



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

CARLOS EDUARDO FERREIRA

**PENSAMENTO, MICROPOLÍTICA E CRIAÇÃO EM GILLES
DELEUZE**

Londrina
2021

CARLOS EDUARDO FERREIRA

**PENSAMENTO, MICROPOLÍTICA E CRIAÇÃO EM GILLES
DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Subjetividade e Contemporaneidade.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Ferreira, Carlos Eduardo .
PENSAMENTO, MICROPOLÍTICA E CRIAÇÃO EM GILLES DELEUZE /
Carlos Eduardo Ferreira. - Londrina, 2021.
100 f.

Orientador: José Fernandes Weber.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina,
Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2021.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia Política - Tese. 2. Filosofia Contemporânea - Tese. 3. Filosofia Francesa - Tese. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

CARLOS EDUARDO FERREIRA

**PENSAMENTO, MICROPOLÍTICA E CRIAÇÃO EM GILLES
DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Subjetividade e Contemporaneidade.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Américo Grisotto
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Guilherme Müller Junior
Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP

Londrina, 17 de dezembro de 2020.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, *José Fernandes Weber*, pelo acolhimento e parceria durante a trajetória deste trabalho.

Ao meu eterno orientador e grande amigo *Guilherme Müller Junior*, por ter me introduzido ao mundo da filosofia e me contagiado em suas incríveis aulas. Se não fosse tal afeto, hoje não estaria aqui.

Agradeço ao professor *Américo Grisotto*, pelo início das orientações e pela gentileza de participar da banca deste trabalho.

A minha mãe *Sônia* e meu padrasto *Antônio* por todo o apoio necessário para realização desta pesquisa.

Ao espírito de meu pai, que guiou todo este trabalho e esteve presente em todo momento.

A *Luane*, por compartilhar a vida comigo, estando ao meu lado em cada momento e ao nosso amor que de tão forte se materializou.

Ao meu irmão, amigos e demais pessoas e acontecimentos que possibilitaram a realização deste trabalho.

“Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência.”

(GILLES DELEUZE)

FERREIRA, Carlos Eduardo. **Pensamento, micropolítica e criação em Gilles Deleuze**. 2021. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

RESUMO

Por meio dessa pesquisa, investigamos de que maneira e até que ponto a imagem do pensamento é uma atitude prático-política na filosofia de Gilles Deleuze. Para isto, nós examinamos como a noção de imagem do pensamento guia e movimenta sua filosofia. Deleuze, juntamente com Guattari, postula que todas as relações são relações políticas. Guiados por esta perspectiva, investigamos como o Estado funciona como um mecanismo de captura das singularidades e identificação das formas de vida. Investigamos também as formas de captura dos signos quando operados pela imagem dogmática do pensamento, e as possibilidades de criação em uma filosofia isenta de pressupostos. Dessa forma, a criação de conceitos na filosofia pode ser compreendida como um ato político. Abordamos também, a importância das artes para o pensamento político deleuziano, pois a atitude política não se separa de um problema ético-estético. Nós acreditamos que o caráter político da criação conceitual reside na noção de imagem do pensamento, trazendo dessa forma, a filosofia da diferença para futuras discussões políticas.

Palavras-chave: deleuze; política; imagem do pensamento.

FERREIRA, Carlos Eduardo. **Pensamento, micropolítica e criação em Gilles Deleuze.** 2021. 101 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

ABSTRACT

Through this research, we seek to investigate in way and to what extent the image of thought is a practical-political attitude in the philosophy of Gilles Deleuze. For this, we will examine how the notion of the image of thought arises and guides his philosophy. Deleuze, together with Guattari, postulates that all relations are political relations. Guided by this perspective, we investigate how the State functions as a mechanism for capturing singularities and forms of life. We will also seek to understand forms of capturing signs when operated by the notion of the dogmatic image of thought and the possibilities of creating a philosophy without assumptions. That is, how the creation of concepts in Philosophy can also be understood as a political act. We also approach the importance of the arts for Deleuzian political thought, as the political attitude is not separated from an ethical-aesthetic problem. We believe that the political character of conceptual creation resides in the notion of image of thought, therefore we aim bringing the philosophy of difference to future political discussions.

Key words: deleuze; political; image of thought.

FERREIRA, Carlos Eduardo. **Pensamento, micropolítica e criação em Gilles Deleuze.** 2021. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

RÉSUMÉ

À travers cette recherche, nous étudions comment et dans quelle mesure l'image de la pensée est une attitude politique-pratique dans la philosophie de Gilles Deleuze. Pour cela, nous examinons comment la notion d'image de la pensée guide et déplace sa philosophie. Deleuze, ensemble Guattari, postule que toutes les relations sont des relations politiques. Guidés par cette perspective, nous étudions le fonctionnement de l'État comme mécanisme de capture des singularités et d'identification des formes de vie. Nous étudions également les manières de capter les signes quand opérés par l'image dogmatique de la pensée et les possibilités de création dans philosophie exempte des suppositions. De cette façon, la création de concepts en philosophie peut être comprise comme un acte politique. Nous abordons également, l'importance des arts pour la pensée politique deleuzienne, car l'attitude politique n'est pas séparée d'un problème éthico-esthétique. Nous croyons que le caractère politique de la création conceptuelle réside dans la notion d'image de la pensée, apportant, ainsi, la philosophie de la différence aux futures discussions politiques.

Mots-clés: deleuze; politique; image de le pensée.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 CAPÍTULO 1 – O PENSAMENTO E SUAS IMAGENS	16
1.1 A IMAGEM DOGMÁTICA DO PENSAMENTO	20
1.2 POR UMA NOVA IMAGEM DO PENSAMENTO.....	30
1.3 A CONTINGÊNCIA DO ENCONTRO.....	37
2 CAPÍTULO 2 – UMA POLÍTICA DO PENSAMENTO	43
2.1 POR UMA GEOFILOSOFIA, A RELAÇÃO DO PENSAMENTO COM A TERRA	48
2.2 MACROPOLÍTICA E MICROPOLÍTICA	51
2.3 A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO – MÁQUINA DE GUERRA.....	54
2.4 DEVIR MENOR, UM DEVIR REVOLUCIONÁRIO	62
3 CAPÍTULO 3 – A ARTE COMO LINHA DE FUGA	71
3.1 UMA LITERATURA MENOR	78
3.2 FABULAÇÃO, O CARÁTER POLÍTICO DAS ARTES	82
3.3 CORPO SEM ÓRGÃOS, UM CORPO POLÍTICO	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa tem por objetivo investigar de que maneira e até que ponto a imagem do pensamento é uma atitude prático-política na filosofia de Gilles Deleuze, e também, o que Deleuze e Guattari¹, entendem por política. Desse modo, debruçaremos sobre algumas noções fundamentais em sua obra, girando em torno do eixo temático do pensamento, da micropolítica e a criação.

Tanto em sua vida pessoal, como filosófica, Deleuze sempre esteve ligado à política. Mesmo nunca tendo se envolvido diretamente com a política partidária, o problema prático-político permeou o horizonte de seu pensamento².

Deleuze nunca se colocou como um intelectual engajado e porta-voz político, assim como alguns filósofos de sua época agiram, porém, seu legado filosófico tem um caráter político extremamente potente, que buscamos demonstrar.

A filosofia da diferença – assim intitulada a filosofia de alguns autores que traçam um caminho marginal através da história da filosofia, dentre eles Gilles Deleuze –, recebe tal alcunha por afirmar uma postura diferente do modelo tradicional, levando em consideração as paixões, os afectos³ e o corpo. Uma filosofia da diferença, não trata a diferença como erro ou engano, pelo contrário, afirma a diferença em si mesma, escapando de artimanhas reguladoras do pensamento como o idealismo ou a dialética. A postura que a filosofia da diferença toma diante de determinados temas, como o combate a representação, ao racionalismo, positivismo ou qualquer modelo hierárquico, conduz o pensamento político para um novo plano de intensidades, pois há nela uma forte relação entre pensamento e vida. A criação de conceitos garante a sobrevivência da filosofia nos dias atuais justamente por invocar uma nova terra e um novo povo ainda não existentes.

Em maio de 1968, Gilles Deleuze encontra-se com Felix Guattari, e esse evento foi a ruptura necessária para a liberação e combinação das forças de ambos. Deleuze é um dos poucos professores na Universidade de Lyon, onde ele então lecionava, que declara publicamente seu apoio ao movimento estudantil, participando de assembleias

¹ Evitamos distinguir o pensamento de Deleuze e Guattari nas obras citadas e que foram escritas em conjunto, pois, como eles mesmos diziam, seus pensamentos formam um só, ou seja, é um agenciamento, um devir que não pertence nem a um, nem ao outro, se complementam, despersonalizam um no outro e singularizam um através do outro (DELEUZE; GUATTARI, 2013 p. 16).

² *Os Engajamentos políticos de Gilles Deleuze* (2010), do historiador François Dosse, traça a trajetória de Deleuze em movimentos sociais, debates políticos e intelectuais na França após maio de 1968.

³ Embora no português brasileiro usemos a variante afeto, optamos, nessa dissertação, por utilizar afecto, tal qual Deleuze, que recorre à herança de Spinoza, o qual busca na raiz etimológica *affectedum*.

gerais, panfletagem e passeatas. Nunca se colocando à frente do movimento, nesse sentido, o filósofo se restringe a apenas escutar os estudantes e participar das manifestações sem jamais se colocar como um pregador da verdade (DOSSE, 2010, p 154-155). Assim, Deleuze não busca a imagem de um intelectual representativo: como se precisasse atuar na função de porta-voz pelos outros, o estudioso cria seus conceitos, que, tal qual máquinas, tencionam produzir rupturas no tecido social, isto é, nunca buscando representar algo no mundo, mas sempre compondo em conjunto com o todo, uma atitude prática.

Acreditamos que o caráter político da filosofia deleuziana mora na imagem do pensamento, uma noção que percorre a obra de Deleuze e está diretamente ligada à criação conceitual. Em *O que é a Filosofia* (1991) – obra escrita em conjunto com Felix Guattari –, nossos autores afirmam que a função da filosofia é criar conceitos, os quais só podem ser criados dentro de um plano de imanência, ou seja, dentro de uma imagem do pensamento, assunto que será desenvolvido em nosso primeiro capítulo (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 8).

O pensamento, para nossos autores, não é concebido como algo sólido e natural, já que é uma força movente, fruto de relações de forças. Objetivamos, então, investigar nessa relação de forças o caráter político da criação. Em tal ambiente, as forças estão constantemente se chocando e tomam certas coordenadas, podendo ser produtoras ou reprodutoras de modos de vida. A política, sendo assim, não pode ser entendida de modo comum, como geralmente é representada, ou seja, como a arte ou ciência de governar. Procuramos compreender essa política ligada às forças e não às formas e que se relaciona diretamente com a estética e a criação.

Desde o platonismo a noção política vem sendo apresentada como transcendente ao sujeito, isto é, o cidadão abdica de seus poderes diante da *Pólis*. Desta forma, as leis da cidade precedem o indivíduo. Embora integre essa sociedade, o cidadão cede sua força ao político, pastor dos homens, tornando-se, assim, espectador de sua própria vida, eleitor da escravidão, acorrentado aos mecanismos burocráticos que incessantemente tentam dar fim ao movimento e desalentar a diferença.

Isto posto, nossos autores, por sua vez, propuseram uma política que destoa da clássica: a micropolítica. A proposta de Deleuze e Guattari se diferencia por ser forma menor de política e por se entregar ao fluxo do pensamento, levando em consideração sua relação com os modos de vida. Nesse âmbito, a criação de conceitos não é apenas um ato de pacífica reflexão, pois suas implicações são revolucionárias, tanto para o

sujeito quanto para o grupo. Criar conceitos – atitude genuinamente filosófica –, sob a ótica da filosofia da diferença, adquire um caráter político revolucionário. Afirma Deleuze (2013, p. 46): “Um conceito é cheio de uma força crítica, política e de liberdade”.

Traçando um caminho diferente das posturas filosóficas transcendentais – que proclamam por conceitos universais e apontam para uma natureza reta entre o pensamento e o verdadeiro –, a filosofia imanente deleuziana não cria limites ao conceito: por não ser compreendido como algo rígido, acabado, dado, e que de alguma forma pode ser capturado e apreendido, goza de uma liberdade em que seus horizontes só podem ser marcados pelo plano infinito no qual encontra-se inserido. Desse modo, é compreensível que a filosofia de Deleuze caminhe pelo campo das forças e não das formas, haja vista que a forma, por sua vez, busca congelar o movimento, enquanto as forças compõem junto a ele.

Sendo assim, há de se reconhecer a influência nietzschiana sobre os escritos deleuzianos, justamente porque Nietzsche rompe com a tradição filosófica ao propor forças no plural e sempre se relacionando entre si, em contrapartida de um *principium individuationis*⁴, Uno e indivisível. Na obra *Nietzsche e a Filosofia* (1962), Deleuze diz:

O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce. Eis o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche: uma pluralidade de forças agindo e sofrendo à distância, onde a distância é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com outras (DELEUZE, 1976, p. 05).

Desta maneira, se procuramos por um ser, o próprio ser da força é justamente o plural, pois uma força está sempre em relação com outra, considerando que pensar a força de modo singular soa como um contrassenso, afinal se ela é dominação, acaba por ser, ao mesmo tempo, o objeto dominado. Sendo assim, a força é sempre, no mínimo, dupla e torna-se impossível colocá-la no plano do singular, pois ela só existe em correlação.

É através deste modelo diferencial de relação entre forças que podemos pensar uma política a partir de Deleuze, pois essa política menor, conceituada como micropolítica, pertence às intensidades e aos encontros, trata-se, então, de um sistema do puro devir e que escapa aos modelos da representação. Deste modo, estudamos uma

⁴ Em Latim: Individual, aquele que é indivisível, Uno.

aproximação com o conceito de micropolítica por meio de uma leitura imanente das obras selecionadas de Gilles Deleuze, Felix Guattari e seus comentadores.

A história da filosofia, como geralmente é apresentada, raramente leva em consideração o meio no qual os conceitos germinam. Sob essa perspectiva, ao ser considerado como figura (a figura do círculo, ou as figuras cristãs, por exemplo), ou seja, como algo que existe por si só, não se leva em consideração a principal característica de um conceito: sua conexão com a vizinhança (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 109). É precisamente aí que ele transcende e escapa ao acontecimento, sendo este, como veremos adiante, sempre duplo: traz consigo sua efetuação no estado de coisas e seu elemento linguístico. Sob essa perspectiva, podemos traçar uma geografia do pensamento, isto é, uma outra maneira de pensar que reivindica uma terra, na qual os conceitos germinam, proliferam e opõem-se ao modelo clássico da ascensão, em que o conceito se eleva, purifica e passa a povoar um outro plano existencial.

Deleuze, em *Péricles e Verdi* (1988), obra que comenta a filosofia de François Châtelet⁵, diz o seguinte:

Definimos ou inventamos um processo de racionalização, cada vez que instauramos relações humanas numa matéria qualquer, num conjunto qualquer, numa multiplicidade qualquer. O ato em si, sendo relação, é sempre político. A razão como processo é política. Pode ser na cidade, mas também em outros grupos, em pequenos grupos, ou em mim, simplesmente em mim. A psicologia, ou melhor, a única psicologia aceitável é uma política, porque tenho sempre que criar relações humanas comigo mesmo. Não existe psicologia, mas uma política do eu. Não existe metafísica, mas uma política do ser. Não existe ciência, mas uma política da matéria, pois o homem é quem está encarregado da própria matéria. Até a doença: é preciso ‘gerenciá-la’, quando não se pode vencê-la, e impor a ela relações humanas (DELEUZE, 1999, p. 26).

Châtelet, para Deleuze, opera com maestria uma filosofia da imanência, justamente por recusar toda forma de transcendência e crenças em um além-mundo. Ao fazer isso, as questões transcendentais deixam de ser um problema e se tornam condições de uma maneira imanente de filosofar que, dessa forma, não se limita à moral vigente. Deleuze chama isso de ateísmo tranquilo, pois a morte de Deus deixa de ser um problema e passa a ser condição para um filosofar imanente:

Por ateísmo tranquilo entendemos uma filosofia para qual Deus não é um problema, a inexistência ou mesmo a morte de Deus não são problemas, mas sim, pelo contrário, condições que devem ser consideradas como adquiridas

⁵ Deleuze batiza Châtelet como um pensador político da imanência, pois sua recusa à transcendência e qualquer tipo de realidade superior faz de sua filosofia um exemplo de filosofia prática. “Nenhuma filosofia se instalou com mais firmeza em um puro campo de imanência” (DELEUZE, 1999, p. 22).

para que possam suscitar os verdadeiros problemas: sem nenhum constrangimento (DELEUZE, 1999, p. 22).

Ao recusar a transcendência, a filosofia traça um plano de imanência capaz de liberar toda a potência do pensamento vital. A razão, desta forma, deixa de operar como limite ao pensar e passa a ser encarada como processo constituinte do filosofar. A existência, dessa maneira, não é mais submissa ao juízo da razão. Assim a filosofia se afasta das sombras de um simulacro e traça seu próprio plano. Nosso filósofo considera, então, que o pensamento possui certas coordenadas, as quais ele chama de imagem do pensamento, que funcionam como um plano, guiando-o e direcionando-o.

Dito isso, a presente pesquisa propôs-se a reconstituir a noção de imagem do pensamento sob a ótica da obra deleuziana, com o intuito de compreender como ocorre seu surgimento e de que modo acaba por implicar em uma criação conceitual, bem como se dá sua relação com a micropolítica.

No que tange à construção da escrita desse trabalho, dividimos a dissertação em três capítulos teóricos-analíticos subdivididos de maneira a atender às necessidades requeridas pela pesquisa no decorrer do desenvolvimento da dissertação.

Sob essa perspectiva no primeiro capítulo, nos intentamos em compreender a noção de imagem do pensamento, assim, fizemos um recorte nas obras de Deleuze em que ele aborda essa temática. Nas obras *Nietzsche e a filosofia* (1962)⁶ e *Proust e os signos* (1964) a noção de imagem do pensamento aparecia nos escritos de Deleuze ainda de forma negativa, a qual denominamos nesta pesquisa como imagem dogmática do pensamento, somente após *Diferença e repetição* (1968), que essa noção recebe uma carga positiva, pois é quando Deleuze nos apresenta o que ele chama de uma nova imagem do pensamento, ou pensamento sem imagem, que é uma alternativa à maneira de pensar fora do modelo da imagem dogmática.

Este entendimento acerca das imagens não abandona Deleuze, por mais que possa sofrer algumas alterações. A imagem chamada por ele de dogmática em *Diferença e Repetição* volta em obras posteriores com a alcunha de imagem moral, ortodoxa, imagem clássica e até imagem deformante do pensamento (DELEUZE, 1988, p. 219-220).

No segundo capítulo, após investigarmos sobre as imagens do pensamento e suas consequências na história da filosofia, buscamos nos aprofundar mais no tema da

⁶ As datas sinalizadas são das publicações originais em francês pela *LesÉditions de Minuit*.

política deleuziana, baseados principalmente nas obras em conjunto com Felix Guattari, como *Mil Platôs* (1980), *O que é a Filosofia* e *Kafka: por uma literatura menor* (1975). Nessas obras, a questão política se encontra mais presente, ou ao menos de forma mais evidente. Ambicionamos explorar o conceito de micropolítica, que atua de maneira imanente e se relaciona diretamente com a vida. Uma atitude micropolítica, leva em consideração os devires e afectos pelos quais somos atravessados em contraposição de uma política formal.

Deleuze e Guattari são críticos da imagem do pensamento determinista – que identifica o Estado como uma natureza reta da humanidade – e combatem a ideia de que o Estado como tal, se torna necessário para o convívio dos seres, evitando assim a guerra de todos contra todos. Nesse ponto, trazemos para o diálogo o etnólogo francês Pierre Clastes, mais precisamente a sua obra intitulada *A sociedade contra o Estado* (1974), na qual ele apresenta a tese de que nas sociedades ditas primitivas não faltava o Estado, e sim, suas formas de agrupamento evitavam a todo custo a formação de um monstro estatal transcendente, que nega os modos de vida e suas singularidades. Nessa perspectiva, analisamos o conceito de máquina de guerra, uma potente crítica ao Estado, que se articula por dentro e ao mesmo tempo, de forma exterior a ele.

Por fim, no capítulo terceiro, desenvolvemos uma reflexão sobre a arte na filosofia deleuziana. Com o intuito de atravessar o campo teórico e apresentar uma alternativa para a sobrevivência dentro do sistema capitalista, as artes funcionam, para nosso filósofo, como linhas de fuga, com um papel estético-prático-político muito importante. Desse modo, a arte é, antes de ser interpretada como representação, um fenômeno estético-político por estar diretamente ligada à resistência e à criação e tem o poder de liberar a política de onde ela se encontra aprisionada, causando encontros e afectos revolucionários.

Uma filosofia política deleuziana não pode ser dissociada de um projeto estético, já que a intenção não é mais julgar o mundo, e sim compor com ele. Sem arte não há criação, até a criação conceitual precisa de um estilo para se sustentar. Dessa forma, passamos a compor com o mundo, buscando novas relações com a mente e corpo, sem separações e fugindo ao modelo hierarquizante. Pensamento, micropolítica e criação, três noções deleuzianas que caminham juntas, e que para nosso entendimento, são fundamentais para pensar com Deleuze.

1. CAPÍTULO 1 – O PENSAMENTO E SUAS IMAGENS⁷

A investigação acerca do pensamento ocupa um lugar de destaque na filosofia de Gilles Deleuze. A noção de imagem do pensamento atravessa praticamente toda a sua obra, a princípio de forma negativa e depois assume um caráter criador. Procuraremos abordar nesse capítulo aquilo que Deleuze entende por pensamento, feito isto, analisaremos as duas imagens do pensamento que são apontadas em sua filosofia.

Em seus primeiros escritos, até a obra *Diferença e Repetição*, Deleuze descrevia a imagem do pensamento como algo negativo. Contudo, após *Diferença e Repetição* ele nos apresenta uma nova compreensão da imagem do pensamento, uma alternativa à imagem então negativa a qual ele chama de moral ou dogmática. Essa nova imagem escapa ao modelo da representação e está ligada diretamente à criação.

Pensar não é uma tarefa fácil para Gilles Deleuze, pelo contrário, raramente pensamos e quando pensamos é porque somos forçados a pensar. Isso não significa apenas que não temos consciência sobre o que é o ato de pensar, mas também que pensar depende de forças que tomam o pensamento. O pensamento é, assim, fruto dessa relação de forças, ou seja, não é algo simplesmente despertado, adormecido em nós, nem algo desvelado, remanescente. Ademais, é potência ativa, é ele quem cria e apresenta a novidade, nunca reativo, pois pensar não é o mesmo que refletir, e justamente por causa disto que o pensamento é criador. São forças que nos atravessam e se efetuam nos corpos, não podendo assim ser dominadas.

Nesse sentido, o pensamento, não é reflexão, já que essa própria ideia, por si só, exige um sujeito reflexivo e o pensamento como potência nem mesmo pertence a um sujeito. Diz Deleuze em *Diferença e Repetição*:

Não se trata de dizer que poucas pessoas pensam e sabem o que significa pensar. Mas, ao contrário, há alguém, mesmo que seja apenas um, com a modéstia necessária, que não chega a saber o que todo mundo sabe e que nega modestamente o que se julga ser conhecido por todo mundo. Alguém que não se deixa representar e que também não quer representar quem quer que seja. Não um particular dotado de boa vontade e de pensamento natural, mas um singular cheio de má vontade, que não chega a pensar nem na natureza e nem no conceito. Só ele não tem pressupostos (DELEUZE, 1988, p. 217).

⁷ A seguinte pesquisa parte de uma ideia surgida durante o período da graduação e trabalhada no Programa de Iniciação Científica. O problema da imagem do pensamento, seu surgimento e suas implicações na filosofia é objeto de pesquisa do Grupo de Estudos da História da Filosofia e Imagem do Pensamento (GEHFIP), na Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), sob a coordenação do Prof. Dr. Guilherme Müller Jr.

Pensar, para Deleuze, é o mesmo que criar, pois trata de trazer à tona a diferença em si mesma, uma diferença não dialética, ou seja, que não é uma contradição e não está subordinada ao sujeito, à identidade e nem a conceitos preestabelecidos. Quando o pensamento fica condicionado ao sujeito, aquilo que apresenta são suas paixões e volições, mesmo que transcenda o pensamento a sujeitos externos. Recorremos a *Diferença e Repetição* novamente:

Quando a diferença é subordinada, pelo sujeito pensante, à identidade do conceito (mesmo que a identidade seja sintética), o que desaparece é a diferença no pensamento, a diferença de pensar com o pensamento, a genitalidade de pensar, a profunda rachadura do Eu que só o leva a pensar pensando sua própria paixão e mesmo sua própria morte na forma pura e vazia do tempo. Restaurar a diferença no pensamento é desfazer este primeiro nó que consiste em representar a diferença sob a identidade do conceito e do sujeito pensante (DELEUZE, 1988, p. 421).

Por criação, podemos entender o contrário da reflexão passiva. O pensamento, por ser potência infinita, não pode se curvar diante de pressupostos já estabelecidos, nem pela tradição e nem pelo Eu. Por isso, o pensamento é um ato de violência, onde ele deve rachar os pressupostos, inclusive linguísticos para poder passar. Artaud, contrapõe uma genitalidade do pensar ao inatismo, ou seja, um impulso de pensar que parte do corpo vital, de seus nervos e se comunica com a alma para então, chegar ao pensamento. Trata-se de uma nova composição para aquilo que é comumente compreendido como pensar. O pensamento, dessa forma, só acontece perante as maiores destruições, arrombamentos, principalmente da imagem postulada do que significa pensar. A dificuldade de pensar, está justamente em romper com os postulados evolucionistas do pensamento, rachar com as estruturas dominantes, com a ordem estabelecida, com a gramática e principalmente com a identidade, que de certa maneira, o restringe aos pressupostos subjetivos. Assim, compreende-se que o pensamento não é algo que sempre existiu, ele precisa ser criado e não é algo que pertença ao sujeito (DELEUZE, 1988, p. 243).

Por conseguinte, toda criação implica em uma singularidade, pois invoca diretamente uma destruição dos conceitos universais estabelecidos como pressupostos. Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari abordam acerca da necessidade de se criar para que haja a fundamentação do pensamento:

Toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre singularidade. O primeiro princípio da filosofia é que os Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados. Conhecer-se a si mesmo – aprender a pensar – fazer como se nada fosse evidente – espantar-se, ‘estranhar que o ente seja’ ..., estas determinações da filosofia e muitas outras formam atitudes interessantes, se bem que fatigantes a longo prazo, mas não constituem uma ocupação bem definida, uma atividade precisa, mesmo de um ponto de vista pedagógico. Pode-se considerar como decisiva, ao contrário, a definição da filosofia: conhecimento por puros conceitos. Mas não há lugar para opor o conhecimento por conceitos, e por construção de conceitos na experiência possível ou na intuição. Pois, segundo o veredito nietzschiano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 13-14).

Logo de início, já nos deparamos com um novo significado para pensamento, pois este não se trata mais de uma simples reflexão, além disso, ao ser compreendido como criação se opõe ao reconhecimento, haja vista que pensar é a pura potência da criação. Por não ser concebido como um bem natural, ou um simples ato de boa vontade, o pensamento é o que há de mais revolucionário. É aquilo que escapa ao modelo da representação e apresenta a novidade. Na obra *Nietzsche e a Filosofia*, ao se referir ao pensamento, Deleuze diz:

Nietzsche propõe uma nova imagem do pensamento. Pensar nunca é o exercício natural de uma faculdade. O pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo; como também nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe permaneceriam exteriores. Pensar depende de forças que se apoderam do pensamento. Enquanto nosso pensamento é ocupado pelas forças reativas, enquanto encontra seu sentido nas forças reativas, é preciso confessar que não pensamos ainda (DELEUZE, 1976, p. 88).

Ao conceber a filosofia como arte da reflexão, tira-se todo o potencial criador que ela pode atingir e a transforma em outra coisa, subordinada a algo. Alguns filósofos concordam e defendem a tese de que a filosofia deve servir como instrumento das ciências, do Estado ou da religião. De acordo com Deleuze, uma nova imagem do pensamento é alavancada na filosofia por Nietzsche, trata-se de uma imagem do pensamento desobediente, que não serve nem ao Estado e nem à Moral. A imagem do filósofo que deve refletir sobre as coisas foi fixada no platonismo e reincide com muita força até os dias atuais. Na obra *Lógica do Sentido* (1969) Deleuze aponta essa imagem clássica do filósofo:

A imagem do filósofo, tanto popular como científica, parece ter sido fixada pelo platonismo: um ser das ascensões que sai da caverna eleva-se e se

purifica na medida em que mais se eleva. Neste ‘psiquismo ascensional’, a moral e a filosofia, o ideal ascético e a ideia do pensamento estabeleceram laços muito estreitos (DELEUZE, 1974, p. 131).

Desse modo, o pensamento tradicionalmente considerado, aparece como algo transcendente e obediente à moral. É necessário que ele se purifique e se eleve, ou seja, que afaste os dados obtidos através dos sentidos e as paixões do corpo para que se pense verdadeiramente. Neste “psiquismo ascensional” há a separação entre corpo e alma, das sensações fisiológicas e da verdade. Dito de outro modo, há aqui uma afinidade do ato de pensar com a verdade, toda sensualidade é dada como erro e a verdade só pode ser alcançada pela razão. A razão, nesta imagem, é hierarquicamente superior ao corpo.

É importante ressaltar que imagem, para Deleuze, sob a influência de Bergson, nunca é estática, a imagem estática é da ordem da moral, a qual abordaremos em seguida. Por imagem podemos compreender o mesmo que movimento, pois todo corte em um plano infinito também tende à infinitude. Em suas palavras:

E é essa a terceira tese de Bergson, sempre na Evolução criadora. Se tentássemos resumi-la numa fórmula brutal diríamos: não só o instante é um corte imóvel do movimento como o movimento é um corte móvel da duração, quer dizer, do Todo ou de um todo. O que implica que o movimento exprime qualquer coisa de mais profundo que é a mudança na duração ou no todo (DELEUZE, 2009, p. 22).

O pensamento, segundo Deleuze, surge após um encontro, mas não qualquer encontro, é necessário um arrombamento que abale as estruturas da reconhecimento, uma violência que nos tire de nosso conforto natural e nos coloque a pensar. Pensar, dessa forma, é inventar novas possibilidades de vida.

Por conseguinte, a filosofia, vista de um modo puro e simplesmente histórico, fornece-nos uma aproximação incompleta da experiência do pensamento. De acordo com Deleuze, o pensamento possui também uma geografia, que estabelece um plano, territórios e personagens conceituais conforme sua imagem erigida. Isso é o que ele chama de geofilosofia⁸, uma proposta político-filosófica imanente, alternativa ao modelo tradicional.

Abordaremos a seguir o que Deleuze chama de imagem do pensamento, esse plano infinito povoado de conceitos, este caminho percorrido que busca dar sentido ao estado de coisas. Como afirma Deleuze:

⁸ O tema da geofilosofia será abordado com maior destaque no segundo capítulo.

Chamemos Imagem ao conjunto do que aparece. Nem sequer se pode dizer que uma imagem atue sobre outra ou reaja a outra. Não há coisa movida que se distinga do movimento executado, não há coisa movida que se distinga do movimento recebido. Todas as coisas, ou seja, todas as imagens, se confundem com suas ações e reações: é a universal variação. Cada imagem é só um ‘caminho pelo qual passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidade do universo’ (DELEUZE, 2009, p. 96).

1.1 A IMAGEM DOGMÁTICA DO PENSAMENTO

Deleuze chama de imagem dogmática do pensamento a imagem clássica do pensador, ou seja, a maneira de pensar que, por ser alinhar à moral, prejudica a novidade. Nesta imagem, tão recorrente na história da filosofia, a verdade aparece como algo a ser alcançado e o pensamento possui afinidade e busca o verdadeiro. Também nela, não há espaço para a diferença em si mesma, o devir torna-se prisioneiro, seja em um método ou em um espírito absoluto. Na imagem dogmática, o pensamento é condescendente com a verdade, então tudo aquilo que não está de acordo com seus pressupostos, é declarado como erro e expurgado.

A imagem dogmática é a da representação, pois sempre busca rerepresentar o novo em pressupostos já existentes. A moral, por sua vez, opera aqui como limite ao pensamento, que se torna prisioneiro de uma força reativa que o contrai e o aprisiona. Com raízes platônicas, se apresenta como mera contemplação, sendo que seu modelo operacional não é outro senão o da reconhecimento. Quando esta imagem já não possui a verdade *a priori*, ela eleva o pensamento às alturas e o transcende até uma figura, que diferente do conceito, possui em sua natureza a hierarquia. Tomamos como exemplo as religiões, que pensam por figuras e não por conceitos, e é neste ponto que se distinguem da filosofia (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 108). Não restrito apenas às religiões, a burocracia estatal também funciona de forma semelhante: a figura se fecha em si mesma e se refere a uma unidade transcendente, enquanto um conceito é definido por sua relação de vizinhança. Deleuze e Guattari dizem: “Numa palavra, a figura é essencialmente *paradigmática, projetiva, hierárquica, referencial* (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 108).

Uma figura, é uma condição de eternidade dada ao conceito, esquece-se que ele teve uma criação em determinado momento e se passa a acreditar que é anterior, inclusive, a nós. Ademais, elas contêm a verdade intrínseca a elas e cabe ao pensador desvelá-la, ou seja, tudo o que se sabe é que ela é. As figuras podem aparecer de formas

geométricas como o círculo da mandala, o triângulo da tríade sagrada, ou até conceitos múmias, que passaram por um longo processo de eternização, como a própria ideia de verdade.

A imagem dogmática, por trabalhar no modelo da representação, não só nega a diferença, ela nega o mundo e a vida. De um modo dialético, por não aceitar a diferença em si mesma, na frustração por não encontrar a verdade aqui, ela é transformada em objeto de outro mundo. A Verdade então passa a ser encontrada no mundo das ideias, no paraíso, ou até ditada por um sujeito elevado que não pertence a este plano. A imagem dogmática é moralista, mesmo que não se considere assim, pois recusa o mundo e condena o modo que vivemos em troca da fantasia de um mundo ideal, o reino da Verdade. Além disso, ela nega as experiências, aprisiona o movimento do pensamento e qualquer tentativa de singularidade passa a ser reconhecida e julgada: “A forma da reconhecimento nunca santificou outra coisa que não o reconhecível e o reconhecido, a forma nunca inspirou outra coisa que não fossem conformidades” (DELEUZE, 1988, p. 223).

Seu exemplo mais clássico é o modelo ascensional platônico, na filosofia platônica não há espaço para a criação, já que as ideias são sempre lembradas (*anamnese*) pela consciência (*psyché*) que se esqueceu de tudo ao encarnar em nosso mundo. Platão precisou primeiro criar o conceito de Ideia para depois taxá-lo como algo eterno, anterior a si mesmo. “Platão dizia que é necessário contemplar as Ideias, mas tinha sido necessário, antes, que ele criasse o conceito de Ideia” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 12). Platão não descobre a Ideia, mas cria seu conceito que sustenta toda sua filosofia. Sendo assim, o filósofo cria uma figura, transcende-a até outro mundo e nos coloca como submissos diante dela. O sistema político-pedagógico de Platão, desta maneira, representa a verdade que é boa por natureza, eterna e absoluta.

Em *Nietzsche e a Filosofia* (1962⁹), Deleuze exhibe a imagem dogmática em três teses essenciais:

A imagem dogmática do pensamento aparece em três teses essenciais: 1º É-nos dito que o pensador enquanto pensador quer e ama o verdadeiro (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, *a priori* dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta portanto, pensar ‘verdadeiramente’ para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom senso universalmente partilhado); 2º É-nos dito também que somos desviados do verdadeiro, mas por forças estranhas ao pensamento (corpo,

⁹ Data da publicação original francesa.

paixões, interesses sensíveis). Porque não somos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O erro: tal seria o único efeito, no pensamento enquanto tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento; 3º É-nos dito finalmente que basta um método para bem pensar, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício, mas pelo qual nos reunimos à natureza do pensamento, aderimos a esta natureza e conjuramos os efeitos das forças estranhas que o alteram e nos distraem. Pelo método, conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar, se aplicarmos o método: este faz-nos penetrar no domínio daquilo 'que vale para todos os tempos, para todos os lugares' (DELEUZE, 1976, p.156).

Na citação acima Deleuze enumera três teses essenciais que ajudam a compreender a imagem dogmática: primeiro, a ideia de que o pensador busca o verdadeiro e que o pensamento tem uma certa afinidade com a verdade. Esse pressuposto, tão presente na história da filosofia, identifica o elemento do pensamento com a verdade, é como se ela pudesse ser desvelada. Dessa forma, o pensador eliminaria todos os enganos que não fazem parte do pensamento e assim poderia de fato encontrar a verdade, como uma natureza reta. Em seguida, as forças estranhas ao pensamento, como o corpo, as paixões, os interesses, ou seja, tudo aquilo que é empírico, singular, tudo que deriva da experimentação serve para poluí-lo, ou desviar de seu caminho natural. O corpo, é visto como objeto de engano, por isso, a necessidade de um método, um guia de como pensar corretamente, com pressupostos que devem ser seguidos para que o pensamento atinja seu objetivo natural, a verdade. Verdade essa, que é tratada pelos pensadores como universal, pois vale para todos.

A imagem dogmática se contradiz, pois ao mesmo tempo em que traça uma natureza reta entre o pensamento e a verdade, precisa de um método para guiá-lo até a verdade, eliminando o erro e as influências da sensibilidade.

A representação nada mais é que a rerepresentação de alguma coisa segundo as formas do sujeito. Logo, o sujeito só conhece aquilo que ele representa nas suas formas. Por isso é que o reconhecimento e a representação caminham em consonância e participam de um mesmo modelo moral de pensamento. Para esse modelo o pensamento precisa prejulgar tudo, segundo as formas dadas previamente. É exatamente por isso que o pensamento precisa estar conforme as suas formas, para que ele seja verdadeiro, ou seja, é preciso que as coisas sejam reproduzidas no sujeito.

Tais formas impõem uma conformidade ao pensamento, quando a tarefa é justamente trazer à luz aquilo que não é conforme a nada: o signo. Conformar o signo é assassiná-lo e eternizar a *doxa*.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze aborda novamente a imagem dogmática, denunciando-a em seis postulados e desenvolvendo aquilo que já havia dito em *Nietzsche e a Filosofia*. Tais postulados merecem um pouco de atenção.

O primeiro postulado é o princípio da *Cogitatio natura universalis*: desenvolvendo o que já havia denunciado em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze volta a criticar a imagem da natureza reta entre o pensamento e a verdade, abordando a problemática de os pensadores tratarem a verdade como um bem natural do pensamento. De acordo com o filósofo francês:

Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é sobre esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar. Pouco importa então que a filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta imagem que já prejulga tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente (DELEUZE, 1988, p. 219).

O pressuposto de afinidade entre o pensamento e a verdade envenena a filosofia, esmagando a diferença e colocando-a em conformidade com o Mesmo, ou seja, um mesmo pensamento deve ser comum a todos, e aquele que não se adequa é porque está sob a figura do erro e se desviou do caminho certo da verdade. Essa afinidade do pensamento com a verdade pressupõe o segundo postulado, que é *o ideal do senso comum*, ou seja, aquilo que todo mundo sabe e ninguém pode negar. Deleuze demonstra:

Muita gente tem interesse em dizer que todo mundo sabe ‘isto’, que todo mundo reconhece isto, que ninguém pode negar isto. Eles triunfam facilmente, enquanto um interlocutor desagradável não se levanta para responder que não quer ser assim representado e que nega, que não reconhece aqueles falam em seu nome. O filósofo, é verdade, procede com mais desinteresse: o que ele põe como universalmentereconhecido é somente o que significa pensar, ser e eu, quer dizer, não isto ou aquilo, mas a forma da representação ou da reconhecimento em geral. (DELEUZE, 1988, p. 218).

Segundo o postulado do ideal do senso comum, este passa a ser tomado como determinação do pensamento puro. A captura da novidade pelo senso comum ocorre através do modelo da reconhecimento, ou seja, o parâmetro para identificação é o Mesmo: “Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a **mesma** que vejo, que toco, que imagino e a **mesma** que conhecia desde o começo (DESCARTES, 1973, p. 105, grifo nosso).

Dessa maneira, o objeto só passa a ter valor quando reconhecido e o reconhecimento adquire seu valor em concordância com um consenso comum – *concordia facultatum*. O senso comum passa a operar como a norma da identidade, ditando a maneira correta pela qual o pensamento deve agir. Nota-se que Deleuze não emprega sentido ao senso comum como um conhecimento vulgar, mas sim, como um comum acordo da verdade, um assentimento comum que garante a unidade ao pensar, tal como quando diante de um objeto, ignora-se sua singularidade e busca o comum universal, recortando-o e determinando-o pelas faculdades do sujeito. Afirma Deleuze:

É este o sentido do Cogito como começo: ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva; ele dá, assim um conceito filosófico ao pressuposto do senso comum, ele é o senso comum tornando filosófico. Em Kant, assim como em Descartes, é a identidade do Eu no Eu penso que funda a concordância de todas as faculdades e seu acordo na forma de um objeto suposto como sendo o Mesmo (DELEUZE, 1988, p. 222).

O terceiro postulado é o *modelo da reconhecimento*. Por reconhecimento podemos compreender o oposto da criação, é uma identificação do signo, que até então aparecia como novidade, em pressupostos dados por nossa subjetividade. Segundo Deleuze:

De um lado, é evidente que os atos de reconhecimento existem e ocupam grande parte de nossa vida cotidiana: é uma mesa, é uma maçã, é o pedaço de cera, bom dia Teeteto. Mas quem pode acreditar que o destino do pensamento se joga aí e que pensemos quando reconhecemos? (DELEUZE, 1988, p. 224).

Obviamente a reconhecimento faz parte da nossa vida cotidiana, é praticamente impossível imaginar uma progressão dos dias sem o reconhecimento das coisas, porém, isso não significa que estamos pensando quando reconhecemos. Lembramos aqui que o pensamento para Deleuze é um ato revolucionário e raramente pensamos, justamente porque pensar se diferencia de reconhecer. Reconhecer é, por sua vez, colocar valores subjetivos sobre um objeto, eliminando assim a possibilidade de aparecimento da diferença em si mesma.

Se há filosofia até os dias de hoje, é porque ela não se limita apenas a reconhecer as coisas, e sim, se propõe sempre a criar eixos novos de pensamento, isso é o que proporciona o movimento à filosofia. Apenas de reconhecimento, sob a figura do bom senso, filosofar implicaria em um caminho apenas contemplativo, onde o empírico se condicionaria sob a figura do universal. Segundo afirma o filósofo francês:

Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros? O signo da reconhecimento celebra esponsais monstruosos em que o pensamento ‘reencontra’ o Estado, reencontra a ‘Igreja’, reencontra todos os valores do tempo que ela, sutilmente, fez com que passassem sob a forma pura de um eterno objeto qualquer, eternamente abençoado (DELEUZE, 1988, p. 224).

Eis para que serve a filosofia, segundo Deleuze: para incomodar e prejudicar a tolice, a filosofia não serve nem a Igreja e nem ao Estado, por isso ela não é um simples ato de conformidade com o Mesmo. Pensar é provocar¹⁰ ao pensamento forças que não são de reconhecimento, ou seja, pensar é escapar à esse modelo e ao invés de reproduzir forças de conformidade, permitir que passem forças de novidade.

É justamente por isso que a filosofia se opõe à reconhecimento e ao bom senso. Portanto, não é um acordo entre as faculdades e nem conformidade, filosofia é a afirmação do pensamento e o não rebaixamento à moral ou à religião. A filosofia é crítica, inclusive de si mesma, e não conformista, trata-se de um dissenso e não consenso.

Deleuze nomeia o quarto postulado de *elemento da representação*. É preciso reconhecer que quando representamos ainda não pensamos. O ato de representar é condicionar o signo às faculdades do sujeito. Por não conceber o fenômeno como diferença em si mesmo, torna-se necessária a mediação de um sujeito. A novidade, dessa forma, é sempre representada por outra coisa que acaba por assumir seu lugar. Nota-se que representação, para Deleuze, é o oposto da criação, que abre caminho possibilitando que a novidade consiga passar, criando conceitos que possam contorná-la, mas nunca esgotando suas possibilidades. A representação, por sua vez, opera no modelo transcendente, colocando outra coisa no lugar: cria-se outro mundo para representar o mundo e sujeitos exteriores, que não pertencem a ele, para dizer como as coisas devem ser. O transcendente, desse modo, passa a explicar e ditar as regras daquilo que é imanente.

Por conseguinte, a representação é sempre a reapresentação de algo conforme as condições do sujeito que representa. Desta maneira, o pensamento fica impedido de

¹⁰ Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Ela serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas (DELEUZE, 1976, p. 87).

criar, uma vez que ele deve se limitar a representar. Eis aí a imagem moral, que interdita a criação. É por isso também que o pensamento é impessoal, uma vez que ele deve romper com as formas do sujeito que o impede de criar. Aponta Deleuze:

O Eu penso é o princípio mais geral da representação, isto é, a fonte destes elementos e a unidade de todas estas faculdades: eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo – como os quatro ramos do Cogito. E, precisamente sobre estes ramos, é crucificada a diferença (DELEUZE, 1988, p. 224).

O quinto postulado, necessário para a compreensão da filosofia da diferença, é chamado por nosso autor de *negativo do erro*. A imagem dogmática do pensamento, não só contrapõe o pensamento apresentando-se como imagem alternativa, ela suspende outras formas de pensar sob a figura do erro, que é dado como o negativo do pensamento verdadeiro.

Devido à nossa crença no *cogitatio natura universalis*, isto é, por adotarmos como natural a relação entre o pensamento e a verdade, outras formas de pensar são excomungadas do pensamento, creditadas como desvios e encaradas como tolice, besteira e loucura – termos que se distinguem do erro, mas que usam o mesmo modelo operacional (a dicotomia erro-verdade).

A imagem dogmática distingue essas características do erro de fato, mas por sua lógica interna ela ainda os toma como negativo, como desvios de um pensamento que tende à verdade. Além disso, ainda existem os erros de fato, Deleuze exemplifica: “Com efeito, parece-nos, antes de tudo, que há *fatos* de erro. Mas que fatos? Quem diz ‘bom dia Teodoro’, quando Teeteto passa, quem diz que $7+5=13$? O míope, o distraído, a criança na escola” (DELEUZE, 1988, p. 246). Esses erros, são erros simples, que podem ser respondidos por simples proposições, erros cotidianos, ocasionados por problemas de visão, falta de atenção ou ignorância sobre tal assunto. Com base nestes erros simples, a imagem dogmática funda-se como de forma ressonante, projetando a mesma lógica em situações mais complexas. Neste ponto, ela distingue o erro de outras figuras, que usam diferentes conceitos, mas trabalham do mesmo modo: a ignorância ou o esquecimento platônico, as ilusões internas da razão kantiana, a alienação hegeliana, a vulgaridade ou estupidez em Schopenhauer (DELEUZE, 1988, p. 246). Obviamente essas determinações são ricas, formulações conceituais construídas que não podem ser simplesmente reduzidas a uma figura de erro, porém, tais formulações mantêm em sua estrutura uma conservação dos postulados da imagem dogmática, como a reconhecimento e a

representação. Dessa forma, recebem outro nome, são articuladas por outros conceitos, mas se proliferam e montam seu edifício sobre uma imagem de que o pensamento busca a verdade por direito.

O sexto postulado é *o privilégio da designação*. Em *Lógica do sentido* Deleuze argumenta que é próprio aos acontecimentos o fato de poderem ser expressos através da linguagem. Comumente os teóricos concordam que existem três relações distintas nas proposições: designação, manifestação e significação (DELEUZE, 2006, p. 13-17).

Designação é o ato de representar por palavras, ou seja, é quando buscamos uma associação de palavras para dar forma a um estado de coisas. “O estado de coisas é *individual*, comporta tal ou tal corpo, mistura de corpos, qualidades e quantidades, relações” (DELEUZE, 2006, p. 13), isto é, é a efetuação no espaço temporal, que não deve ser confundido com o estado correlativo já indiciado pela consciência. A designação, desse modo, se refere ao estado de coisas, ou seja, se ele é ou não é tal coisa de acordo com uma definição estabelecida pela associação de palavras ostensivamente: “é isto”; “não é isto”. A designação atribui o critério de verdade ou falsidade ao estado de coisas. Assim, ela cria imagens particulares que o representam: palavras vazias de conteúdo e que funcionam dando forma. Por isso ela é sempre singular e não usa (ou ao menos não deveria) conceitos universais.

A segunda relação da proposição é a manifestação, a qual podemos compreender como a relação da proposição com as crenças e desejos do sujeito. Enquanto a designação atua por associações, a manifestação é uma inferência causal. Ela existe na relação de causalidade entre desejar e atender as expectativas ou crer e confirmar (manifestar) a crença. Deleuze exemplifica:

Desejos e crenças são inferências causais, não associações. O desejo é a causalidade interna de uma imagem no que se refere à existência do objeto ou do estado de coisas correspondente; correlativamente, a crença é a espera deste objeto ou estado de coisas enquanto sua existência deve ser produzida por uma causalidade externa (DELEUZE, 2006, p. 14).

A manifestação é sempre uma relação de causa e efeito das expectativas do sujeito. De acordo com Deleuze, ela não é secundária à designação, pelo contrário, é por causa dela que as inferências se tornam possíveis e podem gerar associações. O Eu é o manifestante, porém usam de diversos artifícios para ocultá-lo. Toda manifestação possível é de cunho do pessoal:

Na análise celebre do pedaço de cera, Descartes não busca de forma nenhuma o que permanece na cera, problema que nem mesmo chega a colocar neste texto, mas mostra como o Eu manifestado no Cogito fundamenta o juízo de designação segundo o qual a cera é identificada (DELEUZE, 2006, p. 15).

A terceira relação, tão amada pelos analíticos, é a significação, que por sua vez, trata da relação da palavra com os conceitos universais ou gerais e as ligações sintáticas e implicações do conceito. Em síntese, é a relação de implicação entre premissa e conclusão.

Os significantes linguísticos são *logo* e *implica*. Enquanto a designação remete ao procedimento direto, dando significado ao estado de coisas, a significação é da ordem lógico-matemática, ou seja, ela só ocorre na relação entre proposições, como nos silogismos. Destaca-se a conclusão das premissas, dando assim um acabamento na proposição. Porém, a significação não está reservada somente aos silogismos lógicos, ela está inclusive presente nas relações morais, quando firmamos promessas e compromissos (DELEUZE, 2006, p. 15). Se realizar tal feito, logo, tal compromisso será realizado. Ela não trata da verdade como designação, mas da condição de verdade, do comprometimento, da promessa a ser cumprida. “A significação não fundamenta a verdade, sem tornar ao mesmo tempo o erro possível. Eis por que a condição de verdade não se opõe ao falso, mas ao absurdo: o que é sem significação, o que não pode ser verdadeiro nem falso” (DELEUZE, 2006, p. 15). E ainda:

Contudo, o suposto primado da significação sobre a designação levanta ainda um problema delicado. Quando dizemos ‘logo’, quando consideramos uma proposição como concluída, fazemos dela o objeto de uma asserção, isto é, deixamos de lado as premissas e a afirmamos por si mesma, independentemente (DELEUZE, 2006, p. 17).

Deleuze apresenta uma outra dimensão da proposição, geralmente abordada pelos fenomenólogos, a saber, essa dimensão é o sentido. “O sentido é a quarta dimensão da proposição. Os estoicos a descobriram com o acontecimento. O sentido é o expresso da proposição, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição” (DELEUZE, 2006, p. 20).

O sentido não pertence ao sujeito e nem à linguagem, não se confunde com a proposição, com os termos dela e nem com o estado de coisas. Ultrapassa as dimensões da experiência, porém sem cair em Ideias, como as platônicas, ou em sujeitos transcendentais que não pertencem ao nosso mundo. A única coisa que se pode dizer

sobre o sentido é que ele está. De acordo com Deleuze, o sentido é o que Husserl chama de expressão:

Quando Husserl se interroga, por exemplo, sobre o ‘noema perceptivo’ ou o ‘sentido da percepção’ ele o distingue ao mesmo tempo do objeto físico, do vivido psicológico, das representações mentais e dos conceitos lógicos. Ele o apresenta como um impassível, um incorporeal, sem existência física nem mental, que não age nem padece, puro resultado, pura ‘aparência’ (DELEUZE, 2006, p. 21).

O sentido é esse complexo estatuto e não existe fora da proposição, porém não se confunde de forma alguma com ela. O que é expresso não se confunde com a expressão. Dessa forma, o sentido é o acontecimento em sua forma mais pura, que pertence à linguagem já que não seria possível existir sem ela, mas não se reduz à ela, pois a linguagem é o que se diz sobre ele. Nas palavras de Deleuze:

Não perguntaremos, pois, qual é o sentido do acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, ele mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas (DELEUZE, 2006, p. 23).

Define-se sentido como a condição do verdadeiro, porém, uma proposição falsa não deixa de ter sentido apenas pelo seu valor de falsidade. Cabe à designação atribuir o verdadeiro e o falso, enquanto o sentido é uma outra dimensão. Temos, desse modo, uma dimensão do sentido e outra dimensão da designação, em que atribuímos verdadeiro e falso: “por não ver que o sentido ou o problema é extra-proposicional, que ele difere, por natureza, de toda proposição, perde-se o essencial, a gênese do ato de pensar, o uso das faculdades” (DELEUZE, 1988, p. 258).

Isso nos leva ao sétimo postulado: *a modalidade das soluções*. Nesse postulado, Deleuze aponta um dos grandes vícios do pensamento ocidental. Fazem nos crer que pensar é uma eterna solução de problemas, e que ao resolver um problema, ele se dissolve e aí surge outro. É nos dito que isso é pensar, pelo menos é assim que operam as escolas, os testes avaliativos, concursos e vestibulares. O ato de pensar, nessa imagem do pensamento, se constitui em resolver problemas externos, ou seja, já dados por outrem. Deleuze ilustra como os doze desafios de Hércules, onde sucessivamente ele vai passando de um desafio a outro, dissolvendo os problemas, para cumprir sua sentença e buscar sua elevação. Deleuze diz:

É o destino da imagem dogmática do pensamento apoiar-se sempre em exemplos psicologicamente pueris, socialmente reacionários (os casos de reconhecimento, os casos de erro, os casos de proposições

simples, os casos de respostas ou de solução) para prejudicar o que deveria ser o mais elevado no pensamento, isto é, a gênese do ato de pensar e o sentido do verdadeiro e do falso (DELEUZE, 1988, p. 259).

Esse sétimo postulado, a *modalidade das soluções*, trata de uma imagem do pensamento erigida em que o ato de pensar é baseado num eterno jogo de perguntas e respostas. Assim se constrói a formação do saber, numa dialética superior que valida ou falsifica problemas em virtude de sua reconhecimento e não de seu sentido.

O oitavo postulado é o *resultado do saber*, ou seja, um violento adestramento que percorre o indivíduo para a produção do saber. O método sintetiza os sentidos em direção ao transcendente para alcançar a Ideia de universal visando um saber de direito. A busca incessante por um ideal de saber absoluto, mais preocupado com a finalidade das respostas do que com o meio pelo qual o aprendiz aprende. Diz Deleuze: “Nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender – que amores tornam alguém bom em Latim, por meio de que encontros se é filósofo, em que dicionários se aprende a pensar” (DELEUZE, 1988, p. 270).

Ignora-se as paixões e os encontros que provocam o saber em troca de um saber universal que só pode ser alcançado se conjurado o erro. Assim, em vista de uma natureza reta entre o pensamento e a verdade, o processo de aprendizado é encarado como uma transição do não-saber ao saber.

Por fim, eis o que forma a imagem dogmática, a troca do sentido pela representação. A diferença em si mesma se esmaga sob a figura do reconhecido, a novidade é aprisionada em pressupostos já dados de antemão, os problemas são colocados por outro e as soluções são únicas, firmadas na figura do Mesmo. Eis o que fazem postulados, da imagem dogmática, segundo Deleuze:

Eles esmagam o pensamento sob uma imagem que é a do Mesmo e do Semelhante na representação, mas que trai profundamente o que significa pensar, alienando as duas da diferença e da repetição, do começo e do recomeço filosóficos. O pensamento que nasce no pensamento, o ato de pensar engendrado em sua genitorialidade, nem dado no inatismo nem suposto na reminiscência, é o pensamento sem imagem (DELEUZE, 1988, p. 273).

1.2 POR UMA NOVA IMAGEM DO PENSAMENTO

Como alternativa à imagem moral do pensamento, temos o que Deleuze chamou em *Diferença e repetição* de pensamento sem imagem e posteriormente passou a

conceitualizar como uma nova imagem do pensamento. Trata-se de uma possibilidade de pensamento que escapa ao modelo da representação da imagem dogmática. Essa nova imagem do pensamento está acompanhada da diferença, ou seja, ela tende ao movimento, é da ordem das relações de força e não das formas. Por não recorrer ao transcendente e ao ideal, essa imagem do pensamento se relaciona diretamente com os modos de vida.

Essa imagem não compactua com a moral, pelo contrário, ela põe em crítica os postulados morais da imagem dogmática. Seu único compromisso é com o acontecimento e as forças que o atravessam. É fazer a diferença passar. Essa nova imagem do pensamento nos é apresentada na obra *Nietzsche e a filosofia*, pois, de acordo com Deleuze, Nietzsche é um dos percursores dessa imagem, não é o primeiro, porém ele a leva até suas últimas consequências. Sobre esta nova imagem, Deleuze diz:

Uma nova imagem do pensamento significa inicialmente o seguinte: o verdadeiro não é elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor. As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso e sim o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo as naturezas das forças que se apoderam no próprio pensamento. Verdadeiro ou falso sempre temos a parte que merecemos: existem verdades da baixeza, verdades que são as do escravo (DELEUZE, 1976, p. 86).

Dessa forma, o negativo não é dado *a priori*, ou seja, ao se deparar com determinado signo, que pode ser um objeto, um fenômeno, uma coisa; a negação não é conjurada na essência, a captura deste não parte de um reconhecimento que de antemão o julga, conservando ou negando essa, então, alteridade. Por exemplo: Nietzsche, ao trazer à luz seu conceito de *Übermensch*, este é dirigido a concepção dialética do homem. Um além-homem não se esgota em si mesmo justamente porque ele não é um fim, não é uma conclusão acabada e nem uma causa final. É a criança, que brinca e dança ao som do devir.

Uma nova imagem do pensamento significa, antes de tudo, um compromisso com as forças que atravessam o signo muito mais do que o acabamento dado a ele. Nesta nova imagem, o pensamento não possui afinidade alguma com a verdade, o signo não é reconhecido, é traduzido e maquinado. Ela funciona como um plano liso, aberto e infinito. Nessa imagem, os pressupostos, tanto objetivos, quanto subjetivos, são encarados da mesma forma e combatidos. No modelo de representação, tanto o senhor, quanto o escravo, são ambos servos da verdade. Segundo a afirmativa de Deleuze,

Assim, aparecem melhor as condições de uma filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie: em vez de se apoiar na imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da imagem e dos ‘postulados’ que ela implica (DELEUZE, 1988, p. 219).

Essa nova imagem do pensamento não se apoia na moral, é por isso que se distancia da imagem dogmática: não importa mais o *cogitatio natura universalis*, visto que ele não pode ser sempre condicionado à imagem do Mesmo. O pensamento, agora não mais é entendido como um bem natural, que possui uma reta natureza com a Verdade. Ele possui interesses: ou obedece ou desobedece a algo ou alguém. Por não haver mais consenso em um ideal do senso comum, o pensamento se torna dissonante. Por não ser mais encarado como um gerenciador da reconhecimento, o pensamento se torna uma potência da criação, dado que criar não é o mesmo que reconhecer. Enquanto o reconhecimento busca identificar e capturar a diferença, a criação torna possível que a diferença se expresse. Uma nova imagem do pensamento, por ser criadora, não se esgota a um determinado campo do conhecimento, ela navega pelas águas intempestivas do subterrâneo. Acerca desta nova imagem do pensamento, em *Diferença e Repetição*, Deleuze afirma:

Ela encontraria sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem *pré-filosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem denunciada como *não-filosofia*. Ela encontraria, assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse à custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e com uma obstinação da Filosofia que só teria como aliado o paradoxo, devendo renunciar à forma da representação assim como ao elemento do senso comum (DELEUZE, 1988 p. 220).

Enquanto o pensamento estiver submetido à imagem dogmática, ele prejudica tudo. A verdade não é um componente do pensamento, em que não busca a verdade como um bem natural. O aparecimento de uma filosofia isenta de pressupostos se dá na luta rigorosa contra o senso comum, na diferença e na eliminação de todos os pressupostos pré-estabelecidos na imagem do pensamento para então poder criar.

Uma nova imagem do pensamento é, antes de tudo, uma oposição à imagem da representação. Não uma oposição dialética, pois esta não está interessada na verdade de direito, mas uma oposição sintagmática, considerando que precisa atingir uma desterritorialização dos pressupostos existentes da imagem dogmática para, enfim,

poder criar. Essa nova imagem é o dissenso e não o consenso, uma vez que para permitir a expressão da diferença em si mesma é necessário romper com as barreiras impostas pela reconhecimento.

A criação se dá nessa intensa luta contra o senso comum, e mais, na luta contra todos os pressupostos existentes, ela se anula se a imagem do pensamento continuar presa à moral ou a idealismos. Como já afirmamos anteriormente, a raiz da imagem moral foi fixada pelo platonismo, que atribui ao filósofo a função de se purificar e desvelar o mundo, ascender até alturas – remetendo-se a ideia de hierarquia e verticalidade – e nos trazer a verdade de lá. E quanto mais se purifica, mais se eleva (DELEUZE, 2006, p. 131).

Estabelece aí um laço entre a filosofia e a verdade, através da purificação e ideais ascéticos, desprezando os sentidos, que são vistos como desvios ou apenas meios para alcançar a verdade que não pertence a esse mundo de fato. Na obra *Lógica do Sentido*, Deleuze compara o idealismo a uma doença, pois a incessante busca pela verdade guia um movimento obsessivo na história da filosofia. Diz Deleuze:

Não vamos comparar os filósofos e as doenças, mas há doenças propriamente filosóficas. O idealismo é uma doença congênita da filosofia platônica e, com seu cortejo de ascensões e quedas, a forma maníaco-depressiva da própria filosofia. A mania inspira e guia Platão. A dialética é a fuga das Ideias, a *ideenflucht*; como Platão diz da Ideia ‘ela foge ou ela perece...’ E mesmo na morte de Sócrates há algo de um suicídio depressivo (DELEUZE, 2006, p. 131).

A criação está mais para um mergulho no caos do que para uma elevação às alturas. Ela não busca pensar por formas, figuras e nem transcendência, mas nos faz acreditar que as ideias estão no céu e que basta refletir para poder alcançá-las. O ato de criação se dá com os pés no chão, ou até mais profundo, no interior da terra. É um mergulhar-se no caos e trazer algo dele. Enquanto a imagem moral traça um plano vertical em que se eleva para alcançar as ideias que estão no céu, a criação, pelo prisma da nova imagem do pensamento, procura aprofundar-se cada vez mais no subsolo, e diferente da imagem-árvore que alcança os céus, ela traça um caminho rizomático subterrâneo. No belíssimo capítulo de introdução ao *Mil Platôs*, chamado *Introdução: rizoma*, Deleuze e Guattari dizem:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o

rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’ Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37).

O rizoma é a imagem da nova imagem do pensamento, pois sua forma é indefinida, e implica a multiplicidade. A origem do conceito vem da botânica, e Deleuze usa para ilustrar as conexões subterrâneas que a imagem do pensamento pode fazer. Rizoma é o caule subterrâneo de algumas espécies de plantas, como da grama, por exemplo. Diferente da raiz, o rizoma implica em um crescimento indefinido, espalhando-se em conexões. A não-ordem é que faz a sua ordem, a de se espalhar e fazer brotar de qualquer ponto. Eis o que dizem Deleuze e Guattari:

Resumamos os principais caracteres de um rizoma: diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32).

Contrapondo ao reconhecimento, a criação não busca por um fim, é o meio que interessa, suas conexões, seus encontros. Buscar o fim, dar acabamento à forma e identificar; é o procedimento adotado pela imagem dogmática, esse processo de identificação é o movimento da representação. A criação deve acompanhar o movimento, pois tem consciência que esse nunca terá um fim. Para fazer passar a novidade, não se deve condicioná-la a pressupostos existentes, buscar um começo ou fundamento. A imagem do pensamento é um movimento infinito, e desse modo, infinitas são suas possibilidades. Deleuze e Guattari dizem: “Fazer tábula rasa, partir ou repartir do zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...)” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37).

A criação acompanha enquanto o reconhecimento busca endurecer o acontecimento¹¹. Dessa maneira, a criação é um romper-se. Rachar as coisas para fazer passar o movimento, às vezes é necessário rachar até as palavras. Desta forma, criar é um percorrer-se no infinito, estabelecer uma ordem, que não é ordenada ao transcendente, mas regida pelo acaso. O sujeito não pode criar, a criação acontece. O sujeito nada mais é que uma forma e a criação de fato não pode surgir de uma forma.

¹¹ A noção de acontecimento volta a ser abordada e melhor desenvolvida no segundo capítulo.

Sobre isto, em *Carta a um crítico severo*, publicada na obra *Conversações* (1990), Deleuze comenta:

Dizer algo em nome próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem (DELEUZE, 2013, p. 15).

Assim, podemos afirmar que se faz necessário atingir uma certa impessoalidade para a criação. Como veremos a seguir, se a criação em filosofia implica diretamente na criação de conceitos, os quais são da ordem do acontecimento, eles nem mesmo pertencem a um sujeito: ao lançar-se no mundo, buscam atingir um plano infinito, que perpassam até a subjetividade daquele que os criou.

Nessa impessoalidade perante a criação de conceitos, alguns personagens também são criados. Temos então, os conceitos e os personagens conceituais, que sempre aparecem e repetem seu surgimento na história da filosofia. Aqui por história não vemos mais uma sucessão de fatos, o acontecimento é oposto à sucessão de fatos. Personagens conceituais fazem agenciamentos ao longo da história e do tempo. Nos planos do conceito, o personagem conceitual é o filósofo como conceito em potência.

Desse modo, Sócrates é um personagem conceitual de Platão, Zaratustra é personagem conceitual de Nietzsche e Nietzsche é personagem conceitual de Deleuze. É através dos personagens conceituais que a filosofia passa e atravessa o filósofo: “Os personagens conceituais são ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 78).

Mas não é qualquer personagem que pode ser lido como um personagem conceitual, ou seja, ser lido como aquele que transmite o plano de imanência do autor, fazendo sua filosofia passar (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 78): Sócrates em Platão, Zaratustra e Dionísio em Nietzsche, Nietzsche para Deleuze, entre outros. Nesse sentido, os personagens conceituais são cortes dados no plano de imanência do filósofo, é por eles que passam as forças de seu texto:

Em todo caso, a história da filosofia deve passar pelo estudo desses personagens, de suas mutações segundo os planos, de sua variedade segundo os conceitos. E a filosofia não para de viver personagens conceituais, de lhes dar vida (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 76).

Para uma interpretação da história da filosofia pela via da diferença, uma das tarefas é distinguir tais personagens que sempre estarão lá, mesmo que o filósofo não os nomeie, eles não são necessariamente anunciados. Um exemplo é o personagem conceitual do idiota, o homem sem pressupostos que, passou por Sócrates, solidificou-se em Descartes e atinge o apogeu no príncipe Míchkin em Dostoiévski. Deleuze e Guattari dizem:

Pode acontecer que o personagem conceitual apareça por si mesmo muito raramente ou por alusão. Todavia ele está lá; e, mesmo não nomeado, subterrâneo, deve sempre ser reconstruído pelo leitor. Por vezes, quando aparece, tem um nome próprio: Sócrates é o principal personagem conceitual do platonismo. (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 78).

Plano de imanência e personagem conceitual se confundem algumas vezes, e isso é normal, pois existe uma relação de forças entre eles. Sempre em um jogo, o personagem quer fazer passar seu plano de imanência através de seus conceitos que os parecem desenhá-lo: “O personagem conceitual e o plano de imanência estão em pressuposição recíproca. Ora o personagem parece preceder o plano, ora segui-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 91).

Nesse sentido, o personagem conceitual é, ao mesmo tempo, o *eu* e o *alter* do filósofo. Essa persona não é um conceito, e nem a pessoa em si do pensador: ele descreve a imagem do pensamento do filósofo e é através desse personagem que o conceito adquire sua consistência. Os personagens conceituais são, desse modo, potências de conceitos (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 80): existe o filósofo, e existe, além dele, o personagem conceitual do filósofo.

Criar, por não ser encarado como exercício natural, é um exercício de necessidade absoluta. O pensamento, como vimos, por não ter uma afinidade com a verdade, ou seja, por não tê-la como um fim, exige um enorme esforço para que possa ser produzido. É por isso que o pensamento precisa de um choque, algo que abale as estruturas do pensador até o ponto no qual pensar se torna sua linha de fuga. O pensamento acontece após determinado choque com o signo, até então incognoscível e que libera as potências da criação.

1.3 A CONTINGÊNCIA DO ENCONTRO

Como já assinalado anteriormente, ao se referir ao postulado do *ideal do senso comum*, contrapondo ao método cartesiano, Deleuze diz: “‘Todo mundo’ bem sabe que, de fato, os homens pensam raramente e o fazem mais sob um choque do que no elã de um gosto” (Deleuze, 1988, p. 220). É que, enquanto para Descartes, o bom senso – como potência de pensar – é algo igualmente distribuído entre os homens, ou seja, os que “pensam errado” assim o fazem, pois falta-lhes um método que os guie novamente – já que desviaram – ao caminho reto do pensar; para Deleuze, o homem raramente pensa e quando pensa, o faz porque se sente forçado ou coagido, do que por uma vontade própria. Pensar, para Deleuze é um ato de pura violência.

É necessário um encontro, com algo que até então era desconhecido, não amigável e que abale nossas estruturas cognitivas, ou seja, nossos pressupostos subjetivos, para que o pensamento possa ser produzido. Este encontro se dá com aquilo que Deleuze chama de signo:

O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, desenvolver, decifrar, traduzir um signo (DELEUZE, 2010a, p. 91).

O signo, não é um fenômeno qualquer, e muito menos uma representação linguística. Trata-se de uma inovação conceitual produzida por Deleuze e apresentada em sua obra *Proust e os Signos*¹², dialogando com a coletânea *Em busca do tempo Perdido* (1913-1927) de Marcel Proust. O signo, mais precisamente, é o objeto de um encontro que tira o pensamento de seu conforto original, ou seja, é a ocorrência que força sua produção. O pensamento, até então, não reconhecido, afeta nossas estruturas de tal maneira, que, diante dele, não temos alternativa senão decifrá-lo.

Dessa forma, todo encontro com um signo é um desencontro, um desacordo, pois ele é uma matéria que escapa à nossa estrutura cognoscível, a qual não

¹² Nesta obra, Deleuze traz à luz seu conceito de signo. Entender o conceito de signo é a chave para compreender a obra *Em Busca do Tempo Perdido*, já que os signos emitidos funcionam como elos do tempo. O que se perde não é o tempo, e sim o signo emitido. Se pensamos no tempo perdido, é porque um signo (envelhecido, por exemplo) nos obriga a pensar o tempo. O signo é plural, abre-se para múltiplas interpretações e cria diversas linhas temporais.

reconhecemos e não podemos capturar, ou seja, algo que não se enquadra dentro de nossos pressupostos subjetivos e que garantem a ordem em nossa forma de pensar: “Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade” (DELEUZE, 1988, p. 230).

Como afirmamos anteriormente, para Deleuze, o pensamento não é voluntário e só se forma diante de uma necessidade absoluta, a ponto de gerar tanta perturbação que implica na produção como linha de fuga. Todo encontro com um signo é um afecto, pois ele crava uma condição de mudança na maneira de compreender o mundo, ou seja, uma destruição dos pressupostos que compunham uma imagem do pensamento a fim de abrir passagem para o novo. Eis o que Deleuze diz em *Diferença e Repetição*:

Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si própria, gênese do ato de pensar no próprio pensamento (DELEUZE, 1988, p. 231).

Sem tal encontro, o pensamento continuaria em seu estado de pura possibilidade, ou então, agiria apenas no modelo da reconhecimento. É necessário, para pensar, romper com os postulados da imagem dogmática, inclusive com a imagem do que significa pensar, no próprio pensamento. Pensar não se trata de distinguir o verdadeiro do falso e muito menos, um ato subordinado à razão. O signo é afecto justamente porque toca o inteligível e o sensível de uma só vez. Pensar é traduzir um signo e por tradução não entendemos o mesmo que reconhecimento, já que a tradução é a aplicação de um sentido ao signo e é nessa forma de tradução que podemos notar a potência política do pensamento. Ao nos depararmos com a novidade, podemos agir de duas maneiras, reconhecê-la por meio de nossos pressupostos morais, por exemplo, ou aplicar um sentido. Novamente em *Proust e os Signos*:

Traduzir, decifrar, desenvolver são a forma da criação pura. Nem existem significações explícitas nem ideias claras, só existem sentidos implicados nos signos; e se o pensamento tem o poder de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Ideia, é porque a Ideia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar (DELEUZE, 2010, p. 91).

O signo, a princípio é exterior ao pensamento e dele se apodera, é um encontro contingente, duplo e violento para que o pensamento possa ser produzido: “O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia” (DELEUZE, 1988, p. 230).

O pensamento é involuntário, que surge da estranheza e não mantém uma relação de amizade com o signo. Para sua produção, é necessário criar antes uma inimizade com o cognoscível: “tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça por um arrombamento, do fortuito do mundo” (DELEUZE, 1988, p. 230).

Pensar é fruto de um desconforto, um tremendo desconforto. São muitas as dificuldades para pensar, tanto físicas quanto mentais. O modelo de reconhecimento, operado pela imagem dogmática, ocupa grande parte de nossa vida. Ora, é bem menos trabalhoso para o espírito humano manter-se no automático, costumeiro e irrefletido, familiarizado com aquilo que já tem por dado como certo, de direito, porém os encontros não cessam de ocorrer, desterritorializando o pensamento no próprio ato de pensar. Como aponta Deleuze:

Sem dúvida, temos de fato as maiores dificuldades para pensar: falta de método, de técnica, de aplicação e até mesmo falta de saúde. Mas estas dificuldades são felizes: não só porque impedem que a natureza do pensamento devore nossa própria natureza, não só porque colocam o pensamento em relação com obstáculos que são ‘fatos’, sem os quais ele não chegaria a orientar-se, mas também porque nossos esforços para ultrapassá-los permitem-nos manter um ideal do eu no pensamento puro, como um ‘grau superior de identidade conosco mesmos’, através de todas as variações, diferenças e desigualdades que não param de nos afetar de fato (DELEUZE, 1988, p. 242).

O signo é aquilo que rouba nossa paz e ele é próprio do acontecimento, não é premeditado e nem da ordem do racional. É um encontro contingente que pode acontecer até mesmo na solidão. São as solidões povoadas. Afinal, nunca estamos verdadeiramente sozinhos pois os encontros não cessam de acontecer. O signo leva o pensamento ao extremo, torcendo-o de tal forma, que faz surgir nele outros pensamentos. Sob essa perspectiva Nascimento alega que:

O signo, em Deleuze, é justamente o que força a pensar. Ele é a violência das forças imanentes que, no acaso dos encontros, intensificam nossas faculdades, desviando-as de seu funcionamento harmonioso e cognitivo, torcendo o pensamento, destituindo a familiaridade dele consigo mesmo, enfim, abrindo o pensar a seu fora tão radicalmente a ponto de, no pensamento, surgirem novos

pensamentos como diferenciação de si mesmo (NASCIMENTO, 2012, p. 12).

O signo, ao afetar e invadir a sensibilidade do sujeito pensante, o força a pensar a realidade para além das atuais aparências. Seu horizonte conceitual relativo de pensamento, ou seja, sua imagem do pensamento é desterritorializada de tal maneira que seus pressupostos já não dão mais conta de satisfazer suas necessidades.

Deleuze divide os pressupostos do pensamento em dois: os objetivos – aqueles envolvidos em um conceito e determinados por uma tradição ou cultura –; e os subjetivos – que dão a impressão de não serem pressupostos e aparentam estar envolvidos em um sentimento em vez de um conceito.

Os pressupostos objetivos são os conceitos propriamente ditos, que gozam de uma objetividade, por exemplo: homem, animal, racional e etc. Muitos filósofos, na tentativa de iniciar uma filosofia isenta de pressupostos, eliminam os pressupostos objetivos, porém caem nas armadilhas dos subjetivos: “Supõe-se que cada um saiba, sem conceito, o que significa eu, pensar, ser” (DELEUZE, 1988, p. 215). Os pressupostos subjetivos aparentam ser do senso comum, no sentido de que é de comum acordo que todos saibam o que significa tal coisa. Esses pressupostos aparentam não ser filosofia, aparentam estar ali antes mesmo que a filosofia comece, pois o começo de toda filosofia teria como tarefa primeira, efetivamente, eliminar os pressupostos. É como se possuíssem um significado universal, necessário e eterno.

Philippe Mengue (2013) fala da necessidade de bancar-se o idiota para alcançar uma filosofia política em Deleuze, pois só o idiota não tem pressupostos. Quem, senão um idiota pode se erguer diante de todo mundo que sabe e dizer “eu não sei”? Dessa forma, o personagem conceitual do idiota não é um simples personagem, mas um guia para a filosofia deleuziana. Mengue diz:

O personagem do idiota não governa a política deleuziana, isso porque ele governa a nova imagem do que significa pensar e agir para Deleuze. Portanto, não é um regime específico e secundário, válido particularmente, mas um esquema diretamente e necessariamente atrelado à filosofia deleuziana (MENGUE, 2013, p. 56, tradução nossa¹³).

O idiota é o desprovido de bom senso, o dissonante. Ora, se a verdade é tão óbvia para todos, aquele que não concorda com ela não pode ser outra coisa senão um

¹³ *Le personnage de l'idiote ne gouverne la politique deuleuzienne que parce qu'il gouverne la nouvelle image de ce qu'est penser et agir pour Deleuze. Ce n'est donc pas un schème particulieret secondaire, valable localement, mais un schème directementet nécessairement attaché à la philosophie deleuzienne.*

idiota. Enquanto personagem conceitual, o idiota é aquele que conquista a filosofia, discorda do bom senso e do comum acordo, o idiota questiona até as verdades mais fundamentais, como por exemplo, o contrato social, o qual ele não escolheu assinar. Quando todo mundo sabe, o idiota diz “eu não sei”. Apenas o idiota coloca em dúvida os pressupostos mais fundamentais. “Quem sou eu que penso? O que é pensar? O que é o eu?”. “O idiota é um ponto 'singular', uma instância de resistência, vinculada a um 'Fora'” (MENGUE, 2013, p. 60, tradução nossa¹⁴).

Mesmo que tenhamos de ser idiota, sejamo-lo à maneira russa: Um homem do subsolo, que nem se reconhece nos pressupostos subjetivos de um pensamento natural nem nos pressupostos objetivos de uma cultura de seu tempo e que não dispõe de compasso para traçar um círculo. Ele é o Intempestivo, nem temporal e nem eterno (DELEUZE, 1988, p.217).

Os pressupostos compõem o pensamento. Ao se deparar com o signo, até então obscuro, dois caminhos parecem possíveis: reconhecimento e criação.

Quando Deleuze fala em pensamento, este não pode ser confundido com imagem do pensamento. A noção de imagem do pensamento é anterior ao ato de pensar. Ela é o plano de imanência do filósofo, são coordenadas e dinamos que o guiam. A imagem do pensamento atua como uma sombra ativa que persegue e direciona o pensar.

É um plano onde os horizontes se movem, nunca fixo e estável, pois é infinito: “Este conjunto infinito de todas as imagens constitui uma espécie de plano de imanência” (DELEUZE, 2009, p. 97). É o plano dos devires, correlativo ao conceito, mas com ele não deve ser confundido. Um horizonte de possibilidades. Sobre o plano de imanência, Deleuze e Guattari afirmam:

O plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos. Se estes fossem confundíveis, nada impediria os conceitos de se unificarem, ou de tornarem-se universais e perderem sua singularidade, mas também nada impediria o plano de perder sua abertura (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 45).

Nesse ponto, concordamos com Gil: “O plano de imanência é um plano de transformação do caos em intensidades e mundos sempre novos, que nada perderam da força excessiva do caos” (GIL, 2008, p 91). A imagem do pensamento é um movimento infinito que acompanha o pensamento, nela estão contidas todas as possibilidades. É um movimento infinito, pois não há um começo e fim, enquanto o conceito é

¹⁴ *L'idiote est un point 'privé', une instance de résistance, en lien avec un 'Dehors'.*

acontecimento, a imagem do pensamento é o horizonte dos acontecimentos imanente ao filósofo (DELEUZE, 2010, p. 46).

O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento... Não é um método, pois todo método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p 47).

Para Deleuze, o ato de pensar não é reconhecer o que está ali para ser pensado, e sim, ser forçado a criar uma postura diferente diante de cada acontecimento, ou seja, uma nova perspectiva, uma mudança nos modos de viver a partir da vida. É aí que se libera toda a potência do pensamento, ao afirmar a vida enquanto tal e isso não significa simplesmente aceitá-la e resignar-se diante dela, mas fazê-la passar diante das mais diversas adversidades e criar maneiras de resistência. Nem tudo que está dado como certo é uma verdade de fato, uma vez que elas nada mais são que construções de verdade históricas. Eis a grande diferença entre as duas imagens do pensamento traçadas pelo nosso filósofo: enquanto uma busca acabar com o pensamento, a outra dá abertura ao impensável.

Intentamo-nos, nesse capítulo, em nos aproximar da noção de imagem do pensamento e, agora em diante, pretendemos aprofundarmo-nos na política deleuziana, que, por sua vez, não se separa da criação. O pensamento sem imagem, por não se basear na moral e não se reconhecer nos pressupostos é um ato revolucionário. A prática política, desse modo, não tem por objetivo a unificação e o reconhecimento, mas sim, a máquina de guerra.

2. CAPÍTULO 2 – UMA POLÍTICA DO PENSAMENTO

"Em algum lugar ainda há povos e rebanhos, mas não entre nós, irmãos: aqui há Estados.

Estado? O que é isso? Pois bem! Abri vossos ouvidos, pois agora vos falarei sobre a morte dos povos.

Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: 'Eu, o Estado sou o povo'.

Isso é mentira! Criadores foram aqueles que criaram os povos e deixaram uma fé e um amor suspenso sobre eles: assim serviram à vida.

Destruidores são aqueles que preparam armadilhas para muitos e as chamam de Estado: deixam uma espada e cem desejos suspensos sobre eles.

Onde ainda existe povo, ele não entende o Estado e o odeia como mau-olhado e pecado contra os costumes e os direitos.

Este sinal eu vos dou: cada povo fala a sua língua do bem e do mal: o vizinho não a entende. Ele inventou para si sua língua, nos costumes e nos direitos.

Mas o Estado mente em todas as línguas do bem e do mal; e o que quer que tenha, roubou."

(Assim falou Zaratustra)

Nesse capítulo, após feita a investigação acerca das imagens do pensamento, pretendemos nos aprofundar sobre a política deleuzo-guattariana, mais precisamente, sobre aquilo que eles entendem por micropolítica. Enquanto a política clássica, rotulada por eles de política maior, tem o Estado por finalidade, a micropolítica acontece entre, ou seja, ela não busca por uma finalidade ou acabamento, pois é da ordem das relações. Deleuze e Guattari trazem à luz o conceito de micropolítica – uma política menor, o que não significa que possua o sentido de inferior ou menos importante, como veremos a seguir.

Os conceitos de maior e menor em Deleuze aparecem nas seguintes obras: há uma literatura menor em *Kafka: por uma literatura menor (1975)*; há uma ciência menor em *Mil platôs*, mais precisamente no platô 12, *Tratado de nomadologia*; e um teatro menor em *Um manifesto de menos*, publicado no Brasil na obra *Sobre o teatro (2010)*. Todos esses escritos tratam do problema da política menor, de formas de expressões que fogem ao modelo político tradicional. A micropolítica não se restringe à organização e administração do Estado, muito menos à arte ou à ciência de governar.

Maior e menor, para Deleuze e Guattari, são noções que escapam aos limites do verbete e do léxico tradicionais¹⁵, e não se tratando também de uma simples inversão de polaridade. Em *Um manifesto de menos*, ao comentar sobre Carmelo Bene, Deleuze nos dá uma definição inicial do que vem a ser menor:

CB¹⁶ se interessa muito pelas noções de Maior e Menor. Ele lhes dá um conteúdo vivido. O que é um personagem ‘menor’? O que é um autor ‘menor’? Antes de tudo, CB diz que é besteira se interessar pelo começo ou pelo fim de qualquer coisa, pelos pontos de origem ou de término. O interessante nunca é a maneira pela qual alguém começa ou termina. O interessante é o meio, o que se passa pelo meio. Não é por acaso que a maior velocidade está no meio. As pessoas sonham frequentemente em começar ou recomeçar do zero; e também têm medo do lugar aonde vão chegar, do seu ponto de queda (DELEUZE, 2010b, p. 34).

Ser menor, para Deleuze é abraçar o devir, que não possui início e fim e nem se fixa no tempo e espaço atual. Como ele diz: “um autor menor é justamente isso: sem futuro nem passado, ele só tem um devir, um meio pelo qual se comunica com outros tempos, outros espaços” (DELEUZE, 2010b, p. 35).

¹⁵ Deleuze diz que para poder se comunicar é necessário muitas vezes romper até com a gramática: “É através das palavras, entre as palavras, que se vê e se ouve. Beckett falava em ‘perfurar buracos’ na linguagem para ver ou ouvir ‘o que está escondido atrás’” (DELEUZE, 2011, p. 09).

¹⁶Carmelo Bene: ator, dramaturgo, encenador e cineasta italiano.

A política maior é aquela que, de acordo com Pellejero (2011, p. 03), confisca nossa potência de variação e criação. É certo que a política não impede de fato a mudança e até a fomenta, porém, ela se fundamenta na imagem moral ou dogmática, isto é, visando um fim, seja no Estado, seja na Revolução. Ela busca manter o *status quo*, conservando o estado das coisas e interrompendo a germinação de devires. Uma filosofia política menor, ao contrário, tem como seu núcleo a ideia de um devir-revolucionário que não tem por finalidade a revolução, mas sim uma abertura dos campos dos possíveis. Ela atua de maneira não dialética, pois não possui a negação em sua essência ou um Estado ideal como síntese.

A política maior opera no modelo da transcendência por excelência, é a completa separação da potência, a transcendência absoluta. Assim como o cidadão da *Pólis* que abdica de seus interesses em função do perfeito funcionamento da cidade, o Estado Ideal tem funções definidas e pré-estabelecidas onde as singularidades são praticamente irrelevantes diante de uma causa maior. O poder passa a ser cedido ou transferido ao político legislador, que deve representar outrem. É o modelo político aristotélico atualizado até os dias atuais. Na célebre passagem onde Aristóteles define o homem como animal político na obra *A política*, sobre o Estado, afirma-se o seguinte:

Na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte. Erguei o todo; dele não ficará mais nem pé nem mão, a não ser no nome, como se poderá dizer, por exemplo, uma mão separada do corpo não mais será mão além do nome. Todas as coisas se definem pelas suas funções; e desde o momento em que elas percam os seus característicos, já não se poderá dizer que sejam as mesmas; apenas ficam compreendidas sob a mesma denominação. Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo, porque, se cada indivíduo isolado não se basta a si mesmo, assim também se dará com as partes em relação ao todo (ARISTÓTELES, 2012, p. 18).

É certo que o Estado atual não é o Estado Ideal de Aristóteles, ele passou por diversas transformações até os dias de hoje, entretanto, ainda possui uma mesma essência: é encarado como natural, de uma natureza reta ao homem, como se o homem fosse inferior ou impossível – uma besta ou um deus – sem essa máquina de captura¹⁷ estatal.

¹⁷ Abordaremos no subcapítulo 2.3: *A sociedade contra o Estado – máquina de guerra*, o conceito de máquina de guerra, que é exterior à máquina de captura, forma como nossos autores compreendem o Estado.

Thomas Hobbes, ao definir o Estado também o coloca como fim último e causa final dos homens, ou seja, novamente o Estado é dado como necessário. Em sua obra *Leviatã*, um dos pilares da política moderna, afirma-se o seguinte:

O fim último, causa final e desígnio dos homens [que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros], ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é consequência necessária das paixões naturais dos homens [...] (HOBBS, 1979, p. 103).

Reafirma-se, então, a ideia de um Estado natural para os homens, que ao dar fim à guerra de todos contra todos, garante a paz. Como, se de fato, essa guerra alguma vez teve um fim.

O Estado, de acordo com Deleuze e Guattari, opera como um estrato, funciona por estratificação, ou seja, seu *modus operandis* se dá por meio de cortes que estagnam e enrijecem os fluxos desejanter através de uma codificação, transformando os fluxos em blocos, que devem ser reconhecidos. “Mais do que opor o segmentário e o centralizado, seria preciso então distinguir dois tipos de segmentaridade: uma ‘primitiva’ e flexível, a outra ‘moderna’ e dura” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 86).

O conceito de micropolítica busca romper e rachar com os blocos que nos estratificam, e instaura a exigência de um constante revolucionar-se, onde a forma da identidade é recusada em troca de fluxos de individuações e processos de singularizações. Deleuze e Guattari não condenam as sociedades ditas primitivas, assim consideradas, devido à ausência do Estado. Elas são outros modos de vida e que até impediam a formação desse monstro estatal.

A máquina estatal opera pelo reconhecimento de identidades, pois a novidade não reconhecida pode implicar até em seu fim, como por exemplo, recusando o poder da autoridade, a ordem e a disciplina. Dessa forma, criam-se diversos mecanismos de captura e burocratização para que a singularidade tome forma e se adeque ao Estado. Aquele que não se adequa à norma, recebe a cifra do negativo: o estúpido, o deformante, o louco (DELEUZE; GUATTARI, 2012 p. 15).

É desse modo que podemos diferenciar a identidade do processo de singularização: enquanto a identidade é uma forma codificada, a singularização é um processo constante. Como descrito por Félix Guattari em *Micropolítica: Cartografias do Desejo* (1986):

Aquilo que eu chamo de processos de singularização – poder simplesmente viver, sobreviver num determinado lugar, num determinado momento, ser a gente mesmo – não tem nada a ver com identidade (coisas do tipo: meu nome é Félix Guattari e estou aqui). Tem a ver, sim, com a maneira como, em princípio todos os elementos que constituem o ego funcionam e se articulam; ou seja, – a maneira como a gente sente, como a gente respira, como a gente tem ou não vontade de falar, de estar aqui ou de ir embora... (GUATTARI, 1993, p. 69).

Os processos de singularização nada têm a ver com identidade, a identidade é uma forma dura e estática, enquanto singularização é um processo ativo, um fluxo. A singularização é da ordem do acontecimento, é o puro devir, enquanto a identidade é relativa ao reconhecimento, é do campo da ordem e das formas. O desejo não é interessante ao Estado a não ser que se deseje aquilo que seja de seu interesse. Como somos máquinas desejanter¹⁸ é necessário ao Estado criar desejos necessários para sua manutenção ou romper com desejos diversos. Nada escapa ao reconhecimento. Como aponta Guattari:

Estamos girando em torno da questão da identidade e do reconhecimento, o que aliás não é de espantar: a identidade está frequentemente vinculada ao reconhecimento. Quando a polícia pede a identidade de alguém, é justamente para poder identificá-lo, reconhecê-lo socialmente. A meu ver, o ponto em que as problemáticas do inconsciente se entrelaçam com as problemáticas políticas está exatamente na ideia de que não se trata apenas de subjetividades identificáveis ou identificadas, mas de processos subjetivos que escapam às identidades (GUATTARI, 1993, p. 68).

A identidade nada mais é que um conceito de referência, enquanto a singularidade pertence ao existencial. A identidade é o modelo da transcendência aplicado ao existente, transformando-o em outra coisa, para poder identificar aquele que, até então, não poderia ser identificado, dessa forma, o múltiplo passa a ser uno e o diferente passa a ser reconhecido. Nas palavras de Guattari:

¹⁸ O conceito de máquinas desejanter volta a aparecer e é melhor detalhado no subcapítulo 2.3 - *A sociedade contra o Estado – máquina de guerra*, por hora, podemos adiantar que Deleuze e Guattari usam o conceito de máquinas desejanter quando se referem às singularidades. O conceito de máquina desejanter aparece na obra *O Anti-Édipo* (1972) e é desenvolvido por eles ao longo de suas obras posteriores. Esse conceito surge como uma contraposição ao inconsciente edipiano, determinado por Freud, que encara o inconsciente como um teatro povoado por personagens arquetípicos, de forma diferente, as máquinas atuam na produção e não por representação. O inconsciente, para nossos autores, é maquínico, pois não funciona de forma separada ao corpo. Em uma máquina física, ou territorializada, todas as peças, operando juntas, são necessárias para dar sentido à força, da mesma forma, é o inconsciente, que não cessa de produzir desejos. Dessa forma, o desejo não é encarado como a falta de algo, e sim como uma constante produção.

Identidade e singularidade são duas coisas completamente diferentes. A singularidade é um conceito existencial; já a identidade é um conceito de referência, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros esses 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 – sua carteira de identidade, sua impressão digital, etc. Em outras palavras, *a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável* (GUATTARI, 1993, p. 68).

Dessa maneira, o Estado opera no modelo da transcendência de forma dupla: transcende os processos de subjetivação até a identidade, atribuindo formas aos processos subjetivos, e transcende de igual maneira, o pensamento e a terra.

2.1 POR UMA GEOFILOSOFIA, A RELAÇÃO DO PENSAMENTO COM A TERRA

Deleuze, juntamente com Guattari, na obra *O que é a filosofia?*, coloca a questão da relação do pensamento com a terra. Desviando-se do modelo tradicional, em que o pensamento é tratado como uma substância exterior ao corpo e à terra, na qual figuras são erigidas e a transcendência reina, Deleuze e Guattari nos mostram que os movimentos da terra ocorrem também no pensamento, ou melhor dizendo, eles compartilham dos mesmos movimentos, afinal, não são substâncias distintas. A terra, dessa forma, não é vista como um elemento entre os demais, ela agrupa todos os elementos. “A terra não é um elemento entre os outros, ela reúne todos os elementos em um mesmo abraço, mas se serve de um ou de outro para desterritorializar o território” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 103).

A terra não cessa de operar dois movimentos, o de desterritorialização e o de reterritorialização, em que não há um início e um término e nós estamos no meio deste movimento. E eles não param de se confundir, por exemplo, diz-se que o Estado é territorial, porém, segundo nossos autores, o Estado é desterritorializante por natureza. De acordo com Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?*:

O Estado e a Cidade, ao contrário, operam uma desterritorialização, porque um justapõe e compara os territórios agrícolas remetendo-os a uma Unidade superior aritmética, e o outro adapta o território a uma expansão geométrica prolongável em circuitos comerciais (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 104).

Ao remeter um espaço físico a uma unidade aritmética, o Estado se desterritorializa, ele passa a ser aquilo que não é, aprisionando o devir e transcendendo-o a uma unidade. Esse Estado-unidade não cessa de codificar os fluxos que surgem, na lógica do Estado, toda a diferença deve ser reconhecida e capturada, pois como já dissemos, a novidade não capturada pode implicar em seu fim.

Não só no Estado e na Cidade, a transcendência ocorre também no pensamento. Ela arrasta o pensamento até as figuras, que possuem significados eternos e imutáveis: “É que as figuras são projeções sobre o plano, que implicam algo de vertical ou de transcendente; os conceitos, em contrapartida, só implicam vizinhanças e conjugações sobre o horizonte.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p 111).

Como já desenvolvido, o conceito se opõe à figura, pois ele é o próprio devir. É marcado por uma palavra, mas esta é apenas uma cifra, seus componentes, conexões e interseções é que o definem. “É aí que se pensa, não mais por figuras, mas por conceitos. É o conceito que vem povoar o plano de imanência. Não há mais projeção numa figura, mas conexão no conceito” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 109).

O conceito vem pra reterritorializar o território, porém não se fixa, pois não deixa de fazer parte do movimento. Como é sabido, a tarefa da filosofia não é outra senão a criação de conceitos, esse, por sua vez, não está isolado no tempo e nem acabado. Não está no céu como se pudesse ser alcançado, o conceito é algo que foi criado, é uma interpretação de mundo daquele que o criou. Possui também um solo, um plano e uma vizinhança. Há sempre uma confusão quando se tira o conceito de seu plano e busca responder com ele outras questões, pois dessa forma, ele passa a ter uma outra natureza. O conceito responde aos problemas a partir dos quais ele foi proposto, possui uma geografia e seu sentido encontra-se em sua vizinhança. Aí é que se encontra uma das maiores diferenças entre o conceito e figura. Enquanto a figura tende à transcendência, o conceito corta o acontecimento e não se separa do movimento da terra. “O conceito não é paradigmático, mas sintagmático; não é projetivo, mas conectivo; não é hierárquico, mas vicinal; não é referente, mas consistente” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 109). Dessa forma, o conceito não se separa do vital, ele corta o acontecimento e marca o devir. Deleuze e Guattari dizem:

Mas o devir é o próprio conceito. Nasce na história, e nela recai, mas não pertence a ela. Não tem em si mesmo nem início nem fim, mas somente um meio. Assim, é mais geográfico que histórico. Tais são as revoluções e as sociedades de amigos, sociedades de resistência, pois criar é resistir: puros devires, puros acontecimentos sobre um plano de imanência. O que a história

capta de um acontecimento é sua efetuação em estados de coisas ou no vivido, mas o acontecimento em seu devir, em sua consistência própria, em sua autopoisição como conceito, escapa a história (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 133).

O acontecimento escapa à história, isso quer dizer que há um duplo fenômeno que se difere em natureza entre ele e em sua efetuação no espaço-tempo. Além disso, é aquilo que a história consegue capturar; é um sentido aplicado da sua efetuação no estado de coisas. Dessa forma, o acontecimento encontra seu abrigo na linguagem, o que não significa que ele pertence à linguagem ou dela deriva. Ademais, é marcado pelo seu duplo, este paradoxo do acontecimento pode ser entendido pela fórmula da disjunção inclusiva. Acontecer é estar entre o fora-dentro, pois para se experimentar as forças do acontecimento é necessário romper com a visão de dentro do sujeito.

Disso deriva a questão do estilo na filosofia para Deleuze, o que faz do conceito um acontecimento é o plano no qual ele é povoado, marcado, assim, por sua vizinhança conceitual. É questão de estilo quebrar a linguagem para fazer com que dela mesma surja uma outra, abrindo caminho por entre as estratificações da forma, trazendo a novidade e toda a sua potência de criação. Podemos, desta maneira assumir que a linguagem, assim como o Estado, é desterritorializante por natureza, traz a luz uma cifra do acontecimento, e o acontecimento-devir escapa e resiste a ela.

A desterritorialização, assim como na linguagem, só ocorre entre a estratificação territorial. O devir, condicionado ao território, escapa constantemente, tornando-se outro, traçando linhas de fuga para escapar de uma territorialização absoluta.

As linhas de fuga são rupturas que racham essa ordem engessada do Estado, traçar uma linha de fuga não significa simplesmente se opor dentro dos mesmos termos e da mesma lógica, mas sim fazer passar entre. Se o Estado possui uma linguagem, criemos outra exterior a ele, se o Estado possui uma lógica, usemos outra que passe por entre suas formalizações, se o Estado possui um espaço codificado, criemos espaços lisos que ocorrem fora-dentro dos mecanismos de captura estatal. Desse modo, criação é resistência, pois garante a possibilidade de a vida passar, liberando suas potências em meio aos processos de captura e identificação. Faz-se necessário romper com a imagem dogmática do pensamento que nos faz crer que a sociedade com Estado é a única possível.

É neste ponto que age uma micropolítica, que não está interessada nas formas e padrões vazios, mas sim, ao constante fluxo liberado pelas singularidades que escapam aos modelos de padronização.

2.2 MACROPOLÍTICA E MICROPOLÍTICA

Deleuze e Guattari afirmam: “Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p 90)

Por não ser encarada de modo transcendente, não podemos afirmar que existe uma outra política, como algo exterior a nós. Podemos identificá-la pelas relações, não restrita apenas às relações humanas, como já abordamos no subcapítulo anterior. Há uma política da natureza, como mostrou Spinoza e mais recentemente Bruno Latour¹⁹; e como citamos na introdução, a própria razão, que para Deleuze não é uma faculdade, mas sim um processo, é política pois até na doença são impostas relações políticas para o seu gerenciamento (DELEUZE, 1999, p. 26). Em suma, tudo é político, disto não podemos escapar. Até aquele que se diz apolítico, assim o faz como gesto político.

Dessa forma, o que podemos diferenciar é uma macropolítica de uma micropolítica. Macropolítica, nos termos deleuzianos, é aquela que parte de uma segmentaridade dura, que busca enrijecer e modelar os corpos para poder, dessa forma, manter controle sobre eles, é o modelo político adotado pelo Estado: “O conceito de Estado totalitário só vale para uma escala macropolítica, para uma segmentaridade dura e para um modo especial de totalização e centralização” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p 92). Enquanto a micropolítica, é aquela que escapa, que não pode ser observada por uma escala macro. “Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares. Sempre vaza ou foge alguma coisa, que escapa às organizações binárias, ao aparelho de ressonância, à máquina de sobredecodificação” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 94).

De acordo com nossos autores, o homem é um animal segmentário (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 83), e somos segmentados, ou seja, particionados de três formas: binariamente, circularmente e linearmente. Binariamente quando estamos entre grandes oposições duais, como as classes sociais, homem e mulher, adulto ou criança e etc. Circularmente, em discos de ocupações: As minhas ocupações, as do meu bairro, as da

¹⁹ LATOUR, B. *Políticas da natureza*: Como associar as ciências à democracia.

minha cidade, as do meu país e etc. Os círculos de ocupações estão sempre ecoando entre si e linearmente em uma ou mais linhas retas, em que cada um destes segmentos representa um processo. Estamos sempre entre um processo e outro: família, escola, exército, profissões. “Ora diferentes segmentos remetem a diferentes indivíduos ou grupos, ora é o mesmo indivíduo ou o mesmo grupo que passa de um segmento para outro” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 84).

Deleuze e Guattari não possuem uma visão romântica sobre as sociedades ditas primitivas, pois isso ocorre tanto nas sociedades ditas primitivas (sem Estado) quanto nas sociedades modernas. A grande diferença é que a sociedade moderna endureceu essa segmentaridade, enquanto que nas sociedades ditas primitivas, tudo era mais fluido. O Estado moderno pratica um endurecimento destas linhas segmentárias e uma predeterminação delas: Você é, você deve. Na lógica do Estado, não é permitida a fluidez. Se podemos traçar uma geometria das sociedades primitivas, as figuras não se separam de suas afecções, ou seja, não se estratificam: traçam linhas de devir, que podem se arredondar, mas não formam a figura do círculo, podem se alinhar, mas nunca conservando a linha reta (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 88-89). Enquanto o Estado conserva suas figuras, como demonstram Deleuze e Guattari:

Ao contrário, a geometria de Estado, ou melhor, a ligação do Estado com a geometria, se manifestará no primado do elemento-teorema, que substitui formações morfológicas flexíveis por essências ideais ou fixas, afectos por propriedades, segmentações em ato por segmentos pré-determinados (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 89).

Dessa forma, as sociedades indígenas ditas primitivas, possuem seus centros de poder, mas que não recaem sobre uma unidade, ou seja, funcionam de forma autônoma, enquanto a sociedade moderna, por sua vez, possui um modelo de unificação dos centros de poder. A segmentaridade dura do Estado faz com que esses centros sempre ressoem em um ponto de acumulação: “O rosto do pai, do professor primário, do coronel, do patrão, se põem a redundar, remetendo a um centro de significância que percorre diversos círculos e repassa por todos os segmentos” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 87). Dessa forma, a figura da autoridade está sempre presente, há sempre uma dívida para com alguém. Essa é a grande diferença entre as sociedades primitivas e a sociedade atual: o poder na sociedade atual é centralizado e coercitivo, procedente de

uma ordem: mandar e obedecer a autoridade, enquanto que nas sociedades primitivas se buscavam inibir essa “forma de poder²⁰”. Deleuze e Guattari dizem:

Existem já nas sociedades primitivas tantos centros de poder quanto nas sociedades com Estado; ou, se preferirmos, existem ainda nas sociedades com Estado tantos centros de poder quanto nas primitivas. Mas as sociedades com Estado se comportam como aparelhos de ressonância, elas organizam a ressonância, enquanto que as primitivas as inibem (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.87).

Enquanto a segmentaridade primitiva é polívoca, emaranhada e possui uma variação de acordo com as situações, ocupando a terra como um tecido flexível, de acordo com suas necessidades, a segmentaridade moderna é englobante e unificante, buscando recortar a terra e transcender até unidades: a cidade, o Estado, o país. Para isso, são criados enormes sistemas de repartições e burocracias deslocando o poder em diversas hierarquias para que nada se escape. A esse respeito, afirmam Deleuze e Guattari:

O sistema político moderno é um todo global, unificado e unificante, mas porque implica um conjunto de subsistemas justapostos, imbricados, ordenados, de modo que a análise das decisões revela toda espécie de compartimentações e de processos parciais que não se prologam uns nos outros sem defasagens ou deslocamentos (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 85).

Esses dois eixos políticos – micro e macro – coexistem ao mesmo tempo e ocupam o mesmo espaço, sempre interpolando de um para o outro. Em uma relação, são dispostos os signos captados que abrangem ao externo e há um fluxo contínuo de signos inconscientes que não são capturados. Dito de outra forma: a micropolítica e a macropolítica coexistem, a macro atua no campo das formas; e a micro na produção de subjetividades. Nessa passagem, em *Cartografias do Desejo*, Guattari elucida:

A problemática micropolítica não se situa no nível da representação, mas no nível da produção de subjetividade. Ela se refere aos modos de expressão que passam não só pela linguagem, mas também por níveis semióticos heterogêneos. Então não se trata de elaborar uma espécie de referente geral interestrutural, uma estrutura geral de significantes do inconsciente à qual se reduziriam todos os níveis estruturais específicos. Trata-se sim, de fazer exatamente a operação inversa, que, apesar dos sistemas de equivalência e de tradutibilidade estruturais, vai incidir nos pontos de singularidade, em processos de singularização que são as próprias raízes produtoras da subjetividade em sua pluralidade (GUATTARI; ROLNIK, 1993, p. 28).

²⁰ Esse problema será tratado de modo mais aprofundado no subcapítulo 2.3: *A sociedade contra o Estado - máquina de guerra*.

A micropolítica não participa dos modelos da política representativa, pois ela não é identitária e nem pertence ao Estado, ou ao indivíduo. Além disso, não é da ordem do sujeito, por estar presente na construção dele próprio, pois é anterior a ele. Como a micropolítica faz parte dos processos de individuação, ela encarna nos processos de subjetivação, ou seja, é uma constante transformação individualizante, atua no encontro entre os corpos, e se faz política antes mesmo da linguagem. Novamente citamos Félix Guattari: “Portanto, fundar, em outras bases, uma micropolítica de transformação molecular passa por um questionamento radical dessas noções de indivíduo, como referente geral dos processos de subjetivação” (GUATTARI, 1993, p. 32). Quando afirmamos que a micropolítica não pertence ao indivíduo, não queremos dizer que ela é exterior a ele, pelo contrário, ela é anterior, ou seja, a micropolítica participa da constituição do indivíduo enquanto tal.

A política não é uma ciência exata e acabada, seu sistema é constituído por múltiplas linhas que traçam e recortam tanto o corpo como o pensamento, avançando e retrocedendo por formas de experimentações “A política não é certamente uma ciência apodítica. Ela procede por experimentação, tateamento, injeção, retirada, avanços, recuos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 173). Habitualmente, a política é compreendida como transcendente, ou seja, algo exterior a nós, como se pertencesse somente aos homens de Estado, aos governantes e aos legisladores. Assim compreendida, ela nos escapa. Inseridos nesse modelo de política transcendente, somos condicionados a pensar que nossos atos não são políticos. É contra essa imagem de pensamento que a micropolítica se efetiva e uma máquina de guerra se levanta.

2.3 A SOCIEDADE *CONTRA* O ESTADO – MÁQUINA DE GUERRA

Um dos problemas colocados por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, mais especificamente no *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*, é a questão: “Existe algum meio de conjurar a formação de um aparelho de Estado – ou de seus equivalentes num grupo?” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 19). Ou seja, é possível impedir a formação do aparelho de Estado em um grupo?

De acordo com a tese evolucionista, o Estado aparece como algo necessário e superior às sociedades *sem* Estado. Desta forma, as sociedades que não possuem Estado eram ditas como inferiores, pois nelas *faltava* o Estado. Neste momento, Deleuze e Guattari trazem para o diálogo o etnólogo francês Pierre Clastres (1934-1977), mais

precisamente sua obra intitulada *A Sociedade Contra o Estado*, em que ele defende a seguinte tese: Não falta Estado às sociedades ditas primitivas, pelo contrário, elas não são sociedades *sem* Estado e sim, *contra* o Estado. Com base nisso, Deleuze e Guattari afirmam:

As sociedades primitivas segmentárias foram definidas com frequência como sociedades sem Estado, isto é, em que não aparecem órgãos de poder distintos. Mas disto, concluía-se que essas sociedades não atingiram o grau de desenvolvimento econômico, ou o nível de diferenciação política que tornariam a um só tempo possível e inevitável a formação de um aparelho de Estado: os primitivos, desde logo, ‘não entendem’ um aparelho tão complexo. O primeiro interesse das teses de Clastres está em romper com esse postulado evolucionista. Clastres não só duvida que o Estado seja o produto de um desenvolvimento econômico determinável, mas indaga se as sociedades primitivas não teriam a preocupação potencial de conjurar e prevenir esse monstro que supostamente não compreendem (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 19).

De acordo com algumas correntes contratualistas, o Estado surge para pôr um fim à guerra. Em Thomas Hobbes, por exemplo, é o contrato social que cessa a guerra de todos contra todos. Ora, alguma vez essa guerra de fato se encerrou? “Disto não se conclui que a guerra seja um estado de natureza, mas, ao contrário, que ela é o modo de um estado social que conjura e impede a formação do Estado. A guerra primitiva não produz o Estado, tampouco dele deriva” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 20).

O estado de natureza, no qual há uma guerra de todos contra todos, que tanto assombra alguns contratualistas, é uma ficção conceitual que nunca ocorreu de fato. A guerra primitiva, como colocada por Clastres, serve para proteção dos *sem* Estado, impedindo assim a sua formação. Trata-se de uma guerra *entre*, e não *contra* o outro, conforme veremos a seguir.

O homem primitivo é senhor de si, seu trabalho é para si e sua comunidade, não terceirizando assim seu poder para uma autoridade. Algumas tribos, como os *Ona* e os *Yahgan* não possuem estado de chefia e na língua *jivaro*, por exemplo, não havia sequer um vocábulo para a palavra chefe (CLASTRES, 1978, p. 22). Isso não significa que não exista a função de chefe, mas o poder de chefia indígena é diferente daquele que nós conhecemos, exercido pela autoridade. A grande diferença é a forma com que as diferentes sociedades atribuem sentido ao poder, que é visto em nossa cultura numa relação comando-obediência. Dessa forma, as sociedades em que não há esta relação, são vistas pelo Ocidente como sociedades sem poder (CLASTRES, 1978, p. 10).

Entre os indígenas há sim aquele que exerce a função de chefe e detêm poder coercitivo em momentos nos quais ele é extremamente necessário, como no caso da

guerra entre tribos, porém, após o conflito, seu poder de comandar é dissolvido, pois pela lógica tribal que não busca o enrijecimento e a centralização do poder, a figura da autoridade permanente não se faz necessária. Aponta Pierre Clastres:

Mas, com a volta da paz, o chefe de guerra perde toda a sua potência. O modelo do poder coercitivo não é então aceito senão em ocasiões excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa desde que o grupo esteja em relação somente consigo mesmo (CLASTRES, 1978, p. 23).

O chefe indígena não é o homem da guerra, pelo contrário, ele é o grande apaziguador, responsável pela harmonia da tribo e quando comanda, nada garante que seu comando será cumprido, caso este não pareça plausível à tribo. A função do chefe é manter a paz e a harmonia do grupo, não pela força, mas pelo prestígio de sua palavra e pela confiança do grupo em suas virtudes. Se, porventura, o líder indígena busca traçar o caminho da tirania, interrompendo assim o movimento e a fluidez característica, seu prestígio e poder tão logo é negado (CLASTRES, 1978, p. 24). Dessa forma, o comando age em virtude do grupo e não em benefício de si. E sobre isso Deleuze e Guattari comentam:

Os mecanismos conjuratórios ou preventivos fazem parte da chefia, e a impedem que se cristalize num aparelho distinto do próprio corpo social. Clastres descreve essa situação do chefe cuja única arma instituída é seu prestígio, cujo único meio é a persuasão, cuja única regra é o pressentimento dos desejos do grupo: o chefe assemelha-se mais a um líder ou a uma vedete do que a um homem de poder, e corre sempre o risco de ser renegado, abandonado pelos seus (DELEUZE; GUATTARI, 2012 p. 20).

Não é somente a existência de chefes que garante a manutenção do Estado, mas sim a perpetuação e conservação dos órgãos de poder. Como já abordamos, a lógica do Estado, historicamente fixada por uma imagem dogmática, busca conservar e unificar os centros de poder para que nada escape ao seu tecido de captura. Os órgãos de poder e a burocracia atuam para conjurar a diferença e impedir a novidade, quando o impedimento não é possível, opera-se pelo reconhecimento e faz deste, um meio para sua expansão, codificando assim os fluxos desejantes para que não escapem a essa lógica totalizante e unificante. Como mostram Deleuze e Guattari:

Já o Estado, não se define pela existência de chefes, e sim pela perpetuação ou conservação de órgãos de poder. A preocupação do Estado é conservar. Portanto, são necessárias instituições especiais para que um chefe possa tornar-se um homem de Estado, porém requer-se não menos mecanismos coletivos difusos para impedir que isso ocorra (DELEUZE; GUATTARI, 2012 p. 19-20).

De modo diferente, as sociedades indígenas se autorregulavam com mais fluidez. De acordo com a tese de Clastres, pressentiram muito cedo que a concentração de poder absoluto na figura autoritária poderia implicar em sua ruína, criando autoridades exteriores à tribo. Como esse poder transcendente é visto pelo grupo como nada, sem valor, pois não haveria nisso qualquer sentido para eles, havia uma recusa geral e negação absoluta desta forma de poder. O que não significa que não havia poder entre eles, havia sim, porém, arranjado de outra forma. O poder é um fenômeno do Cosmo, e não pertence à ordem humana.

A chefia indígena atuava, portanto, impedindo a cristalização do poder em um aparelho diferente do tecido social da tribo. Dessa forma, Clastres demonstra:

Longe, portanto, de nos oferecer a imagem terna de uma incapacidade em resolver a questão do poder político, essas sociedades nos espantam pela sutileza com a qual elas a colocaram e regularam. Elas pressentiram muito cedo que a transcendência dopoder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade da filosofia política. Pois, descobrindo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a violência da autoridade política (CLASTRES, 1978, p. 33).

Nos estudos etnológicos de Clastres, ao abordar a genealogia da terra imperfeita (*ywymba' emegua*), ou seja, o mito guarani da criação, nota-se que o Um, diferente do pensamento grego-europeu, é identificado às coisas más. Diz Tupã: “As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” (CLASTRES, 1978, p. 118). Enquanto para o homem branco ocidental, a ideia do Um é sempre ligada a perfeição, ao bom e ao belo; para o povo guarani, o Um é erro, e, nesse caso, a multiplicidade é a diferença compensatória. Como descrito por Clastres:

Desgraça da existência humana, imperfeição do mundo, unidade ao mesmo tempo que fenda inscrita no âmago das coisas que compõem o mundo: eis o que recusam os índios guaranis, e eis o que os levou em todos os tempos a procurar um outro espaço, para lá conhecer a felicidade de uma existência curada de sua ferida essencial de uma existência desdobrada sobre um horizonte liberto do Um. Mas qual é ele, esse não-Um tão obstinadamente desejado pelos guarani? A perfeição do mundo é lida no múltiplo, de acordo com uma divisão familiar à metafísica ocidental? E os guarani, ao inverso dos antigos gregos, afirmam o Bem lá onde, espontaneamente, nós os desqualificamos? Mas se se encontra entre os primeiros insurreição ativa contra o império do Um, entre os segundos, ao contrário, nostalgia contemplativa o Um, não é todavia o Múltiplo que é afirmado pelos índios guarani, pois eles não descobrem o Bem, o Perfeito, na dissolução mecânica do Um (CLASTRES, 1978, p. 120).

Na figura do Um, encarna-se a imperfeição, pois o Um, em si mesmo, sem o múltiplo, ou seja, sem o coletivo, é aquilo que nasce, cresce e deteriora em si mesmo. O Um, condicionado e fechado em si, torna-se para os indígenas uma expressão do finito, ou seja, da imperfeição. Aquilo que é Um, tende à morte como destino, porque, restrito a si mesmo, é fadado ao incompleto. Clastres vê nisto um estranho – ao menos a nós – acionamento do princípio de identidade. Quando se nomeia as coisas conforme a unidade, assinala a elas o símbolo do finito, ou seja, é determinado seu limite, expressando uma incompletude (CLASTRES, 1978, p. 120-121). Ao assimilar a subjetividade indígena ao Um, define seus limites, negando inclusive o devir-animal que o atravessa. Trata-se de uma outra relação com a identidade que implica em uma outra postura com a natureza. Afirmo Pierre Clastres:

Uma é toda coisa corruptível. O modo de existência do Um é o transitório, o passageiro, o efêmero. Aquilo que nasce, cresce e se desenvolve somente para perecer, isso será o dito Um. O que significa isso? Chega-se aqui, indiretamente, através de um estranho acionamento do princípio de identidade, ao fundamento do universo religioso guarani. Atirado para o lado do corruptível, O Um torna-se signo do Finito. A terra dos homens só encerra em si a imperfeição, podridão, feiura: terra feia, o outro nome da terra má (CLASTRES, 1978, p. 120-121).

Após tais demonstrações, Deleuze e Guattari concluem que o Estado não é, de fato, universal e natural: “Não apenas não há Estado universal, mas o fora dos Estados não se deixa reduzir à ‘política externa’, isto é, a um conjunto de relações entre Estados” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 24). Dessa forma, há um fora do Estado que, de acordo com nossos autores, pode ser acionado por dentro dele. Difícil de compreender caso se tenha em mente a figura de um Estado universal, totalizante e necessário, como natureza reta da humanidade. É nesse ponto, que nos apresentam seu conceito de máquina de guerra, que trata justamente disso: uma pura forma de exterioridade, de romper com o postulado evolucionista, liberando novas potências de vida e abertura de linhas de fuga em espaços dentro-fora do tecido estatal. É visto também, que determinados comportamentos aparentam evitar a instalação da transcendência como modo de execução do poder, pois unificar é distanciar-se daquilo que é o mais natural aos seres, ou seja, a multiplicidade.

O conceito de máquina de guerra contém em si a mais ferrenha crítica do projeto político deleuzoguattariano, um conceito que aqui pretendemos margear, nunca esgotando suas possibilidades, pois um conceito tão próximo ao devir, nunca pode ser

esgotado. A máquina de guerra é uma força exterior ao aparelho de Estado, não surge dele e nem pertence a ele. A máquina de guerra é a pura forma de exterioridade, um agenciamento que não compõe o Estado, mesmo que as vezes possa com ele ser confundindo, como na guerra entre Estados. Obviamente, a guerra faz parte do Estado, como o poder militar, por exemplo, porém, o Estado não criou a guerra. Ela é o puro devir, um devir-revolucionário não inscrito na história, não capturado pela mecânica do Estado. Para compreensão da máquina de guerra, faz-se necessário o entendimento do que nossos autores têm por máquinas. Ao conceituar máquina ou maquínico eles não se referem às máquinas mecânicas. Somos máquinas desejanças, incorporados em máquinas sociais, que compomos agenciamentos maquínicos. Guattari exemplifica:

E, quando digo ‘maquínico’, não me refiro a mecânico, nem necessariamente a máquinas técnicas. As máquinas técnicas existem, é claro, mas há também máquinas sociais, máquinas estéticas, máquinas teóricas e assim por diante. Em outras palavras, há máquinas territorializadas (em metal, em eletricidade, etc.), assim como há também máquinas desterritorializadas que funcionam num nível de semiotização completamente outro (GUATTARI, 1993, p. 239).

Todo agenciamento é uma maquinação, pois combina, junta e agrega fluxos, transformando-os em um corpo capaz de operar por si mesmo. Assim como uma máquina territorializada, que transforma, por exemplo, um trabalho mecânico em energia, um agenciamento transforma também seus fluxos em energização, maquinando por força ou intensidade. Todo agenciamento, dessa forma, implica em um organismo capaz de alterar e impactar o tecido social.

O Estado é visto, segundo nossos autores, como um estrato que procede de forma binária, entre polarizações (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 12). Já a máquina de guerra é nômade, enquanto o Estado é sedentário e busca o enrijecimento dos fluxos. A máquina de guerra é a pluralidade, uma outra coisa, vinda de outro lugar e contra o mecanismo de Estado. Deleuze e Guattari pontuam:

Quanto a máquina de guerra em si mesma, parece efetivamente irreduzível ao aparelho de Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito: Ela vem de outra parte. *Indra, o deus guerreiro, opõe-se tanto a Varuna como a Mitra*²¹. Não se reduz a um dos dois, tampouco forma um terceiro. Seria antes como a multiplicidade pura e sem medida, uma celeridade contra a

²¹ Deleuze e Guattari trazem seus estudos de Georges Dumézil para explicar o Estado, mais precisamente da obra *Mitra-Varuna*, em que, em análises sobre a mitologia indo-europeia, a soberania política sempre possui duas cabeças: a figura do rei-mago, sacerdote-jurista, ou déspota-legislador. Duas cabeças que se opõem, porém sempre funcionam em dupla, uma divisão que compõe o Uno, uma unidade soberana. Ao mesmo tempo que são antagonistas, se complementam e são necessários um ao outro.

gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 13).

O conceito de máquina de guerra, diferente do que seu vocábulo aparenta dizer, não tem a guerra como objetivo: a guerra é sempre um meio e entre o sim e o não, é o entre; é o lampejo e a faísca produzida do choque de espadas heraclítico e um agenciamento construído que implica em linhas de fuga para escapar ao reconhecimento. A máquina de guerra é capaz de liberar toda a potência de um corpo, que não se reconhece e nem se codifica nos órgãos pré-definidos. Constantemente o Estado identifica algo externo a ele, forças que passam e não se alinham com sua vontade, que transbordam aos centros de ressonância. Em uma entrevista sobre *Mil Platôs*, publicada na obra *Conversações*, Deleuze resume:

[...] nós definimos a ‘máquina de guerra’ como um agenciamento linear que se constrói sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente esta combinação máquina de guerra-espaço liso. Tentamos mostrar como e em que caso a máquina de guerra toma a guerra por objeto (quando os aparelhos de Estado se apropriam da máquina de guerra que a princípio não lhes pertencia). Uma máquina de guerra pode ser revolucionária, ou artística, muito mais que guerreira (DELEUZE, 2013, p.47-48).

Eis a grande diferença entre o homem de guerra contemporâneo e o homem de guerra primitivo: o primeiro, luta por uma conservação de poder, de maneira dialética tem o Outro como rival, um inimigo, e precisa possuí-lo para afirmar a si mesmo. No segundo caso, o combate acontece entre – com si mesmo, com seu texto, com seus devires. “É preciso distinguir o combate contra o Outro e o combate entre Si. O combate-contra procura destruir ou repelir uma força (lutar contra ‘as potências diabólicas do futuro’), mas o combate entre, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua” (DELEUZE, 2011, p. 170). O homem de guerra, do ponto de vista do Estado é subjugado como deformante, louco, estúpido, pois aquele que de alguma forma desvia do padrão, tão logo recebe a cifra do negativo. “Do ponto de vista do Estado, a originalidade do homem de guerra, sua excentricidade, aparece necessariamente sob a forma negativa: estupidez, deformidade, loucura, ilegitimidade, usurpação, pecado” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 15). O homem de guerra, por não trabalhar no campo das formas, é atravessado por afectos, aumentando ou diminuindo sua potência, escapando das conformidades. Como mostram Deleuze e Guattari:

Amor ou ódio já não são em absoluto sentimentos, mas afectos. E esses afectos são outros tantos devir-mulher, devir-animal do guerreiro [o urso, as cadelas]. Os afectos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra. Velocidade de desterritorialização do afecto. Mesmo os sonhos [...] são exteriorizados mediante um sistema de revezamentos e ramificações, de encadeamentos extrínsecos que pertencem à máquina de guerra. Anéis partidos (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 18).

Não basta apenas afirmar a máquina de guerra como exterior ao Estado, pois corre, assim, o risco de identificá-la em uma dialética, ela é exterior ao Estado em sua própria inerência. Outrossim, como um corpo não pode se reduzir ao organismo, da mesma forma, a guerra não se reduz à guerra dos Estados. A máquina de guerra, por possuir um devir-revolucionário, funciona por experimentações e combinações que escapam a lógica determinista. O Estado moderno constantemente transmite a imagem de que é o ideal para o povo, que estamos imbuídos sob um espírito (absoluto) harmônico e de paz. Não passa de uma péssima metáfora que, não leva em conta os marginalizados pelo espírito, que mesmo fora, supostamente encontram-se dentro dele. Deste modo, apontam Deleuze e Guattari:

Não basta afirmar que a máquina é exterior ao aparelho, é preciso chegar a pensar a máquina de guerra como sendo ela mesma uma pura forma de exterioridade, ao passo que o aparelho de Estado constitui a forma da interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos o hábito de pensar (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 15-16).

O agenciamento da máquina de guerra é nômade, enquanto o Estado constrói um espaço estriado, a máquina busca construir um espaço liso sobre as linhas de fuga. Vale ressaltar que uma linha de fuga não é um simples fugir, o nômade escapa pela singularidade. Traçar uma linha de fuga é próprio da criação, ato revolucionário por natureza. Quando a máquina de guerra rompe com o modelo tradicional, é a nova imagem do pensamento que assume, substituindo os postulados da imagem dogmática do pensar.

É nesse ponto que podemos perceber todo o caráter político do pensamento. A máquina de guerra, por ser um modelo exterior, age de dentro pra fora, fazendo tremer às estruturas políticas vigentes e o nômade vem para conquistar seu espaço, constituindo seu território. Por nômade, não podemos compreender a mesma coisa que migrante, que migra de um ponto ao outro, traçando uma linearidade, enquanto o nômade abre caminhos, traçando o espaço de forma rizomática. Como mostram Deleuze e Guattari:

O nômade não é de modo algum o migrante, pois o migrante vai principalmente de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto,

imprevisto ou mal localizado. Mas o nômade só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternâncias num trajeto. Os nômades e os migrantes podem se misturar de muitas maneiras, ou formar um conjunto comum; não deixam, contudo, de ter causas e condições muito diferentes (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 54)

A máquina de guerra é, antes de tudo, uma questão de devir. Devir para sobreviver, devir para escapar às formas totalizantes que diminuem constantemente nossas potências. Um devir menor se faz necessário.

2.4 DEVIR MENOR, UM DEVIR REVOLUCIONÁRIO

A proposta de um devir revolucionário passa pela filosofia deleuziana tal como a revolução para os filósofos clássicos de esquerda. Porém, diferencia-se no seguinte ponto: a revolução não é colocada como uma finalidade ou como uma meta a se atingir. Deleuze entende que revolucionar-se é um processo contínuo. O que movimenta a noção da micropolítica deleuziana é justamente esse devir-revolucionário: “Pensem em termos de futuro ou de passado, mas o passado, e até mesmo o futuro, é *história*. O que conta, ao contrário, é o devir: devir-revolucionário, e não o futuro ou o passado da revolução” (DELEUZE, 2010b. p.34).

No *Abecedário de Gilles Deleuze*, entrevista concedida a Claire Parnet, Deleuze afirma que ser de esquerda nada tem a ver com governo, antes disso, é uma questão de percepção, ou seja, é perceber que os problemas do terceiro mundo, dos oprimidos, estão mais próximos que os problemas do bairro, justamente porque a esquerda, de acordo com seu pensamento, é antes de tudo um devir-minoria, um conjunto de processos de devires menores e não um padrão:

[...] ser de esquerda é ser, ou melhor, é devir-minoria, pois é sempre uma questão de devir. Não parar de devir-minoritário. A esquerda nunca é maioria enquanto esquerda por uma razão muito simples: a maioria é algo que supõe – até quando se vota, não se trata apenas da maior quantidade que vota em favor de determinada coisa – a existência de um padrão. No Ocidente, o padrão de qualquer maioria é: homem, adulto, macho, cidadão. Ezra Pound e Joyce disseram coisas assim. O padrão é esse. Portanto, irá obter a maioria aquele que, em determinado momento, realizar este padrão. Ou seja, a imagem sensata do homem adulto, macho, cidadão. Mas posso dizer que a maioria nunca é ninguém. É um padrão vazio. Só que muitas pessoas se reconhecem neste padrão vazio. Mas, em si, o padrão é vazio. O homem macho, etc. As mulheres vão contar e intervir nesta maioria ou em minorias secundárias a partir de seu grupo relacionado a este padrão. Mas, ao lado disso, o que há? Há todos os devires que são minoria. As mulheres não adquiriram o ser mulher por natureza. Elas têm um devir-mulher. Se elas têm um devir mulher, os homens também o têm. Falamos do devir-animal. As

crianças também têm um devir-criança. Não são crianças por natureza. Todos os devires são minoritários (DELEUZE, G; PARNET, 1994).

Devir está sempre no meio, nunca implicando um início ou um fim, retendo-se a forma, pois trata-se sempre de processo. Enquanto o ser, é geralmente entendido como uma completude, – inúmeras são as investigações a respeito do ser – o devir é processual, é aquele que ao ser referenciado, ou seja, apreendido pela linguagem, já se torna outro. O devir em si já é revolucionário, pois libera tanto o corpo quanto a mente do condicionado. Do ponto de vista de Deleuze e Guattari:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação (...) O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 18).

Do que se trata então esse incondicionado, já que ele próprio não produz outra coisa além dele mesmo? De acordo com Pellejero, o devir menor é uma relação com o não-histórico, não-representativo, inumano, com o fora. Não é um salto no vazio, uma mera negatividade: “É uma forma radical de mudança que nos coloca numa zona de indeterminação, abrindo ‘nossas’ singularidades e articulações inesperadas, desbordando o solo representativo da política maior” (PELLEJERO, 2011, p. 20).

O devir, enquanto processo, não é identitário, não é da ordem da classificação e muito menos da representação, pois pertence ao campo das intensidades. É oposto ao *ser*, que tende a identificação. É o *tornar-se* em sua própria singularidade. Para Deleuze e Guattari

Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’ (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19).

Uma filosofia do devir, não se apoia no passado e nem se fundamenta para o futuro, pois o devir é o acontecimento em sua forma mais pura, é a singularidade em si mesma e ao mesmo tempo a multiplicidade, pois o devir invoca ao paradoxo. É apenas na singularidade que invocamos a multiplicidade. Eis a fórmula de Deleuze e Guattari para evocar a multiplicidade, (n-1):

Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1 (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13-14).

Muito se fala sobre o múltiplo, mas ao bradar a multiplicidade de forma abstrata, faz dela uma dimensão superior, ou seja, o múltiplo se afasta de si mesmo e se torna uma outra coisa, apenas um signo de linguagem, um objeto metafísico. Escrever a n-1 é certamente uma das maiores atitudes micropolíticas, é a conquista da filosofia. Não pode simplesmente dizer que faz uma filosofia da diferença, sem se debruçar sobre o singular, que é o diferente de fato. Por isso, para se obter e conquistar a multiplicidade é preciso expulsar a unidade da imagem do pensamento, ou seja, expulsar o uno, o um. Do mesmo modo, não se pode, também, fazer da multiplicidade uma alegoria que não está de acordo com o singular propriamente dito, isto é, o único. O que é a multiplicidade senão diferentes variantes do singular? Alegar a multiplicidade sem um pé no contemporâneo é como investigar o ser sem levar em consideração o devir e ignorar o singular do múltiplo é puramente abstração, faz da filosofia apenas um jogo metafísico, é operar pela transcendência e não por imanência, e já vimos que não é disto que se trata nossa filosofia.

O singular não é particular, não é parte, é um puro devir sem modelo, sem exemplo, uma metamorfose que não chega ao termo. Por isso a multiplicidade, enquanto substantivo, substancial em si mesmo, pura imanência sem transcendência (por isso pura ou absoluta), é necessariamente n-1, onde o n seria inúmeras multiplicidade possíveis, qualquer uma, que para se manter enquanto tal precisa n-1, expulsar a transcendência, a unidade imperial, e assim, nomadizar. O múltiplo que operou o n-1 expulsou ou fugiu da Unidade, para conquistar a multiplicidade e a dignidade do devir e da singularidade. Deleuze e Guattari dizem:

Só a categoria de multiplicidade, empregada como substantivo e superando tanto o múltiplo quanto o Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo, é capaz de dar conta da produção desejante: a produção desejante é multiplicidade pura, isto é, afirmação irredutível à unidade. (...). Já não acreditamos numa totalidade original nem sequer numa totalidade de destinação. Já não acreditamos na grisalha de uma insípida dialética evolutiva, que pretende pacificar os pedaços arredondando as suas arestas. (DELEUZE; GUATTARI, 2010a, p. 62)

Um devir revolucionário, também leva em conta os afectos²², pois esses não pertencem nem ao tempo, nem ao espaço, já que são do campo das intensidades. “As relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou o modificam, correspondem intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes. Os afectos são devires” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 42).

Um Devir menor, nada mais é que o processo de dessubjetivação, mas não, necessariamente, representa um apequenamento, porque ao tornar-se maior, torna-se também menor pois o que muda é a perspectiva. Em *Lógica do Sentido*, Deleuze nos traz, através da personagem de Alice de Lewis Carroll, uma de suas mais belas passagens sobre um devir menor:

Quando digo ‘Alice cresce’, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida não é ao mesmo tempo que ela se *torna (devient)* um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furta-se do presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir (*devenir*) não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor, e inversamente. O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo (DELEUZE, 1974, p. 01).

Logo em seguida, Deleuze afirma que a consequência da relação de Alice com o devir é a perda de seu nome próprio, ou seja, sua identidade, pois o nome próprio só pode ser afirmado ao conservar as forças em um determinado saber (DELEUZE, 1974, p. 03).

O devir é da ordem da aliança e formação de bandos. Não pertence ao homem e nem ao animal, mas sim aos grupos. Quando fugimos da segmentação binária dual homem-mulher, compreendemos que entre homem e mulher existem infinitos gêneros constitutivos. “Sabemos que entre um homem e uma mulher passam muitos seres, que vêm de outros mundos, trazidos pelo vento, que fazem rizoma em torno das raízes, e não se deixam compreender em termos de produção, mas apenas devir” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 23). O devir implica diretamente nos agenciamentos, formações

²² Comumente a palavra afeto é utilizada como equivalente ao carinho, obviamente não é disto que aqui se trata. Deleuze usa o conceito de afecto, herança de Spinoza, que classifica o *affectuum* como as afecções do corpo pelas quais a potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, ou seja, uma ação que afeta o corpo e a mente ao mesmo tempo, proporcionando dessa forma uma expansão ou contração da vontade (SPINOZA, 2008, p. 163).

heterogêneas e simbioses, que operam por outra lógica, exterior ao Estado. A norma estatal segue por filiação familiar,²³ pai, mãe e filho, enquanto o devir forma grupos.

Um devir menor implica, antes de tudo, em um rompimento com as formas da representação, com a dialética e as versões historicistas que resultam em uma linearidade ou progressão evolucionista. Nesse sentido, enquanto a política maior reproduz por ressonância seus dispositivos de poder, o devir menor quebra a ordem, fazendo abrir espaços para que o diferente possa atravessar por entre esse tecido político da máquina de captura. Nem passado e nem futuro, o único tempo no qual podemos pensar os estados de coisas é o presente, pois o presente é a extensão temporal que acompanha o ato. O devir escapa à burocracia e aos constantes sistemas de padronização da condicionalidade humana. Quando se classificam os animais, por exemplo, levam em conta suas semelhanças físicas, desconsiderando assim as infinitas diferenças que compõem velocidades e afectos entre eles, é por isso que o devir-mulher não pertence à mulher, e sim, atravessa-a, assim como o devir-animal (lobo, rato, cão) não pertence a estes animais específicos. O devir-animal nem mesmo pertence ao animal, e sim ao bando, pois é da ordem das relações e agenciamentos.

O devir é da ordem das forças que atravessam e das alianças produzidas, não pertence ao sujeito e nem a espécie. Não se trata de um imitar ou performar, e sim por um agir: “Há mais diferenças entre um cavalo de corrida e um cavalo de lavoura do que entre um cavalo de lavoura e um boi (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 42)”. Como descrevem Deleuze e Guattari:

Impossível separar, no Homem dos lobos²⁴, o devir-lobo do sonho e a organização religiosa e militar das obsessões. Um militar imita o lobo, um militar imita o cão. Não há duas multiplicidades ou duas máquinas, mas um único e mesmo agenciamento maquínico que produz e distribui o todo, isto é o conjunto dos enunciados que correspondem ao ‘complexo’ (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 48).

Somos todos pois tomados por inúmeros devires, negados pelo Estado, que evita a todo custo a fluidez; negados pela igreja, que associa tais comportamentos à figura

²³ “Cada senhor absoluto de mulheres e filhos, a todos prescreve leis...” (HOMERO, *Odisseia*, cap. IX).

²⁴ Deleuze e Guattari fazem referência ao famoso caso freudiano chamado de Homem dos lobos. De forma resumida, Sergei Pankejeff, teve um sonho aos quatro anos de idade, em que era sondado por sete lobos pela janela de seu quarto. Freud, reduz o caso a um trauma infantil, no qual o garoto, aos quatro anos de idade teria testemunhado seus pais em momento íntimo. O Homem dos lobos nunca se deu por satisfeito com tal análise. Freud, de acordo com Deleuze e Guattari, reduz o devir-lobo do homem à imagem da unidade. Ao observar o inconsciente como multiplicidade, por não reconhecer o devir, Freud tão logo retorna à unidade. “Na imanência de descobrir um rizoma, Freud retorna sempre às simples raízes (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 39-40).

demoníaca – vide a relação da igreja com os bruxos –; e negados pela psicanálise, que reduz tudo ao Édipo. “Sobre tudo isto o que é que a Psicanálise tem a nos dizer? Édipo, nada mais do que Édipo (...)” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 48). Os devires são forças que compõem a multiplicidade, e não desvios dos padrões condicionados a uma normalidade imposta mediante muito sangue derramado. Justamente por isso se traçam linhas de fuga, ou seja, para poder escapar, fazer o devir passar: “Cantar ou compor, pintar, escrever não têm talvez outro objetivo: desencadear esses devires” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 63).

O homem de guerra primitivo eleva o espírito animal, pois sabe da importância que este pode auxiliar em sua jornada. Tão somente o animal de poder acompanha o homem de guerra, como este, constantemente, se funde com o animal, comportamento tido como selvagem pelo homem padrão. A esse respeito, afirmam de Deleuze e Guattari:

O rato e o homem²⁵ não são absolutamente a mesma coisa, mas o Ser se diz dos dois e num só e mesmo sentido, numa língua que não é mais a das palavras, numa matéria que não é mais a das formas, numa afectibilidade que não é mais a dos sujeitos. *Participação anti-natureza*, mas justamente o plano de composição, o plano de Natureza, é para tais participações que não param de fazer e desfazer seus agenciamentos empregando todos os artificios (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 44).

O ser, nesse ponto, já é compreendido como multiplicidade e puro devir, mas que só pode ser dito de uma forma: ser – justamente porque não pertence a uma língua, não pertence ao campo das formas e não se reduz a uma natureza. A natureza do homem e do rato se fundem num devir homem-rato que escapa às formas da representação, não sendo mais possível dizer o que é homem e o que é rato além de suas características físicas, trata-se então de uma diferença de grau e não de natureza. Como já foi dito, devir não é representar e nem transformar, é simplesmente devir. Cada organismo (vivo ou não) contém em si a multiplicidade, assim como a multiplicidade pode ser perfeitamente individualizada – as mitologias constantemente demonstram isto – pois não pertencem a naturezas distintas. Só há uma Natureza que se expressa através dos seres. Como observam Deleuze e Guattari:

Tanto que cada indivíduo é uma multiplicidade infinita, e a Natureza inteira uma multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individualizada. O plano de consistência da Natureza é como uma imensa Máquina abstrata, no

²⁵ Nesse ponto, Deleuze e Guattari fazem referência ao filme B de terror estadunidense *Willard*, de 1972, dirigido por Daniel Mann e lançado no Brasil com o título de *Ben, o Rato Assassino*.

entanto real e individual, cujas peças são os agenciamentos ou os indivíduos diversos que agrupam, cada um, uma infinidade de partículas sob uma infinidade de relações mais ou menos compostas. Há, portanto, unidades de um plano de natureza, que vale tanto para os inanimados quanto para os animados, para os artificiais e os naturais. Esse plano nada tem a ver com uma forma ou uma figura, nem com um desenho ou uma função (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 39).

A micropolítica potencializa novas relações com o corpo, como o tempo e inclusive com a cultura, que são renunciadas pela política maior. Compreendida desta forma, a política não é mais vista como outra coisa, como um fora, ou seja, exterior à subjetividade. A política perpassa no interior do indivíduo, assim como passa no externo da sociedade, pois tudo é política, abrindo um campo de possibilidades e experimentações possíveis. Deleuze e Guattari dizem:

Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são, pois, atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular. Se elas se distinguem, é porque não têm os mesmos termos, nem as mesmas correlações, nem a mesma natureza, nem o mesmo tipo de multiplicidade. Mas, se são inseparáveis. É porque co-existem, passam uma para a outra, segundo diferentes figuras como nos primitivos ou em nós – mas sempre pressupondo a outra. Em suma, tudo é política, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 90).

A política maior é a política transcendente, ou seja, da representação e anuladora da diferença, pois o diferente no campo da representação passa a ser subjugado e tende a ser eliminado, seja em sistemas ou seja no modelo dialético.

O Estado desterritorializante busca sempre endurecer os fluxos desejanter para que não escapem ao reconhecimento. É um modelo falho, já que fluxos dissonantes estão constantemente sendo produzidos, desafiando a lógica deste mesmo.

Uma micropolítica é uma política que leva em consideração os afectos. Novos territórios são criados para poder romper com a lógica desterritorializante estatal. Na lógica formal do Estado, muitas vezes é vista como uma regressão, como um retornar-se ao primitivo. Trata-se de uma involução, que não é o mesmo que regredir. “Preferimos então chamar de ‘involução’ essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo com a condição de que não se confunda a involução com uma regressão (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19). É necessário tornar-se menor para poder alcançar o inalcançável, é necessário tornar-se menor para enxergar o que os olhos normalmente não veem.

Consideremos conjuntos do tipo percepção ou sentimento: sua organização molar, sua segmentaridade dura, não impede todo um mundo de

microperceptos inconscientes, de afectos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas, que se distribuem de outro modo, que operam de outro modo (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 90).

Nesse sentido, pela ótica deleuziana, minoria e maioria não estão necessariamente ligadas a quantidade, como geralmente é subentendido. Existem mais moscas do que homens, mas o homem é uma maioria padrão em relação às moscas. Dessa maneira, a mulher é sempre uma minoria, independente da quantidade, pois ser homem, branco, hétero é um padrão de medida regulador.

É evidente que pode haver mais moscas e mosquitos do que homens, o Homem não deixa de constituir uma medida padrão em relação à qual os homens são necessariamente a maioria. A maioria não designa uma quantidade maior, mas, antes de tudo, o padrão em relação ao qual as outras quantidades sejam elas quais forem, serão consideradas menores. Por exemplo, as mulheres e as crianças, os negros e os indígenas etc. serão minoritários em relação ao padrão constituído pelo Homem-branco-cristão-macho-adulto-morador das cidades-americanas ou europeu contemporâneo (Ulisses) (DELEUZE, 2010b, p. 59).

A maioria, nesse caso, remete a um modelo de poder, que pode ser histórico, estrutural ou os dois ao mesmo tempo. Desviar desse modelo é ir em direção ao minoritário, aquele que é marginalizado pelo padrão imposto. Grupos menores são usados por ela apenas para satisfazer seus interesses, e em seguida voltam ao isolamento. É a completa separação da potência praticada por uma política maior, que impõe um padrão de normatividade absoluto, porém limitado às classes dominantes. Para concluir, Deleuze afirma:

É que, para concluir, *minoria tem dois sentidos*, sem dúvida ligados mas muito diferentes. Minoria designa, primeiro, um estado de fato, isto é, a situação de um grupo que, seja qual for o seu número, está excluído na maioria, ou está incluído, mas como fração subordinada em relação a um padrão de medida que estabelece a lei e fixa a maioria. Pode-se dizer, neste sentido, que as mulheres, as crianças, o Sul, o terceiro mundo etc. são minorias por mais numerosos que sejam. Esse é um primeiro sentido do termo. Mas há, imediatamente, um segundo sentido: minoria não designa mais um estado de fato, mas um devir no qual a pessoa se engaja. Devir-minoritário é um objetivo, e um objetivo que diz respeito a todo mundo, visto que todo mundo entra nesse objetivo e nesse devir, já que cada um constrói sua variação em torno da unidade de medida despótica e escapa, de um modo ou de outro, do sistema de poder que fazia dele uma parte da maioria. De acordo com este segundo sentido, é evidente que a minoria é muito mais numerosa que a maioria. Por exemplo, de acordo com o primeiro sentido, as mulheres são uma minoria, mas, pelo segundo sentido, há um devir-mulher de todo mundo, um devir mulher que é como a potencialidade de todo mundo e, a exemplo dos próprios homens, até mesmo as mulheres têm devir mulher (DELEUZE, 2010b, p. 63).

Encontramos em Deleuze dois sentidos para minoria: em primeiro lugar, no que concerne ao padrão exercido, ou seja, a situação em que determinado grupo se encontra. O negro é uma minoria de fato perante o homem branco, o mesmo vale para a mulher. O outro sentido, é o devir menor, que pode alcançar qualquer um, independente do grupo pertencido. É como se fosse trazido pelo ar, toma o homem sem que este perceba, não se trata de uma imitação, mas de uma característica fundamental da natureza, um fluxo constantemente negado pela sociedade, que busca enrijecer os fluxos transformando-os em formas.

Os primitivos sabiam lidar melhor com o devir, inclusive com o devir-animal, que ao possuir o homem, era considerado como um espírito de guerra – o animal de poder do guerreiro que lhe trazia características fundamentais para o combate. A sociedade atual que busca modular os fluxos, reprime os devires-animais e os condenam sobre a figura do erro, do negativo, da loucura.

Minoria, para nossos autores, designa a potência de um devir enquanto maioria indica a impotência de um estado ou uma situação. Maioria é o modelo da forma, enquanto minorar é traçar uma linha de fuga e romper com as formas em busca das possibilidades. A minoria escapa às formas por ser fluida, uma não-imagem.

Observamos, nesse capítulo, que uma micropolítica é ao mesmo tempo interior e exterior à grande política, que pertence ao modelo da representação. Já a micropolítica é do campo dos fluxos, das intensidades, do irrepresentável e da singularidade; enquanto a grande política almeja capturar o movimento para assim fazê-lo ressoar sobre um único ponto e, de modo hierarquizante, opera de forma contrária, abrindo zonas de fuga que fazem a vida atravessar. Há alguma esperança? É possível traçar linhas de fuga dentro de uma sociedade cada vez mais controladora? O que é que pode resistir a imagem dogmática do pensamento? É isso que abordaremos no próximo capítulo.

3. CAPÍTULO 3 – A ARTE COMO LINHA DE FUGA

*Mas se Deus é as flores e as árvores
E os montes e sol e o luar,
Então acredito nele,
Então acredito nele a toda hora,
E a minha vida é toda uma oração e uma
missa,
E uma comunhão com os olhos e pelos
ouvidos.*

(Alberto Caeiro)

Finalmente chegamos ao momento crucial dessa pesquisa. Teremos, a partir desse capítulo, o objetivo de fornecer uma conclusão para o problema proposto: em que medida a imagem do pensamento se apresenta como uma atitude política na filosofia de Gilles Deleuze?

Nesse ponto, depois de termos compreendido as duas imagens do pensamento²⁶, apresentadas por Deleuze e após uma imersão sobre a política contida em sua obra, buscamos abordar uma possível saída para o problema proposto.

Ora, se tudo é político, ambas as imagens são políticas, mas como já abordamos no segundo capítulo, a micropolítica é estritamente ligada à criação. Desse modo, enquanto a imagem dogmática busca preservar e conservar – se assemelhando à política tradicional e de Estado –, a imagem da micropolítica busca a criação e a novidade, ou seja, atua como uma espécie de política dos afectos. Chamamos de política dos afetos, por não ser a política praticada pelo Estado, que possui suas bases erigidas em uma moral (leis, normas, regras), enquanto a micropolítica é um projeto ético.

Uma imagem micropolítica do pensamento têm por excelência o ato de criação, como a criação de conceitos é uma atitude propriamente filosófica, esta só se realiza quando goza de plena liberdade, pois criar é trazer à luz a novidade e não representar. Como conquistar essa tal liberdade? Ou, dito de outra forma, é possível criar envolvido em um meio dominado e contaminado pela imagem da representação?

Podemos encontrar algumas dicas nos escritos de Deleuze. Dessa forma, escrevendo a n-1, buscamos estender o campo teórico e traçar algumas linhas de fuga. Não nos contentamos em bradar a multiplicidade: precisamos retirar ela do império do uno, e apontar uma diferença possível. Sendo assim, é preciso fazer como Alice e invocar o paradoxo, tornar-se menor para então, mesmo que de modo involuntário, tornar-se maior.

A essa altura, já percebemos que não temos um projeto político sólido como a política estatal, o que temos em mãos é uma nova política de ser – e não do ser. Uma nova compreensão política que leva em consideração as forças vitais e que atua de forma rizomática e antissistêmica. Só assim a imagem do pensamento se torna

²⁶ Com a presente pesquisa, identificamos a imagem dogmática do pensamento como a imagem da política tradicional, pois opera pelo modelo da representação com princípios morais e estatizantes; e a imagem micropolítica, que embora sempre presente na história, nos é apresentada por Deleuze e Guattari.

micropolítica, quando abre o campo dos possíveis, traça linhas de fuga e cria possibilidades novas.

Deleuze reconhece três grandes formas de manifestação do pensamento, estas formas são: a arte, a ciência e a filosofia. O que elas possuem em comum é o fato de enfrentarem o caos, cada uma a sua maneira distinta: “O que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sempre enfrentar o caos, traçar um plano, esboçar um plano sobre o caos” (DELEUZE, GUATTARI, 2010b, p. 233). Pois o caos é o meio que nos envolve, é o todo em sua completude.

Enquanto a tarefa da filosofia é a de criar conceitos que operam para salvar o infinito, dando consistência e evocando a pluralidade; a ciência cria funções, proposições e coordenadas em observadores parciais, recortes específicos e paradigmas. Se a ciência busca traduzir o infinito em suas fórmulas e funções, tornando-o decifrável, a filosofia, por sua vez, é quem constantemente se abre ao infinito, pois sua história não segue linearidade, e se um filósofo busca concluir algo, é questão de tempo para que o problema seja reaberto, seja por outro, ou por outras vias e outros conceitos. Já a arte restitui o infinito pelo finito: dá vida ao infinito fazendo-o algo de observável, pois carrega consigo as sensações. Isso não faz nenhuma delas uma via superior a outra, cada uma possui seu plano e sua natureza, se cruzam e entrelaçam, sem hierarquias. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Pensar é pensar por conceitos, ou então por funções, ou ainda por sensações, e um desses pensamentos não é melhor que o outro, ou mais plenamente, mais completamente, mais sinteticamente ‘pensado’. As molduras da arte não são coordenadas científicas, como as sensações não são conceitos ou o inverso [...] os três pensamentos se cruzam, se entrelaçam, mas sem síntese nem identificação. A filosofia faz surgir acontecimentos com seus conceitos, a arte ergue monumentos com suas sensações, a ciência constrói estados de coisas com suas funções (DELEUZE, GUATTARI, 2010b, p. 234).

Se a micropolítica é resistência, buscaremos no campo estético nossas linhas de fuga. Não queremos dizer com isto que apenas as artes atuam como resistência, mas se tornam uma poderosa ferramenta no pensamento de Gilles Deleuze. Conforme aponta Damasceno, o pensamento de Deleuze é inseparável de uma dramaturgia e de uma dramatização do personagem estético (DAMASCENO, 2015, p. 13). Isto ocorre devido à necessidade mútua entre arte e filosofia.

Intrínsecas à filosofia deleuziana, as artes são características fundamentais na produção de um conceito. Não são as artes que de fato produzem conceitos, já que esta é

uma tarefa propriamente filosófica, porém as artes produzem sensações que movimentam os conceitos: “Pintamos, esculpimos, compomos, escrevemos com sensações. Pintamos, esculpimos, compomos, escrevemos sensações” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 196).

Se as artes resistem é porque elas conservam a potência da criação. Possuem o poder de criar mundos, de conquistar novos povos por vir, de apresentar novos modos de vida. A arte, desta forma, é independente do sujeito, criador ou espectador, pois existe em si, permanece e renova. Deleuze afirma, a partir de Malraux:

Malraux desenvolve um belo conceito filosófico, ele diz uma coisa bem simples sobre a arte, diz que é a única coisa que resiste à morte. [...] Poderíamos então dizer, não tão bem quanto ele, do ponto de vista que nos ocupa, que a arte é aquilo que resiste, mesmo que não seja a única coisa que resista. Daí o entrelace tão estreito entre o ato de resistência e a obra de arte. Nem todo ato de resistência é uma obra de arte, embora, de uma certa maneira, ela seja um. Nem toda obra de arte é um ato de resistência e, no entanto, de uma certa maneira, ela o é. [...] O ato de resistência tem duas faces. Ele é humano e é também o ato da arte. Apenas o ato de resistência resiste à morte, quer sob a forma de uma obra de arte, quer sob a forma de uma luta dos homens (DELEUZE, 2016, p. 342).

Dessa forma, podemos compreender melhor o que Deleuze afirmara sobre a arte como ato de resistência. Ambos resistem à morte, evocando um povo por vir. Toda arte cria um povo e todo ato de resistência visa um novo povo. Diz Deleuze:

O povo está faltando e, ao mesmo tempo, não está. O povo está faltando, isso quer dizer que essa afinidade fundamental entre a obra de arte e um povo que ainda não existe não é, e nunca será, clara. Não há obra de arte que não faça apelo a um povo que ainda não existe (DELEUZE, 2016, p. 343).

Mas o que vem a ser um povo por vir? Na hipótese em que todas as possibilidades de emancipação de um povo já estão dadas *a priori*, padronizando os corpos e pensamentos, resistir é criar, rasgar o véu da moral vigente, fugir à norma, abrindo o campo dos possíveis e possibilitando a singularidade. É o professor de escola pública que faz a diferença em sala de aula, é o grupo de rebeldes desertores, é o escritor que nasce póstumo, é a pichação que marca o concreto e grita pela cidade.

A arte resiste, pois sua existência se dá em si mesma, após criada, ela não depende mais de um sujeito para determinar sua existência. “A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 194). A maneira que a arte se conserva é independente da indústria, que busca fazer dela um

produto, independe também do observador, que pode experimentá-la por alguns segundos, inclusive independe de seu criador, pois após criada passa a ter uma vida própria. Assim a arte passa a compor com o mundo. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Se a arte conserva, não é à maneira da indústria, que acrescenta uma substância para fazer durar a coisa. A coisa tornou-se desde o início, independente de seu 'modelo', mas ela é independente também de outros personagens eventuais, que são eles próprios coisas-artistas, personagens de pintura respirando esse ar de pintura. E ela não é dependente do espectador ou do auditor atuais, que se limitam a experimentá-la num segundo momento, se têm força suficiente. E o criador então? Ela é independente do criador, pela autoposição do criado que conserva em si (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p 193).

É sob essa perspectiva que podemos conceber uma relação entre a filosofia e a arte. Segundo Deleuze, os filósofos são grandes estilistas, pois o estilo do filósofo é que dá movimento ao conceito, que assim como o objeto da arte, também toma sua vida própria. A escrita tem o poder de dar a vida, libertar ela de onde se encontra aprisionada. Como Deleuze demonstra:

Os grandes filósofos são também grandes estilistas. O estilo em filosofia é o movimento do conceito. Certamente este não existe fora das frases, mas as frases não têm outro objetivo que não o de dar-lhe vida, uma vida independente. O estilo é uma variação da língua, e uma tensão de toda linguagem em direção a um fora(...). Escreve-se sempre para dar a vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga. (DELEUZE, 2013, p. 180)

A arte tem como característica fundamental o fato de que possui sua própria língua, uma linguagem das sensações, que vez ou outra se serve das palavras, mas dando a elas outros usos, que não os corriqueiros da linguagem. “A arte é a linguagem das sensações, que faz entrar nas palavras, nas cores, nos sons ou nas pedras” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 208). O artista é um criador do mundo, pois o que ele faz é acrescentar novas variedades, dar à luz a multiplicidade. Trata-se de um vidente da imanência, pois é aquele que vê o que os outros não veem.

O filósofo opera seus conceitos como um pintor colore um quadro, como um escultor trabalha a matéria bruta, como um cineasta busca fazer um corte móvel em seu plano. A filosofia tem uma relação conturbada com a linguagem, pois é preciso compor uma tensão entre elas, é preciso transpor o sofrimento para que um conceito possa surgir. Como diz Deleuze: “Um criador não é um ser que trabalha pelo prazer. Um

criador só faz aquilo de que tenha absolutamente necessidade (DELEUZE, 2016, p. 335). Não estamos no mundo, tornamo-nos com o mundo, nós nos tornamos, contemplando-o. Tudo é visão, devir. Tornamo-nos universo. Devires animal, vegetal, molecular, devir zero [...] Isto é verdadeiro para todas as artes (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 200).

Quando debruçamos sobre os problemas estéticos em Deleuze, precisamos ter em mente que para ele, as artes não são do domínio da representação e das formas e também não possui como função representar o mundo, mas ao contrário, compor com o mundo. Como não é do campo da representação, por ser um fluxo entre os demais, é do campo das composições: não precisa de ninguém para refletir, ela compõe com as forças do mundo. Não temos que buscar seu significado, apenas sentir se aquilo funciona ou não para você. Deleuze diz:

É que há duas maneiras de ler um livro. Podemos considerá-lo como uma caixa que remete a um dentro, e então vamos buscar seu significado, e aí, se formos ainda mais perversos ou corrompidos, partimos em busca do significante. E trataremos o livro seguinte como uma caixa contida na precedente, ou contendo-a por sua vez. E comentaremos, interpretaremos, pediremos explicações, escreveremos o livro do livro, ao infinito. Ou a outra maneira: consideramos um livro como uma pequena máquina a-significante; o único problema é: ‘isso funciona e como é que funciona?’. Como isso funciona para você? Se não funciona, se nada se passa, pegue outro livro. Essa leitura é uma leitura em intensidade: algo passa ou não passa. Não há nada para explicar, nada a compreender, nada a interpretar. É do tipo ligação elétrica (DELEUZE, 2013, p. 16-17).

A primeira maneira, entende o livro como um bloco fechado. Como que de maneira ostensiva, buscamos o significado ou o significante da obra. Dessa forma, o livro como objeto de estudo passa a ser representado. A outra forma, é a leitura por intensidade. É uma maneira de ler que se conecta às intensidades do livro, nesse sentido, você não tem mais o livro como objeto e passa a compor com o livro. É nesse ponto que os personagens literários se confundem com o sujeito leitor. Dessa forma, a leitura se torna um ato político, já que não é somente uma simples interpretação, mas um encontro de forças, ou seja, é questão de intensidade. A filosofia precisa da arte para poder criar seus conceitos e a arte precisa da filosofia para criar seus seres de sensação, aquilo que Bergson vem a chamar de personagens estéticos.

Deriva-se disso uma das críticas deleuzianas a linguística, que tende a considerar como língua um sistema homogêneo, equilibrado, enquanto para Deleuze, citando

Passerone²⁷, a língua vive sobre tensão e desequilíbrio (DELEUZE, 2016, p. 388-389).

A linguística objetará que não se trata de línguas, propriamente falando. Porém, somos sempre reconduzidos à questão prévia: a língua é um sistema homogêneo ou um agenciamento heterogêneo em perpétuo desequilíbrio? Se a segunda hipótese é justa, uma língua não se decompõe em elementos, mas em línguas ao infinito, que não são outras línguas, mas com as quais o estilo [ou o não-estilo] comporá uma língua estrangeira na língua (DELEUZE, 2016, p. 389)

Quando Deleuze fala em fora da língua, deve-se compreender que este fora não é de forma alguma algo transcendente a língua. Como vimos, é um fora que ocorre dentro, no interior, subterrâneo. Como um rizoma, que faz agenciamentos sempre da forma mais profunda. É fora, porque é não representativo, ou seja, não é do campo das formas e da representação, é por isso que é outro, pois é o não identitário por excelência.

Um fora da linguagem que não está fora dela. Outrossim, quando se diz que o estilo é como que uma língua estrangeira, não é uma outra língua daquela que falamos, é uma língua estrangeira na língua que se fala. Tendida para um limite interno ou para esse fora da língua, esta se põe a gaguejar, a balbuciar, a gritar, a cochichar. Ainda aí, e de segundo jeito, o estilo aparece como não estilo e constitui a loucura da língua, seu delírio (DELEUZE, 2016, p. 391).

É justamente por isso que a língua não pode ser compreendida como um corpo fechado, com seus órgãos em seus devidos lugares. Adquirir um estilo próprio e compreender que a língua está sempre incompleta, pois a criação se dá sempre no presente, sem início e nem fim, sem passado nem futuro: escrever é um devir.

Os grandes escritores não gostam de ser parabenizados por sua obra passada, nem mesmo pela presente: é que sabem, somente eles, a que ponto ainda estão longe do que desejam, do que buscam. Uma ‘linha abstrata’, diz Céline, que não formam um contorno ou uma figura, mas que pode ser encontrada nesta ou naquela figura, sob a condição desfazê-la, de extraí-la: ‘essa famosa linha, alguns a encontram na natureza, nas árvores, nas flores, no mistério japonês...’ Ou então numa hora do dia [Lorca, Faulkner], ou então num acontecimento que virá ou que tanto mais tarda quanto já tenha vindo, ou então numa postura do corpo ou num movimento de dança: tensão de toda a linguagem para a pintura, para a música, mas música e pintura que são as da língua e que apenas a ela pertencem (DELEUZE, 2016, p. 392.).

²⁷ Giorgio Passerone, pesquisador italiano e amigo de Deleuze.

3.1 UMA LITERATURA MENOR

A linguagem filosófica não funciona como um sistema homogêneo e equilibrado, ao contrário: o estilo causa um desequilíbrio necessário à linguagem, uma tensão necessária para a criação conceitual. Além disso, transforma a linguagem em uma não língua para que esta libere as potências do pensar. Para comunicar o que muitas vezes parece incomunicável, é necessário romper com os padrões gramaticais e até com a estrutura das palavras. Dessa forma, a escrita filosófica é também uma espécie de escrita artística. “Sempre é preciso estilo – a sintaxe de um escritor, os modos e ritmos de um músico, os traços e as cores de um pintor – para se elevar das percepções vividas ao percepto, de afecções vividas ao afecto” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 201).

Dessa forma, o estilo é muito importante para a filosofia, pois é ele que dá o contorno ao conceito. Para criar o conceito, novas línguas precisam ser criadas e é neste ponto que surge uma literatura menor, o que não significa uma língua menor: ela é a desterritorialização da língua na própria língua. Essa é a primeira característica da literatura menor, a desterritorialização da língua. Citamos Deleuze e Guattari:

O que, no seio das grandes literaturas, se passa embaixo e constitui um porão não indispensável do edifício, passa-se aqui em plena luz: o que lá provoca uma aglomeração passageira, não acarreta nada menos aqui do que uma parada de vida ou de morte (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 37)

A literatura menor se distingue justamente por dar destaque ao menor dos acontecimentos e fazer dele algo grandioso. Traz a luz o subsolo, não reduz o inconsciente ao Édipo ou a fórmulas mágicas para que possa ser facilmente decifrado. O cotidiano se faz presente de forma intensificada, pois assim ele é em nossa vida. Isso faz da literatura menor um ato extremamente político, é a micropolítica na essência da linguagem. Desterritorialização da própria língua nela mesma, fazendo da escrita um ato revolucionário. Deleuze chama esse ato de minorar a língua: “São grandes à força de minorar: eles fazem a língua fugir, fazem-na deslizar numa linha de feitiçaria e não param de desequilibrá-la, de fazer bifurcar e variar em cada um de seus termos, segundo uma incessante modulação” (DELEUZE, 2011, p. 141). A segunda característica da literatura menor é sua condição política. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

A segunda característica das literaturas menores é que tudo nelas é político. Nas ‘grandes’ literaturas, ao contrário, o caso individual [familiar, conjugal, etc.] tende a juntar-se a outros casos não menos individuais, o meio social servindo de meio ambiente e de pano de fundo de maneira que nenhum desses casos edipianos é indispensável em particular, absolutamente necessário, mas que todos ‘fazem bloco’ em espaço largo. A literatura menor é completamente diferente: seu espaço exíguo faz que cada caso individual seja imediatamente ligado à política. O caso individual torna-se então, tanto mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, quanto toda uma outra história se agite nela. É nesse sentido que o triângulo familiar conecta-se aos outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos, que determinam os valores deles (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 36).

Na literatura menor, o individual está sempre ligado ao político, é questão de agenciamento. A solidão de Kafka, é a solidão do Sr. K, que perde assim sua subjetividade, ou melhor, que transborda do eixo pessoal para um eixo político. O castelo do inconsciente se torna público, um agenciamento coletivo. Os problemas do terceiro mundo, se tornam presentes em sua vida, de forma ativa. “Quantas pessoas hoje vivem em uma língua que não é a sua? Ou então, não conhecem mesmo mais a sua, ou não ainda, e conhecem mal a língua maior de que são forçados a se servir?” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 40).

Tomemos como exemplo a linguagem forense²⁸; ou até mesmo a norma culta, que afastam a língua da população, dos seus reais falantes. Enquanto a língua maior é excludente, a menor é inclusiva. Não pretendemos dizer que a literatura menor seja uma mera apropriação da língua pelos falantes, pelo contrário, é a condição revolucionária que ocorre na língua e em seu entorno. “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 35).

Literatura marginal, manifestos, escritos coletivos²⁹, a literatura menor é aquela que usa da língua para transmitir intensidades. Heróis são substituídos por caixeiros viajantes ou auxiliares de escritório. A grande epopeia aqui se passa ao sair do quarto, durante o expediente, a jornada do herói passa a ser sua transformação e aceitação em

²⁸ “O que me interessava eram as criações coletivas, mais que as representações. Nas ‘instituições’ há todo um movimento que se distingue ao mesmo tempo das leis e dos contratos [...] O que me interessa não é a lei nem as leis [uma é noção vazia, e as outras são noções complacentes], nem mesmo o direito ou os direitos, e sim a jurisprudência. É a jurisprudência que é verdadeiramente criadora de direito: ela não deveria ser confiada aos juízes. Não é o Código Civil que os escritores deveriam ler, mas antes as coletâneas de jurisprudência” (DELEUZE, 2013, p. 213).

²⁹ Comitê Invisível. *Aos nossos amigos: Crise e Insurreição*. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: N-1 Edições, 2016.

um inseto repugnante. Há sempre algo de grandioso no menor dos acontecimentos: os muros pichados de Sorbonne, falam mais de Maio de 68 do que qualquer bibliografia.

A literatura menor funciona como clínica, traçando linhas de fuga, livrando o homem da doença. Desse modo, junto à literatura, poderíamos incluir também o teatro, o cinema e as artes em geral, em seu devir menor, são propriamente a clínica, ou melhor, a medicina, porque ao fazer palpável o delírio e a fabulação, fazem do pensamento um processo de produção de novas individualidades, o devir deixa de ser encarado como desvio e passa a ser criador, interromper esse fluxo é o que nos faz adoecer, tanto individualmente como coletivamente.

Em sua obra intitulada *Crítica e Clínica* (1993), temos um conjunto de textos do Deleuze sobre a literatura e escrita. A escrita é a clínica, mas o escritor não é um doente, é um médico: “Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde” (DELEUZE, 2011, p. 14).

As artes atuam como linhas de fuga justamente por elevarem a potência, compõem junto ao devir e transformam em afectos. A literatura, para Deleuze, é uma saúde, pois quando o delírio recai no estado clínico, quando as palavras perdem seus sentidos, quando o corpo se encontra num estado de impotência, é neste momento que a arte, é capaz de liberar as potências da vida. “A saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta (DELEUZE, 2011, p. 14). Inventar um povo que falta é a conquista da filosofia política, é a criação em sua principal característica, é a liberação da política do pensamento. Novamente em *Conversações* Deleuze aborda o tema:

Não significa que os grandes autores, os grandes artistas sejam doentes, mesmo que sublimes, nem que busque neles a marca de uma neurose ou de uma psicose, como um segredo presente em sua obra, como a chave de sua obra. Não são doentes; ao contrário, são médicos, médicos muito especiais (DELEUZE, 2013, p. 182).

Não se escreve para que possa comunicar, pelo contrário, a escrita como criação resiste justamente porque traz a luz aquilo que é incomunicável. É como mergulhar no caos, mas sempre trazendo algo dele: “A arte não é o caos, mas uma composição do caos, que dá a visão ou sensação, de modo que constitui um caosmos, como diz Joyce, um caos composto” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 241). Além disso,

O artista ou o filósofo têm frequentemente uma saúde bem frágil, um organismo fraco, um equilíbrio pouco garantido, Espinosa, Nietzsche, Lawrence. Mas não é a morte que os quebra, é antes o excesso de vida que eles viram, provaram, pensaram. Uma vida demasiado grande para eles, mas é através deles que ‘o signo está próximo’: o final de Zarathustra, o quinto livro da *Ética*. Escreve-se em função de um povo por vir e que ainda não tem linguagem. Criar não é comunicar, mas resistir (DELEUZE, 2013, p. 183).

Enfrentar o caos, eis a tarefa da filosofia, da arte e da ciência. Traçar um plano sobre o caos, criar sentidos para fazer valer a existência. “O que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sempre enfrentar o caos, traçar um plano, esboçar um plano sobre o caos (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 233).”

Na literatura menor, não temos sujeitos, apenas agenciamentos coletivos. Os devires assumem o lugar da identidade e o nômade passa a ocupar o espaço que antes pertencia ao estático. A questão não é mais buscar uma saída, mas sim, construí-la. Nesse sentido, há de se romper com o tecido social, rasgar o véu do firmamento, encontrar as zonas de ruptura do poder e fazer novos modos de vida passarem. Como afirma Deleuze e Guattari:

Num texto violentamente poético, Lawrence descreve o que a poesia faz: os homens não deixam de fabricar um guarda-sol que os abriga, por baixo do qual traçam um firmamento e escrevem suas convenções, suas opiniões; mas o poeta, o artista abre uma fenda no guarda-sol, rasga até o firmamento, para fazer passar um pouco do caos livre e tempestuoso e enquadrar numa luz brusca, uma visão que aparece através da fenda [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 240).

As artes estão sempre presentes pela obra deleuziana, quando o mesmo não escreve de forma rebuscada, colorindo conceitos como um pintor busca tonalidades de tintas para compor sua obra, ele está fazendo uso de escritores, cineastas e pintores como personagens conceituais para fazer sua filosofia passar por através deles. Ao adquirir intimidade com a obra deleuziana podemos perceber que isso não é um mero detalhe ou charme, mas uma maneira de liberar as potências do pensamento, trazer a luz à novidade que de outra forma parecia incomunicável. É resgatar a dignidade do imanente diante do transcendente, devolvendo o valor à terra que incessantemente fazem questão de destituí-la. Assim afirma Deleuze:

Quando o sujeito e o objeto, que tombam para fora do plano de imanência, são tomados como sujeito universal ou objeto qualquer aos quais a própria imanência é atribuída, é toda uma desnaturação do transcendental que nada mais faz além de redobrar o empírico [é assim em Kant], e uma deformação da imanência, que se acha, então, contida no transcendente (DELEUZE, 2016, p. 408).

3.2 FABULAÇÃO, O CARÁTER POLÍTICO DAS ARTES

Em diversas passagens, Deleuze se refere ao conceito de fabulação para definir o caráter criador das artes. Tal conceito é uma herança bergsoniana em sua filosofia.

Em *Duas fontes da moral e da religião* (1932), Henri Bergson difere a fabulação da faculdade da imaginação. Para ele, é uma comodidade da língua que nos faz usar a palavra imaginação, de forma genérica, para aos casos em que um artista cria um personagem estético, porém, fabular é completamente diferente de imaginar. Para mergulharmos no conceito de fabulação, como colocado por Deleuze, primeiro faz-se necessário compreender seu sentido como foi aplicado por Henri Bergson.

Para Bergson, a função fabuladora aparece como uma guardiã da sociabilidade, surge na religião e salta para além dela, como nos romances e poesias. A fabulação age como uma contraposição a inteligência, mantendo a união entre os seres. Em praticamente todos os modelos de sociedades contamos com criaturas místicas, que não são uma lembrança e nem memória, com grande potência e presença que garantem a ordem e a lei quando a lei não faz efeito. Nas palavras de Bergson:

Se a inteligência ameaçar agora romper em certos pontos a coesão social, e se a sociedade deve subsistir, é preciso que, nesses pontos, haja um contrapeso à inteligência. Se esse contrapeso não pode ser o próprio instinto, dado que seu lugar está precisamente tomado pela inteligência, impõe-se que uma virtualidade de instinto ou, se preferirmos, o resíduo de instinto que subsiste em torno da inteligência, produza o mesmo efeito: ele não pode atuar diretamente, mas, dado que a inteligência opera sobre representações, suscitará “imaginários” que resistirão à representação do real e que conseguirão, por meio da própria inteligência, contrapor-se ao trabalho intelectual. Assim se explicaria a função fabuladora (BERGSON, 1978, p. 99).

Bergson toma muito cuidado ao diferenciar a fabulação da imaginação, pois, para ele, imaginação trata-se apenas de uma palavra, um artifício da língua para simplificar tudo aquilo que nossa mente se expressa de forma abstrata, ou seja, aquilo que não se trata da representação de objetos concretos ou nossas lembranças. É como se

a palavra imaginação fosse um artifício que concentrasse tudo aquilo que a mente faz de forma instintiva. O traço diferencial entre imaginação e fabulação é que a primeira se encontra sob a vigência do eu, enquanto a segunda não, pois nem mesmo pertence ao sujeito.

Desse modo, para Bergson, a palavra imaginação passa a ter até um sentido negativo, algo próximo ao delírio. Na fabulação se concentra a potência criadora daquilo que chamamos imaginação. Ela dá vida a personagens que gozam de extrema vitalidade, seres da sensação que adquirem vida e até ditam nossa existência. Bergson usa da fabulação para exemplificar os seres mitológicos que existem basicamente em todos os tipos de sociedade, que ditam leis, regras e modos de agir, tornando-se vitais nas formações sociais. Para Bergson, isto não pode ser apenas um delírio humano, não é um simples atributo da imaginação, é a função fabuladora presente no instinto humano. E não só restrita a religião, Bergson cita os dramaturgos e romancistas que dão vida a estes personagens. Nas palavras de Bergson:

Já dissemos que se definiria mal essa função fabuladora transformando-a numa variedade da imaginação. Imaginação tem um sentido sobretudo negativo. Chama-se imaginativas as representações concretas que nem são percepções nem lembranças. Como essas representações não esboçam um objeto presente nem uma coisa passada, são todas encaradas do mesmo modo pelo senso comum e designadas por uma só palavra da fala corrente. Mas o psicólogo não deverá grupá-las por isso na mesma categoria nem as relacionar à mesma função. Deixemos, pois, de lado a imaginação que não passa de uma palavra, e consideremos uma faculdade bem definida do espírito, a de criar personagens cuja história narramos a nós mesmos. Ela assume singular intensidade de vida nos romancistas dramaturgos. (BERGSON, 1978, p. 161)

A fabulação se faz presente, pois tais personagens por ela criados gozam de uma intensa vitalidade, ditam os modos de vida que vão do nível subjetivo até o coletivo. Personagens tão vivos que não podem ser descritos apenas como frutos da imaginação, são condições para existência da espécie humana. Não pertencem a um ou outro indivíduo; formam a identidade de um povo. A função fabuladora é o mais puro devir, pois trata-se de tornar-se outra coisa, é pura criação. A função fabuladora tem um grande destaque na filosofia de Bergson, o filósofo da intuição destaca a função fabuladora como faculdade humana fundamental para a vida. Diz Bergson:

De fato, passamos sem dificuldade do romance de hoje a contos mais ou menos antigos, às lendas, ao folclore, e do folclore à mitologia, que

não é a mesma coisa, mas que se constituiu do mesmo modo; a mitologia, por sua vez, apenas desenvolve em história a personalidade dos deuses, e essa última criação não passa da extensão de uma outra, mais simples, e das ‘potências semipessoais’ ou ‘presenças eficazes’, que estão, segundo cremos, na origem da religião. Aqui tocamos no que mostráramos ser uma exigência fundamental da vida: essa exigência fez surgir a faculdade de fabulação; a função fabuladora deduz-se assim das condições de existência da espécie humana (BERGSON, 1978, p. 162).

Inspirado por Bergson, Deleuze utiliza a função fabuladora como potência do artista, e como caráter político das artes, pois a fabulação está ligada diretamente a criação. Por não se tratar de lembrança e nem fruto da imaginação, a fabulação é quem dá a vida, quem cria mundos e povos porvir: “não há literatura sem fabulação, mas, como Bergson soube vê-lo, a fabulação, a função fabuladora não consiste em imaginar nem em projetar um eu. Ela atinge sobretudo essas visões, eleva-se até esses devires ou potências” (DELEUZE, 2011, p. 14).

A função fabuladora está estritamente ligada a um devir menor. Conforme já citamos neste trabalho, Deleuze inicia *Lógica do sentido* dizendo que Alice precisou ficar menor para poder tornar-se maior, pois o maior e menor está sempre em relação ao movimento, ao tornar-se (DELEUZE, 2006, p. 1), da mesma forma é a função fabuladora, que faz dos personagens, mesmo que pequenos, algo de grandioso (O inseto em Kafka, Bartlebyem Melville), ou seja, transforma a vida esquecida e insignificante em monumental: “Toda fabulação é fabricação de gigantes. Mediocres ou grandiosos, são demasiadamente vivos para serem vivíveis ou vividos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 203).

O artista não pode senão apelar para um povo, ele tem necessidade dele no mais profundo de seu empreendimento, não cabe a ele criá-lo e nem poderia. A arte é o que resiste: ela resiste à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha. Mas o povo não pode ocupar-se de arte. Como poderia criar para si e criar a si próprio em meio a abomináveis sofrimentos? Quando um povo se cria, é por seus próprios meios, mas de maneira a reencontrar algo da arte [Garrel diz que o Museu do Louvre contém, ele também, uma soma de sofrimento abominável], ou de maneira que a arte reencontre o que lhe faltava. A utopia não é um bom conceito: há antes uma ‘fabulação’ comum ao povo e a arte. Seria preciso retomar a noção bergsoniana de fabulação para dar-lhe um sentido político (DELEUZE, 2013, p. 219).

A fabulação difere da imaginação pelo seu caráter criador. Enquanto a imaginação é associada a representação das coisas, lembranças, memórias ou até fantasmas, a fabulação abre o leque de possibilidades, dá vida aos personagens que se confundem com o devir. Dizem Deleuze e Guattari:

A fabulação criadora nada tem a ver com uma lembrança mesmo amplificada, nem com um fantasma. Com efeito, o artista, entre eles o romancista, excede os estados de percepção e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 202).

Segundo Deleuze, a arte não opera como representação do mundo: a partir do momento que a obra (música, pintura, escultura e etc...) surge, imediatamente já passa a compor com o mundo, transformar e vibrar com ele. É uma questão de composição, e como em quaisquer composições, temos variações. “O artista acrescenta sempre novas variedades ao mundo. Os seres de sensação são variedades, como os seres de conceitos são variações e os seres de função são variáveis (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 207).

Por compor com o mundo, tanto o artista, quanto o filósofo, sofrem as consequências, uma vez que dificilmente quem se encontra com o caos sai inabalado dele. Como descrito por Deleuze e Guattari:

Desse ponto de vista, os artistas são como filósofos, têm frequentemente uma saudezinha frágil, mas não por causa de suas doenças nem de suas neuroses, é porque eles viram na vida algo de grande demais para qualquer um, de grande demais para eles, e que pôs neles a marca discreta da morte. Mas esse algo é também a fonte ou o fôlego que os fazem viver através das doenças do vivido [o que Nietzsche chama de saúde]. ‘Um dia saberemos talvez que não havia arte, mas somente medicina...’ O afecto não ultrapassa menos as afecções que o percepto, as percepções. O afecto não é a passagem de um estado vivido a um outro, mas o devir não humano do homem (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 204).

Deleuze cita a saúde frágil que apresentam alguns filósofos e artistas, resultados de um certo sofrimento por comporem com algo que é grandioso demais. Obviamente temos alguns exemplos de filósofos com histórico de atleta, mas não é a sua maioria e comumente os filósofos não são lembrados por essa característica. Outrossim, a história da filosofia nos apresenta seres que nos despertam a atenção pelo grande intelecto, mas que, em geral, se contrasta com o corpo físico, além de casos como o de Spinoza, que

faleceu aos 45 anos devido a problemas de saúde. O próprio Deleuze passou grande parte da vida com apenas um pulmão operando normalmente, sofrera uma tuberculose que ocasionou na perfuração de um. Sob essa perspectiva, a arte, a literatura, a filosofia, atuam como linha de fuga para que os filósofos possam ir além, além até mesmo de seus corpos físicos. É por isso que, inspirado por Artaud, Deleuze faz uma grande distinção entre o corpo e o organismo.

3.3 CORPO SEM ÓRGÃOS, UM CORPO POLÍTICO

É sempre importante ter em mente o período em que Deleuze viveu e escreveu. Os filósofos são como cometas, mas cometas que caem e atingem uma superfície, abalando e transformando o meio a sua volta. As implicações de maio de 68 estão sempre presentes tanto em sua filosofia, como também nos problemas levantados pelos franceses de seu tempo. A questão do discurso, que abordam Lyotard e Derrida, a crítica de Foucault ao poder psiquiátrico e normatização dos corpos, disciplina, biopolítica, entre outros, são temas que também se agenciam com a filosofia deleuziana. Várias vozes ecoando em torno do problema da representação.

No artigo intitulado *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, publicado no *L'Autre Journal*, em maio de 1990, que consta na obra *Conversações*, Deleuze faz um adendo ao que seu amigo Foucault articula sobre as sociedades disciplinares. Não por ter faltado algo na análise foucaultiana, mas por ele não ter vivido o suficiente para escrever sobre. Foucault faleceu em 84, enquanto Deleuze nos deixou em 95.

De acordo com Deleuze, a sociedade disciplinar, bem analisada por Foucault, também passava por uma crise, se tornando assim uma espécie de sociedade de controle, à qual podemos afirmar que o século XXI e toda a nossa era da informatização corroboram para o tal. Em 1990, em entrevista a Toni Negri, lançada na obra *Conversações*, Deleuze diz:

É certo que entramos em sociedades de 'controle', que já não são exatamente disciplinares. Foucault é com frequência considerado como pensador das sociedades de disciplina, e de sua técnica principal, o confinamento [não só o hospital e a prisão, mas a escola, a fábrica, a caserna]. Porém, ele é um dos primeiros a dizer que as sociedades disciplinares são aquilo que estamos deixando para trás, o que já não somos. Estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea. [...] Tentam nos fazer acreditar numa reforma da escola, quando se trata de uma liquidação. Num regime de

controle nunca se termina nada. (DELEUZE, 2013, p. 220)

Para Deleuze, na atual sociedade (a de controle), o homem não é mais o ser confinado, separado da sociedade. O capital percebe sua importância, desse modo, ele passa a ser inserido, mas a forma de prendê-lo agora é através da dívida. Assim, o homem confinado passa a ser o homem endividado.

O poder exercido sobre os corpos não tem mais como principal objetivo docilizá-lo, mas modulá-lo. Os mecanismos de controle trocaram a assinatura, que representava uma individualidade pela cifra, que será gerida por uma empresa, ou por um órgão que opera pelo modo empresarial. “Os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’” (DELEUZE, 2013, p. 226). Os espaços fechados estão cada vez mais se tornando formas de controle ao ar livre. “Até a arte abandonou os espaços fechados para entrar nos circuitos abertos do banco” (DELEUZE, 2013, p. 228).

O corpo, é visto na sociedade de controle como um negócio, pois é preciso gerar renda e seu confinamento não representa vantagem ao capital. Mas podemos reduzir o corpo a uma simples cifra? Não podemos deixar que algoritmos decidam os rumos que serão tomados. Para resistir, é preciso fabricar para si um corpo sem órgãos.

A questão que se coloca aqui é: o que pode um corpo? Questão que toma Deleuze após a leitura do escólio da preposição 2 da terceira parte do livro *Ética* (1677), de Spinoza. Citamos Spinoza:

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois, ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados. Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtudes das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente (SPINOZA, 2008, p. 167).

Não queremos determinar o que é um corpo, qual a essência do corpo enquanto tal, como fenômeno. Parece-nos que de algum modo a tradição filosófica já se ocupou desse problema e ele não vêm ao caso nessa pesquisa. O que define um corpo, para Spinoza, é sua capacidade de afetar e ser afetado. Acerca disto, Deleuze diz:

Spinoza está sempre se surpreendendo com o corpo. Ele não se surpreende de ter um corpo, mas com o que o corpo pode. Os corpos não se definem por seu gênero, ou sua espécie, por seus órgãos e suas funções, mas por aquilo que podem, pelos afetos dos quais são capazes, tanto na ação quanto na paixão quanto na ação (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 74).

O corpo, como material pouco importa, a questão é a produção de um corpo. Explicamos: “O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio, ou com uma imagem do corpo, é o corpo sem imagem” (DELEUZE; GUATTARI, 2010a, p. 20).

Podemos afirmar que o corpo sem órgãos está para o corpo da mesma forma que o pensamento sem imagem está para o pensamento. Conforme afirmamos no primeiro capítulo, a noção de imagem do pensamento descrita por Deleuze, são as coordenadas e dinamismos que guiam o pensar, é pura potência, anterior ao pensamento. Da mesma forma é o corpo sem órgãos, pura potência do corpo.

Devemos compreender que, Corpo sem Órgãos, muitas vezes grafado como CsO, não é um conceito, nem uma noção, por isso Deleuze faz diversos usos dele, há um Corpo sem Órgãos da terra, biológico e sobretudo político, pois trata-se da manifestação do desejo: “CsO é desejo, é por ele que se deseja” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 28). Corpo sem Órgãos não é um conceito e nem uma noção, mas um conjunto de práticas. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isto – O CsO – mas já se está sobre ele – arrastando-se como um verme, Tateando como um cego ou correndo como um louco, viajante do deserto e nômade da espécie. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 9-10).

Artaud, em um de seus mais conhecidos textos, *Para acabar com o julgamento de Deus*, feito para transmissão radiofônica no programa *A Voz dos Poetas* – alvo de censura na época e que acabou nem indo ao ar –, anuncia o Corpo sem Órgãos ao afirmar que nada é mais inútil que um órgão. Uma crítica ao pensamento ocidental e ao

juízo, que busca a normatização dos corpos. Como é sabido, Antonin Artaud sofreu as maiores torturas em manicômios franceses, em nome da razão e em nome de Deus. Se vê diante de um corpo que, submetido a mais de sessenta sessões de eletrochoque, esvaindo-se aos poucos – Artaud chegou a perder todos os dentes e quebrou várias costelas – faz-se necessário criar um Corpo sem Órgãos para sobreviver, declarando guerra ao juízo e à razão:

No dia 28 de novembro de 1947, Artaud declara guerra aos órgãos: *Para acabar com o juízo de Deus*, ‘porque atendem se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão’. É uma experimentação não somente radiofônica, mas biológica, política, atraindo sobre si censura e repressão. *Corpos e Socius*, política e experimentação. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 10).

O CsO é apresentado por Artaud como um grito de revolta, uma revolta ao organismo que tende a padronizar e pré-determinar o espaço, impedindo assim as variações. Caminhar com a cabeça parece ser a atitude de um louco, um errante, alguém que sofre algum distúrbio, pois a normatização dos órgãos determina uma natureza reta, com uma clara distinção entre pés e cabeça.

A palavra “sem” de corpo sem órgãos não representa o negativo, ou a falta, ao contrário: é por não possuir órgãos que permite a criação. O corpo sem órgãos é desejo de criação, é motor do artista, do poeta, do filósofo que tem uma postura divergente ao sistema. Lembrando dos conceitos de territorialização e desterritorialização de Deleuze, o corpo sem órgãos é desterritorializante por natureza, é necessário desconstruir o corpo para poder fabricar um CsO. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o ventre, Coisa simples, Entidade, Corpo pleno, Viagem imóvel, Anorexia, Visão cutânea, Yoga Krishna, Love, Experimentação. Onde a psicanálise diz: Pare, encontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 11).

O corpo sem órgãos nada tem a ver com o sujeito. Fabricar um corpo sem órgãos não possui nenhuma relação com a busca de um eu interior, pois a busca de um eu remete a interpretação. Criar um corpo sem órgãos não é interpretação e nem mesmo

representação, mas sim experimentação. Deleuze e Guattari pontuam:

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o Cso não é uma cena, um lugar, nem mesmo um suporte onde aconteceria algo. Nada a ver com um fantasma, nada a interpretar. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau – grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas ou contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 13).

Por ser pura potência, o corpo sem órgãos não é um espaço a ser ocupado, e nem está no espaço, porém, isso não significa dizer que ele é de alguma forma transcendente. Muito pelo contrário, CsO é pura imanência, é um campo de intensidades. Não há distinção entre matéria e energia, pois ao nível do micro sabemos que até a matéria é vibração. “O Cso é o *campo de imanência do desejo*, o *plano de consistência* própria do desejo [ali, onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo]” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15).

Percebemos pouco a pouco que o Cso não é de modo algum o contrário dos órgãos. Seus inimigos não são os órgãos. O inimigo é o organismo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo. [...] O organismo não é o corpo, o CsO, mas um extrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21).

Fabricar um corpo sem órgãos, tanto a nível individual como coletivo é a marca da filosofia política, pois é guerra contra o organismo e a ordem imposta. É a desestratificação e desarticulação do organismo, uma revolução que não busca um fim, pois se constitui a cada momento por seus agenciamentos. Diante de um modelo de transcendência, o corpo sem órgãos é resistência. É o grito de socorro de Artaud, e a pura potência de Spinoza.

O corpo sem órgãos é a pura máquina abstrata, ou seja, não tem uma imagem e muito menos uma essência, é político porque é criação. O corpo só se cria verdadeiramente em uma constante guerra contra si, contra os órgãos.

Os dispositivos de poder buscam determinar constantemente como o corpo deve ser, o corpo sem órgãos não possui imagem ou modelo a seguir. Criar um corpo sem órgãos é materializar o desejo, ou seja, o corpo sem órgãos é o desejo se tornando carne.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Repetir repetir – até ficar diferente.

Repetir é um dom do estilo.

(Manoel de Barros)

O que leva um trabalho que investiga como a imagem do pensamento é um ato político na obra de Deleuze a terminar abordando o tema das artes? Respondemos, caso não tenhamos sido compreensíveis o suficiente: é sua intrínseca relação.

Tentar separar as artes de qualquer interpretação política na obra de Deleuze é o mesmo que descaracterizar o autor. As artes são fundamentais para a filosofia, pois abrem espaços para a criação, constroem e desconstroem os sistemas filosóficos, além de inspirar e contornar os conceitos. A criação de personagens – tanto os estéticos como os conceituais –, na obra deleuziana é de suma importância: se a imagem do pensamento é política, é porque esta é um projeto ético-estético-político.

Por conseguinte, criar conceitos, personagens conceituais e estéticos, bem como traçar linhas de fuga são as principais atividades do pensamento propriamente filosófico e só são possíveis caso assumamos uma postura micropolítica. Ser micropolítico é, antes de tudo, colocar em prática tudo aquilo que é teórico, mesmo nas menores das situações. Ser micropolítico é agir primeiro naquilo que está em volta para que possa, ou não, ressoar no macro. É fazer a diferença no tempo e espaço presente.

Em entrevista a Raymond Bellour e François Ewald, na *Magazine Littéraire*, em setembro de 1988, Deleuze afirma categoricamente: “É a imagem do pensamento que guia a criação dos conceitos. Ela é como um grito, ao passo que os conceitos são cantos” (DELEUZE, 2013, p. 190).

Uma imagem do pensamento micropolítica é aquela, que em sua raiz, combate as formas fascistas do pensamento, ou seja, aquelas que buscam antes julgar os modos de vida. Uma filosofia política que pode ser extraída do pensamento deleuziano é uma filosofia da pluralidade. O pensamento nada deve a unidade ou a ordem, pensar é enfrentar o caos, é se deparar com a multiplicidade. A ideia de unidade envenena o pensamento filosófico desde seus primórdios. O medo da loucura impede que experimentações possam ser feitas e que novos campos do pensamento sejam explorados. Daí a busca pelo método, a necessidade de encontrar a verdade e traçar uma natureza reta entre o pensamento.

Uma micropolítica trabalha em função do grupo, formando laços de amizade que, como apontado nos estudos de Clastres, valoriza muito mais o poder da palavra do que as burocracias estatizantes. O peso da palavra parece perder o efeito em nossa atual sociedade. Constantemente vemos líderes políticos negando aquilo que até ontem afirmavam, e, com a burocracia jurídica, conseguem se safar. A micropolítica não cria

um sistema de distanciamento entre a vida e a fala, filosofar é um modo de vida. Desta forma, escrever, pensar e falar são atos políticos.

Deleuze, em sua vida filosófica busca libertar a filosofia de sistemas que tentam rebaixá-la, a leitura de sua obra proporciona um resgate para o filosofar, que encontra diversos empecilhos em nosso século.

Dessa forma, podemos constatar que o pensamento não é algo inerte e somente teórico, como comumente podem classificar. Pensar como criação é potência ativa de transformação: não se pensa mais o mundo, pois ao criar, compõe-se com ele: “O que me interessava eram criações coletivas, mais que as representações” (DELEUZE, 2013, p. 213). Nesse sentido, representar é negar o mundo, falsificá-lo e fazer dele uma outra coisa que diverge de si mesmo, colocá-lo dentro de pressupostos humanos. O mundo nada deve ao homem, assim como o pensamento nada deve ao sujeito.

A representação não só elimina a diferença do pensamento, como impede a manifestação da novidade visando a normatização dos corpos, além de não se reduzir à consciência, assim como um corpo não se reduz ao sujeito. Traçar linhas de fuga que fogem a representação seja, talvez, a principal atitude propriamente filosófica. Lembrando que, traçar uma linha de fuga não se trata de fugir, mas sim, fazer fugir as forças reativas que tanto nos adoecem. A linha de fuga é o caminho para a saúde.

Desde as primeiras manifestações daquilo que consideramos filosofia, vemos a luta do pensamento contra a transcendência. O que podemos extrair do pensamento deleuziano é que a transcendência se dá aqui, e os outros mundos que ousam ditar as regras do funcionamento daqui, aqui foram criados. É o micro que dita o macro, e não o contrário.

A filosofia serve para devolver a dignidade do mundo, que constantemente nos é roubada. A transcendência nos desapossou completamente do mundo, transformando-o em outra coisa, é necessário resgatar a dignidade do mundo e criar novos espaços, novos corpos e um novo povo. Assim afirma Deleuze, em entrevista a Toni Negri ao jornal *Futur Antérieur*:

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos. É o que você chama de *pietàs*. É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo (DELEUZE, 2013, p. 222).

Dessa forma, podemos concluir que uma filosofia política da imanência não pode ser separada da criação, criar é fundamental para qualquer tipo de resistência. Só se cria gozando de pura liberdade, liberdade que deve ser conquistada. Só uma imagem do pensamento compactua com essa política, pois só uma delas implica na criação. Criar novos conceitos, novos corpos e uma nova terra é a tarefa principal da micropolítica, conforme ambicionamos demonstrar.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *A imagem-movimento: Cinema 1*. Tradução de Souza Dias. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

_____. *A Imanência: uma vida*. Tradução de Tomaz Tadeu. Revista Educação e Realidade – Dossiê Gilles Deleuze. v.27, n. 2, jul.-dez. 2002, UFRGS, Porto Alegre.

_____. *Conversações*. Tradução de Peter PálPelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter PálPelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975 – 1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva. 2006.

_____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. O pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985b.

_____. *Péricles e verdi: a filosofia de François Châtelet*. Tradução de Hortência Santos Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

_____. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. *Sobre o teatro: um manifesto de menos*. Tradução de Fátima Saad, Rio de Janeiro: JorgeZahar Ed, 2010b.

_____; GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, v. 1*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, v. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora. 34, 1997.

_____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 5. Tradução de Peter PalPelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora. 34, 2012.

_____; _____. *O anti-Édipo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010a.

_____; _____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010b.

DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

_____; _____. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, entrevista feita por Claire Parnet, filmada e dirigida por Pierre-André Boutang. Paris: Éditions Montparnasse, 1994. Transcrito e traduzido por Tomaz Tadeu. Disponível em: <<http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-o-abecedario.pdf>>. Acesso em: 06. out. 2019.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Tradução de Sonia Junqueira. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.

Demais autores:

AGOSTINHO, Larissa Drigo. Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari. *Poiesis: Revista de Filosofia*, Unimontes-MG, v. 13, n. 1, p. 80-98, 2016.

ALBUQUERQUE, Paulo Germano Barrozo de. *O devir-minoritário e a crítica da democracia: literatura e política em Deleuze*. 2008. 230f. – Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza/CE, 2008.

ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Tradução de Ana Lúcia Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político – uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARAUJO, Ana Carolina Gomes. *Deleuze: para uma arte das forças*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Uberlândia/MG, 2012.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Lafonte, 2012.

ASSIS, Patrícia Marciano de. *Reflexões sobre o estado a partir de Deleuze e Guattari*. *Canoa do Tempo*, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 11-29, ago. 2018.

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

CARDOSO, H. R. Jr. Acontecimento e história: Pensamento de Deleuze e Problemas Epistemológicos das Ciências Humanas. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v. 28 (2), 2005, p. 105-116.

CARNEIRO, Altair de Souza. *Deleuze & Guattari: uma ética dos devires*. 2013. 116 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado*. Tradução de Theo Santiago. Francisco Alves, 1978.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos: Crise e Insurreição*. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: N-1 Edições, 2016.

DAMASCENO, V. Pensar com a arte: a estética em Deleuze. *In: Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. XI, n. 20. jan.-jun. 2017, pp. 135-150.

_____. Personagens conceituais e personagens estéticos em Gilles Deleuze. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência – 3º quadrimestre de 2015 – v. 8, n. 3*.

DESCARTES, R. *Discurso do método; meditações; objeções e respostas; as paixões da alma; cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DOSSE, F. Os engajamentos políticos de Gilles Deleuze. História: *Questões & Debates*. Editora UFPR, Curitiba, n. 53, p. 151-170, jul.-dez. 2010.

FERREIRA, Jean Pierre Gomes. Máquina de guerra e aparelho de estado: a Geofilosofia de Deleuze e Guattari em Mil Platôs. *Revista Reflexões*, Fortaleza/CE, ano 3, nº 5, p. 87-98, jul.-dez. 2014.

FERREIRA NETO, João Leite. Micropolítica em mil platôs: uma leitura. *Revista Psicologia USP*, v. 26, n. 3, p. 397-406, 2015.

GUERREZI, Evânio Márlon. *Estado e resistência: Deleuze, Guattari e a distopia do real*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Toledo/PR, 2015.

GIACÓIA, O. "A 'grande política': Fragmentos". In: *Cadernos da Filosofia: Cadernos de Tradução* nº 3, São Paulo, IFCH/UNICAMP, 2002, p.8.

GIL, J. *O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze*. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água, 2008.

GRISOTTO, A. *Filosofia da diferença: apontamentos em torno da aprendizagem do pensamento em filosofia*. ETD - Educação Temática Digital, v. 14, n. 1, p. 179-198, 18 nov. 2010.

HARDT, M. *Gilles Deleuze: um Aprendizado em Filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (Os Pensadores). Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

JUNIOR, G, M. *Nietzsche como educador de Deleuze: uma pedagogia da afirmação*. Revista Seara Filosófica, n. 15, p. 133-148, 2017.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

MACHADO, Leonardo Maia Bastos. *A formação no conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze*. Tese (Doutorado) - Rio de Janeiro: PUC, 2009.

MAURICIO, Eduardo; MANGUEIRA, Mauricio. Imagens do pensamento em Gilles Deleuze: representação e criação. *Fractal*, Revista de Psicologia, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 291-304, 2011.

MENGUE, P. *Faire l'idiot: la politique de Deleuze*. Germina, 2013.

MÜLLER-LAUTER, W. *A décadence artística como décadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Nietzsche à Richard Wagner*. Cadernos Nietzsche: São Paulo, n.6, p.11-30, 1999.

NASCIMENTO, Roberto Duarte Santana. *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas/SP, 2012.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. tradução, de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

NIQUETTI, Ricardo. *Deleuze e os devires minoritários na velhice*. Aurora: revista de arte, mídia e política, São Paulo, v.9, n.27, p. 114-136, out.-jan. 2017.

OLIVEIRA, B. C. Três elementos preliminares para uma leitura política do pensamento de Nietzsche. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 12, p. 63-80, 2009.

PACHECO, Danúbia Maria. *O conceito de décadence na filosofia tardia de Nietzsche*. Dissertação (Mestrado) – São Paulo: UNESP, 2018

PELLEJERO, Eduardo. A estratégia da involução: o devir-menor da filosofia política. *Colóquio Nacional Pensamento da Diferença*. Canela: UCS, n.1, p. 17-28, 2011.

SANTOS, Zamara Araujo dos. *A geofilosofia de Deleuze e Guattari*. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas/SP, 2013.

SARAN, L. A. *A questão do perspectivismo em Gilles Deleuze*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Londrina/PR, 2014.

SCHÉRER, R. *Aprender com Deleuze*. Tradução de Tomaz Tadeu e Sandra Corazza. Rev. Educ. Soc., Campinas, v. 26 n. 93, p. 1183-1194, 2005.

SIBERTIN-BLANC, G. *Politique et état chez Deleuze et Guattari: Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Presses Universitaires de France, 2013.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

TESTA, F. Nietzsche e Deleuze: Política, Interpretação e Maquinação. In: *VIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*, 2011, Porto Alegre. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, 2011.

THOBURN, N. *Deleuze, Marx and politics*. London and New York: Routledge, 2003.

VIESENTEINER, J. L. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: Uma Filosofia do Acontecimento*. Tradução e prefácio de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.