo da dissolução no Nada, presente nos românticos, mas alimentada sobretudo pela filosofia shopenhaueriana”¹⁷.

O niilismo passivo tem o *vazio* como centro de sua metafísica, sendo tal vazio sua unidade substancial ou essência, que é a única coisa que ele considera irrefutável, e portanto *real*. É como se o vazio e a falta de sentido e fundamento do mundo fossem as únicas coisas que podem ser admitidas como absolutas e verdadeiras. É por este motivo que a terceira face da metafísica só pode ser

¹⁵ DELEUZE, 1976, p. 129.

¹⁶ MACHADO, 1999, p. 48.

¹⁷ VOLPI, 1999, p. 62.

completamente descrita por meio da conceituação do niilismo, pois ele desempenha um papel central nesta terceira forma de metafísica.

A última forma de niilismo é então uma radicalização da falta de sentido da vida, que coloca no centro do mundo um nada, o qual passa a ser o seu modo de referência ontológica. Este vazio joga o indivíduo no campo de uma falsa liberdade, já que não existiria mais uma essência ou substância que o determine de forma impositiva e determinada. Contudo a imposição aqui se dá de outra maneira, justamente pela exigência à indeterminação. No caso da sexualidade, é a crença na *escolha* da sexualidade como expressão necessária desta liberdade que passa a ser uma ontologia. É o vazio que determina a escolha como um ato metafísico. Como dizem Deleuze e Guattari: “temos do desejo uma concepção idealista (dialética, niilista) que o determina em primeiro lugar como falta, falta de objeto, falta de objeto real”¹⁸. É a falta de uma essência como determinadora de nossa sexualidade que faz com que desapareça também a sexualidade como uma potência viva. Existe aí uma transição entre a determinação essencialista (característica da visão heteronormativa tradicional) para uma indeterminação niilista transgressora, que se apresenta como a única forma autêntica da vida sexual. Esta indeterminação surgida a partir da “morte de Deus” dá origem a uma “morte da ‘verdade’ biológica do sexo”, que estimula uma anarquia improdutiva, o gozo indiscriminado, e junto a isso uma falta de referencial valorativo. Pois dialeticamente se confundem as considerações metafísicas de *bem* e *mal* com os conceitos vitais de *bom* e *mau*¹⁹. Ou como nos diz Nietzsche em um fragmento póstumo intitulado “*Contra o que advirto*”:

Não confundir os instintos de *décadence* com a *humanidade*: os meios da civilização *que desagregam* e levam necessariamente à *décadence* não devem ser confundidos com a *cultura*: a libertinagem, o princípio do “*laisser aller*” não deve ser confundido com a *vontade de poder* (ele é seu princípio contrário)²⁰.

O *laisser aller*, o “deixar ir”, ou como se diz na nossa cultura o “tanto faz”, é a máxima e o princípio do que não avalia, e “avaliar é determinar a vontade de poder

¹⁸ DELEUZE & GUATTARI, 1976, p. 42.

¹⁹ Cf. GM, I, §17.

²⁰ VP, § 122.

que dá um valor à coisa”²¹. Este atribuir valor não é dizer que a coisa tem um sentido em si mesma, mas é justamente dizer que um sentido é possível, um sentido que lhe é dado para embelezar, para criar, para lhe aumentar a potência de vida.

É por este motivo que devemos colocar sob suspeita muitos dos movimentos homossexuais na atualidade, bem como todo o discurso identitário de muitos gays e lésbicas. Sua luta por mais liberdade, contra uma sociedade repleta de preconceitos às diferenças sexuais, provoca em seu discurso uma apologia à liberdade sexual e à mudança que esta liberdade possibilitaria. Esta apologia se expressa na forma de um “fluxo identitário”, e só aparentemente está em concordância com uma teoria do “devir”, pois mantém no campo das aparências uma desvalorização niilista. O sujeito aí permanece como algo esvaziado de sua substância. A identidade, seu substituto conceitual, é uma forma vazia na qual se insere uma multiplicidade vertiginosa de agentes substanciais. Mudar, então, torna-se um imperativo. A mudança não é mais um fator de contingência, mas uma necessidade baseada em um valor de verdade.

Nietzsche fala justamente desta condição metafísica no *Crepúsculo dos Ídolos*, em um parágrafo intitulado “Liberdade, que não me é cara...”, o qual diz que:

Em tempos como o de hoje, abandonar-se aos próprios instintos é uma fatalidade a mais. Esses instintos contradizem, perturbam, destroem um ao outro; já defini o *moderno* como a autocontradição fisiológica. A racionalidade na educação requereria que, sob uma pressão férrea, ao menos um desses sistemas de instintos fosse *paralisado*, para permitir a um outro ganhar forças, tornar-se forte, tornar-se senhor. Hoje, para tornar possível o indivíduo, seria necessário primeiro *podá-lo*: possível, isto é, inteiro... Sucedo o oposto: a reivindicação de independência, de livre desenvolvimento, de *laisser aller*, é feita com maior fervor precisamente por aqueles para os quais nenhuma rédea seria *curta demais* – isso vale *in politicis* [em assuntos políticos], isso vale na arte. Mas isso é um sintoma da *décadence*: nosso moderno conceito de “liberdade” é mais uma prova de degeneração do instinto. –²².

Este “abandonar-se aos próprios instintos”, este “deixar ir” de que fala Nietzsche, nada mais é do que o niilismo passivo advindo de uma concepção metafísica, que tem na mística do naturalismo transgressor o seu motor. Zygmunt

²¹ DELEUZE, 1976, p. 44.

²² CId, IX, §41.

Bauman fala deste mesmo fato moderno em seu livro *Vida Líquida*. O autor comenta um fenômeno coletivo de amplas proporções mas, como as “minorias sexuais” estão particularmente sujeitas à falácia metafísica correspondente à terceira forma de niilismo (que transforma a sua alteridade sexual por meio de um esvaziamento de sua diferença e sentido), então aplicamos o seu comentário particularmente aos homossexuais. Segundo o autor:

“Ligar-se ligeiramente”, contudo, é para eles uma ordem, já que, não importa o que façam, “propriedades, situações e pessoas” continuarão deslizando e desaparecendo a uma velocidade surpreendente – quer tenham ou não reduzi-la, não faz diferença. “Deixá-las ir” é um imperativo...²³

Esta análise de Bauman é uma crítica à contemporaneidade, que está em perfeita concordância com que Nietzsche diz sobre a “liberdade reativa”, como a liberdade da anomia, do “deixar ir”, do “nada me importa”, pois “Deus está morto” e a vida não tem nenhum sentido, é algo “*em vã*o”. Esta liberdade niilista está no centro do fenômeno das identidades homossexuais na contemporaneidade, na medida em que a homossexualidade é uma sexualidade incompreendida e não assimilada pelo imaginário social. Esvaziada de sentido interno, ela não é incorporada na ordem de significações da heterossexualidade, e o discurso social sobre ela persiste como um modo de impor limites, e de lhe negar qualquer papel social afirmativo. A homossexualidade enquanto diferença sexual é geralmente posta em oposição à regra geral da heterossexualidade, tornando-se a sua sombra. Seu núcleo vazio faz da identidade homossexual uma identidade reativamente livre, e *enquanto identidade metafisicamente formatada*, ela está longe de uma vontade potente. Pois, como nos diz Deleuze, “enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação”²⁴, e é por isso que a homossexualidade enquanto diferença se transforma em mera caricatura vazia.

Dentro deste mesmo parâmetro exposto por Deleuze, a homoafetividade – que é, por definição, um afeto não ortodoxo – pode também sofrer um aumento dos

²³ BAUMAN, 2007, p. 12.

²⁴ DELEUZE, 2006b, p. 54.

revezes que se tornam cada vez mais comuns nas sociedades contemporâneas. Em *Amor Líquido*, Bauman é contundente ao contrapor o amor ortodoxo das sociedades tradicionais ao amor contemporâneo libertado pela “morte de Deus”. O autor diz que:

Em sua versão ortodoxa, o desejo precisa ser cultivado e preparado, o que envolve cuidados demorados, a árdua barganha com conseqüências inevitáveis, algumas escolhas difíceis e concessões dolorosas. Mas pior que tudo, impõe que se retarde a satisfação, sem dúvida o sacrifício mais detestado em nosso mundo de velocidade e aceleração. Em sua reencarnação radical, aguçada e sobretudo compacta do impulso, o desejo perdeu a maior parte de tais atributos protelatórios, enquanto focalizava mais perto o seu alvo. Tal como nos comerciais que anunciavam o surgimento dos cartões de crédito, agora não precisamos esperar para satisfazer nossos desejos ²⁵.

As “identidades da escolha”, que não possuem o referencial sólido e imutável da metafísica tradicional, muitas vezes se encontram estimuladas a terem uma existência líquida, móvel, pois se definem justamente por se julgarem essencialmente livres, já que tomam por referência não existir nenhuma substância subjetiva. Mas tal liberdade é moldada por um ressentimento metafísico. Tal estatuto da liberdade é o que particularmente chamo de *amoral do escravo*. Uma amoralidade que surge na interpretação reativa de uma liberdade baseada na idéia de que a existência tem como núcleo um *nada*, e que pode se manifestar como fenômeno social através do conceito de identidade. Nietzsche considera que:

Liberalismo: em outras palavras, *animalização em rebanho*. As mesmas instituições produzem efeitos bastante diferentes enquanto se luta por elas; então realmente bastante diferentes enquanto se luta por elas; então realmente promovem a liberdade de maneira poderosa. Observando mais detidamente, é a guerra que produz esses efeitos, a guerra *por* instituições liberais, que, como guerra, faz perdurarem os instintos *iliberais*. E a guerra educa para a liberdade. Pois o que é liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida. Estar disposto a sacrificar seres humanos à sua causa, não excluindo a si mesmo. Liberdade significa que os instintos *viris*, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito*

²⁵ BAUMAN, 2004, p.27.

que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham (...) [os] democratas ²⁶.

O filósofo, ao mesmo tempo em que fala contra o liberalismo moral, define a sua concepção de liberdade como uma “vontade de responsabilidade por si próprio”, o que significa pensar a liberdade como uma vontade de potência, isto é, como uma vontade que se reconhece no “jogo de forças” e afetada pelas relações deste jogo, mas que deseja ser dona de si, dominar, vencer, mesmo que esteja subjugada as vicissitudes do jogo. A liberdade tem aqui o sentido muito preciso, praticamente oposto ao sentido corrente, pois é compreendida por Nietzsche como “vontade de potência”, como vontade de vida, que busca o aperfeiçoamento de suas forças produtivas. Já o liberalismo, muitas vezes visto nos discursos dos movimentos identitários, é uma *animalização de rebanho*, um voltar à natureza como rebaixamento e não como ascensão à potência imanente da vida. É por esta inversão da imanência que o liberalismo sexual é uma *amoral do escravo*. Tal fenômeno é um niilismo. “O niilismo não é só uma consideração a respeito do ‘em vão!’ e não é só a crença de que tudo merece sucumbir: põe-se mãos à obra, *faz-se sucumbir*” ²⁷. Esta ação se constitui por um nada de vontade que se recobre por uma vontade de nada, que aparenta ser uma vontade afirmativa, mas sua afirmação é apenas afirmação do vazio. O liberalismo é então a ideologia niilista, que algumas vezes pode está presente nas identidades sexuais que defendem a liberdade. Em *Humano, demasiado Humano*, o pensador diz:

Agora os moralistas têm que aceitar serem tachados de imoralistas, pois dissecam a moral. Mas quem quer dissecar tem que matar: apenas, no entanto, para que se saiba mais, se julgue melhor, se viva melhor; não para que todos dissequem. Infelizmente, porém, as pessoas ainda crêem que todo moralista tem de ser, em todo o seu agir, um modelo que os outros deveriam imitar; elas o confundem com o pregador da moral. Os moralistas mais antigos não dissecavam o bastante e pregavam em demais: daí vem essa confusão e essa desagradável consequência para os moralistas de hoje ²⁸.

²⁶ CId, IX, § 38.

²⁷ VP, § 24.

²⁸ HDH II, II, §19.

O moralismo, segundo o filósofo, não está resguardado na pregação da moral, mas também naqueles que a destroem, não por motivos nobres e construtivos, mas sim por um motivo niilista, o qual surge justamente pelo fato de tais moralistas fazerem uma inversão dos valores morais. Neste caso, ao se julgar que a matéria é a única realidade, se mantém o valor moral em uma transcendência morta, e a vida material se torna, por meio desta interpretação, uma sombra ou vazio. Isto é, para os “imoralistas” deste tempo posmetafísico, a matéria é a única coisa existente, mas (como no platonismo) só existe enquanto sombra. Por isso, estes que dissecam e destroem a moral são tachados como “não-morais”, ou “imoralistas”, mas são na realidade um outro tipo de intérpretes da moral. Ou seja, são *moralistas ressentidos*, que vivem como escravos que se vestem de senhores, e que carregam em si uma espécie de amoralidade de baixo nível.

Para estes amorais escravos dos próprios desejos, a idéia de mudança se tornou sinônimo de verdade, e por isso ela ganhou ares metafísicos, tornou-se “*um enfraquecimento da força de vontade*” que recai sobre a constatação de que tudo está em transformação, pois tudo é apenas a superfície mutante de aparências sem essências. Tudo é espetáculo. Surge então uma metafísica espetacular, que visa a mudança como o seu modo de ser. “De acordo com os seus próprios termos, o espetáculo é a afirmação da aparência e a *afirmação* de toda a vida humana – isto é, social – como simples aparência”²⁹.

É a crença de que a verdade não possui um único valor, e que por isso todos os valores seriam válidos, ao mesmo tempo que nenhum valor o é. É isso que Nietzsche caracterizará como a *última forma do niilismo*. O filósofo, em um fragmento póstumo, nos diz que:

[...] quando a crença em Deus e [em] uma ordenação essencialmente moral não são mais sustentáveis. O niilismo manifesta-se agora, *não* porque o desprazer na existência seja maior do que antes, mas porque, em geral, desconfia-se agora de um ‘sentido’ do mal, e deveras na existência. *Uma* interpretação sucumbiu: mas, porque era tida como a interpretação

²⁹ DEBORD, 1997, p. 9.

[verdadeira], parecia que não havia nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*³⁰.

A égide da idéia de que não existe uma substância que determine a subjetividade, e de que a subjetividade está em constante *mudança*, funciona reativamente, ocasionando uma *ditadura do movimento*, como se os indivíduos nunca pudessem *cunhar* para si uma estabilidade. É por este motivo que muitas vezes cria-se a crença de que a “identidade sexual” é fluida, a tal ponto que os indivíduos passam a adotar identidades cuja característica seja uma mobilidade *quantitativa* e *qualitativa* dos objetos de desejo, muitas vezes gerando um descuido de si. “Estar em movimento, antes um privilégio e uma conquista, torna-se uma necessidade. Manter-se em alta velocidade, antes uma aventura estimulante, vira uma tarefa cansativa”³¹. “Mudar” torna-se parte imperativa do espetáculo contemporâneo, gerando naqueles que já não possuem um lugar social, a impossibilidade de construí-lo.

O MHB, como vimos páginas acima, incorre no equívoco de invocar a análise de Bauman como se ele fizesse uma apologia ao movimento, ao “deixar ir”, à inconsciência, à liquidez. Suely Rolnik, em *Toxicômanos da identidade – Subjetividade em tempos de globalização*, atravessa esta mesma discussão e coloca que o fenômeno identitário surge em meio a uma tendência mobilizadora e pulverizadora da fixação de padrões vigentes, contudo cria fórmulas para reificar o produto da dissolução em máquinas consumidoras. Segundo suas palavras:

... a mesma globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades, implica também na produção de *kits* de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades, independentemente de contexto geográfico, nacional, cultural, etc. Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade. Esta nova situação, no entanto, não implica forçosamente o abandono da referência identitária. As subjetividades tendem a insistir em sua figura moderna, ignorando as forças que as constituem e as desestabilizam por todos os lados, para organizar-se em

³⁰ VP, § 55.

³¹ BAUMAN, 2004, p. 13.

torno de uma representação de si dada a priori, mesmo que, na atualidade, não seja sempre a mesma esta representação³².

O pensamento de Nietzsche previu “que o maior perigo que traz a morte de Deus é o aumento do niilismo no sentido da própria transformação do niilismo reativo em um novo e ainda mais devastador tipo de niilismo: o niilismo passivo”³³, que é a terceira e última forma do niilismo. Nesta fase do niilismo, a vontade de potência contida nas forças reativas passa a afirmar. Não sabem dizer “não”, mas em primeiro lugar não sabem dizer não ao próprio niilismo³⁴.

Contudo neste caso a afirmação não é concernente aos valores da metafísica tradicional, porque a estes já se reagiu. Nem mesmo ao mundo sensível como lugar do verdadeiro, pois como já dissemos acima, a ciência não mais sustenta a verdade, pois até mesmo ela está posta em dúvida. O mundo é afirmado sobretudo como fenômeno, como falso, como vazio. Porém, há aqui ainda uma verdade metafísica, a de que este mundo falso é “*verdadeiramente* falso”, isto é, só é verdadeiro enquanto aparência e superfície vazia, e com isso há uma paixão metafísica pela realidade dos fenômenos, que funciona por meio de uma “celebração das aparências”, como se toda a realidade se virtualizasse. Por este motivo Žižek diz que “o problema com a “paixão pelo Real” do século XX não é o fato de ela ser uma paixão pelo Real, mas sim o fato de ser uma paixão falsa em que a implacável busca do Real que há por trás das aparências é o estratagema definitivo para evitar o confronto com ele...”³⁵.

Nesta forma reativa de afirmar surge a negação da própria vida. É necessário então, que ao considerarmos a afirmação e a negação como qualidades da vontade de poder, não pensemos que esta afirmação ‘opondo-se’, por sua própria conta, à negação, é produtiva. Pois “a oposição não é apenas a relação da negação com a afirmação, mas a essência do negativo enquanto tal”³⁶. Por este motivo, dizemos que a vontade de potência que se opõe ao negativo é ela mesma uma forma do negativo, uma afirmação reativa à saúde do “espírito”. Uma forma de

³² ROLNIK, 1996, p.1

³³ MACHADO, 1997, p. 130.

³⁴ Cf. DELEUZE, 1976, p. 152.

³⁵ ŽIŽEK, 2003, pp. 25, 39.

³⁶ DELEUZE, 1976, p. 157.

metafísica que faz da afirmação do mundo real nada mais do que a expressão, por excelência, do niilismo passivo. Isto ocorre, pois sua afirmação do real possui em si o cinismo de uma posição antimetafísica, que apenas encobre suas intenções metafísicas.

Tornaram-se ateístas. Mas renunciaram propriamente ao ideal? – Os últimos metafísicos, no fundo, ainda sempre procuram nele a real “realidade”, a “coisa em si”, em relação à qual tudo o mais é apenas aparente. Seu dogma é o de que o nosso mundo dos fenômenos não é “verdadeiro” justamente pelo fato, por demais evidente, de que ele não é a expressão daquele ideal – e, no fundo, nem mesmo remonta àquele mundo metafísico como causa³⁷.

O que Nietzsche nos expõe como niilismo dos últimos metafísicos é o resultado do que Vladimir Safatle chama de cinismo. Para o autor, o cinismo absorve seu oposto, criando uma ideologia que “é astuta por descrever a possibilidade de uma posição ideológica que porta em si mesma sua própria negação, de certa forma, sua própria crítica”³⁸.

A afirmação de liberdade e felicidade tão exigida do “gay”, cuja própria identidade é definida no dicionário como “alegre”, ao se ver envolvida neste enredo descrito acima, se torna uma afirmação do ressentimento cunhada como uma estratégia defensiva. Porque “o homem do ressentimento precisa, ‘em termos fisiológicos, das excitações exteriores para agir’. Em outras palavras: sua ação é, no fundo, uma reação. Daí o caráter ‘passivo’ de sua concepção de felicidade, isto é, da expansão de si próprio”³⁹, que na realidade apenas recobre uma infelicidade que surge da depreciação metafísica da vida.

Neste sentido, é o próprio Nietzsche que irá dizer:

– A igreja e a moral dizem: “o vício e o luxo levam um estirpe ou povo à ruína”. Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, *seguem-se* daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais freqüentes, como sabe toda natureza esgotada)⁴⁰.

³⁷ VP, § 17.

³⁸ SAFATLE, 2008, p. 68.

³⁹ KEHL, 2004, p. 98.

⁴⁰ CId, VI, § 2.

Assim, pensar a questão de alguns dos discursos apologéticos sobre os homossexuais deve requerer um olho atento a inversões cínicas que objetivam controlar pelo estímulo ao invés de pela repressão⁴¹. O estímulo como método ideológico de controle é o meio que melhor cabe dentro deste processo passivo e niilista da metafísica contemporânea.

* * *

Se para cada concepção metafísica temos um tipo de niilismo, então nos perguntamos: “Se existe um niilismo passivo, então que tipo de metafísica corresponde a ele?” O niilismo passivo e a sua metafísica correspondente ocorrem, como vimos, por meio de um esvaziamento dos conceitos metafísicos que acreditavam em um fundamento substancial positivo, criando no lugar dos mesmos um vazio. Por este motivo, se antes existia Deus (metafísica tradicional) e uma natureza inteligível (cientificismo moderno), hoje, num contexto supostamente “posmetafísico”, permanecemos à sombra destes referenciais metafísicos e niilistas.

Para que não ocorra este subterfúgio cínico da metafísica, que coloca uma sombra no altar de adoração, criando esta ontologia vazia, a vontade de poder, como elemento afirmativo, isto é, como elemento diferencial das forças ativas, nunca deve ser compreendida como separada de tais forças, de suas quantidades, qualidades e direções, pois ela “nunca é superior às determinações que ela opera numa relação de forças”⁴². É nesta acepção que Nietzsche diz em um fragmento póstumo:

Minha tese é a de que, até agora, a *vontade* da psicologia é uma injustificável generalização, que não há *absolutamente* essa vontade, que em vez de conceber a configuração de uma *determinada* vontade em muitas formas, *eliminou-se* o caráter da vontade, à medida que se *subtraiu* o conteúdo, o “para onde?”, e esse é o caso, no mais alto grau, em Schopenhauer: o que ele chama de “vontade” é uma palavra vazia⁴³.

⁴¹ A este respeito, consultar a obra de Michael Foucault, em particular a *História da sexualidade I e Vigiar e punir*.

⁴² *Ibidem*, p. 41.

⁴³ VP, § 692.

Esta vontade vazia, sem conteúdo, é uma concepção criticada por Nietzsche na psicologia de Schopenhauer, assim como Deleuze e Guattari criticam, na psicologia lacaniana uma posição semelhante, propondo como alternativa o desejo como vontade de poder conceituado por Nietzsche.

Lacan considera o desejo como uma lacuna do inconsciente. Neste sentido, para se formar o desejo, ocorre uma perda, e por isso ele está sempre associado a um projeto impossível de recuperação. Este projeto refere-se tanto a um campo libidinal reprimido, que forma o próprio inconsciente, quanto a este objeto simbólico perdido e irrecuperável. Para Lacan, o sujeito é justamente o que substitui a perda do objeto, e pode ser entendido como uma reificação deste vazio constitucional, pois ele é “a introdução de uma perda na realidade (...) quando o sujeito toma o lugar da ausência, introduz-se na palavra uma perda, e esta é a definição do sujeito”⁴⁴. Ou seja, o sujeito é aquilo que no plano da realidade, substitui a perda que ocorreu no campo simbólico de nossa vida psíquica.

Tanto a interpretação puramente deleuziana de Nietzsche, quanto a de Deleuze em conjunto com Guattari, considera que as concepções do desejo enquanto “falta” constituem uma interpretação metafísica, pois “a vontade de poder não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica”⁴⁵. Nada pode faltar à vontade de potência, pois ela é desejo imanente. “Não se trata de sentir o desejo com falta interior, (...) mas ao contrário, (...), de produzir um campo de imanência onde nada falta ao desejo e que, assim, não mais se relaciona com critério algum exterior ou transcendente”⁴⁶. Este tipo de proposta de Nietzsche e de Deleuze, não significa radicalmente que não exista um desejo pautado na falta, mas sim que este desejo deva ser superado por uma forma mais potente de querer, um querer imanente a sua força, que tenha um sentido produtivo, já que toda concepção metafísica é niilista e destrutiva. Como nos indica Zaratustra, este desejo deve gerar a “alegria de minha vontade, a alegria de engendrar; e se há inocência em meu conhecimento, é porque há nele vontade de ser fecundado”⁴⁷, de tal forma que não exista separação entre vontade e força, isto é, que a vontade possa. Neste sentido

⁴⁴ LACAN, 1976, p. 205-206.

⁴⁵ DELEUZE, 1976, p. 41.

⁴⁶ DELEUZE & GUATTARI, Vol. 3, 1996, p. 19.

⁴⁷ Z, II, *Nas ilhas Bem-aventuradas*. A este respeito também: Cf. Z, II, *Da Redenção*.

jamais deve existir algo que afaste a vontade de sua força, isto é, que a torne transcendente, e não permita que ela crie. Não se deve interpretar a vontade de poder de forma antropomórfica, “vontade de poder não quer dizer que a vontade queira o poder (...), deve interpretar-se de modo totalmente diverso: o poder é *quem* quer na vontade”⁴⁸.

Este tipo de visão negativa da vontade como elemento ontológico do sujeito fortifica visões identitárias que se voltam para visões antissubstanciais na contemporaneidade, pois lhe servem de base teórica.

Nota-se, sobretudo na visão de Deleuze, que a crítica a esta metafísica negativa da vontade, como elemento essencial de individuação (Shopenhauer) ou da estrutura do sujeito (Lacan), correlaciona-se ao conceito de niilismo passivo, pois há aqui uma afirmação reativa do falso. Isso ocorre porque existe nestes conceitos uma primazia da falta e da castração, que em termos de sexualidade, restringe cada vez mais a compreensão dos processos de subjetivação a oposições binárias. Todo este campo de conceitos está embasado em idéias transcendentais, mas que se disfarçam de princípios imanentes, na medida em que se pretendem formados empiricamente.

De acordo com esta posição niilista, a identidade sexual reduz-se ao fruto de uma experiência traumática e frustrada, diante das investigações acerca da substância sexual do homem. Portanto a identidade é um fruto negativo e metafísico, avesso a vontade de poder afirmativa como elemento constitutivo dos processos produtivos de subjetivação.

Deleuze considera que para Nietzsche, a metafísica negativa tem como solução uma moral nobre, que consiste numa afirmação ativa da diferença.

Deleuze trata deste assunto em vários momentos de sua obra, dentre as quais se destaca sua tese de doutoramento, intitulada *Diferença e Repetição*. A principal idéia que Deleuze expõe nesta obra é que se existe repetição ela não pode ser da mesma coisa, pois no próprio movimento de repetição se engendra a diferença. Isto significa dizer que, no conjunto de forças que formula o idêntico, se instala a diferença como princípio do seu próprio movimento. Uma diferença que não pode subsumir (como em Kant) a uma identidade ou unidade, mas sim uma

⁴⁸ DELEUZE, 1976, p. 69.

diferença potente, que não remete nem supõe qualquer identidade como referencial, pois se assim o for, a diferença passa apenas a ser uma forma negativa desta mesma identidade. Esta diferença negativa surge como uma alternativa metafísica à *identidade* e, por conseguinte, o pensamento da diferença equivale a pensar esta como um abismo indiferenciado no qual tudo é aniquilado. Apontamos até aqui como esta diferença niilista pode está presente no discurso do MHB, justamente por ser um movimento que reage ao referencial heteronormativo.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze diz que os fatores individuantes “devem ser ultrapassados num abismo indiferenciado; mas esse abismo não é um impessoal nem um Universal abstrato para além da individuação. [Esta ultrapassagem deve ocorrer] pela e na individuação, na direção dos fatores individuantes”⁴⁹. Ora, Deleuze considera que “Não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença; e, em vez de resolvê-la, isto é, de conduzi-la a um fundamento, a oposição trai e desnatura a diferença”⁵⁰. Portanto, o projeto de Deleuze consiste, em “tirar a diferença de seu estado de maldição”⁵¹, encontrando uma opção, simultaneamente, ao problema da identidade e ao da diferença como indiferenciado, isto é, como *nada*.

É por esta perspectiva vital que a partir de agora vamos fazer uma análise de como surge o niilismo passivo nos movimentos políticos que pretendem desconstruir a ordem das identidades sexuais dominantes, e que se auto intitulam subversivos ou transgressores. Com isso pretendemos responder, ao menos parcialmente, a pergunta que começou a surgir diante da tese de que vivemos em um período pretensamente “antimetafísico”, que tem no vazio a sua medida.

⁴⁹ DELEUZE, 2006b, p. 361.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 87.

⁵¹ *Ibidem*, p. 57.

3.3 A metafísica por trás do espelho e a subversão da identidade

Judith Butler é uma das principais teóricas da sexualidade na contemporaneidade. Com suas teorias pós-estruturalistas, tem contribuído há vários anos com os estudos do feminismo, da teoria *queer* – teoria que afirma a não substancialidade da sexualidade, da filosofia política e da ética. Para compreender o significado da abordagem de Butler, é necessário considerar o contexto das discussões feministas, que por sua vez estão envolvidas em discussões acerca do (anti) essencialismo e do multiculturalismo. Desde o início da década de 1990, estes dois aspectos são articulados, nos debates de “minorias”, na busca de uma noção de identidade que, apesar de *não* essencialista, seja capaz de defender as diferenças de vários grupos que lutam pelo acesso à representação social.

Se por um lado, os debates atuais do multiculturalismo focam a existência de uma relação tensa com o universal – particularmente em termos políticos, tanto a nível global como local –, por outro existe o enfoque da noção de cidadania na tentativa de resistência ao processo de fragmentação social. Neste quadro, ocorre também a discussão dos problemas que envolvem as noções de direitos universais e específicos, de acordo com a particularidade dos interesses dos grupos envolvidos, traçando as possibilidades de ação política em torno da idéia de identidades rearranjadas de acordo com as suas diferenças. É neste contexto que se situa a discussão butleriana sobre as questões das diferenças sexuais que envolvem formas não padronizadas de sexualidade.

No afã de transformar o conceito de “gênero sexual” em algo mais flexível, Judith Butler propõe dissociá-lo da “metafísica da substância”, conceito que elabora a partir da filosofia de Nietzsche. Butler refere-se à metafísica de valores absolutos, e em particular aos aspectos repressivos da metafísica, que funciona como mecanismo heteronormativo. Para Butler – e grande parte das teorias contemporâneas da sexualidade – o sexo (aspecto *biológico* da sexualidade) é aceito pela sociedade e por alguns ramos da ciência como a base que fundamentaria o gênero (aspecto *comportamental* da sexualidade).

A tarefa de distinguir sexo de gênero torna-se difícil uma vez que compreendamos que os significados com marca de gênero estruturam a hipótese e o raciocínio das pesquisas biomédicas que buscam estabelecer o “sexo” para nós como se fosse anterior aos significados culturais que adquire. A tarefa torna-se certamente ainda mais complicada quando entendemos que a linguagem da biologia participa de outras linguagens, reproduzindo essa sedimentação cultural nos objetos que se propõe a descobrir e descrever de maneira neutra⁵².

O que Butler critica é que o *gênero* seja compreendido pelo senso comum como um equivalente subjetivo do *sexo*, na suposição de que existiria uma relação de causa e efeito entre ambos.

Esta crítica de Butler inspira-se em grande medida em Deleuze e Guattari, Foucault e Nietzsche. Butler redefine o gênero e a sexualidade se utilizando especialmente da crítica nietzschiana. E, para a autora, as normas das identidades exclusivamente masculinas, femininas e heterossexuais são fruto da *repetição* de atos que se tornam recorrentes com o passar do tempo, e não constituem essências e nem mesmo atos de escolhas livres. O que significa dizer que a sexualidade se constitui a partir da repetição e da subsequente incorporação de regras comportamentais (ou de gênero) ditadas de acordo com o sexo biológico, mas que na realidade não possuem nenhuma estabilidade irreduzível, pois estão sujeitas a variações. Assim como Deleuze em *Diferença e Repetição*, Butler afirma que o sentimento de identidade que surge da repetição também gera a diferença, a qual seria apenas uma forma territorializada de singularização dentre as demais diferenças.

O *desejo* é outro elemento que, juntamente com o *gênero* e com o *sexo*, é problematizado por Butler dentro das discussões das diferenças sexuais, e é um dos principais focos da filósofa em conjunção com a problemática de gênero. Ainda analisando as opiniões do senso comum, e elucidando estes três conceitos da sexualidade, Butler diz:

Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo, [expressando] leis que buscam estabelecer linhas causais

⁵² BUTLER, 2003b, p. 160.

ou expressivas de ligação entre sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a 'expressão' ou efeito de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual. (...) ⁵³.

Neste sentido, a sexualidade de cada indivíduo sofre influências de uma lei tácita que determina a coerência que deve existir em seus desejos sexuais, sempre tomando por base questões biológicas (sexo) e/ou psicológicas (gênero), que acabam por estabelecer um *modus operandi* para as práticas sexuais. Tal lei, socialmente construída e estabelecida, supõe que as relações entre os sexos e os gêneros precisam obedecer a uma simetria entre macho/masculino e fêmea/feminina. São estes pressupostos que ganham espaço no pensamento estruturalista da psicanálise com o *Complexo de Édipo*, questionado por Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo* e em outras obras. Da mesma forma, o que Butler quer

sublinhar aqui é o uso de Édipo para estabelecer uma certa concepção de cultura que tem conseqüências um tanto estreitas para a formação de gênero e de arranjos sexuais e que, implicitamente, retrata a cultura como um todo, uma unidade, que está implicada em reproduzir a si própria e sua singular totalidade através da reprodução da criança ⁵⁴.

Sem sombras de dúvida, Butler está em sincronia com o pensamento nietzschiano tal como interpretado por Deleuze e Guattari. Os autores questionam o papel das "sínteses disjuntivas" na formação da psique individual e social. Tais sínteses seriam os processos responsáveis por separar os afetos de seu jogo de forças, para que em seguida seja determinado quais afetos podem ser postos como válidos, dentro de uma organização ideologicamente estabelecida. O Édipo é a principal síntese que, segundo as teorias psicanalíticas, estaria no cerne da organização social. É por este motivo que Deleuze e Guattari se perguntam: "O Édipo não será uma exigência ou conseqüência da reprodução social, enquanto esta se propõe a domesticar uma matéria e uma forma genealógica que lhe escapam por todos os lados?" ⁵⁵.

⁵³ BUTLER, 2003b, p. 38-39.

⁵⁴ BUTLER, 2003a, p. 246.

⁵⁵ DELEUZE-GUATTARI, 1976, p. 29.

Tanto Butler quanto Deleuze e Guattari entendem que a sexualidade é formada por estruturas que não possuem um valor ontológico, e, conseqüentemente, não deveriam se impor como necessárias, mas sim que a sexualidade possui um valor *performativo*.

O gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois (...) seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Conseqüentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Neste sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra ⁵⁶.

O fato de a sexualidade não ser constituída por fatores ontológicos não implica que ela tenha um valor móvel, flutuante. Os “aparelhos” sexuais, como é o caso do gênero, formam-se em uma superfície como se fosse um efeito de teatro; onde a obra é verdadeira enquanto arte, mas ela mesma é uma ficção, uma invenção de certa força. A “verdade” da obra, entretanto, é seu valor performativo, que não é móvel ao bel prazer dos atores, bem porque neste movimento não há atores, não há sujeitos. A sexualidade é como uma arte sem artista, cujo efeito perfaz o fluxo necessário da vida em sociedade. A partir daí, podemos estabelecer dois aspectos :

- I. Não existe relação necessária que determine o *sexo* biológico como causa do *gênero*, e destes dois com o *desejo*;
- II. O desejo sexual não depende de nenhum intercurso da consciência individual ou da vontade social, mas estes criam efeitos sobre o próprio desejo ou modo de vivenciá-lo.

Acompanhando Deleuze, e tendo em vista estas duas premissas, Judith Butler faz – além de uma crítica à heteronormatividade da moral cristã existente nas teses essencialistas tradicionais – uma crítica à metafísica negativa existente na teoria lacaniana. Antes de falarmos especificamente sobre esta crítica, cabe aqui

⁵⁶ BUTLER, 2003b, p. 48.

uma distinção importante. Se (I.) “não existe relação necessária que determine o sexo biológico como causa do *gênero*, e destes dois com o *desejo*”, são possíveis dois tipos de interpretação:

- a) O sexo, o gênero e o desejo formam três instâncias distintas, que somente se influenciam reciprocamente de maneira absolutamente *acidental*, criando fenômenos sexuais múltiplos e indeterminados, que podem ser alterados por fatores culturais.
- b) Que o sexo, o gênero e o desejo são instâncias distintas, mas que em pontos precisos de seu desenvolvimento ocupam necessariamente uma relação ou de causa ou de efeito uma para com a outra. Isto significa dizer que o gênero não está desencarnado do corpo, o qual fornece tanto ao gênero quanto ao desejo inevitabilidades relacionais.

Nos apoiamos nesta última opção de interpretação (b), pois não consideramos como correto dizer que o *sexo* determina *necessariamente* alguma instância do *gênero* ou do *desejo*, mas sim que: em algum momento existe uma relação de causa e efeito entre estes elementos. Esta posição se apóia no fato de que “dizer que o corpo é passivo” diante do gênero ou do desejo – mesmo que este gênero e desejo sejam socialmente construídos – seria fazer da concepção de gênero e de desejo uma outra forma de metafísica. Não há entre o corpo e a cultura uma maleabilidade absoluta de combinações e agenciamentos possíveis, pois se assim o fosse poderia-se afirmar que (i) o corpo biológico em alguns casos pode ser causa do gênero, ou seja, que contingentemente o corpo poderia ser causa do gênero, e que (ii) fatores culturais poderiam transformar a sexualidade de forma livre ou providencial de modo a recriar estas contingências. Ambas as afirmações formulariam um plano ideológico-metafísico. Isto ocorreria, pois estaríamos nos apoiando indiretamente na idéia metafísica de um sujeito que escolhe qualquer agenciamento possível, em um universo infinito de possibilidades a serem manipuladas.

As possibilidades de combinações entre sexo, gênero e desejo, seriam singulares, pois atingiriam o ponto extremo de uma dada circunstância cultural-

corporal, e não por ser uma livre associação causal. Como já exposto em Nietzsche, seriam como as águas de uma cachoeira, pois “à vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável”⁵⁷.

Não existe “gênero cultural” separado do corpo, assim como não existe corpo aculturado. Conceber um construtivismo social universal do corpo a partir do gênero “é ético-politicamente contraproducente, pois se tudo é construído, de que serve alertar sobre a construção de nossas categorias de gênero, (...)”? É por isso que a maior parte dos construtivistas faz reivindicações locais e específicas”⁵⁸.

Sobre esta problemática Judith Butler irá defender que o próprio corpo é influenciado pelas noções performativas de gênero, e que em particular, as noções de gênero já reificadas pela tradição (o masculino e o feminino) ocupam um papel repressivo, se impondo *ideologicamente* como causa do corpo e do desejo. Na acepção da filósofa, há aqui uma metafísica influenciando a própria formação do corpo, que por sua vez é introduzido, também de forma ideológica, como causa do desejo:

O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura. Essa concepção do “sexo” como radicalmente não construído (...) [coloca] a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo [e] é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas⁵⁹.

Concordamos que haja este tipo de influência discursiva na formação do sexo, mas não que o sexo seja plenamente formado por este aparato discursivo. Pois o enfoque culturalista que Butler dá para a questão, afastando-se da

⁵⁷ HDH I, § 106.

⁵⁸ ORTEGA, 2008, p. 196.

⁵⁹ BUTLER, 2003b, p. 25.

materialidade do corpo, é incapaz de distinguir a afirmação das aparências de sua celebração niilista. A justificativa da autora é que “a materialidade é produzida performativamente. [E que] a performatividade é o ‘poder reiterativo do discurso de produzir os fenômenos que regula e constrange’”⁶⁰. Este enfoque de Butler parte do pressuposto de que o sexo é passivamente produzido pelos papéis de gênero, como se fosse possível uma separação entre ambos, ou como se um pudesse existir sobre o outro, em uma relação de transcendência. Desta maneira, a autora parece reafirmar uma separação metafísica entre sexo e gênero, configurando uma versão contemporânea da metafísica de gênero.

Butler defende um voluntarismo performativo do gênero. Para Butler, na construção do eu, cria-se uma identidade ficcional. Desta forma surgem os gêneros paródicos. Cada gênero recriado, cada paródia, causa uma fissura na estrutura consensual dos gêneros binários masculino-feminino, que só é possível pela liberdade de composição de uma identidade-diferença. Esta nova identidade de gênero atua sobre o corpo.

A autora coloca a performatividade do corpo como a substância ideológica na qual se baseiam as demais instâncias da sexualidade, e transforma este corpo em irrealidade, pois julga que “o corpo desaparece como entidade ‘material’ ou ‘biológica’, já que ele é conhecido apenas mediante o filtro de um determinado discurso (médico, jurídico, pedagógico) ou das relações de poder”⁶¹, de modo que, também pode ser reinventado por “minorias sexuais”.

Se a relação constitutiva entre a imagem reificada do gênero sobre o sexo e o desejo cria formas de desejo, só pode criar desejo real, pois na instância do desejo não há espaço para um desejo irreal. Não se deseja “falsamente”, simplesmente porque o desejo não se submete a tal categoria, por ser sempre imanente a si mesmo, e a toda a sua composição (gênero e corpo). “Se o desejo produz, ele produz real”⁶². E o corpo não pode ser considerado como um fator separado do processo de reificação, e nem mesmo como uma instância menor e passiva. Na tese de Butler, a importância do corpo aparece eclipsada pelo enfoque nos controles do

⁶⁰ ORTEGA, 2008, p. 196-197.

⁶¹ *Ibidem*, p. 198.

⁶² DELEUZE-GUATTARI, 1976, p. 43.

gênero que se impõem como reguladores. “O corpo aparece como uma matriz metafísica, um mero invólucro, um retículo sobre o qual atuam os discursos e práticas sociais”⁶³. Se por um lado isto é verdade, a autora em alguns momentos parece criticar esta imposição sobre o corpo, dizendo que a materialização do sexo é produzida por uma “reiteração forçada” das normas heterossexuais.⁶⁴ Para Butler, um corpo andrógino de um travesti, por exemplo, é um corpo que não se deixou materializar pelas imposições de gênero da sociedade. Esta posição é ambígua, pois o problema posto pela autora tem outras possibilidades que ela não parece atentar. Se um corpo não se conforma ao gênero que lhe é determinado socialmente, ele ainda pode estar sofrendo com uma segunda imposição que tenta adequá-lo a um “outro” gênero, tão discursivo quanto o primeiro. Portanto, do fato de existir corpos que não se adequam ao padrão social, não decorre o fato de que exista um corpo que “resista”. Porém, Judith Butler acredita que a inadequação ao gênero determinado pela sociedade heteronormativa forma seres que são considerados abjetos, criando zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida sócio-sexual. “Esta zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual – e em virtude do qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida”⁶⁵. Tal autonomia, que aqui Butler atribui ao corpo, abriria espaço para a “emergência” do sujeito que se colocará como causa voluntariosa de um gênero sobre este mesmo corpo. Um corpo que reivindica para si uma verdade-liberdade que se opõe à cultura, mas que sabemos ser ao mesmo tempo inseparável dela, pois se o gênero fosse ahistórico, seria de alguma forma transcendente.

Entretanto, para Butler o gênero não é algo que remonta a um passado e a uma tradição histórica, pois constrói-se continuamente, não por meio de influências e relações normativas culturais e psíquicas, mas sim como um “modo contemporâneo de organizar normas passadas e futuras, um modo de nos situarmos e através dessas normas, um estilo ativo de viver nosso corpo no mundo”⁶⁶.

⁶³ ORTEGA, 2008, p.198.

⁶⁴ Cf. BUTLER, 2001, p. 154.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶⁶ BUTLER, 1987, p.142.

Judith Butler pensa os problemas de gênero tendo em vista uma crítica da metafísica tradicional, por meio daquilo que ela chama de *metafísica da substância*. Neste ponto em particular, a autora segue perfeitamente a filosofia de Nietzsche, que critica os valores absolutos da moral e da tradição, e está longe de um voluntarismo ingênuo, aos moldes cartesianos. Contudo, apesar de ser um tanto evidente que existe uma tradição metafísica que gera o preconceito heteronormativo, que determina os corpos e os desejos por meio do discurso ontologizante dos gêneros, devemos considerar que os mecanismos de controle excedem à metafísica tradicional e a sua moral correspondente. Na atualidade não vigora somente uma cultura heteronormativa e repressiva, mas ao contrário, a heteronormatividade mais eficiente na contemporaneidade é justamente aquela que faz uso de mecanismos de estímulo, associados à decadência e ao esgotamento da crise dos valores nobres descritos até então. Como vimos no segundo capítulo, os mecanismos desta segunda heteronormatividade são postos em prática especialmente por meio do próprio discurso pseudo-imanentista dos movimentos identitários homossexuais. Neste ponto, a teoria dos gêneros performativos de Butler parece seguir aquilo que Clement Rosset caracterizou como naturalismo perverso. Tal naturalismo “enterra-se em uma contradição sem saída, ao pretender perverter uma natureza ausente; confirma, assim sua pertinência fundamental à ideologia naturalista, que revela tanto um falso distanciamento da idéia de natureza como uma nostalgia naturalista que se manifesta constantemente sob a depreciação da natureza existente”⁶⁷.

Francisco Ortega comenta que esta tese construtivista de Butler atinge uma forma ontológico-negativa do gênero, pois nega a objetividade material do próprio corpo. Ortega irá dizer que:

[A posição de Judith Butler], que em princípio recusa-se a fazer afirmações universais e verdadeiras acerca do corpo e limita-se a descrever as diferentes maneiras como os corpos são tematizados, nos diferentes contextos sócio-históricos, funciona como uma metateoria, isto é, como um postulado metodológico com força normativa (...). Dessa maneira, aproxima-se da posição ontológico-negativa que nega a materialidade do corpo⁶⁸.

⁶⁷ ROSSET, 1989, p. 294.

⁶⁸ ORTEGA, 2008, p. 197.

Não seria então o caso de nos perguntarmos se a posição de Butler não acompanha de forma equivocada o pensamento de Nietzsche e de Deleuze e Guattari? A autora faz uma crítica à uma metafísica, mas parece recair em uma forma de niilismo-cinismo (muito próxima ao niilismo passivo) quando propõe que as “identidades subversivas do sexo” quebram os valores sociais a partir de caricaturas do gênero, pois para Butler, “a repetição imitativa do ‘original’ nada mais é do que uma paródia da *idéia* do natural e do original”⁶⁹. Portanto a tese de Butler volta-se para uma subversão do gênero como forma de denúncia da performatividade do sexo e dos gêneros reificados pela sociedade heteronormativa. A autora deste modo se coloca contra o corpo e a favor da performatividade do gênero sobre ele. Surge então aquilo que Clément Rosset aponta como uma “mística da transgressão”, na qual – parafraseando Rosset – “a natureza figura uma suprema instância aprobatória que aplaude a paródia e reconhece nos parodistas seus mais respeitosos zeladores”⁷⁰. Assim, não caberia dizer que Butler opera em um lapso interpretativo do que vem a ser ou não-ser uma metafísica? Butler permaneceria metafísica justamente pelo fato de que sua posição diante da questão da subversão ser uma apologia a um tipo de natureza. Tal posição metafísica surge em função de uma determinada forma não convencional de conceber a natureza.

A posição de Butler opõe “natureza-acaso e natureza-finalidade, existe apenas a primeira, que arruína toda distinção em uma diferenciação generalizada: a principal função da transgressão (...) é, ao denunciar sua futilidade, puni-la por não ser a segunda”⁷¹. A transgressão inserida pela performatividade de uma *drag-queen* ou de uma *cross-dressing*, por exemplo, ironiza a natureza corpórea, justamente por ela não ter finalidades e determinações. A inversão metafísica acontece ao se “embaralhar as distinções essência-aparência para afirmar ao mesmo tempo, ‘minha aparência exterior é feminina, mas minha essência interior (o corpo), é masculina’ e ‘minha aparência exterior é masculina [corpo], mas minha essência interior é feminina [gênero]”⁷². Esta crítica que embaralha as diretrizes de gênero apoiada

⁶⁹ BUTLER, 2003b, p. 57.

⁷⁰ ROSSET, 1989, p. 294.

⁷¹ *Ibidem*, p. 296.

⁷² SAFATLE, 2008, p. 170.

por Butler só é possível porque a autora permanece se utilizando da diferença ontológica entre essência e aparência. Esta diferença, que compõe um dualismo, de forma cínica não é exposta como uma metafísica, mas sim como uma forma radical de artificialismo, que continua agindo como uma verdade transcendente.

* * *

Judith Butler, seguindo a crítica de Nietzsche e de Deleuze à metafísica negativa, também faz uma crítica a este tipo de metafísica presente na psicanálise. Žižek aponta para este fato, dizendo o seguinte:

Consideremos Judith Butler, que foi, provavelmente, quem formulou a versão mais elaborada desse tipo de crítica a Lacan. Sua tese básica é que Lacan eleva à condição de *a priori* transcendental aquilo que, efetivamente, é apenas o resultado reificado de práticas performativas. Mas será que ela também não opera com certo *a priori* anistórico, que é justo essa prática performativa?⁷³

O *a priori* transcendental referido por Butler é justamente o vazio estrutural lacaniano, que é uma negatividade ou impossibilidade que serviria como referencial ao desejo. Segundo Žižek, “esse *a priori* não apenas não é fixo, como é também aquilo que em última instância, desfaz, destrói ou causa o fracasso de qualquer forma simbólica determinada”⁷⁴. Deleuze e Guattari criticaram duramente a noção de desejo como negatividade (falta) em Lacan, mas opor as duas teorias como quem opõe bem e mal não seria minimamente razoável, justamente por se arriscar a recair em um possível equívoco como o de Butler.

Deleuze e Guattari, a partir da crítica de Nietzsche a uma ontologia negativa, não dizem que o gênero é produção de algo falso que tem que ser exposto como falso, ou nos termos de Butler, como “meramente performativo”. Assim, como dizem os próprios autores de *o Anti-Édipo*:

⁷³ ŽIŽEK & DALY, 2006, p. 95.

⁷⁴ ŽIŽEK & DALY, 2006, p. 96.

Não há, de um lado, uma produção social de realidade, e, do outro, uma produção desejante de fantasma. Entre essas duas produções apenas se estabeleceriam relações secundárias de introjeção e projeção, como se as práticas sociais se duplicassem em práticas mentais interiorizadas, ou então, como se as práticas mentais se projetassem nos sistemas sociais, sem que estas jamais tocassem aquelas. (...) O desejo produz real, ou a produção desejante não é outra coisa senão a produção social. Não é possível reservar ao desejo uma forma de existência particular, uma realidade mental ou psíquica, que se oporia à realidade material da produção social⁷⁵.

A interpretação de Judith Butler acompanha apenas uma via de mão única da crítica de Deleuze e Guattari à ontologia negativa, porque não acredita que exista realidade na produção performativa dos gêneros, dos corpos e desejos, pois para a autora tudo acaba sendo fantasmado. A filósofa diz que “assim como as superfícies corporais são impostas como natural, elas podem tornar-se o lugar de uma *performance* dissonante e desnaturalizada, que revela o status *performativo* do próprio natural”⁷⁶.

Toda a sua teoria é voltada para a desnaturalização da sexualidade (mística da transgressão sexual) por meio da exposição da condição performativa do gênero e da sua relação arbitrária com o corpo e com o desejo. Desta maneira, a autora recai na crença de que a sexualidade real “seria apenas um teatro revelado como teatro, seria a apresentação de inimagináveis vibrações multifacetadas”⁷⁷, em que todas as formas de sexualidade são formas do falso revelado como *verdadeiramente falso*. É fato, devido ao exposto até aqui, que uma interpretação potente não pode se colocar nestes termos, pois o que Nietzsche, Deleuze e Guattari compreendem como vontade de potência, é justamente o princípio de indeterminação do verdadeiro e do falso.

De acordo com Žižek, Butler recai nesta posição metafísica, pois não avalia os efeitos históricos de sua *política da paródia*, a qual ganha um status transcendente em sua teoria. Segundo a autora:

A noção de uma identidade original ou primária do gênero é freqüentemente parodiada nas práticas culturais do travestismo e na estilização sexual das

⁷⁵ DELEUZE-GUATTARI, 1976, p. 46, 47-48.

⁷⁶ BUTLER, 2003b, p. 210.

⁷⁷ SLOTERDIJK, 1992, p. 103.

identidades (...). A performance do drag brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. (...). Ao imitar o gênero, o drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência⁷⁸.

O que Žižek aponta como “*a priori* anistórico” é justamente a consideração de Butler de que a “imitação parodística” teria um efeito positivo direto e simples, isto é, como se a paródia acionasse uma *afirmação ativa* de alguma categoria do entendimento humano. Se as “essências sexuais morreram” isto não é motivo para transexuais, travestis, homossexuais, etc., se jogarem ao mundo como pantomistas do sexo em prol de um mundo sem preconceito. Pois tal atitude surge em função de uma prática discursiva que se propõe a *reagir* aos valores heterossexuais, e enquanto tal não avalia o meio cultural no qual se insere. Este meio cultural, muitas vezes reage à investida irônica dos homossexuais, considerando-as uma anomalia.

Contudo, a proposta de Butler vê na atitude dos homossexuais uma força que utiliza a ironia como meio de subverter a lógica heteronormativa. A autora conside^r 1ra que gays e travestis realizam uma paródia das identidades masculinas e femininas, exagerando-as, deformando-as, imitando-as, e que isso possibilita um “deslocamento perpétuo [que] constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à resignificação e à recontextualização”⁷⁹, pois segundo ela, a paródia priva a cultura hegemônica da possibilidade de estabelecer concepções de gênero naturalizadas ou essencializadas. Para Vladimir Safatle:

Essa crítica articulada através do embaralhamento da diferença ontológica entre essência e aparência só é possível porque a aparência é elevada aqui à condição de simulacro ou, ainda, de fetiche que desorienta a própria noção de identidade e representação fixa por, ao mesmo tempo, adequar-se e não adequar-se a diferença sexual e aos modos de sexuação tais como seriam postos pela Lei. Assim tudo se passa aqui como se: “ao agir (*performing*) e ao chamar a atenção para a estrutura do gênero *como* performance, nós pudéssemos ser liberados de uma política dogmática ou de uma política que aspira a saber o real de maneira segura. Não podemos escapar do sistema de identidade ou da ilusão de que há um sujeito que

⁷⁸ BUTLER, 2003b, p. 196. A autora dá notoriedade aqui aos drag-kings (mulheres que se vestem de homem, geralmente de forma caricata). Observe que a tradução cita o drag e não a drag.

⁷⁹ BUTLER, 2003b, p.197.

fala. Mas podemos agir, repetir ou parodiar todos esses gestos que criam um sujeito”⁸⁰.

Tendo visto que a sociedade heteronormativa se apropria dos discursos para ratificar um estatuto de verdade que lhe convenha, criando hipóteses e teses adaptadas ao fenômeno que pretensamente expõe como ironia a norma, pensamos que a proposta de Butler tem uma série de dificuldades que despotencializam qualquer possível intenção crítica. Os mecanismos heteronormativos se munem de argumentos *ad hoc*, que transformam a “paródia” em um “show de histéricos” cabível em qualquer programa de humor sem nenhum “senso crítico”. Nesse caso, o que está em questão é: até que ponto a ironia tem um potencial subversivo ou é a própria lógica do sistema? A sociedade diante da paródia ataca justamente a consistência daquelas aparências que irrompem com os parâmetros do gênero, pois elas não tem o poder de transgredir as certezas metafísicas da sociedade; enquanto lei, a heteronormatividade pode sustentar fenômenos que lhe são antagônicos, sem que isso implique *necessariamente* uma contradição de seu sistema regulador, pois a paródia não fornece um sentido, ela apenas aponta para a falta dele.

Nietzsche parece ter indicado, em *Assim falava Zaratustra*, para este tipo de interpretação que inverte a metafísica para mantê-la, e o ilustra a partir de um sonho do profeta, dizendo:

Zaratustra! – disse-lhe a criança, olha-te no espelho!
 Mas quando olhei o espelho, lancei um grito, e deu-me um baque o coração:
 porque não era a mim a quem vi, mas a carantonha sarcástica de um demônio.
 Na verdade, compreendo de sobra o significado e a advertência do sonho:
 minha doutrina está em perigo; o joio quer intitular-se trigo.
 Meus inimigos tornaram-se poderosos, e desfiguraram a imagem de minha doutrina, e, de tal modo, que meus preferidos se envergonharam dos presentes que lhes dei.⁸¹

A distorção sarcástica que Nietzsche aponta da imagem de Zaratustra no espelho é a inversão da doutrina da vontade de potência. Tal inversão parece estar contida na crítica butleriana da metafísica da substância e em sua proposta da “política da paródia” sexual. É como se em sua interpretação existissem elementos

⁸⁰ SAFATLE, 2008, p. 170.

⁸¹ Z, “O menino do espelho”.

de uma reação niilista que diz: “o *Gênero sexual está morto! Portanto qualquer forma de desejo e o próprio sexo também estão, pois são meras performances!*”. Esta reação niilista é sarcástica ou cínica, justamente em sua capacidade de espelhar e inverter. “O cínico seria aquele que distorceria procedimentos de justificação ao tentar conformá-los a interesses que não podem ser revelados”⁸².

Esta fala se torna niilista ao passo que ela se depara com uma realidade em que pessoas possuem para si “imagens de gênero sexual claramente definidas”. Esta relação com o outro definido promove um deslocamento que desqualifica as formas reificadas de gênero ao mesmo tempo que pretende enaltecer uma forma performática do mesmo. O ser humano se torna humano a partir do momento em que se responde a pergunta “é menino ou menina?”, e as imagens corporais que não podem ser definidas sexualmente se tornam não referenciáveis dentro da categoria humana. A própria Butler afirma:

As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece. Se o gênero está sempre presente, delimitando previamente o que se qualifica como humano⁸³.

Para a autora, justamente este ponto de vista declarado acima deve ser estilizado pela paródia do masculino e do feminino. Contudo, o que verificamos a partir de Nietzsche e dos discursos niilistas que estão associados aos homossexuais, é que justamente a perspectiva irônica da “desnaturalização” dos gêneros é que acabam por estilizar a paródia. Pois, como já dissemos, a ironia não é vista como paródia, mas simplesmente como anomalia histórica, e o que talvez seja pior, é que os homossexuais – enquanto parte especialmente interessada nesta crítica – não atingem nenhuma reflexão a partir da paródia, pois ela se tornou o próprio modo de funcionamento do social. Desta maneira, “o indício mais forte de estranhamento de opiniões entre pessoas se dá quando dizem uma à outra algo irônico, mas nenhuma delas percebe a ironia”⁸⁴.

Para Nietzsche:

⁸² SAFATLE, 2008, p. 13.

⁸³ BUTLER, 2003b, 162.

⁸⁴ HDH I, § 331.

O hábito da ironia, assim como o do sarcasmo, corrompe também o caráter; confere aos poucos a característica de uma superioridade alegremente maldosa: por fim nos tornamos iguais a um cão mordaz que aprendeu a rir, além de morder ⁸⁵.

A paródia, como manifestação de um tipo de ironia, toma este mesmo aspecto que Nietzsche aponta, uma expressão “*alegremente maldosa*”, reativa, e que esvazia por meio de uma apologia as aparências toda a possibilidade de se construir uma ação potente capaz de destruir o preconceito heteronormativo.

A própria Judith Butler coloca a questão da paródia dentre de parâmetros socialmente irreais, dizendo:

A noção de paródia de gênero aqui defendida não presume a existência de um original que essas identidades parodísticas imitem. Aliás, a paródia que se faz é *da* própria idéia de um original; assim como a noção psicanalítica da identificação com o gênero é constituída pela fantasia de uma fantasia, pela transfiguração de um Outro que é desde sempre uma “imagem” nesse duplo sentido, a paródia do gênero é uma imitação sem origem ⁸⁶.

Ora, nada mais irreal do que crer que uma sociedade com séculos de tradição metafísica iria compreender uma paródia sexual em termos tão filosoficamente restritos. E como nos indicou Nietzsche, a pior ironia é aquela em que nenhuma das partes percebe a ironia. Poderíamos dizer então, que tal processo de ironização perfaz um cinismo metafísico, pois nem mesmo os homossexuais envolvidos neste processo se percebem como fazendo uma imitação de um gênero que não tem em si um original. Safatle diz que:

Se Nietzsche é mais sensível a tais temas advindos do cinismo, abandonando, assim como Deleuze, o que poderíamos chamar de teoria cínica da linguagem, é porque os dois procuram, no fundo, esquemas que permitam pensar um processo social o qual Nietzsche talvez tenha sido o primeiro a perceber. Podemos chamar esse processo de “ironização”. Nietzsche chamou-o simplesmente de *décadence* européia. Em seu limite, tal *décadence* teria produzido essa perda de substancialidade unificadora, essa desintegração do fundamento substancialmente enraizado da estrutura social que leva os sujeitos a não encontrarem mais seus “lugares”, transformando-se em atores que encenam seus próprios papéis se

⁸⁵ *Ibidem*, § 372.

⁸⁶ BUTLER, 2003b, p. 197.

vincularem realmente a eles e instaurando, com isso um jogo de máscaras sem original ⁸⁷.

Safatle nos permite justamente fazer a ligação entre metafísica contemporânea, niilismo passivo e ironia presentes como elementos de uma mesma lógica que atravessa os problemas de gênero na contemporaneidade.

Além disto, seguindo a perspectiva de Safatle, podemos dizer que a tese de Butler – que considera que a paródia provoca uma subversão performativa dos gêneros reificados (masculino e feminino), revelando-os como um falso original, uma substância morta – ignora que a perda do sentido do “normal” ou “substancial” deve ser sustentada por uma nova inclusão de valores, de que a própria paródia não pode dar conta, justamente por ser interpretada como uma manifestação decadente dos valores da estrutura social.

Por isso, a paródia se transforma em carnaval, em espetáculo, em mera superfície sem valor, ela é a cópia de uma cópia, que se pretende “sem original” mas que não faz mais do que reafirmar o original. Tomando as palavras de Peter Pál Pelbart, podemos nos perguntar ainda sobre a pertinência da crítica de Butler, já que, ao contrário do que a autora propõe, a sua filosofia da diferença parece estar em sintonia com “a diferença que o capitalismo explora, justamente quando [ele] transforma todo diferente em mercadoria, isto é, no mesmo. (...) [Pois] este apenas se apropriou de um termo, e não de um conceito (...)” ⁸⁸.

* * *

Acompanhando Judith Butler, atualmente alguns teóricos das questões de gênero fazem um uso extensivo das críticas à metafísica originadas sobretudo em Nietzsche. Não porque exista uma ligação direta entre o tema da homossexualidade, políticas para minorias sexuais e demais grupos LGBT ⁸⁹ e o pensamento de Nietzsche, mas sim porque o filósofo, ao criticar os conceitos metafísicos de sustentação da moral (como essência, substância, Deus, sujeito, etc.), muitas vezes

⁸⁷ SAFATLE, 2008, p. 159-160.

⁸⁸ PELBART, 2003, p. 105.

⁸⁹ Atual sigla “politicamente correta” dos grupos de minorias sexuais.

é apropriado por estes movimentos. Contudo, como procuramos indicar acima, esta apropriação nem sempre se faz dentro do espírito do pensamento de Nietzsche.

Estas interpretações equivocadas acabam por ganhar uma forma niilista, pois sua crítica é tomada como a destruição de qualquer valor possível. Nesta acepção niilista, a morte de Deus ganha um sentido ontológico, como se o filósofo desse a esta proposição um valor de verdade e não um valor dramático⁹⁰. Já os teóricos contemporâneos, ao criticar os valores heteronormativos, se esquecem de que esta “morte do gênero” pode agir como um não-valor, um niilismo, nas camadas “senso comum” do pensamento de gênero.

Guacira Lopes Louro revela concordar com Butler na medida em que também institui academicamente um apoio às “políticas da paródia”. A autora diz, em seu livro *Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer*, que:

Para as fronteiras constantemente vigiadas dos gêneros e da sexualidade, a crítica paródica pode ser profundamente subversiva. Em sua “imitação” do feminino, uma drag queen pode ser revolucionária. Como uma personagem estranha e desordeira, uma personagem fora da ordem e da norma, ela provoca desconforto, curiosidade e fascínio. De que material, traços, restos e vestígios ela se faz? Como se faz? Como fabrica seu corpo? Onde busca as referências para seus gestos, seu modo de ser e de estar? A quem imita? Que princípios ou normas “cita” e repete? Onde os aprendeu? A drag escancara a construtividade dos gêneros⁹¹.

Sem dúvida existe uma construção *drag*, mas por que esta construção denunciaria a construção da mulher? Por qual motivo a *drag* não seria encarada como uma imitação de algo original, que possuiria um sentido em si mesmo? É precisamente isso, que as autoras tomam como autoevidente, que necessita ser demonstrado. A primeira coisa que é visada em um(a) drag é o seu caráter artificial em comparação com algo que é, segundo o senso comum, natural.

Como já dissemos, podemos evidentemente supor que a intencionalidade por trás das apreensões da sociedade heteronormativa não captura o pretense “jogo parodístico das drags” como um “simulacro do gênero”, mas sim como uma anomalia bizarra e doentia de figuras irracionais, e tudo é rebaixado a uma

⁹⁰ Cf. MACHADO, 1997, p. 47.

⁹¹ LOURO, 2004, p. 20.

“confissão espetaculosa e carnavalesca” daquilo que a sociedade pensa que todos os homossexuais “querem ser”: seres da inversão, do anti-natural e do bizarro.

Autores como Butler e Louro partem de pressupostos demasiadamente sofisticados para serem apreendidos por um senso social mergulhado nos processos da racionalidade cínica contemporânea, e portanto as ações que partem de tais pressupostos são inadequadas para a construção de uma ação política eficaz.

Neste quadro, a reflexão e o centro das discussões ficam submersos na superabundância da caricatura e da sua imagem, especialmente porque ela é associada a uma ideologia da visibilidade. A idéia aí é que se tudo é superfície performativa, então tudo é estético e está *reduzido* à dimensão dos sentidos, sobretudo à dimensão visual. Esta redução é o caráter niilista da paródia. É de Nietzsche a idéia de que o fim da metafísica levaria o mundo a tornar-se fábula ⁹². Ao invés de elevar a superficialidade estética em um fluxo criativo da potência do devir, a paródia acaba por servir apenas como plano comparativo do real com o falso. Surge então uma imagem que tenta apagar a um só tempo o indivíduo do desejo e o indivíduo da ação política ⁹³.

Seguindo a mesma linha de raciocínio de Butler e Guacira Louro, a pesquisadora Márcia Arán diz, em *o Averso do Averso*, que a articulação política de homossexuais pode ser compreendida como um dos movimentos sociais mais importantes das duas últimas décadas. Neste período, o movimento percorreu um caminho que vai desde a saída da homossexualidade do código internacional das doenças e o término da condenação da prática homossexual no código penal até a sua entrada no código civil com o reconhecimento jurídico, ainda parcial, da união homossexual. O que não deixa de ser realidade, mas não é uma realidade relevante, justamente por focar na hipótese de que os homossexuais foram sempre vítimas de uma repressão direta. Márcia Arán é uma das autoras que partem de um pressuposto repressivo ao falar da necessidade de visibilidade para a “causa gay”. A ironia desta leitura é que a autora parte deste pressuposto justamente por meio de Foucault, filósofo que nos alerta para os perigos da “hipótese repressiva”, que seria a hipótese de que toda sexualidade estaria sempre sob os olhos da censura.

⁹² Cf. Cld, IV, §§ 1-6.

⁹³ Cf. BUCCI & KEHL, 2004, p. 179.

Márcia Arán cita Foucault na *História da Sexualidade*, tornando a *análise* do filósofo uma *afirmativa*, dizendo o seguinte:

(...) o autor demonstra como o surgimento da categoria de homossexualidade na era moderna foi utilizada para definir uma identidade. Nas palavras de Foucault:

*É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constitui-se no dia em que foi caracterizada – o famoso artigo de Westphal em 1870, sobre ‘as sensações sexuais contrárias’, pode servir de data natalícia – menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade de sensibilidade sexual, uma certa maneira de inverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida da prática da sodomia para uma espécie de androginia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.*⁹⁴

A partir daí, o paradoxo da convivência entre a desconstrução teórica da categoria de homossexualidade com a afirmação militante da homossexualidade de forma positiva passou a fazer parte deste movimento que teve um efeito considerável na cultura atual. (...) Como conseqüência, nos anos 90 assistimos ao crescimento de uma política de visibilidade da homossexualidade, principalmente nos Estados Unidos, tendo como um marco o ‘Dia do orgulho gay’⁹⁵.

Márcia Arán acredita que a análise foucaultiana da substancialização da identidade seja uma afirmação de uma subjetivação que constituiria um novo *topos* para se pensar as formas da sexualidade. Como já procuramos mostrar, este *topos* é justamente uma forma de reedificação do preconceito heteronormativo, por meio do conceito metafísico de identidade. A autora, vislumbrando o problema, tenta contorná-lo fazendo um parêntese. Arán diz:

Cabe salientar que entendemos subjetivação como sendo uma forma de singularização no universo da alteridade. Universo de valores compartilhados que se constitui não por uma ilusão transcendente, mas sim pela práxis da experiência cotidiana, pela forma de ser com o outro⁹⁶.

⁹⁴ O grifo é do autor da presente dissertação.

⁹⁵ ARÁN, 2006, p. 23-24.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 25.

Este parêntese de Arán define justamente aquilo que não se define na prática cotidiana do discurso dos movimentos homossexuais e dos próprios homossexuais, e a autora ignora este fato como se fosse um ponto também considerado na prática e discurso cotidiano do MHB. Ignora não porque define, mas porque por meio da afirmação de uma definição, camufla a ausência deste mesmo esclarecimento conceitual na realidade dos discursos, e deste modo perfaz toda a sua teoria das novas formas de subjetivação sexual por meio de um deslocamento. A análise de Foucault atenta justamente para este lapso de definição que se dá na prática, e que promove uma tendência metafísica no discurso, pois faz com que surja o conceito de identidade como substancialização da subjetividade.

Surge com este tipo de política da paródia, que parte de “hipóteses repressivas”, aquilo que Nietzsche chama de “ilusão na doutrina da subversão”, quando diz que:

Há visionários políticos e sociais que, com eloquência e fogosidade, pedem a subversão de toda ordem, na crença de que logo em seguida o mais altivo templo da bela humanidade se erguerá por si só. Nestes sonhos perigosos ainda ecoa a superstição de Rousseau, que acredita numa miraculosa, primordial, mas digamos, soterrada bondade da natureza humana, e que culpa por esse soterramento as instituições da cultura, na forma de sociedade, Estado, educação. Infelizmente aprendemos, com a história, que toda subversão desse tipo traz a ressurreição das mais selvagens energias, dos terrores e excessos das mais remotas épocas, há muito tempo sepultados: e que, portanto, uma subversão pode ser fonte de energia numa humanidade cansada, mas nunca é organizadora, arquiteta, artista, aperfeiçoadora da natureza humana ...⁹⁷.

As “políticas da paródia” conglomerasam todas as forças necessárias para a construção de um cinismo metafísico, que dá origem a um pensamento improdutivo, que inverte a intenção potente da filosofia que as impulsionou. Com este pensamento de Nietzsche, então deixamos a questão: não seria necessário repensar as políticas que envolvem a sexualidade pondo em questão as políticas da subversão?

⁹⁷ HDH I, § 463.

CONCLUSÃO

O discurso contemporâneo sobre a sexualidade rompe com as metafísicas tradicionais e com a concepção positivista para sustentar uma visão performativa do gênero, mas resta saber se ele propõe uma visão afirmativa.

Segundo Deleuze, Nietzsche nos propõe que as posições de afirmação e de negação se relacionam de tal forma que se invertem e extrapolam as suas direções. Neste sentido, “o ser e o nada são apenas a expressão abstrata da afirmação e da negação como qualidades (*qualia*) da vontade de poder”¹. Diante destes embustes cínicos não se pode esperar que a negação de conceitos como sujeito, natureza e substância – e todas as suas conseqüências no campo da sexualidade – possa ser considerada como uma negação simples e direta, plenamente coerente com posições antimetafísicas.

Termos como *aparência* e *realidade* podem ser emitidos tanto como sintomas de uma reação à vida como o de uma afirmação criadora e potente, e é esta dubiedade de sentidos que prepara concepções teóricas que camuflam o *niilismo passivo* com as vestes de um *pensamento afirmativo*. Assim, posições que consideram a identidade apenas como “uma forma empírica de subjetividade construída em uma *realidade* cultural” – que seria necessária para o relacionamento social – devem ser colocadas sob suspeita como uma forma reativa da vontade de potência, ou princípio vital. Ao interpretar o *verdadeiro* como o conceito da metafísica moderna e o *real* como centro conceitual da sua segunda fase, Deleuze considera que “Nietzsche não acredita nem na auto-suficiência do real nem na do verdadeiro: pensa-as como as manifestações de uma vontade, vontade de depreciar a vida, (...)”².

O niilismo passivo contemporâneo considera o mundo, a natureza, e toda a verdade que advém dela se revelam apenas como a única realidade, mas ainda uma realidade de classe inferior. Seguindo justamente esta colocação de Nietzsche, devemos considerar que a metafísica contemporânea nos levou para uma metafísica

¹ DELEUZE, 1976, p. 155.

² *Ibidem*, p. 153.

do *vazio* e do *falso*. Porque o objeto de tal concepção ontológica, muitas vezes “denominamos o real, o mundano, o outro – ou seja, aquilo pelo qual se interessam as ciências positivas”³. Esta ontologia substituiu o mundo verdadeiro por um mundo “real”, e este por uma realidade espetacularizada.

A posição metafísica no mundo contemporâneo não se dá por meio de considerações afirmativas sobre a substancialidade do mundo, como se este fosse algo incondicional e verdadeiro, mas sim na afirmação de que tudo deve se revelar um *nada*. Tal conhecimento acerca do mundo é aparentemente afirmativo da realidade. Este jogo cínico de afirmação e negação impõe a performatividade das aparências *não* como um valor ativo, mas sim como um valor metafísico, e portanto niilista.

O discurso contemporâneo sobre a sexualidade é apoiado nesta visão da realidade. Então, não deveríamos considerar que o discurso que toma o desejo como mera performatividade, isto é, como um teatro sem atores, sem sujeitos, sem substâncias de gênero, fracassa justamente por considerar esta negatividade como uma verdade ontológica e necessária? Ou seja, por permanecer na negação, sem arriscar uma afirmação?

Para Nietzsche, afirmar a vida é afirmar a aparência enquanto potência. E quando o filósofo diz no *Crepúsculo dos Ídolos* que “o verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!”⁴, quer apenas afirmar que o mundo sensível não deve ser pensado em uma contraposição com um mundo verdadeiro. Eliminar o “aparente” não é eliminar as aparências, é apenas eliminar o conceito niilista de cópia de um ideal. Isto é, é dizer que a única coisa que existe são aparências, mas que elas não devem ser vistas como “meras imagens” diante de um mundo verdadeiro, pois se assim o fosse, ainda estaríamos lidando – mesmo que indiretamente – com conceitos metafísicos.

Francisco Ortega diz que a sociedade “transforma a realidade em imagem e a imagem em realidade. Todavia, a imagem é uma abstração da realidade, e nossa sociedade espetacular uma abstração e alienação do mundo”⁵. É como se a fixação espetacular contemporânea pela realidade fosse no fundo uma maneira de torná-la

³ SLOTERDIJK, 1992, p. 78.

⁴ CId, IV, § 6.

⁵ ORTEGA, 2005, p. 238.

ainda mais intangível e metafísica. Daí os fenômenos de negação da ficção como ficção, que podemos observar na arte e na mídia, que fazem uma completa transformação da ficção por meio de maquiagens que a tornam extremamente real, a ponto de causar tédio ou repugnância. E da mesma maneira devemos pensar a política identitária homossexual, pois a identidade, como fenômeno da metafísica das aparências e do espetáculo, “nada mais é que a linguagem comum dessa separação. O que liga os espectadores é apenas a ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados”⁶.

A identidade homossexual então se torna, por meio da articulação de uma imagem que segue estes princípios metafísicos, uma forma de fetiche do sistema heteronormativo. O cinismo deste processo fetichista reside no fato de que ele se dá pela:

Dominação da sociedade por “coisas supra-sensíveis embora sensíveis”, [que] se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como o sensível por excelência⁷.

A convergência entre sensível e supra-sensível, essência e aparências, “real e imagem ou ficção e realidade, apontada por Debord, encontra-se hoje amplamente disseminada”⁸, e é de grande importância para se compreender os processos políticos que envolvem as causas homossexuais.

Žižek considera que “a implacável busca do Real que há por trás das aparências é o estratagema definitivo para evitar o confronto com ele”⁹, coisa que foi feita no passado por meio da metafísica tradicional. Semelhantemente a Žižek, Clément Rosset irá dizer que a duplicação da realidade é a estrutura básica da metafísica desde o platonismo até a atualidade, e que “a recusa do real pode tomar formas muito variadas. A realidade pode ser recusada radicalmente, considerada pura e simplesmente como não-ser”¹⁰. Desta maneira, podemos perguntar: a

⁶ DEBORD, 1997, p. 23.

⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁸ ORTEGA, 2008, p. 162.

⁹ ŽIŽEK, 2003, p. 39.

¹⁰ ROSSET, 2008, p.14.

negação da realidade substancial do sujeito (e do mundo) não nos empurra para uma imagem metafísica da realidade? Tal imagem, que seria aquilo que Lacan chamou de *Semblante*, apenas aparentemente nega a metafísica, pois a reafirma em uma concepção de imagem que foi transformada em realidade transcendente. As identidades sexuais enaltecidas pelas minorias, como recursos desta imagem duplicada do real, são justamente aquilo que compreendemos como foco vazio da metafísica sexual contemporânea.

Safatle, no posfácio de *Bem-vindo ao deserto do Real* irá afirmar que:

Para Žižek, toda política da identidade faz assim necessariamente o jogo do Capital. O que nos mostra como a negação pode nos abrir uma via para a fundação de um universal não-substancial, caro a um pensamento crítico de esquerda que não queira entregar o discurso do universalismo aos arautos do capitalismo global. Contra uma política das identidades, uma política da universalidade da inadequação ¹¹.

A lógica do reconhecimento identitário, que é característica do multiculturalismo, tenta cinicamente obliterar a lógica dos conflitos sócio-políticos. O fundamento de tais conflitos, toda discussão relevante e os seus sentidos produtivos, são deslocados para o terreno da cultura a fim de esvaziá-lo. Para tanto, as identidades sexuais são construídas de forma a criar justamente os aspectos que a sociedade tradicional não é capaz de absorver, e por isso as rejeitam, criando uma ficção das sexualidades desviantes que ao mesmo tempo é efeito e causa desta rejeição.

Este esvaziamento só pode ocorrer pelo insistente apelo ao movimento das superfícies de uma imagem concebida metafisicamente como real, e que vampiriza toda fixação criativa.

Esta vontade de se tornar reconhecido por meio de uma apologia das aparências vem, nos últimos anos, culminando em uma política da visibilidade. E no caso dos homossexuais, em uma política da visibilidade performativa, que em linhas gerais co-move toda a mídia. Estas imagens da performance quase sempre em nada diferem do escracho e do risível, e toda “reflexividade como tal se submerge na pura

¹¹ ŽIŽEK, 2003, p. 184.

superabundância de imagens como em um novo elemento no qual respiramos como se fosse natural”¹².

Quando aplicamos esta reflexão às questões contemporâneas de gênero, nos deparamos com o problema das identidades performativas, que buscam a visibilidade de uma realidade afirmada como imagem vazia do sexo. Tais identidades, no contexto do multiculturalismo, surgem justamente do lapso criado pelo descentramento do sujeito cartesiano. A identidade sexual, nestes termos pseudocríticos, seria então um simulacro do sujeito substancial, que surge quando este último se dilacera diante da perda dos fundamentos metafísicos.

Safatle indica que esta forma de politização forma uma ideologia da “livre escolha” que é típica do multiculturalismo liberal, ideologia que obtém forma na noção de *gênero* “como construção performativa do sexual. Pois a experiência da negatividade do sujeito indica, entre outras coisas, como o desejo não se satisfaz na assunção de identidades ligadas a particularismos sexuais”¹³.

Esta política nos leva a dizer que o excesso de tolerância à diferença esconde a intolerância diante da vida. Assim sendo, não seriam as identidades sexuais uma forma de se evitar falar dos processos produtivos de subjetivação sexual? Ou, em termos mais nietzschianos, em processos de singularização que estejam associados a uma vontade de potência?

¹² JAMESON, 1994, p. 120.

¹³ *Ibidem*, p. 183.

REFERÊNCIAS

- ACQUA. Disponível em:
<<http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20070413090742AAPVdBG&show=7>>. Acesso em: 13/07/2008.
- AGOSTINHO, Sto. - *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).
- AQUINO, Sto. T. *Suma teológica – Parte II – Questões 123-189*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Súmula contra os gentios*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).
- ARÁN, Márcia . *O Averso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- _____. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar:, 2004.
- _____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BUCCI, E. e KEHL, M. R.. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BUTLER, J. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, G. L. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-172.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2003b.
- _____. “Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Witting e Foucault”. In: BENHABIB; CORNELL (Coords.) *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p.139-154.
- _____. *O parentesco é sempre tido como heterossexual? Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 219-260, 2003a.

CHÂTELET, F. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas. A filosofia pagã*. Vol. III. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

DALBOSCO, H. (coord). *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

DEBORD, G. *A sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE; GUATTARI. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DELEUZE, G. *A Ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

_____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1991.

EMPÉDOCLES. Sobre a Naureza. In: BORNHEIM, G. (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999. p. 67-84.

FERRARI, A. A "bicha banheirão" e o "homossexual militante": grupos gays, educação a construção do sujeito homossexual. In: ANAIS Educação, Cultura e Conhecimento na contemporaneidade: desafios e compromissos. Caxambu: ANPEd, 2006. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/trabalho/GT23-1688-Int.pdf>>. Acesso em: 21/04/2009.

FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Vol. I. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

GUATTARI; ROLNIK. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMLIN, D. W. *Uma história da filosofia ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

JAMESON, F. *Espaço e imagem: teorias do Pós-Moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

JAPIASSÚ; MARCONDES. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KAHN, M. Homens gays e mulheres têm cérebros semelhantes. *O Globo*, 17/06/2008. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/ciencia/mat/2008/06/16/cerebro_de_homens_gays_igual_ao_das_mulheres_heterossexuais_diz_estudo_sueco-546826175.asp> Acesso em: 20/06/2008.

KANT, I. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LOURO, G. *Um corpo estranho*: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MACHADO, R. MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MAGALHÃES, W. *A (falsa) moral e o (promíscuo) sexo gay*. São Paulo: Infonet Business Ltda, 2008. Disponível em: <<http://www.acapa.com.br/site/noticia.asp?codigo=5158>>. Acesso em: 22/04/2009.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*: Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MOTT, L. Em: <<http://www.paginadoe.com.br/home/post/861>>. Acesso em: 27/04/2009.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. Vol.I. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Vol.II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ORTEGA, F. Corpo e tecnologias de visualização médica: entre a fragmentação na cultura do espetáculo e a fenomenologia do corpo vivido. *Physis [online]*, vol.15, n.2, p. 237-257, 2005.

ORTEGA, F. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PELBART, P. P. *Vida capital: Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003

RAMIRES, L. A viagem como metáfora da busca de identidades. *Revista Educação - Grandes temas: Gênero e sexualidade*, São Paulo, 2008.

ROCHA, S. P. V. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2003.

ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização. In LINS, D. (Org.). *Cultura e subjetividade: Saberes Nômades*. Campinas: Papyrus, 1997; p.19-24.

ROSSET, C. *A anti-natureza*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

_____. *O real e se duplo: ensaio sobre a ilusão*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2009.

SLOTERDIJK, P. *Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

VIEIRA, J.L. *Um espaço conquistado*. São Paulo: Editora Globo, 2002. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT369302-1653-3,00.html>>. Acesso em: 22/04/2009.

VOLPI, F. *O Niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

ŽIŽEK & DALY. *Arriscar o impossível: conversas com Žižek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ŽIŽEK, S. *Bem-vindo ao desentro do Real!* São Paulo: Boitempo, 2003.