

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

A LÓGICA DO SOCIAL

EM

GILLES DELEUZE

TIAGO SEIXAS THEMUDO

Fortaleza-CE

2004

A LÓGICA DO SOCIAL
EM
GILLES DELEUZE

por

Tiago Seixas Themudo

Tese de Doutorado Apresentado ao
Programa de Pós-Graduação em Sociologia-UFC
como Requisito Parcial à Obtenção do Título de Doutor

AGOSTO, 2004

Esta tese foi submetida à uma banca examinadora constituída junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor, outorgado pela Universidade Federal do Ceará, e encontra-se à disposição dos interessados na biblioteca universitária da referida instituição.

A citação de qualquer trecho desta tese é permitida desde que seja feita em conformidade com as normas da ética científica.

Tiago Seixas Themudo

Tese aprovada em: ____ de agosto de 2004

Prof. (a) Glória Maria Diógenes, Dra.

Orientadora e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Rogério da Costa, Dr.

Prof. Márcio Acselrad, Dr.

Prof. Sylvio Gadelha, Dr.

Prof. (a) Peregrina Cavalcante, Dra.

para Tétis, meu amor

Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente a meus amigos *Paulo Germano* e *Roberto Machado* pela paciência com que escutaram minhas idéias, muitas vezes ainda confusas, e pelos conselhos preciosos que sempre me ajudaram a encontrar *boas saídas*. À minha orientadora e amiga *Glória Diógenes*, que me acolheu de braços abertos e acreditou nas virtudes deste trabalho. Um beijo especial para meu companheiro *Afonso Themudo*, sempre presente e sereno, e para *Luciola Muniz*, pelas palavras de incentivo sempre necessárias e pelo suporte tecnológico. Cabe ainda um último agrado para minhas queridas *Neneca* e *Floquinho*, sempre ao lado, observando e indicando que a hora de parar de trabalhar ainda não havia chegado.

RESUMO

Este trabalho tem a intenção de contribuir com a reinvenção epistemológica e crítica que as ciências sociais vêm conhecendo na última década. Dada a evidente insuficiência de seus sistemas teóricos e esquemas conceituais para compreender e intervir no mundo contemporâneo, fundados no modelo do Estado e da representação, os cientistas sociais têm procurado se aliar com outros saberes em busca de alternativas teóricas para esse impasse. Esta tese procurou explorar o sistema conceitual existente na obra do filósofo francês Gilles Deleuze, em que se configura uma nova teoria das sociedades.

Isso significa percorrer a análise que é feita do capitalismo, e que transforma tanto a teoria do Estado quanto o modo de pensar a origem do capitalismo e sua forma de operar; de que maneira reinventa o problema das "contradições do capital" e das classes sociais e, finalmente, como pensam uma resistência às formas de opressão capitalistas, como pensam a revolução no mundo moderno.

RESUMÉ

Cette ouvrage a l'intention de faire une contribution a la reinvention epistemologique et critique que les sciences humaines ont connu ces dernières années. Vu l'imprecision des systèmes théorique et schémes conceptuels à comprendre le monde contemporain, fondés sur le modele de l'Etat et de la representation, les savants cherche des alliances avec d'autres savoirs pour s'ensortir de cette impasse. Cette thèse a fait la recherche du système conceptuel present dans la pensée du philosophe français Gilles Deleuze, dans le quel se configure une nouvelle theorie des sociétés.

Ça veut dire parcourir la analyse que a été faite du capitalisme, et que change tanto la theorie de l'Etat tanto la manière de penser l'origine du capitalisme et sa façon de fonctionnement; comment refait le problème des "contradictions du capital" et des classes sociales et, finalement, comment il pense la resistance aux formes d'opression du capitalisme, comment se configure la revolution dans le monde moderne.

ABSTRACT

This paper has the intents to contribute with the epistemological and critical reinvention that the social sciences come knowing in the last decade. Given the evident insufficiency of its theoretical systems and conceptual projects to understand and to intervene in the contemporary world and established in the models of the State and representation, the social scientists have alliance themselves in search with others to know theoretical alternatives for this impasse. This thesis explored the conceptual scheme in the workmanship of the French philosopher Gilles Deleuze, that configures a new theory of the societies.

This means to cover the analysis that is made about the capitalism, and transforms the theory of the State and the way of thinking the origin of the capitalism and its operation form; how it re-invents the problem of the "contradictions of the capital" and social classes and, finally, how do they think a resistance to the capitalist forms of oppression and how do they think the revolution in the modern world.

Índice

I PARTE

<i>Introdução: A afirmação da finitude: o mundo agora diverge</i>	4
<i>Numa outra arqueologia</i>	11
<i>O afásico e o esquizofrênico</i>	22
<i>Crítica da representação</i>	29
<i>Lógica da diferença</i>	54
<i>Uma nova imagem do pensamento</i>	65
<i>A importância do empirismo</i>	81

II PARTE

<i>Considerando as ciências humanas</i>	117
<i>Das linhas</i>	156
<i>Selvagens e capitalistas</i>	189
<i>A codificação primitiva</i>	192
<i>A descodificação capitalista</i>	207
<i>Conclusão</i>	226
<i>Bibliografia</i>	232

Abreviações

Estão aqui enumeradas apenas as obras de Gilles Deleuze mencionadas no trabalho. Os textos serão citados sob as seguintes abreviações, seguida do número da página.

- OAE *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia (escrito com Félix Guattari). Trad. Manuel Maria Carrilho, Lisboa: Assírio & Alvim, 1972.*
- ES *Empirismo e subjetividade. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.*
- LS *Lógica do sentido, Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 1998.*
- DR *Diferença e repetição, Trad. Luiz B. Orlandi e Roberto machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.*
- FB *Francis Bacon, logique de la sensation. Paris : Ed. de la Différence, 1981, 2 vols.*
- PS *Proust e os signos, Trad. Roberto machado e Antônio Carlos Piquet. Rio de Janeiro: Forense Universitária 1987.*
- IM *Cinema I : imagem e movimento. Trad. ...*
- F *Foucault, Trad. Cláudia Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.*
- ID *L'île deserte et autres textes. Paris : Ed. de Minuit, 2002.*
- DRF *Deux régimes de fous. Paris : Ed. De Minuit, 2003.*
- AD *A dobra : Leibniz e o barroco. Trad. Luiz Orlandi. Campinas : Papyrus, 1991.*
- S *Superpositions (escrito com Carmelo Bene). Paris : Ed de Minuit, 1979.*
- MP *Mil Platôs, vol 1-5. (escrito com Félix Guattari). Trad. vol 1. Aurélio Guerra e Célia Costa; vol 2. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Leão; vol 3. Aurélio Guerra, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Leão e Suely Rolnik; vol 4. Suely Rolnik; vol 5. Peter Pál Pelbart, Janice Kaiafa. São Paulo: Ed. 34, 1995.*
- OQF *O que é a filosofia?, Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1996.*

- K Kafka: pour une littérature mineure. Paris: Ed. De Minuit, 1975.
- SFP Spinoza: philosophie pratique. Paris: Ed. de Minuit: 1981.
- NF Nietzsche e a filosofia
- CC Critique et clinique. Paris: Ed. de Minuit, 1993.
- C Conversações. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- D Diálogos. Trad. Eloisa Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- CV Cursos de Vincennes 1971-1973. In: www.webdeleuze.com (essa abreviação virá sempre acompanhada do ano do curso) Tradução livre.

Introdução

Nosso trabalho começa com a descoberta das forças da *finitude*. Elas aparecem quando cai o véu da representação que as cobria, e que as subordinava a um princípio de identidade. O pensamento de Deleuze nasce da falência dessa representação, e segue na direção de uma afirmação da Diferença. Porém, não é toda filosofia nem toda ciência, sobretudo as ciências humanas, que segue nessa direção. Deleuze definiu uma imagem para o pensamento apta a definir a operação da representação sobre a diferença, e a chamou de imagem dogmática, por empreender a subordinação dessa forças ao modelo do Mesmo e da Semelhança. Descubrem-se as forças da finitude, as forças da vida, mas para apreendê-las através de idéias duras demais, grosseiras demais para dar conta de sua verdadeira dinâmica, para compreender sua "lógica", em cujo coração habita o ilógico, diria Tarde¹, sua origem e a legitimidade de sua regularidade, mesmo que para isso seja necessário adoecer a vida. É dessa impotência do pensamento moderno que fala Lawrence: descobrem-se as forças da vida, mas desvitalizamos essas mesmas forças para torná-las adaptáveis a nosso regime de verdade, para adaptá-las a um sujeito soberano de conhecimento e a leis universais. Só é possível fazer ciência do comportamento de homens doentes, paralisados em suas funções. Mas desde que uma fagulha de criação se ilumina, quando o corpo se retorce perdendo seu centro qual um garoto indisciplinado que se debate em todas as direções, o rigor das leis necessariamente fraqueja. "Não há ciência exata que trate da vida do indivíduo. *L'anatomia presuppone il cadavere*, disse D'Annunzio. Ciência exata, podemos firmá-la sobre um cadáver, supondo que se começa pelo cadáver e que se não tenta extraí-lo do ser vivo. Mas, acerca da própria vida, ou qualquer exemplo de vida, não se pode estabelecer uma ciência."² Lawrence também faz parte desse solo em que o pensamento se confronta com as forças da vida, porém tomando a contramão das ciências humanas; ele sabe que o lugar do rei não pode ser ocupado, que a vida é portadora de forças não representáveis.

... é impossível definir ou descrever com precisão uma criatura viva. O ferro há de permanecer ferro ou deixar de existir; contudo, um coelho pode evoluir numa coisa que é ainda coelho mas todavia diferente do que o coelho é hoje. Como, pois, definir ou descrever exatamente um coelho? Há sempre o elemento criador instável, presente na vida, e que a ciência não consegue relacionar. A ciência é causa e efeito.³

¹ Cf. TARDE, G. *As leis da imitação*. Lisboa, Ed. Rés, 1976, p. 24.

² D. H. Lawrence. *O canguru*. São Paulo, 1953, p. 265.

³ Idem. P. 266.

Essa imagem é adequada, por exemplo, para entendermos as críticas feitas por Nietzsche às supostas “ciências empíricas” ou “ciências positivas”. Ao mesmo tempo que, através de seus textos experimentais, entravam em contato com uma realidade que fazia explodir o quadro de representações dantes usado para compreender a natureza, elas se utilizavam de modelos teóricos que pareciam trazer de volta a ordem perdida. O que Nietzsche queria é que a ciência fosse menos apegada à descoberta de verdades, uma vez que a própria natureza não é capaz de comportá-las, e mais apta a integrar o indeterminado, o intempestivo da diferença na lógica mesma de seus axiomas. Quando o mundo vira mundo que *diverge*, cuja *arqueologia* foi apresentada por Foucault em *As palavras e as coisas*, o homem não sobrevive à morte de Deus, e seus valores de integração e harmonia não podem mais imperar. O mundo vira mundo que *diverge*, e é *divergindo* que vai se organizando. O que *diverge* vira, deve virar, elemento de *afirmação*. E qual seria a “lógica das sociedades” dentro desse *empirismo transcendental* que Deleuze inventará? É através do pensamento de Deleuze, e daqueles de que ele se serve para produzir uma outra imagem do pensamento, que procuraremos responder a essa pergunta.

Talvez tenha sido este o grande desafio do pensamento moderno: como pensar a realidade sem passar pelo crivo de conceitos oriundos de uma interioridade moral, seja ela a interioridade de um Eu ou do Estado sempre implicada com o enfraquecimento de tudo aquilo que força uma saída, que tenta esboçar uma linha de fuga simplesmente por não ser mais possível ficar no mesmo lugar. Que torção é necessária para transformar aquilo que mais incomodava aos apaixonados pelos efeitos de ordem e racionalidade em objeto da mais alta afirmação, não em nome do caos, mas de uma outra ordem da qual a diferença é elemento constituinte e animador? O que constitui essa outra sensibilidade do pensamento? Como entender que a força dionisíaca, esta força de desagregação, de diferenciação, que foi sempre conjurada em sua existência por um pensamento do Mesmo, ou teve, no máximo, uma presença controlada, se torne, em sua variação de intensidade para mais ou para menos, índice da saúde ou da doença de um pensamento, de uma sociedade? Retirar, portanto, os conceitos de uma interioridade moral (Eu, Estado, organismo), e lançá-los numa exterioridade em que as diferenças não se deixam fixar, onde a consistência das identidades é mole como geléia, como territórios cujos limites são sempre vazados por vetores de desterritorialização. Só assim as forças de dissidência, de resistência e de vida podem ser escutadas e afirmadas no interior de um corpo social. A lógica das sociedades não pode mais se definir num circuito

fechado, apoiando-se numa racionalidade que integra todos os elementos e forças numa reprodutibilidade perfeita. Essa é a intenção da forma-Estado. O impensado, os movimentos da diferença se inscrevem não apenas no pensamento, mas também em todo o corpo da sociedade, sendo justamente deles que tal corpo retira sua vitalidade. É quando se interroga pelas suas próprias condições, por aquilo que o habita, que o pensamento pode ou se fechar numa estética ou dialética pré-críticas, guardando a integridade dos valores estabelecidos, ou se lançar, como uma *máquina de guerra*, na empreitada de uma transvaloração de todos os valores. Neste outro solo arqueológico, em que o desaparecimento das representações é definitivo, a sociologia, por exemplo, deixa de ser ciência e se transforma em *esporte de combate*.

A época moderna nos fala de um nascimento comprometido, de uma figura que em sua própria atualidade já é obsoleta. Ou seja, da época clássica à modernidade, passamos de um solo onde o homem ainda não existia para outro em que ele não existe mais. Esta é uma evidência não só no nível dos saberes, mas da própria produção das sociedades e das subjetividades, nos costumes e nos gestos. A produção desse homem se apóia então sobre uma completa dominação dessas forças em dispersão: talvez seja essa a maneira mesma de operar do *capitalismo*. A abertura de um campo em que as forças estão todas em dispersão, e a produção de uma reterritorialização dessas forças numa axiomática, numa máquina abstrata que a tudo sobrecodifica, que a tudo captura, mesmo quando tudo está em fuga: não é esta a maneira de operar do capitalismo? É na apropriação das forças liberadas por essas multiplicidades em dispersão (homens, corpos, desejos, idéias, prazeres, trabalhos, energias disponíveis; utiliza-se mesmo a energia liberada do núcleo do átomo) que o capitalismo tira toda sua capacidade monstruosa de produção e de destruição. Em artigo escrito em 1968, *Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento*, ano da famosa "dispersão" dos territórios do desejo e dos códigos sociais ocorrida em Paris - algo não era mais suportável! - Deleuze dá o seguinte diagnóstico:

Produzem-se muitas coisas atualmente, é uma época bastante confusa, bastante rica. Por um lado, as pessoas já não crêem muito no Eu, nos personagens ou nas pessoas. É evidente na literatura. Mas é ainda mais profundo: quero dizer que, espontaneamente, várias pessoas estão deixando de pensar em termos Eu, e de eu. Durante muito tempo, a filosofia colocou certas alternativas: Deus ou o homem - em termos especialistas: a substância infinita ou o sujeito finito. Isto não tem mais muita importância: a morte de deus, a possibilidade de sua substituição pelo Homem, todas estas permutações Deus-Homem, Homem-Deus, tudo isto se equivale. É o que diz Foucault, não se é mais homem que Deus, e um morre com o outro. Não se pode mais permanecer na oposição entre um universal puro e as particularidades fechadas nas pessoas, nos indivíduos ou Eus. Não se pode

mais permanecer nesta distinção, mesmo e sobretudo se se trata de conciliar os dois termos, de completá-los um pelo outro. Me parece que o que se está descobrindo atualmente é um mundo bastante abundante feito de individuações impessoais, ou mesmo de singularidades pré-individuais (é isso o "nem Deus nem homem", de que fala Nietzsche, é isso a anarquia coroada. Os novos romancistas não falam de outra coisa; eles fazem falar essas individuações não pessoais, essas singularidades não individuais. Porém o mais importante, é que tudo isso responde a alguma coisa no mundo atual. A individuação não mais está presa numa palavra, a singularidade não mais está presa num indivíduo. É muito importante, mesmo politicamente; assim o "peixe na água", a luta revolucionária, a luta de liberação... E em nossas sociedades ricas, as formas de não integração por mais diversas que sejam, as diferentes formas de recusa dos jovens são talvez também desse tipo. Você entende, as forças de repressão sempre necessitaram de Eus assinaláveis, de indivíduos determinados sobre os quais se exercer. Quando nos tornamos um pouco líquidos, quando nos abstermos da designação do eu, quando não há mais homem sobre o qual Deus possa exercer seu rigor ou pelo qual Ele possa ser substituído, aí então a polícia perde a cabeça. Isto não é teórico. O importante é o que se passa atualmente. O tumulto atual dos jovens, não nos livramos dele dizendo que a juventude passa. De fato, é difícil, é angustiante, mas é também alegre, pois alguma coisa está se criando, com todas as confusões e sofrimentos de uma criação prática, talvez.⁴

Se o Homem, com seus conceitos derivados, Eu, Organismo, Estado, conta não a história de uma evidência epistemológica enfim apresentada em sua verdade objetiva - era assim que o positivismo sociológico e jurídico procurava afirmar a legitimidade da sociedade industrial e do capitalismo - mas a ação de uma dominação e de um sistema de produção específicos, a história das ciências humanas pode ser feita a partir da sua maior ou menor intimidade com tais poderes. A pergunta pelas leis internas de racionalidade e suas representações, inscritas na ordem social só foram possíveis quando surgiram os problemas de população, dos fenômenos de massa no interior das zonas urbanas e da necessidade de controlar suas forças, tanto para transformá-las em classe operária e consumidora quanto para canalizá-las para zonas de delinqüência. Não serão estas zonas que hoje mais marcam nossa condição global? Daí vem a própria potência do capitalismo: aumentar sempre seus limites de desterritorialização para abrigar, com efeitos conservadores, as forças em fuga na superfície do *socius*. Cria-se sempre uma nova axiomática para trazer de volta aquilo que foge. O próprio capitalismo se constitui apoiado sobre forças em fuga. Daí a incrível instabilidade em sua reprodutibilidade, daí os incríveis esforços para tornar o controle de todas essas forças cada vez mais eficaz. Procura-se absorver o Fora em uma zona total de controle. Será possível um resgate conservador de todas as zonas "intensivas" do corpo sem órgãos? Ou já há lugares e experiências em que ele se torna indisciplinável, incontrolável?

⁴ ID, p. 190.

Parece-me, então, que a revolução do pensamento da qual participam Foucault e Deleuze, ambos ocupando e constituindo o mesmo solo do qual participa Nietzsche, e tantos outros, busca sobretudo atingir o Homem tanto no nível dos conceitos a ele articulados, quantos nas políticas que o produzem e nos *afetos* que o acompanham.⁵ O Homem se constituiu a partir de um profundo apequenamento das próprias forças do homem. Se por um lado, Foucault nos traça a genealogia desse sujeito na modernidade, mostrando como ele se constitui através de uma intervenção milimétrica sobre todas as “ambições nômades” que habitam os corpos e as populações, daí surgindo os conceitos de poder disciplinar e de biopoder, a filosofia de Deleuze parece sempre ter procurado instrumentalizar conceitualmente, para tornar mais potente, aquilo que insiste em escapar. Ele quer construir para o pensamento o que os índios Guarani conseguiram para suas instituições políticas: instrumentos que barrem a constituição de uma rede de poder centralizada que a tudo captura, que barrem o surgimento do Estado. É este o grande perigo a ser conjurado: o surgimento do Estado nas sociedades primitivas e no interior do pensamento filosófico. Deleuze quer criar *um pensamento contra o Estado*.

Há uma tarefa diretamente revolucionária no que Deleuze chamou de pensamento da Diferença: tornar mais poderosa as forças da finitude, as forças da vida, do trabalho e da linguagem, indo de encontro a tudo o que procura restringir tal expansão de forças: o Édipo, o Significante, o Estado, a forma Capital-Trabalho, a forma-Homem, integrando ao mesmo tempo a produção de um plano, de uma comunidade, onde as repetições coexistem numa distribuição constante das diferenças. São elas que devem retornar, só aquilo que diz sim à vida pode retornar. Mas o que é essa experiência do retorno no interior do capitalismo, como se dá esse jogo da diferença e repetição no capitalismo? E como se estruturam as sociedades nessa imanência apresentada em sua crueza? "O social vaza por todos os lados", mas por todos os lados é também recuperado. Trata-se de saber ao que se articula o pensamento: àquilo que faz vazar ou àquilo que conserta o furo, ao que fortalece a vida, que a faz criativa e criadora de si mesma, ou ao que a diminui, a ordena; e que idéia de crítica, de ação política, de revolução e comunidade surgem daí. A força de devir não é pessoal, mas também não é um decalque das representações coletivas. Ela cria antes uma espécie de curto-circuito nas representações sociais, quebra com sua causalidade, aponta para outras formas de existência. É assim que Deleuze define a tarefa não só da literatura, mas de todo o pensamento; fazer

⁵ Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari falam do fracasso do desejo quando submetido a humanidade de um Édipo, e como a psicanálise, e outros saberes, contribuem diretamente na produção de tal fracasso. O Édipo traz para dentro de casa os fluxos de desejo já investidos, e investindo, todo o campo social. Transforma em assunto de família o que problema político, de revolução.

algo vazar, traçar uma linha de fuga, romper o muro da significância, cujo efeito é um êxtase de vida que concerne todo um povo. *Um povo por vir*. Poderíamos dizer o mesmo das ciências humanas?

A grande dificuldade percebida por Deleuze, talvez o maior dos desafios, foi procurar saber como estender, como dar consistência social a uma variação, a uma linha de vida por mais imperceptível que ela seja. Como fazer repetir aquilo que diz sim no interior de uma história que há tempos repete o não? Como simplesmente afirmar uma diferença? A afirmação das desterritorializações não é feita sem perguntarmos por onde ela escorre, de que territórios se afasta e que novos territórios anima. A reflexão sobre a diferença, sobre o lugar do impensado no interior do pensamento, sobre as potências criativas do desejo, é necessariamente acompanhada por uma reflexão sobre as sociedades. É porque Deleuze, através do estudo dos movimentos que percorrem o plano de imanência, produz uma reflexão sobre os territórios, e sobre as dinâmicas que o animam, que ele interessa à sociologia, que ele interessa às ciências humanas, sobretudo se for para fazer delas outra coisa. Há algo melhor para se fazer com o pensamento daqueles que se interessam pelos problemas da sociedade.

Deleuze sempre se interessou pelas "criações coletivas"; o interesse de uma sociedade, mas também de uma obra ou subjetividade, não está necessariamente em seus estratos, nas regras gerais de reprodução, mas principalmente em suas linhas de fuga, nos acontecimentos que, mesmo moleculares ou imperceptíveis, escapam ao controle dos estratos, fazendo a história bifurcar, fazendo o social vazar. Neste sentido, Deleuze nunca se interessou pelo homem, mas sim por tudo aquilo que no mundo moderno e contemporâneo a ele resistiu. Uma sociedade se caracteriza então menos pela evidência de uma forma, e mais pelas linhas de fuga que é capaz de engendrar, recriando continuamente qualquer forma que venha a se esboçar. São nestas linhas que uma sociedade, e também uma subjetividade, demonstram sua vitalidade; e na ausência delas, o estado de dominação a que se está submetido.

Diz Foucault: "Em nossos dias, só se pode pensar no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não aprofunda uma falta: ele não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Ele é nada mais nada menos que a desdobra de um espaço onde enfim é possível de novo pensar."⁶ E talvez não haja, como diz Deleuze, razão mais clara, mais imediata para pensar, para criar Fora do homem do que a *vergonha de ser homem*, de participar na preservação de seus valores, das relações e dos afetos que o sustentam e de sua maldita impotência. Vergonha de

⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. p. 353.

não poder fazer nada contra a montada da miséria capitalista, contra o extermínio da biodiversidade natural e humana, da intolerância, contra as bobagens dos meios de comunicação, dos programas de auditório, da qualidade da informação e contra a arrogância do Imperialismo global. "A vergonha é não termos nenhum meio seguro para preservar, e principalmente para alçar devires, inclusive em nós mesmos." Mas é ainda neste mundo que é preciso acreditar. Talvez por isso leiamos Nietzsche e Deleuze sem parar. É preciso recuperar o *sentido da terra*

É dessa *recherche* de um para além do homem que também fazem parte a arte contemporânea, a literatura de Lawrence e Clarice, a pintura de Bacon, o teatro de Beckett, o cinema de Wells e Glauber Rocha, a música de Cage e a *tecno*, e tantos outros. Todos trabalham na criação de linhas de vida cuja potência impessoal participam da recriação do mundo contemporâneo. O homem é um lugar restrito demais, mesquinho demais para se viver. É aí que o pensamento moderno poderá apresentar sua capacidade de mutações e de produção de novos "espaços", tanto nas ciências quanto nas artes, na filosofia, nas teorias da sociedade e das subjetividades, na revolução. Gostaríamos de definir, então, o objetivo desse texto como uma tentativa de sistematização do pensamento de Deleuze, e de seu duplo Guattari, sobre as sociedades, os conceitos que utiliza (molar e molecular, máquina de guerra e aparelho de captura, máquina abstrata, corpo sem órgãos, socius, linha, de segmentaridade e de fuga, sedentários e nômades, intensidade, território, desterritorialização e reterritorialização, capitalismo e esquizofrenia, etc.) e em torno de quais problemas tais conceitos irão intervir. De que maneira cria uma nova lógica das sociedades bem como uma outra maneira de nela intervir, que vozes escutam, que gestos de corpo apreciam, que potências são suas aliadas, que forças execram, que tipo de ordem querem conjurar, e qual querem criar (anarquia coroada, grupos-sujeito, sociedades contra o Estado), *mesmo que o povo ainda falta, num plano em que nada mais deveria faltar*. Isso significa percorrer a análise que é feita do capitalismo, e que transforma tanto a teoria do Estado quanto o modo de pensar a origem do capitalismo e sua forma de operar; de que maneira reinventa o problema das "contradições do capital" e das classes sociais e, finalmente, como pensam uma resistência às formas de opressão capitalistas, como pensam a revolução. E nesta análise, o homem, sua consciência e suas representações, seu corpo e sua maneira de desejar, suas instâncias de produção, são alvo e não fundamento. É este projeto que queremos entender e em que medida ele permite repensar o que se passa sobre *o corpo de uma sociedade, de nossa sociedade*. São essas questões que iremos perseguir.

*Quem pode manter e gerar a miséria, e a desterritorialização-reterritorialização das favelas, salvo polícias e exércitos poderosos que coexistem com as democracias? Que social-democracia não dá ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto? (...) Os direitos do homem não nos farão abençoar o capitalismo?*⁷.

Numa outra arqueologia

Foucault definiu o projeto de *As palavras e as Coisas* como uma história do *Mesmo*, das regras que em uma sociedade definem a ordem e a semelhança entre as coisas, que dão um lugar à diferença, organizando-a ou excluindo-a; mas também como a pretensão de pensar, a partir dessa mesma história, de seus desdobramentos descontínuos e de suas tensões próprias, seu próprio *limite*, em nome talvez de uma história por vir. Uma história do Mesmo que parece já desvelar uma história da *Diferença*. Nesse sentido, *As palavras e as coisas* já seria uma espécie de livro de ficção científica, de algum modo futurista, pois torna frágil aquilo a partir do que pensamos e evidente aquilo que ainda não conseguimos pensar claramente. Haveria portanto uma dupla indicação: como temos pensado até agora e o que não pensamos, mas que deveríamos pensar de agora em diante. O livro de Foucault é uma crítica ao pensamento moderno naquilo que ele conserva da imagem ortodoxa do pensamento, do que Deleuze chama de "pensamento da representação", e um entusiasta das regiões em que o pensamento se recria, em que a imanência dessa *finitude moderna* é capturada e fortalecida em vez de ser reordenada, falsificada, moralizada por um novo tipo de dogmatismo, ou seja, a *Antropologia*. Foucault é um dos personagens trágicos nesse encontro do pensamento ocidental com a sua própria finitude - ele é daqueles que se sentem bem, inspirados a pensar e a agir, nesse (re)encontro com a imanência. E nos seus movimentos de rodopio, são as ciências humanas que serão deslocadas, interrogadas em seu fundamento mesmo.

Foi na passagem da "época clássica", definida pelo que Foucault denominou de espaço da *representação*, para a "época moderna", de onde essa representação foi banida pelas forças da finitude (o homem se descobre como *ser finito* que vive, trabalha e fala), que a dependência

⁷ OQF, p. 139.

do pensamento às regras da identidade e da semelhança é ameaçada, como se o *a priori histórico* que o sustentasse o pensamento clássico não suportasse o choque produzido nesse encontro. Foi então que surgiram saberes como a biologia, a física moderna, a físico-química, a economia política, a fisiologia, a filologia etc. Esses saberes só foram possíveis quando o homem abandonou o espaço ordenado e superficial da representação, quando o mundo ganhou profundidade, espessura, uma materialidade e uma história, confrontando o pensamento com forças não representáveis e não representativas. Gabriel Tarde mostrou, ainda no início do século XX, como as ciências, revolucionadas justamente por este mergulho na espessura do objeto, vinham confirmar cada vez mais um mundo cuja agitação interna e imprevisibilidade dos movimentos e evoluções dos fenômenos impedia a fixação de qualquer forma definitiva, até mesmo para a matéria aparentemente inerte. “Os tipos são apenas freios, as leis são apenas diques, opostos em vão ao transbordamento de diferenças revolucionárias, internas, nas quais se elaboram secretamente as leis e os tipos de amanhã, e que, apesar da superposição de seus jugos múltiplos, apesar da disciplina química e vital, apesar da razão e da mecânica celeste, acabam um dia, como os homens de uma nação, derrubando todas as barreiras e fazendo dos próprios cacos um instrumento de diversidade superior.”⁸ É o heterogêneo e não mais o homogêneo que habita o coração das coisas, e também do pensamento. “... o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico.”⁹ É neste período histórico que surgem as mais diversas críticas às antigas bases do pensamento ocidental, Kant, Nietzsche, Marx, Freud..., mesmo que apresentem formas também diversas de recuperar a identidade do sujeito e do objeto. O acontecimento do desaparecimento da representação é vivido de formas diversas na história dos saberes modernos. Alguns tentam salvá-la a todo custo, mantendo intacto um regime de verdade, enquanto outros saúdam, radicalizam tal desaparecimento enquanto condição mesmo de novamente poder pensar, de poder afirmar o mundo em sua infinita variação. O que é possível, então, pensar e fazer com o pensamento?

O pensamento moderno é, ou deveria ser, esse *mergulho na imanência*, deixando de impor uma imagem à vida, mas, ao contrário, afirmando nela, em sua potência divergente, a impossibilidade de uma única imagem. É esse lugar de convergência do mundo numa única ordem que é perdida com o fim da época da representação. Ele passa por uma *dispersão*.

⁸ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Trad. Tiago Seixas Themudo, Petrópolis, Vozes, 2003, p. 50.

⁹ *DR*, p. 16

Nesta explosão interior do mundo, pois descobre seu Fora imanente, a imobilidade da representação é substituída pelo ruído disforme e selvagem das pulsações, das repetições do real.

Mas o que interessa em especial a Foucault não é tanto fazer a história dessa nova *positividade* dos saberes através da matemática, física, química, biologia, anatomia, fisiologia.; o que lhe interessava é saber como, sobre esse novo solo arqueológico, o surgimento de uma figura como o Homem foi possível, e ainda, no rastro dessa figura, como surgiram as *ciências humanas*. Deleuze resume assim o projeto de *As palavras e as coisas*: "Em que condições as ciências do homem foram possíveis na forma do saber, ou qual é verdadeiramente a data de nascimento do homem."¹⁰ Mas este homem é de uma estranha fragilidade. É sua figura que é dúbia, meio selvagem, com a descoberta de sua natureza animal, seus instintos, suas indomáveis repetições, meio santo, pois é ele que detém agora os fundamentos da verdade sobre si e sobre o mundo. Se afirmamos que *As palavras e as coisas* apontam, numa história do Mesmo, para regiões em que uma outra maneira de pensar se esboça, é que ela não fala apenas das regras pelas quais o homem surge como dupla condição do pensamento, mas o quanto tal figura é frágil. Caso Foucault tivesse se interessado mais pelas matemáticas, pela física, pelo físico-química, pela biologia, ou seja, pelas ciências empíricas, talvez não tivesse encontrado tantas dificuldade para evidenciar o desaparecimento do homem, definido como duplo empírico-transcendental. Mas são as ciências humanas, e mesmo certas correntes da filosofia, que estão no alvo de Foucault nesse livro. Ele as retira de seu "sono antropológico", tornando frágil aquilo que parecia inviolável: a evidência do homem e de seus valores. Mesmo havendo descontinuidade, ruptura, entre o espaço clássico da representação e o solo moderno das análises da finitude, o pensamento permanece, tanto num caso como no outro, tomado por um entorpecimento, cai num novo sono, "não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia." A evidência de Deus é substituída pela evidência do homem - guarda-se a integridade da verdade, da possibilidade de um julgamento seguro e verdadeiro do mundo e dos homens. Foucault acompanha o diagnóstico de Nietzsche em que, estando Deus morto, é o próprio homem que não pode sobreviver. Nietzsche é esta figura extemporânea que no momento mesmo em que nasce a Antropologia, já anuncia o seu breve e necessário desaparecimento. "... Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do

¹⁰ DELEUZE, G. *O homem: uma existência duvidosa*. In: *L'île déserte et autres textes*. Org. David Lapoujade. Trad. Tiago Seixas Themudo. Paris, Les Éditions de Minuit, p. 126.

primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem.”¹¹ Só assim, a alegria de se ver livre do dogmatismo cristão pode se prolongar, afirmando definitivamente a condição finita do homem e de seus valores.

O solo arqueológico da modernidade é arenoso. Foucault sabe muito bem, junto com Nietzsche, que a existência do homem se encontra comprometida em decorrência da morte de Deus. É no rastro desta morte que se encontram ameaçadas as ciências humanas, na fragilidade daquilo que a funda mesmo. O homem para as ciências humanas não é esse ser que vive, trabalha e fala, no coração do qual está inscrito o impensado, a fissura do desejo, a indeterminação do tempo, mas aquele que *se representa* enquanto ser vivo que trabalha e que fala. As forças da finitude se tornam representáveis, ordenáveis, reportadas a uma consciência moral que as reconhece. Uma recuperação talvez da mesma ordem da realizada pela crítica kantiana: confronta-se o pensamento com sua própria finitude, com sua inegável materialidade, com um real indócil, divergente, mas depois se faz tudo convergir de novo em regiões transcendentais, onde os direitos do Mesmo permanecem preservados. O mundo finito para as ciências humanas está restrito ao que é representável.

Há, portanto, uma tensão nessa modernidade, pois ao mesmo tempo que o Homem surge como figura que conhece e objeto a ser conhecido, parece não haver mais como pensar o próprio homem. Ele morre assim que nasce, ou já deveria morrer, como forma de garantir esse mergulho na imanência, de abrir a consciência para a finitude, ao invés de ser recuperado pelas ciências humanas. Se num lance atira-se o pensamento dentro da imanência da vida, do trabalho e da linguagem, noutra retira-se, rebatendo-o de novo sobre uma representação. Disciplina-se a finitude reencontrando um lugar soberano para o sujeito de conhecimento e impondo uma nova identidade para o objeto empírico. Mata-se Deus mas preserva-se o *lugar*, porém, neste incerto *renascimento da tragédia* que é a modernidade, cuja aurora foi celebrada pelo riso de Nietzsche, é o *lugar* que não pode sobreviver - embora seja ele que tenha sobrevivido e o riso de Nietzsche silenciado. Neste sentido, somos ainda agentes desse renascimento.

As palavras e as coisas é um livro sobre a *impossibilidade das ciências humanas*, sobre a impossibilidade do homem em um espaço de saber de onde Deus desapareceu. Questão profundamente nietzscheana: o mais importante não é saber se Deus está efetivamente morto, mas o que vem a ser o nascimento do homem como prolongamento dessa morte. Se para

¹¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, p. 358.

Nietzsche, a grande investida do pensamento contra a vida se dá pela invenção de valores ditos superiores à vida, eternos, estáticos, Deus e o Homem apresentam o mesmo critério de produzir valores: o medo, o cansaço, o ódio para com a vida, para com tudo aquilo que é trasbordante, sensual, imperceptível, intempestivo, ou seja, *a própria vida*. A modernidade se abre a partir do desaparecimento dos valores absolutos, divinos, e do surgimento de valores humanos, *demasiado humano*. "Substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou sujeito; substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre..."¹² Nietzsche é um crítico da modernidade não no sentido em que ela se afasta dos valores divinos, que atenta contra a autoridade de Deus, mas no sentido em que ela não se afasta suficientemente, em que não atenta com a devida radicalidade contra a autoridade de Deus, em que não atualiza a boa maneira de se pensar e viver sob a condição da finitude. Zaratustra é o personagem que vem anunciar aos homens que Deus está morto, oferecendo em seu lugar não o homem, mas o super-homem. É este o presente de Zaratustra àqueles que perderam a fé, que desviaram seus olhos de Deus. Não os novos valores superiores à vida do último homem, mas a redescoberta da terra, do sentido da terra, dos valores imanentes à vida que vem nos ensinar o super-homem. "Super-homem é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra."¹³ Foi de fato o homem quem matou Deus, mas apenas o super-homem pode levar esta morte até suas últimas conseqüências. O homem que mata Deus é o homem moderno, o homem reativo, "o mais feio dos homens"; é ele que vem tomar o lugar deixado vazio com a morte de Deus, é ele o criador dos valores modernos e também aquele que deve desaparecer. "Oh, que um homem em mim possa surgir, para que o homem que sou possa deixar de existir."¹⁴ É justamente o despedaçamento do homem, do homem burguês, destes *pequenos homens cinzentos* aficionados pelo dinheiro e pelo *status* social desafeitos do Sol, que ocupou toda a literatura de Lawrence. Tal como em Nietzsche, a crítica de Lawrence aos valores modernos gira em torno da despontecialização da vida, do entorpecimento das idéias e das ações. A modernidade é o lugar do *homem de rebanho*, do homem massificado, consumidor. E é nessa íntima aliança entre as políticas igualitárias da modernidade - devemos todos ser igualmente passivos - e sua atestação pela moral cristã que se esclarece o significado da figura

¹² MACHADO, Roberto. *Foucault: a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2000, p. 86.

¹³ Idem, p. 46.

¹⁴ D. H. LAWRENCE. *Mr. Noon*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 266.

do *último homem*. “Logo, rezemos pelo nosso desaparecimento, gentil leitora, se é que costumamos rezar.”¹⁵ Teremos ainda a oportunidade de desenvolver os diagnósticos de Lawrence sobre a modernidade européia, e as alternativas que ele abre para a elaboração, para a configuração dessa novo homem, dessa nova cultura que gesta o super-homem.

O susto da morte de Deus foi imediatamente recuperado na clarividência da razão humana e da nova identidade que cria para si e para o mundo. Mas é justamente essa identidade que não é mais possível, é ela que já nasce comprometida. Porém, sua destruição efetiva é questão política, de revolução, e não apenas epistemológica. E nunca estivemos tão metidos neste combate!

Se o encontro com as forças da finitude produz o desaparecimento da representação da ordem dos saberes, o homem das ciências humanas recupera essa consciência que se representa o mundo, fechando o pensamento para a finitude. O problema está neste novo fechamento do pensamento à imanência, na genealogia desta *consciência humana* produtora de representações. Foucault parece saber muito bem disso, já num livro como *As palavras e as coisas*. Não é possível que as implicações da crítica nietzscheana aos saberes modernos, aos valores ditos humanos, não estivessem animando essa arqueologia das ciência humanas. “Trata-se para Foucault de fundar as ciências humanas. Mas é uma fundação envenenada, uma arqueologia que destrói seus ídolos. Presente malicioso.”¹⁶ Espécie de *Cavalo de Tróia* enviado às ciências humanas - aparentemente inofensivo e preocupado apenas em apresentar as regras históricas a partir das quais tais “ciências” foram possíveis. Mas percebemos logo que há algo mais. Desse cavalo de Tróia saem personagens conceituais que, sem pestanejar, aniquilam de forma incisiva o que constituía o fundamento mesmo das ciências humanas, ou seja, o homem. Daí a freqüente presença das reflexões sobre a literatura, sobre o diagnóstico de Nietzsche de que o homem deve morrer junto com Deus, do lugar quase-indefinido da psicanálise e da etnologia; todos formando uma espécie de “contra-discurso”¹⁷ das ciências humanas. O mais importante é que neles não há recuperação da representação. O surgimento do Homem é imediatamente marcado pelo seu desaparecimento, como se ele apenas apontasse para uma região do pensamento que, uma vez aberta, não precisa mais dele. “Da

¹⁵ Idem, p. 266.

¹⁶ ID, p. 126.

¹⁷ Todo o prefácio do livro é animado pelas *heterotopias* de Borges.

época clássica à modernidade, passamos de um estado no qual o homem ainda não existe a um estado no qual ele já desapareceu.”¹⁸

Mais adiante, veremos quais as implicações não só epistemológicas, mas sobretudo políticas e econômicas desta recuperação da representação pelas ciências humanas. O mais importante agora é perceber como *As palavras e as coisas* já apontam, no embalo da crítica nietzscheana e sobre um solo arqueológico aberto também por ele, para uma outra definição do que significa pensar, de como pensar o homem e suas forças sem o Homem. As análises arqueológicas de Foucault nos convidam não a afirmar as ciências humanas, mas a desconfiar de seu próprio fundamento, aquilo a partir do que elas podem pensar e produzir seus regimes de verdade. *As palavras e as coisas* nos convidam “a construir uma *nova imagem do pensamento*, em que não é mais a Diferença que deve se subordinar ao Mesmo, mas é o Mesmo que deve se subordinar à Diferença,”¹⁹ ou seja, não é a finitude, com todas as suas forças e movimentos característicos, que deve ser representada pela consciência, mas é a consciência que precisa ser ampliada, desterritorializada, desumanizada, para poder suportar a invasão da finitude, recriando-a ao infinito. Sempre me perguntei se não seria nesta extensão, nesta ampliação do pensamento - daquilo que pode ser pensado, de como podemos pensar e o que podemos afirmar com o pensamento - que ele se reencontraria com a vida. Se esta questão do Nietzsche não for absurda, então há um problema *vital* nas ciências humanas, e também no seu desaparecimento.

O projeto que anima o livro de Foucault procura apresentar as condições de possibilidade que permitiram o surgimento das ciências humanas (atividade retrospectiva), mas também se inscreve nestas condições para fazer dela outra coisa. Já se trata da questão do valor do conhecimento, ou melhor, do valor dos pensamentos que instituem valor. Qual é o valor do homem, qual o valor de sua forma de criar valores? O que ele permite pensar e que o permanece indizível? Esta pergunta as ciências humanas não podem fazer, dada a evidência a que estão presas.

... estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. Compreende-se o poder de abalo que pôde Ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche, quando anunciou, sob a forma do

¹⁸ *ID*, p. 127.

¹⁹ *ID*, p. 126.

*acontecimento iminente, da Promessa-Ameaça, que, bem logo, o homem não seria mais - mas sim, o super-homem; o que, numa filosofia do Retorno, queria dizer que o homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência. A nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?*²⁰

O que seria o pensamento uma vez desaparecido este personagem? Embora Foucault não traga uma resposta, deixa bem claro que é tal desaparecimento que se trata de confirmar como forma de escapar ao embaraço das ciências humanas, da *reterritorialização da finitude* que elas promovem através da representação.

É sobre o mesmo solo de Nietzsche e Foucault que se situa o projeto filosófico de Gilles Deleuze. Tanto no prólogo quanto na conclusão de *Diferença e repetição*, publicado em 1968, dois anos após o aparecimento de *As palavras e as coisas*, Deleuze define um sistema filosófico para um pensamento da Diferença no solo arqueológico da modernidade, tal como definido por Foucault. Ele se serve do diagnóstico de Foucault, e parece fazer questão de aliar seu projeto para um pensamento da Diferença à crítica da representação que encontra no projeto de Foucault. Ou seja, a Diferença só aparece quando cai o manto da representação. “.. o pensamento da modernidade nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico.”²¹ Poderíamos ainda dizer que Deleuze erige sua filosofia sobre o solo arqueológico que Foucault vira se formando na modernidade, e cuja principal marca é a ausência da representação, e o desaparecimento simultâneo do homem. “O mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância.”²² Pensar a diferença em si mesma só é possível no momento em que o pensamento não está mais subordinado às regras da representação. A filosofia de Deleuze, na contramão das ciências humanas, procura um aprofundamento radical do pensamento na imanência. Não cabe ao pensamento domesticar a finitude, encontrar-lhe uma outra verdade, mas intensificar as forças que bloqueiam a possibilidade mesma da verdade. No seio da aparente calma das representações, surge um plano finito-ilimitado de diferenças internas, de revoluções constantes, de devires. A filosofia de Deleuze quer criar

²⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, p. 338.

²¹ DR, p. 16

²² DR, p. 16.

conceitos para recriar esse espaço pulverizado²³ da representação, recriar esse espaço do pensamento posterior a destruição da representação. O que se busca não é recuperação da representação tal como fizeram as ciências humanas, mas, ao contrário, radicalizar sua destruição trazendo à tona as forças da finitude, as forças da imanência contidas pela representação; forças da vida que se trata de afirmar de uma vez por todas no pensamento. É no encontro das forças do pensamento com essas forças que agem sob a representação do idêntico que o homem não pode mais sobreviver, e que as ciências humanas têm que se tornar outra coisa (um possível devir ativo das ciências humanas), ou então simplesmente desaparecer, pois nem mesmo o poder parece necessitar mais delas.

Deleuze radicaliza o diagnóstico de Foucault, retirando os valores humanos - o senso comum e o bom senso, a bela alma, a consciência, a democracia burguesa, o tesão pelo dinheiro, - do interior do pensamento, do interior do desejo, das instituições e das sociedades. Deleuze sempre se afastou dos pensamentos movidos por esta boa vontade, por essa clarividência da figura do homem. Em vez disso, Deleuze buscava nas regiões de fissura, de opacidade, de caos, as condições para de novo pensar. Mergulhar no caos para buscar uma outra maneira de pensar a própria ordem, as infinitas possibilidades da ordem, à exceção daquela que conjura as dinâmicas próprias da diferença e da vida. Uma ordem que saiba encerrar em si seu próprio impensado, que suporte e deseje as mais diversas desterritorializações. O mais importante é não mais deixar a ordem, o idêntico, como *a priori* do pensamento. Trata-se de perder a voz, a significância, os reconhecimentos humanos. As explosões dos devires. Pensar se situa sempre sobre uma linha de devir para além do homem. Esse deslocamento em relação às filosofias do Homem, das ciências humanas, se radicalizou após o encontro com Guattari, na medida em que situou seu olhar sobre objetos, sobre problemas tradicionalmente exclusivos das ciências humanas, não deixando tais problemas intactos, reinventando-os não menos que os saberes implicados. Gostaríamos de traçar o mapa

²³ Em *Monadologia e sociologia*, Gabriel Tarde, situado nas bordas, no frescor ainda da época moderna em que os saberes partem em direções tão díspares, fala de uma pulverização total do universo, em que a aparente ordem do mundo dá lugar a um universo infinitesimal de variações e bifurcações elementares. Ao contrário do que muitos podem pensar, a afirmação dessa dispersão universal dos seres, essa perda da identidade no mundo, não significa deixar de pensar uma coordenação universal dos fenômenos não menos certa. A diferença, é que se deixa de pensar através desse quadro geral das representações, a priori essencialmente moral, e passa-se a pensar a ordem em sua finitude, em sua complexa e frágil constituição num plano sempre móvel; o plano de imanência. Com Tarde, é essa identidade do mundo que se perde, e o que se ganha é esse universo heterogêneo de variações, de recriações, de graduações infinitas. É essa a *força dispersiva da vida* identificada por Tarde. Só ela poderia explicar esse espetáculo de variações, de intempestividade, que nos encantam e nos amedrontam, tanto na natureza quanto no mundo social. Identificação, que, segundo o argumento de Foucault, só foi possível quando o mundo da representação veio a baixo. A representação, a identidade que a acompanha, impõe uma unidade lá onde pululam multiplicidades, fala do mesmo quando, na verdade, se trata já da diferença. "O heterogêneo e não o homogêneo habita o coração das coisas."

desses conceitos e desses problemas. E tudo isso libera uma enorme força de agressão, de resistência e de revolução dos valores, juízos e ações que querem *reterritorializar* o pensamento, e o desejo que o anima, no ideal "democrático" de ordem e progresso.

As ciências humanas, tal como apresentadas pela arqueologia histórica de Foucault, iriam, então, na contracorrente das forças da modernidade - um sintoma conservador, agente na produção de uma ordem do desejo e do social que nada tem a ver com uma verdade humana enfim realizada. Embora não aprofunde os signos que descobre em *As palavras e as coisas* desse caráter estranho das ciências humanas, e das alianças ainda mais suspeitas que realizaram em sua história,²⁴ os livros ditos genealógicos, *Vigiar e Punir* e *A história da sexualidade vol. 1*, não deixarão mais nenhuma dúvida. É como se Foucault seguisse essa linha aberrante para além das ciências humanas, criando uma outra disposição arqueológica para o pensamento - agora uma genealogia do saber - e descobrisse esse mundo das forças dos corpos e de sua captura e utilização pelas tecnologias disciplinares. As forças do homem se encontram com forças que as capturam, não para simplesmente reprimi-las - Foucault sempre insistiu nisso - mas sobretudo para adestrá-las, utilizá-las, tirarem uma máxima eficácia produtiva e uma máxima docilidade política; incitam certos gestos e barram outros, normalmente aqueles que liberam uma agressividade de revolta ou que tornam o homem *imperceptível*. Para adestrar, tornando eficaz e dócil, transformam o homem, as forças do homem, em Homem.

Nosso trabalho indaga então o que seria a experiência do pensamento liberada dos axiomas do Idêntico, o que é um pensamento da Diferença, o que ele permite pensar, que forças localiza, o que cria, o que ajuda a criar, etc., e ainda, o que surgiria do confronto desse mesmo pensamento com os problemas tradicionalmente exclusivos das ciências humanas, como, por exemplo, o que é o Estado, como funciona o capitalismo, qual a lógica de seu surgimento e de sua forma de produzir, em resumo, gostaríamos de nos perguntar sobre *o que se passa sobre o corpo de uma sociedade, de nossa sociedade capitalista?* O que queremos tentar é produzir uma certa sistematização dos conceitos deleuzianos em seus encontros com as ciências humanas; em torno de quais problemas, através de quais conceitos Deleuze produziu uma outra maneira de pensar e de intervir no corpo social.

²⁴ Deleuze também insistirá a respeito das implicações políticas e os prejuízos para a vida existentes num pensamento do Mesmo.

Nessa primeira parte do trabalho, procuraremos localizar o ponto de instabilidade das ciências humanas, a fragilidade de seu fundamento mesmo. É este, para nós, o grande interesse de *As palavras e as coisas*: ver as ciências humanas confrontadas com seu próprio limite, com sua própria impossibilidade, e ainda identificar por quais brechas arqueológicas (as brechas abertas por Nietzsche a golpes de martelo e de onde o Homem já foi expulso) podemos passar; brechas que abrem para um pensamento situado fora da representação, no Fora do representável. O que viria a ser a experiência das *sociedades nessa outra imagem do pensamento*, quais suas leis, como ela se comporta, como se organiza e desorganiza, por onde passa a vida e a morte. O que na verdade estamos querendo fazer é prosseguir sobre uma via em que o próprio fundamento das ciências humanas não existe mais. Nos servimos de Foucault para introduzir Deleuze, o pensamento da Diferença, na discussão com as ciências humanas. Reconhecemos o pensamento de Deleuze como um pensamento que se constrói sobre essa ausência e vitalizado por ela; um pensamento onde o Homem e sua interioridade dão lugar à potência impessoal do pensamento em sua relação com forças da exterioridade. Deleuze dirá, comentando a análise que Foucault faz das *Meninas* de Velásquez, que o grande erro das ciências humanas, ou melhor, de toda uma experiência dogmática do pensamento moderno que reconstroem as condições do idêntico, foi o de tentar ocupar o lugar dantes ocupado pela figura do rei no regime da representação. Procurou-se dar uma existência moderna a figura do Eu, arqueologicamente obsoleta na modernidade. Para Deleuze, ao contrário, o pensamento se renova a partir dessa fenda aberta na representação, deve-se fazer a partir dela. Em nenhuma circunstância deve-se fechar a fenda, pois será essa abertura que garantirá a relação do pensamento com uma exterioridade real não representável, composta de multiplicidades, sejam elas físicas, químicas, sensoriais ou populacionais cujas relações lógicas não respeitam a integridade de um mundo considerado idêntico. *Cogito para um logos dissolvido*. Há uma “desumanização” do pensamento em Deleuze, uma desorganização do mundo, ou, pelo menos, uma outra idéia daquilo que seja sua ordem, em cujo seio já habitaria a desordem, o movimento da diferença, a criação e expansão das forças da finitude. Que tipo de pensamento sobre o mundo social surge daí?

O afásico e o esquizofrênico

Ponto de tensão: “uma certa enciclopédia chinesa” descrita por Borges, na qual “os animais se dividem em: a) que pertencem ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas.”²⁵ É já no prefácio de *As palavras e as coisas*, livro que Foucault parece querer nos confrontar com o limite de nosso próprio pensamento, com um certo Fora de nossa própria história, com o Fora de nossa própria arqueologia. Através dessa estranha taxionomia chinesa, desconfia-se da evidência com a qual estamos acostumados a considerar nosso próprio pensamento - ela não é tão evidente assim haja vista haver outras formas de se pensar, de se ordenar o mundo através do pensamento. Confronto que se ilustra no riso de que nasceu o livro. “Do riso que, [...], perturba todas as familiaridades do pensamento - do nosso: daquele que tem a nossa idade e nossa geografia -, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro.”²⁶ Riso provocado pela desconfiança para com o pensamento moderno, em proveito talvez de um pensamento Outro, de uma outra arqueologia (que em Foucault se transformará em genealogia), de uma outra *imagem do pensamento*.

Mas trata-se de um riso que vem acompanhado de um mal-estar, o que indica que a tarefa não é fácil. “Esse texto de Borges me fez rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer.”²⁷ Talvez esse mal-estar seja semelhante ao mal-estar que sentimos em alto mal, provocado pela *fluidificação* do *solo* em que pisamos, pela fuga dos pontos de referência; as pernas bambolem, a cabeça gira em espiral, divagando pontos de apoio impossíveis e buscando uma organização que insiste em se fazer outra. Mas o que significa tamanha indisposição na ordem do pensamento. Se *As palavras e as Coisas* busca o *solo* arqueológico, o espaço de ordem sobre o qual se constituíram os saber modernos, em especial as *ciências humanas* - ou seja, as regras positivas a partir das quais o saber se torna claro a si mesmo - por que esse riso meio enlouquecido e esse mal-estar intoxicado que parece querer levar o projeto a seu próprio limite?

²⁵ FOUCAULT. M. *As palavras e as coisas*, p. 5.

²⁶ *Idem*, p. 5.

²⁷ *Idem*, p. 7.

É como se no interior dessa história da ordem, uma *desordem* se fizesse sentir, como se nessa história do Homem, do nascimento do Homem no início do século XIX (do humanismo e das ciências humanas, que podem agora existir), um para além do homem, um super-homem talvez, tivesse sido entrevisto, mesmo que ainda indefinido. “... encontro com a fronteira de um pensamento que 'é o limite do nosso', acompanhada da impossibilidade patente de pensar isso.”²⁸ Por entre os rígidos estratos, sobre cujos fundamentos positivos o homem ocidental tem pensado a ordem das palavras e das coisas, se agitam fragmentos de outras ordens. Por sob o rosto ordenado do homem e de sua reconhecções, se acumulam máscaras de uma estranha inumanidade, ou seja, formas de sentir e de gesticular, formas de agir e de pensar estranhas ao homem moderno. fervilham mundos onde o homem encontra apenas trapos de si mesmo, passam linhas de imanência abrindo uma infinidade de mundos possíveis dispostos na dimensão do *heteróclito*: “... importa entender esta palavra no sentido mais próximo de sua etimologia: as coisas aí são 'deitadas', 'colocadas', 'dispostas', em lugares a tal ponto diferentes, que é impossível encontrar-lhes um espaço de acolhimento, definir por baixo de umas e outras um lugar-comum.”²⁹

Mas estas outras ordens possíveis não surgem nos limites do já dado, assumindo logo contornos fixos, personagens representáveis e discursos já prontos, dados sem dificuldade. Não é um *mesmo* homem que se representa mundos distantes, fantasiosos, imaginários. Isto é da ordem da utopia, do *consolo* utópico, ou seja, de uma representação presente sobre uma ordem futura ainda por vir. Portanto, quando suspeitamos da morte do homem e do iminente nascimento de outra coisa, não se trata de elaborar mais uma utopia, produzir uma outra imagem, mas de produzir um pensamento sem imagem - sem a imagem do homem, sem a boa vontade com que pensa a verdade. Lançar a revolução para amanhã em vez de um devir-revolucionário hoje.: “As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico.”³⁰

O espaço heteróclito, o *plano* heteróclito, ao contrário, *inquieta*, cria mal-estar, talvez por que aí as velocidades com que os seres, as qualidades, as fronteiras, os discursos se dispõem e se refazem, sejam rápidas demais. Nele, as palavras podem se enrolar umas nas outras, liberando uma a-gramaticalidade sem boca nem rosto - um sopro de vida, nele, as

²⁸ Idem, p. 5.

²⁹ Idem, p. 7.

³⁰ Idem, p. 7.

reviravoltas, as resistências e as criações são sempre permitidas. Diz Foucault: "... sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a 'sintaxe', e não somente aquela que constrói as frases - aquela menos manifesta, que autoriza 'manter juntos' (o lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. ... as heterotopias (encontradas tão freqüentemente em Borges)³¹ dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo da frase."³²

As utopias são ainda morais demais, não agridem suficientemente a ordem das palavras e das coisas. Querem ainda encontrar um bom lugar para o pensamento e para a vida - este bom lugar sempre está referido ao encontro da serenidade da verdade. No espaço heteróclito, é a própria possibilidade de falar que está em cheque. Não se sabe muito bem como criar um espaço de ordenação entre as palavras e as coisas. *A época moderna traz certamente algo dessa loucura do esquizofrênico* - talvez seja ela sua mais íntima potência, sua garantia de imanência, de ligação com o real. "O embaraço que faz rir quando se lê Borges (junto com toda a literatura moderna e com todos os saberes modernos que se criam nessa falência do homem,)³³ é por certo aparentado ao profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o "comum" do lugar e do nome."³⁴ É o embaraço que atinge os afásicos de que fala Foucault, que não conseguem, diante de uma mesa, classificar de *maneira coerente* os bocados de lã multicores dispostos sobre uma mesa.

Eles ... não chegam a classificar de maneira coerente as meadas de lã multicores que se lhes apresentam sobre a superfície de uma mesa; como se esse retângulo unificado não pudesse servir de espaço homogêneo e neutro onde as coisas viessem ao mesmo tempo manifestar a ordem contínua de suas identidades ou de suas diferenças e o campo semântico de sua denominação. Eles formam, nesse espaço unido, onde as coisas normalmente se distribuem e se nomeiam, uma multiplicidade de pequenos domínios granulados e fragmentários onde semelhanças sem nome aglutinam as coisas em ilhotas descontínuas; num canto, colocam as meadas mais claras, noutra, as vermelhas, aqui, aquelas que têm uma consistência

³¹ Poderíamos dizer que as heterotopias podem ser consideradas uma constante na literatura moderna, onde a linguagem, descolada de um sujeito gramatical que fala, se colada às contorções, aos mutismos do corpo, às interrupções de vida e às percepções fractais e gaguejos que as acompanham, ou às linhas de morte com seus retornos à uma significância já frágil demais para ser desejada. Como, por exemplo, na escrita de Clarice Lispector, onde o escritor está constantemente confrontado com a pobreza da significância, com a imprecisão das palavras (de ordem) e com a necessidade de inventar uma nova linguagem.

³² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 8.

³³ Parênteses meu.

³⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. P. 8.

*mais lanosa, ali, aquelas mais longas, ou as que tendem ao violeta, ou as que foram enroladas em novelo. Mas, mal são esboçados, todos esse agrupamentos se desfazem, pois a orla da identidade que os sustenta, por mais estreita que seja, é ainda demasiado extensa para não ser instável; e, infinitamente, o doente reúne e separa, amontoa similitudes diversas, destrói as mais evidentes, dispersa as identidades, superpõe critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia.*³⁵

Não fosse pelo final triste, fechado na angústia e na impotência intervir no rearranjo desses objetos, essa descrição do afásico diante da mesa se aproximaria muito do que Deleuze torna positivo, criador no pensamento. Ela se aproximaria do modo de funcionamento do que Deleuze chamou de uma outra *imagem do pensamento*. Nela, a calma atividade de um mundo sempre em reconhecimento de si mesmo é substituída por um contínuo estranhamento; é por que a vida se faz continuamente outra que o pensamento precisa estar em constante fuga, escapando de si mesmo, quase como o afásico, só que produzindo consistência.

No entanto, reconhecendo esta erosão que atinge o solo arqueológico sobre os quais os saberes de uma época se sedimentam, Foucault preferirá, pelo menos em alguns capítulos desse livro, a calma do descobrimento das regras do mesmo, ainda que identificando suas tensões e embates, do que explorar, adentrar nessa explosão da identidade e da representação. Ele indica uma outra orientação que a leitura da enciclopédia chinesa sugeriria: a de que todo campo em que as palavras e as coisas se dispõem há que encontrar sua ordem específica. É essa consideração viria a possibilitar todo o seu trabalho histórico renovador: identificar as regras internas ao próprio saber a partir dos quais o surgimento do homem como objeto a ser conhecido e sujeito de conhecimento foi possível. É aqui que o riso e o mal estar se aplacam para dar lugar ao sério empreendimento arqueológico, sempre dando a impressão de que é de uma história simplesmente epistemológica, incapaz de elaborar de forma imanente uma crítica de si mesma. Será o homem, então, uma evidência sólida a partir da qual é possível pensar na modernidade? Diz Foucault: “No entanto, o texto de Borges aponta outra direção; a essa distorção da classificação que nos impede de pensá-la, a esse quadro sem espaço coerente Borges dá como pátria mítica ou região precisa, cujo simples nome constitui para o Ocidente uma grande reserva de utopias.”³⁶ Será que o mais importante é reconhecer no Outro o limite de nossa própria identidade ou algo que apenas confirma que é impossível não haver identidade no pensamento?

³⁵ Idem, p. 8

³⁶ Idem, p. 8.

Mas estarão o riso e o mal-estar realmente aplacado? Parece-me que não, principalmente quando, na última parte do livro, Foucault aponta para o que seria a contracorrente dos saberes do homem, ou seja, um conjunto de saberes que não recuperam a dispersão do finito na identidade de um sujeito e de um objeto. Na literatura, ao contrário da lingüística que quer fazer da linguagem um sistema em equilíbrio, são os próprios lugares de ordenação da língua num sistema fechado de significação que se encontram atingidos, dispersando o ser e a linguagem num movimento sem recuperação. Conseguir produzir pensamento nesta espiral a-significante é que é o grande desafio. A loucura de Nietzsche? Não se sabe mais ao certo *quem fala?* nem mesmo do que se fala. Aquele que fala não é mais uma entidade gramatical, mas um corpo que se enrola em sua própria a-gramaticalidade. Daí vem a vertigem da poesia de Mallarmé invocada por Foucault: o escritor, aquele que supostamente fala, "não deixa de apagar-se em sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão à título de executor numa pura cerimônia do Livro, onde o discurso se comporia por si mesmo." Ou ainda, uma linguagem que invadiria o mundo não acompanhada pela consciência, por uma significação já referida, fazendo do encontro da linguagem com o mundo um simples reconhecimento, uma viagem em intensidade, em que aquele que fala já é o outro do encontro. *Eu sou os mil nomes da história*, dizia Nietzsche. Foucault parece querer fazer a história desse solo arqueológico que permitiu o surgimento tanto das ciências do homem quanto daqueles saberes que abandonaram a evidência do homem. A arqueologia de Foucault é tanto uma história (crítica) das ciências humanas quanto do nascimento de um pensamento para além do homem.

Identificando as regras positivas que definem aquilo que, em certa época, é possível pensar, como andar na contramão de tais regras, como produzir uma máquina de conceitos exteriores ao próprio *a priori histórico* de uma epistémê? "...; é preciso provavelmente esperar que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, que tenha melhor definido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça, para tentar fazer o contorno do pensamento e integrá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo."³⁷ Foucault se confronta em todo o livro com o problema das discontinuidades que por todos os lados encontra, da descoberta de regras de saber já impregnadas de algo diferente delas. Se o *a priori histórico* dos saberes encontra em si mesmo seu princípio de coerência, "de onde viria o elemento estranho capaz de recusá-lo? Como pode um pensamento esquivar-se a diante de outra coisa

³⁷ Idem, p. 65.

que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar o pensamento? E inaugurar um pensamento novo?"³⁸

As formas, mesmo as do saber, têm a instabilidade de uma relação de forças. Mudam as forças em relação, mudam as formas. Se a *epistême* de uma época funciona como *a priori* histórico necessário que define o que nela se pode pensar e como se pode pensar, a grande dificuldade é compreender como essa mesma *epistême* é confrontada com forças que fazem dela outra coisa - o solo dos saberes é instável. Dada uma pequena instabilidade nas várias relações que compõem a forma dos saberes, surgem novos saberes, mudam-se as possibilidades da forma naquilo que ela permite pensar. Se *As palavras e as coisas* traça a arqueologia dos saberes modernos - biologia, economia política, lingüística - prenuncia também o momento, o acontecimento, de uma nova transformação. As causas dessas descontinuidades sobre um solo contínuo e necessário - *algo está fora dos eixos* - não são trabalhadas neste livro; fala-se da dificuldade em pensar o descontínuo, espera-se a maturidade da arqueologia, mas não se problematiza o que levou o Homem a aparecer repentinamente no campo dos saberes nem o que o leva, ou levará, a desaparecer. No entanto, ficar preso a tal dificuldade, desprezando a principal descoberta do livro, ou seja, de que o lugar em que pensamos a mais de duzentos anos não é eterno, e mais, que está também em vias de desaparecer, significa se furtar de pensar o que o livro tem de mais importante, e certamente de mais difícil a ser pensado. Tratar *As palavras e as coisas* como um livro determinista que nos permitiria pensar apenas como o homem se descobre como ser finito que vive, trabalha e fala, e dos saberes a partir dos quais ele pensa essa descoberta, representa se furtar à sua principal descoberta: quando o homem se descobre como ser finito num mundo também finito, é ele, junto com seus regimes de verdade que tentam organizar, adestrar, as forças da finitude, que não é mais possível. Se o homem nasce junto com a invasão da finitude no saber, não foi ainda para explorá-la e afirmá-la em suas potências próprias.

Nas ciências humanas, o homem se descobre na finitude, mas para vira-lhe as costas logo em seguida, como que para se garantir, se preservar no lugar da verdade e das identidades do Capital. Assim compreende-se melhor o que possibilita o nascimento das ciências humanas e o que deve determinar sua morte: abrir realmente a consciência para finitude e nela reaprender a criar. Estaremos agora à altura de tal desafio que há centenas de anos ocupa o homem moderno? Por que razão estaria Foucault tão inquieto com as ciências humanas. Ele sabe

³⁸ *Idem*, p. 65.

muito bem que pensar na modernidade, pensar e afirmar o homem na modernidade, em sua finitude pode significar algo completamente diferente do que acontece nas ciências humanas, afirmar algo completamente diferente do que é afirmado pelas ciências humanas - o que elas afirmam é uma consciência "fetichizada", adestrada, reterritorializadas, resgatada em sua finitude - que lhe exige certamente uma outra coragem - e colocada ao abrigo em identidades.

Desde o prefácio, normalmente desconsiderado em favor do projeto epistemológico que se inicia nas *Meninas*, e, sobretudo nos dois últimos capítulos, *O homem e seus duplos* e *As ciências humanas*, a epistême moderna é levada a seu limite, no momento em que Foucault identifica a proliferação de certos saberes que não isolam mais a figura do homem. Portanto, a crítica de Foucault não engloba todos os saberes modernos - há saberes menores animando esta epistême tão singular - mas aqueles que reatualizam traços de classicismo no interior da época moderna. *As palavras e as coisas* é um livro determinista na medida em que quer determinar a radicalidade desta liberação epistemológica (Deus está morto e deveríamos aproveitar para nos reinventarmos, tão impregnados estamos de Deus) pela qual passa a modernidade com o fim do regime da representação. Foucault quer radicalizar a revolução de Nietzsche, não quer deixar intacto o homem, pois conhece muito bem os custos para o pensamento e para a vida caso tal figura seja afirmada com determinante.

Crítica da representação

A passagem da época clássica para a modernidade, situada entre os séculos XVIII e XX, se dá quando as forças do homem, "... : força de imaginar, de recordar, de conceber, de querer" entram em relação com as forças de "elevação ao infinito."³⁹ Toda realidade aspira, procura igualar um estado de perfeição, sendo, portanto, elevável ao infinito (o estado de perfeição, o melhor dos mundos, o máximo de continuidade no infinito). O que afasta de tal perfeição, o que faz divergir, o que quebra a referência ao melhor dos mundos escolhidos por Deus, é imperfeição, limitação. "Por exemplo, a força de conceber é elevável ao infinito, de tal modo que o entendimento humano é apenas a limitação de um entendimento infinito."⁴⁰ É esta atividade de ordenação do infinito que está na origem da forma-Deus. "É esse o mundo da

³⁹ F, p. 132.

⁴⁰ F, p. 133.

representação infinita.... O que define esse solo, o que constitui esta grande família de enunciados ditos clássicos, funcionalmente, é esta operação de desenvolvimento ao infinito, de formação de *continuums*, de desdobramento de quadros...⁴¹ A ruptura característica da modernidade se dá no momento em que as forças do homem entram em relação com outra qualidade de forças. É sempre difícil identificar a causa ou as causas precisas de tais mutações. Foucault se defronta com tal dificuldade inúmeras vezes, e parece procurar as causas dessas transformações dentro do próprio saber.

Mas o que dispara tal mudança, uma vez que ele não quer psicologizar ou sociologizar o saber na pergunta pelas suas condições? Foucault ainda não afirmou de vez o *intempestivo*, embora já permita prevê-lo. O importante é, no entanto, perceber como a compreensão da epistême moderna já identifica elementos que apontam para sua própria revolução, sobretudo em relação às ciências humanas. Isto porque consideramos que *As palavras e as coisas* é um obra crítica, ou seja, implicada não só na descrição das condições epistemológicas de possibilidade do surgimento das ciências humanas, mas também apontando para sua iminente e necessária desaparecimento. Ela fala de *conquistas* do pensamento moderno, que o livrariam de uma já longa história de submissão à moral: o ser da linguagem, o encontro com o *impensado*, as forças da finitude, mas aponta também as desacelerações demasiado bruscas e os retrocesso da crítica. Há uma pergunta pelo que pertence *de direito* ao pensamento moderno. Mostra como Kant foi possível, como foi possível a constituição de uma “antropologia” e das próprias ciências humanas, fundadas sobre essa “aparente evidência”. Mas mostra também como esta antropologia age por entorpecimento, torna o pensamento lento como em estado de sono profundo - o *sono antropológico*. Em *As palavras e as coisas* Foucault quer nos despertar de tal sono. É Nietzsche, mas também Mallarmé, Borges e toda a literatura, a psicanálise, a etnologia, quem ruge sob a epistême moderna. Diz Foucault:

.. a impressão de acabamento e de fim, o sentimento surdo que sustenta, anima nosso pensamento, acalenta-o talvez assim com a facilidade de suas promessas, e que nos faz crer que alguma coisa de novo está em vias de começar, de que apenas se suspeita um leve traço de luz na orla do horizonte - este sentimento e esta impressão talvez não sejam infundados. Dir-se-á que existem, que não cessaram de formular sempre de novo desde o começo do século XIX; dir-se-á que Hölderlin, que Hegel, que Feurbach e Marx já tinham, todos eles, esta certeza de que neles um pensamento e talvez uma cultura findavam, e que, do fundo de uma distância que talvez não fosse

⁴¹ F, p. 134.

*invencível, uma outra se aproximava - no recanto da aurora, no fulgor do meio-dia, ou no contraste do dia que acaba.*⁴²

Mas todos esses *diagnósticos* permaneciam ainda na ordem da utopia. Era obra ainda de espíritos niilistas, da reação romântica ao *crepúsculo dos ídolos* de que fala Nietzsche no pós-fácio de *O nascimento da tragédia*. Os românticos já estão imersos no acontecimento da morte de Deus, mas parecem não se sentir muito à vontade. Buscam logo um novo consolo fora da vida, num necessário movimento que buscou recuperar a unidade perdida. A modernidade conta a história do encontro do pensamento com as forças da finitude, mas também das sucessivas buscas por *consolo* que sucederam tal descoberta. Lembremos que Foucault quer o espaço heteróclito, as *heterotopias*. E o que se procurava era um outro território fixo que viesse ocupar o lugar deixado vazio por Deus,

*... uma morada estável nesta terra, donde os deuses se tinham evadido ou desaparecido. Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência e a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (esse tênue, este imperceptível desnível, este recuo na forma da identidade que fazem com que a finitude se tenha tornado o seu fim); descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados: não é acaso o último homem que anuncia ter matado Deus, colocando assim sua linguagem, seu pensamento, seu riso no espaço do Deus já morto, [...]. Mais que a morte de Deus - ou antes no seu rastro e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e retorno das máscaras; é a dispersão do profundo escoar do tempo, pelo qual ele se sentia transportado e cuja pressão ele suspeitava no ser mesmo das coisas; é a identidade do Retorno do Mesmo e da absoluta dispersão do homem.*⁴³

Essa identidade na dispersão, no movimento do retorno, permite surgir o que Deleuze chamou de pensamento da diferença; o que retorna eternamente é a própria diferença, o ser da diferença (ser que vive, trabalha e fala), apoiada sobre uma outra imagem do pensamento da qual o homem já foi efetivamente expulso. Foucault e Deleuze criam uma forma de pensar que procura efetivar, já no auge da modernidade, essa fissura arqueológica aberta por Nietzsche no interior da *epistême* moderna, e é já sobre ela que pôde surgir um livro como *As palavras e as coisas*, em que as ciências humanas, psicologia, sociologia e estudo dos mitos,

⁴² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. p. 401.

⁴³ *Idem*. p. 402.

são retirados de sua evidência, pois aquilo mesmo que possibilitava sua existência, o homem e suas representações, foi posto em questão. Haverá livro melhor para se começar uma tese em sociologia, no momento em que as ciências humanas balançam entre uma interminável crise de paradigmas, pois percebem o homem explodindo por todos os lados, mas procurando salvá-lo a todo custo, e alianças cada vez mais abertas com as racionalidades do poder?

Ou seja, os saberes que surgem na aurora da modernidade já trazem como que inoculado os vermes de sua própria transformação, ou melhor, apresentam uma heterogeneidade que contrasta com a homogeneidade dos saberes clássicos; é dessa heterogeneidade que deriva sua instabilidade. Foucault sabe muito bem disso, e a consideração da psicanálise, da etnologia e da lingüística, dentre outras, cuja virtude é liberar as forças da finitude da figura do Homem. *Transvaloração de todos os valores* e entrada numa época de onde o regime de verdade está excluído

A modernidade muda a composição das forças em relação ao pensamento clássico. As forças do homem se compõem não mais com as forças do infinito, mas com as forças do finito. “Essas forças são a Vida, o Trabalho e a Linguagem: tripla raiz da finitude, que vai provocar o nascimento da biologia, da economia política e da lingüística.”⁴⁴ É nesse encontro que a forma-Homem pôde surgir numa dupla articulação: como sujeito de conhecimento e objeto a ser conhecido. Os saberes clássicos não podiam isolar uma figura como a do homem. A distribuição das representações em quadro, formadas a partir dos signos extraídos de uma superfície sem espessura, não podia determinar essa profundidade, essa interioridade empírica que possibilitou a designação do homem como objeto empírico e como sujeito apto a conhecer tal objeto, cuja finitude se confundia com aquela mesma descoberta nos objetos. Nesta outra configuração do pensamento, é preciso se perguntar então pelas condições e pelos limites do pensamento verdadeiro. É na diferença com que se articula este campo empírico à atividade transcendental, nesta recuperação do empírico pelo transcendental que podemos situar a crítica de Kant e a crítica de Nietzsche: formas distintas de receber e suportar o impacto da finitude sobre o pensamento. “A *epistême* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem.”⁴⁵ As palavras deixam de entrecruzar-se com as coisas no quadro da representação, e mergulham numa empiria espessa; é nesse mergulho que a representação não pode ser mantida, é nele que o mundo se dispersa, que a linguagem perda sua referência a uma significância - mesmo que esta seja recuperada

⁴⁴ Idem. P. 135.

⁴⁵ Idem, p. 325.

depois pelas ciências da linguagem - que se descobre a natureza indomada da vida, a dispersão do trabalho nas máquinas de terceira geração, cibernéticas e informacionais, mesmo que recuperada pela produção capitalista.

O pensamento de Gabriel Tarde ilustra bem esse momento em que o pensamento mergulha na espessura das *coisas* e da *vida*, rompendo o domínio da representação. O que ele encontra é um real heterogêneo, inquieto, em constante desterritorialização de si mesmo. *A Terra é a desterritorializada e a desterritorializante*.⁴⁶ Mesmo na unidade de uma palavra, Tarde identifica as mil vozes que ali falam, a *profundidade, a espessura histórica* que possibilita tal efeito de superfície. É bem este o tom de *Monadologia e sociologia*, mostrando como em vários domínios da ciência é esta infinitesimal heterogeneidade que vem substituir o calmo domínio das representações e das generalidades. O conceito de repetição vem substituir o de substância - e é nos interstícios dos relançamentos do real, no hiato entre uma repetição e outra, que Dioniso exige seus direitos. A natureza é mais ágil do que o espírito, ou melhor, o nosso espírito tem sido muito mais lento que a natureza. Ela funciona segundo leis de divergência que não conseguíamos conferir ao nosso pensamento - hoje tentamos sem cessar. Isso faz com que o pensamento não seja mais um pensamento das ordens e das permanências, mas das fugas, das singularidades, do que é notável em vez de ordinário. Tal heterogeneidade radical do real faz com que toda forma, toda identidade, toda representação, sejam apenas uma breve retenção de um processo de diferenciação que os atravessa por todos os lados, inclusive o pensamento. *Hypoteses fingo*, diz Tarde. É isso que cabe ao pensamento confrontado com um mundo cuja espessura e cujo movimento turbilhonante de suas forças impede qualquer discurso de verdade, capaz de fala do ser das coisas.

*Existir é diferir, e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que elas têm de mais próprio e mais comum. É preciso partir daí, evitando qualquer explicação; para onde tudo caminha, mesmo a identidade, de onde falsamente partimos. Pois a identidade é apenas um mínimo, não passando de uma espécie, e espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento e o círculo uma variedade singular da elipse.*⁴⁷

⁴⁶ Cf. Deleuze e Guattari. *Mil Platôs*, vol. 1.

⁴⁷ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*, Trad. Tiago Seixas Themudo, Petrópolis, Vozes, 2003, p.42.

⁴⁸ Idem, p. 42.

Em vez da estabilidade da representação, o que se descobre é o universo das repetições; mas de repetições que não se confunde com nenhuma generalidade, com nenhum conjunto de semelhanças; não se abandonaria assim o solo das representações. As repetições implicadas na afirmação de uma diferença e no desenvolvimento de suas virtualidades, fazendo sempre retornar a tensão quando aquilo que repete bifurca na vizinha de outra repetição. Se seguirmos tal tendência de *pulverização* das unidades do pensamento, chegaremos não a um ponto em que o mundo infinitesimal se estabilizaria numa substância primeira, mas em que as próprias unidades primeiras do pensamento não são mais possíveis. Em vez de uma antropologia, Tarde quer uma “psicologia” cosmológica, formada de elementos pré-individuais: fluxos de crença e desejo. Ela quer animar, tonar ativa e singular até mesmo a menor parte da matéria. O que dizer da vida? A estabilidade é apenas um frágil efeito de superfície de transgressões constantes do equilíbrio. Em vez de se humanizar a natureza, Tarde naturaliza o homem, faz dele o resultado de potências que não refletem seu rosto, potências químicas, potências físicas, potências biológicas, potências da vida que, no Homem, não encontraram seu melhor representante. O mundo como vontade de potência. “... a ciência tende a pulverizar o universo, a multiplicar indefinidamente os seres... Tal tendência não a leva a um antropomorfismo, mas a um *psicomorfismo* inevitável.”⁴⁸

Talvez tenha sido esta recusa da representação, gesto tão moderno em alguns domínios da ciência e da arte, e a compreensão dos fenômenos sociais a partir dos conceitos de repetição e diferença, que afastara Tarde do campo das ciências humanas. Ele queria afirmar aquilo que, segundo o projeto positivista, precisava ser domado. Sua desconfiança em relação à modernidade está ligada ao futuro dessas forças da diferença que encontra por todos os lados, seu futuro político e ético. Ele pode significar uma máxima conectividade entre as diferenças que compõem a realidade - idéia agindo sobre idéia, habilidade compondo habilidade - tornando obsoleto qualquer centro de controle e de contenção de suas forças, mas também pode ser o futuro de uma outra transcendência, mais eficaz do que nunca na produção e controle dessas potências da imanência - o poder e a dominação também se inscrevem na imanência. Sua disputa com Durkheim é exemplar desse momento em que a dispersão das forças da finitude é recuperada pelo pensamento positivista ou dialético; e até mesmo fenomenológico. Tarde se recusa a compreender a lógica das sociedades através do conceito de representação social, pois é justamente ele que deve ser explicado, apresentado como um efeito de superfície das relações móveis entre forças não representáveis: fluxos de imitação,

⁴⁸ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*, p. 23.

oposição, e invenção que percorrem todo o corpo da sociedade. As representações deixam escapar a agitação sub-representativa, os focos de instabilidade das normas, dos códigos, das reconhecções sociais; Tarde está atento a estes dinamismos que recriam constantemente as "leis" das sociedades, incluindo no próprio conceito o *impensado*, o *virtual*. O fato de ser através de uma recriação constante de si mesmo que a realidade evolui e expande suas forças, que resiste à morte, impede qualquer estudo dos indivíduos e das sociedades a partir de um indivíduo psicológico ou idéia de organismo social. Tarde cria uma filosofia em que a descoberta das forças da vida, dessa potência divergente da vida a qual pertence o homem, traz imediatamente como problema se a sociedade e os valores vigentes são aptos para efetivar tal potência. O homem se descobre como criador e crítico de seus próprios valores, na medida em que é essa potência impessoal da vida e não a preservação desses valores humanos, demasiado humanos, que se afirma como lugar supremo de *avaliação* dos indivíduos e das sociedades.

Foucault e Deleuze estão sempre nos falando dessa recuperação da finitude por novas transcendências na modernidade, na qual a dispersão produzia com o fim da representação será novamente reunida. "Foucault dá uma indicação muito curiosa: se é verdade que a lingüística do século XIX humanista se constituiu com base na disseminação das línguas, como condição de um 'nivelamento da linguagem' a título de objeto, ao mesmo tempo esboçou-se um contragolpe, na medida em que a literatura assumia uma função completamente nova, que consistia, *ao contrário*, em 'reunir' a linguagem, em fazer valer um 'ser da linguagem' para além do ele designa e significa, para além dos próprios sons."⁴⁹ Seria justamente essa a idéia do super-homem de Nietzsche: as forças do homem se encontram com essas novas forças sem essa reduplicação do empírico no transcendental que possibilita a antropologia, sem deixar nascer o homem. Continua Deleuze: "O homem tende a liberar a vida dentro de si, o trabalho, a linguagem. O super-homem é, segundo a fórmula de Rimbaud, o homem carregado dos próprios animais (um código que pode capturar fragmentos de outros códigos, como novos esquemas de evolução lateral ou retrógrada)."⁵⁰ É num *devoir-animal* que, em Kafka por exemplo, os códigos sociais vacilam, que a consciência, com representações, se fazem obscuras, obscenas, impotentes em relação ao esplendor de um corpo ágil e arisco que foge incessantemente de qualquer referência humana. Foi preciso que Gregor se tornasse barata para que o caráter insuportável se seus hábitos humanos, a rigidez

⁴⁹ F, p. 140.

⁵⁰ F, p. 141.

das autoridades sociais a que estava submetido fosse quebrada. Ou ainda, é num *devir-imperceptível* que os dispositivos de nomeação e inserção numa representação fracassam. É por isso que devir imperceptível sempre foi considerado crime e marginal em nossas sociedades disciplinares e de controle.

O pensamento não se opõe mais de fora ao impensado ou ao não-pensado, mas, ao contrário, se aloja nele, sendo as fugas do desejo, as composições não orgânicas do corpo-sem-órgãos, sua infinidade de jeitos e de gestos, os devires da língua e das subjetividades, as desterritorializações do campo social, aquilo que justamente deve ser pensado. É, portanto, nesse mundo em dispersão que a modernidade tece sua trama, quer para conjurá-lo em regimes de produção, de saber e poder ligados à axiomática capitalista quer para radicalizar tal dispersão em proveito de uma ordem imanente, de uma *anarquia coroada*. Essa dispersão conta a história do capitalismo, das forças de que se utiliza (forças da finitude), maximizando-as economicamente e docilizando-as politicamente - os custos para o desejo e para a criatividade têm sido muito altos nessa dupla intervenção sobre as forças do homem - mas também conta a história de revoluções e resistências, da gestação de algo novo que já está em vias de acontecer, que já está acontecendo. Nossa modernidade está sem dúvida para além do bem e do mal.

É a gestação desse super-homem dentro do próprio homem, desse que sabe pensar e afirmar o impensado, que nos interessa. E o que devem as teorias e práticas sociais quando inscrevemos o *impensado no seio mesmo do pensamento e das lógicas sociais*, articulando-o à própria produção do mundo social? Corpo sem órgãos em vez de organismos. É a evidência desse espaço heteróclito, do quanto ele libera vida, que deve vir fortalecer o riso de Borges e dissipar, talvez, o mal-estar, a agonia do afásico. Será esta agonia que deverá se transvalorar em alegria trágica. É da potência esquizofrênica do pensamento, de sua liberdade absoluta de expansão e conexão que se trata, e não do esquizóide impotente que surge como o avesso sombrio de nossa própria alteridade. A certeza da criação tem que afastar o medo de uma ordem perdida. O riso esquizo em vez da insegurança neurótica.

Nietzsche está sempre espreitando pelas brechas de *As palavras e as coisas* ao passo que já ocupa um lugar central no projeto ontológico de Diferença e repetição, motivando nosso riso em relação à pretensa eternidade desse personagem que sabe ser tão fugaz, e motivando também esse mal-estar, pela indefinição do que seria o pensamento e a existência sem ele. O que seríamos, a que valores nos apegaríamos, como disporíamos as coisas, como sentiríamos,

que movimentos faríamos, como produziríamos comunidade se o Homem já não estivesse presente? A *enciclopédia chinesa* e a *angústia do afásico* já apontam para esse momento em que o pensamento se torna outra coisa, já confirmam que é preciso pensar de outra maneira.

A importância decisiva de Nietzsche num livro como *Diferença e repetição* já é bem mais clara do que fora em *As palavras e as coisas*. Deleuze já pensa na evidência total do desaparecimento do homem, no combate para confirmar tal desaparecimento no campo saber, na cultura, na moral, na economia etc. Nietzsche representa o terceiro movimento da univocidade, lá onde o pensamento está completamente liberado dos axiomas da identidade, de seu medo moral de confrontar o mundo; é em Nietzsche que Deleuze busca a força do intempestivo e da tarefa que ele impõe ao pensamento e à vida. Mas Foucault também já faz parte desse solo arqueológico da modernidade, cujos fundamentos se encontram, em parte, na crítica filosófica de Nietzsche. É nesta presença que iremos nos apoiar para mostrar que ali onde Foucault identifica uma origem já falida das ciências do homem, falida na ordem do pensamento pois completamente comprometidas com o funcionamento das modernas técnicas de dominação⁵¹, com uma certa condição das forças do corpo e da vida nas sociedades capitalistas, Deleuze virá recriar um *lugar arqueológico* chamado de *plano de imanência*, em que o estudo das sociedades e dos corpos que as constituem será profundamente transformado.

Mas não é em meio a este atordoamento quase esquizofrênico, em que as formas se esboçam e se dissolvem com uma velocidade quase infinita, que é possível de novo pensar? Com Deleuze, o afásico diante da mesa se transforma na própria imagem do pensamento, servindo de elemento problematizador do desejo e de sua intimidade com os processos de produção do mundo social. “O passeio do esquizofrênico: é um modelo muito melhor que o neurótico no divã.”⁵² Esse mal-estar de que fala Foucault parece semelhante ao mal-estar que persegue os romancistas modernos: um mergulho profundo demais em busca de ar, de possível, um mergulho na imanência, cuja potência foi grande demais para o pensamento, forte demais para o corpo. As torções foram tão grandes, as rupturas tão precisas, que nada mais se apreende. Mas se as fissuras na epistémê moderna produzem esse riso enlouquecido e essa angústia que certificam a presença de elementos insólitos, não se trata de aplacar o riso

⁵¹ Esta continuação às *avessas* de uma história das ciências humanas no pensamento de Foucault ganhará contornos esclarecedores nos empreendimentos genealógicos de *Vigiar e Punir* e no primeiro volume de *A história da sexualidade: a vontade de saber*.

⁵² *OAE*, p. 7.

em nome de uma expressão serena e de novo racional, ou a angústia em nome de uma calma própria ao saber, de fechar tal fissura, de barrar as agressões das *heterotopias*.

A recuperação da representação: fuga e captura

Em artigo publicado no *Nouvel Observateur*, logo após o aparecimento de *As palavras e as coisas*, Deleuze situa o projeto que anima o livro de Foucault dentro de uma questão claramente nietzscheana; o próprio título indica tal ligação: *O homem, uma existência duvidosa*. Seguindo o eco do diagnóstico de Nietzsche de que Deus está morto, de que a modernidade se abre anunciando a expulsão de Deus do solo constituinte dos saberes e valores da modernidade, o artigo procura ressaltar de que forma o surgimento do Homem no horizonte dos saberes ocidentais constitui uma novidade recente, porém de pouca duração, pois é ele que não pode subsistir Deus estando morto. Isto porque haveria uma estranha homologia entre o lugar antes ocupado por Deus e essa estranha figura chamada homem, uma estranha continuidade entre os valores transcendentais de Deus e as disposições que caracterizam o Homem.

Foucault inicia o livro por uma minuciosa descrição do quadro *Meninas* de Velásquez, ou melhor, descreve o *espaço* de composição desse quadro. "...: o pintor visto, mas que está olhando; a tela que está pintando cujo avesso é a única coisa que se vê; os personagens convergindo para um ponto que surge diante do quadro; e o verdadeiro modelo, o rei, que se reflete somente em um espelho na parte de trás, contemplando tudo aquilo que o contempla, formando a grande ausência e no entanto o centro extrínseco da obra."⁵³ A intenção de Foucault não é somente estética, mesmo que sua descrição emocione pela beleza e precisão, mas sobretudo epistemológica, na medida em que procura apresentar "os elementos e momentos daquilo que se chama uma *representação*: seu sistema de identidade, de diferença, de redobramento e de reflexão, seu espaço próprio, até esse vazio essencial designando o personagem para quem toda representação existe, que se representa nela, e que no entanto não está pessoalmente presente."⁵⁴ É a partir da noção de *representação* que Foucault irá definir o solo arqueológico dos saberes clássicos, situado entre os séculos XVII e XVIII, entre o

⁵³ *ID*, p. 125.

⁵⁴ *ID*, p. 125.

Renascimento e a Modernidade, e onde é ainda impossível aparecer algo como o homem. Sobre este solo arqueológico surgiram saberes como a "História Natural", "Teoria da moeda e do valor", "Gramática Geral", mas homem, as ciências do homem não podiam existir sobre o solo clássico da representação. "... o homem não existe em seu ser próprio ou em seu domínio sub-representativo", não existe em sua espessura própria enquanto objeto de conhecimento e nem em sua finitude própria de sujeito soberano de conhecimento. Trata-se, então, de perguntar, afastada a estranha evidência de que o homem sempre existiu, em que condições as ciências do homem foram possíveis.

A resposta de Foucault é bastante clara: o homem só pôde surgir como objeto espesso e empírico e como sujeito de conhecimento através do encontro com sua própria finitude, a partir do momento em que o mundo clássico da representação desaparece, em que "... desaba sob o golpe de instâncias não representáveis e não representativas."⁵⁵ O que desaparece são as instâncias do idêntico na representação; é como se através da vida, do trabalho e da linguagem, se encontrasse a violência de uma finitude de onde a identidade é expulsa. Mas o que parece ocorrer, é que nesse surgimento fortuito do homem a partir de saberes como a biologia, a economia política e a lingüística, a partir do encontro das forças do homem com as forças da finitude (vida, trabalho e linguagem) surgissem, como um acontecimento inesperado, forças que já indicam sua própria dissolução. "... nesta revolução que faz explodir a representação, é o Mesmo que deve se dizer do Diferente e não mais a diferença se subordinar ao Mesmo: a revolução de Nietzsche."⁵⁶

Ora, parece, então haver um duplo movimento. Trata-se tanto de mostrar como as ciências modernas surgem com a falência da representação, do pensamento da identidade, e do quanto é preciso aprofundar tal falência, e como as ciências humanas se constituem *recuperando a representação* dentro de um solo arqueológico que a havia expulsado. O homem passa a ocupar o lugar deixado vazio por Deus, o "lugar do rei" no quadro de Velásquez. É este lugar que não deve, não pode ser preenchido; é o seu desaparecimento que permitirá compreender o pensamento da modernidade através da crítica nietzscheana, de exigir que tal crítica se efetive, em vez de recuperar a representação, recuperar a moral e os valores atrelados à figura de Deus. É neste ponto que a dubiedade da análise de Foucault sobre as ciências humanas, ou melhor, que a dubiedade das ciências humanas aparecem: elas não radicalizam as determinações arqueológicas que inauguram o pensamento moderno. Se ele implica na

⁵⁵ *Id.*, p. 126.

⁵⁶ *Id.*, p. 126.

destruição da representação, do pensamento do idêntico, as ciências humanas promoveram uma recuperação desta mesma representação. “Elas pretendem preencher o *lugar vazio* na representação. Mas esse lugar do rei não pode ser preenchido, não deve ser preenchido: a antropologia é uma mistificação.”⁵⁷

Nesta analítica da finitude, o homem se constitui num “estranho” duplo empírico-transcendental, ou seja, é ao mesmo tempo aquilo que pode ser conhecido em sua materialidade e espessura internas, e sujeito soberano desse mesmo conhecimento. Ora, são estas próprias condições “empíricas” do conhecimento que se trata de trazer à luz. É nesta pergunta pelas *condições da experiência* que se abre a experiência da crítica; pergunta que se será respondida de várias formas, mais ou menos radical, aprofundando a morte ou procurando a todo custo salvar o sujeito soberano de conhecimento dessa explosão das interioridades do pensamento produzida pelo encontro com as forças da finitude. Deleuze irá transformar o problema transcendental, criando o que chamou de plano de imanência, perguntando pelas condições da experiência “real”, e não apenas “possível”. Isto quer dizer que as condições da experiência não são dadas de uma vez por todas, mas que uma verdadeira experiência, que não se limita a confirmar o que é representável pela consciência, ocorre quando o pensamento é confrontado com algo que ele *não pode pensar*, ou seja, ele não pode produzir um objeto, uma representação, nas atuais condições da experiência. A coisa só tornará pensável se se produzirem outras condições, em função de uma outra *imagem do pensamento*. Nesse sentido, Deleuze é responsável pela criação de uma verdadeira bifurcação em relação à filosofia contemporânea: o transcendental se torna mutável e histórico - questão que parece absurda para toda a história da filosofia. Num certo ponto, *As palavras e as coisas* participa dessa bifurcação, sem, contudo, ter completa clareza do que fazer. Dá inquietude com a questão transcendental, Foucault parece que irá preferir abandoná-la definitivamente, a ponto de não se dizer mais filósofo. Mas Deleuze, sobretudo a partir de *Diferença e repetição* fará dessa revolução na questão transcendental seu principal problema. As duas linhas que constituem a montagem desse duplo são ainda idealistas demais.

Por um lado, o estudo do homem baseou-se no estudo de seu corpo material, suas percepções, o modo de funcionamento de seu aparelho sensorial, neuromotor, constituindo uma *estética transcendental*.⁵⁸ “... aí se descobria que o conhecimento tinha condições anatomofisiológicas, que ele se formava pouco a pouco na nervura do corpo, que nele tinha

⁵⁷ *ID.*, p. 126-127.

⁵⁸ Cf. *As palavras e as coisas*. p. 335.

talvez uma sede privilegiada, que suas formas, em todo caso, não podiam ser dissociadas das singularidades de seu funcionamento; em suma, que havia uma *natureza* do conhecimento humano que lhe determinava as formas e que podia, ao mesmo tempo, ser-lhe manifestada nos seus próprios conteúdos empíricos.”⁵⁹ O pensamento está necessariamente ligado a uma sensibilidade que o lança para fora de si, deparando-se com uma materialidade que perdeu toda a identidade - encontro com o intensivo, com os estados de desequilíbrio da natureza e da alma. Mas essa atividade da intuição está subordinada ao exercício convergente das faculdades transcendentais do pensamento, que devolvem uma identidade ao mundo. O Eu rachado na sensibilidade é recomposto na atividade transcendental. O problema para Deleuze está justamente na maneira com que se pensa essa ligação entre o empírico e o transcendental sem que haja convergência na atividade transcendental e identidade na empiria. Pois essa dupla operação restaura a unidade de um Eu. O pensamento precisa acompanhar a dispersão da finitude, como condição de ocupação e fortificação.

Deus continua a viver enquanto o Eu dispõe da subsistência, da simplicidade, da identidade que exprimem toda sua semelhança com o divino. A morte de Deus, o desabamento do mundo da representação não deveria permitir o ressurgimento da identidade de um Eu do pensamento. O próprio Kant percebe tal impossibilidade. Instaura no Eu uma fissura, uma receptividade sensível do mundo que opera não através da reconhecimento dos objetos mas através de afecções, sensações, que não permitem ainda totalizar um objeto, mas apreende movimentos e deslocamento, acontecimentos. Ele descobre um *mundo-vendaval*.⁶⁰

O pensamento se inicia com uma agressão vinda de fora, de uma passividade contraente de mundo. O Fora se torna imanente ao pensamento, é por ele *incluído, dobrado*. Mas nessa passividade, Kant não encontra síntese possível, mas apenas um estado de atordoamento profundo onde nada pode ser pensado ou dito, ou seja, representável, mas, talvez, apenas sentido - sentir aquilo que só pode ser sentido, comunicando esta violência às outras faculdades. A síntese era sempre remetida a faculdades transcendentais convergentes, restituindo a representação, confundindo o empírico com o Transcendental, inundo-os numa dupla identidade. Busca-se agora confirmar na empiria o que antes emanava diretamente da presença de Deus.

⁵⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. p. 335

⁶⁰ CE. DELEUZE, G.. *Diferença e repetição*. P. 79-80..

É justamente o que caracteriza essa imagem moral do pensamento também na modernidade. O impensado é de novo *iluminado*. O que Deleuze parece querer é a existência de síntese nessa receptividade contraente, ou melhor, uma atividade transcendental que não anule esse espaço das diferenciações, das intensidades, do virtual descoberto pela intuição sensível. É preciso transformar a intuição no método mesmo do pensamento. As faculdades devem divergir, assim como o mundo diverge. Talvez o que Deleuze chame de empirismo superior, no qual se inclui seu próprio pensamento, seja essa forma do pensamento em que a dispersão do empírico, das sínteses sensíveis, não é recuperada pela identidade de um Eu produzido no ponto de convergência das faculdades, mas sim radicalizada no domínio transcendental, pois agora as faculdades divergem. Nesta divergência o pensamento vira agressão, encontro, e se realinha com a vida. Nele, o princípio que organiza o pensamento não é maior, mais abstrato que aquilo que ele condiciona; ele se metamorfoseia com o condicionado do pensamento, acompanha suas sinuosidade, se determinando também junto com aquilo que determina a cada vez. O transcendental é pluralizado, dispersado ao mesmo tempo em que o empírico; pluralizar o transcendental para afirmar a pluralidade essencial da experiência - o que exige que uma separação e não uma duplicação de ou no outro. É isso o perspectivismo de Nietzsche, ou seja, não há ponto de vista que englobe todos os outros, como condição a priori de todo pensamento possível. Todo ponto de vista é ao mesmo tempo *envolvente e envolvido*.

Por outro lado, ainda nesta reflexão sobre as *condições*, surgiu uma dialética transcendental, que mostrava como o pensamento possuía dimensões históricas, sociais, econômicas, ideológicas, como era produzido no interior das relações sociais. O materialismo histórico surge neste momento. Há, portanto, "... uma *história* do conhecimento humano que podia ao mesmo tempo ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas."⁶¹ Tanto num caso como noutro, não a existência de uma analítica, ou seja, de uma teoria do sujeito, na medida em que "... pretendem repousar apenas sobre si mesmas, já que são os próprios conteúdos que funcionam como reflexão transcendental."⁶² Foucault afirma que é nesta busca pelas condições naturais ou históricas do conhecimento que se pode elaborar uma crítica, ou seja, que se pode distinguir "... o conhecimento rudimentar, imperfeito, mal equilibrado, nascente, daquele que se pode dizer, se não acabado, ao menos constituído em suas formas estáveis e definitivas (esta divisão torna possível o estudo das condições naturais do

⁶¹ *Idem*. P. 335.

⁶² *Idem*, p. 335.

conhecimento), e também diferenciar o que é ilusão do que é verdadeiro, o que é magia ou ideologia do que é *evidência científica*.”⁶³

Mas em ambos os casos, e é neste ponto que desterritorializa tanto a estética quanto a dialética transcendental, guarda-se o lugar da verdade, uma verdade que é agora da ordem do objeto e da ordem do sujeito e de seu discurso. Uma verdade do objeto que sustenta uma verdade da linguagem, uma verdade do objeto apreendida pela boa vontade do pensamento, pela sua aliança com o senso comum, com os modelos de reconhecimento dominantes numa sociedade. E ambos são duvidosos. Diz Foucault: a verdade “... que pouco a pouco se esboça, se forma, se equilibra e se manifesta através do corpo e dos fundamentos da percepção, aquela igualmente que se desenha à medida que as ilusões se dissipam e que a história se instaura num estatuto desalienado; mas deve existir também uma verdade que é da ordem do discurso - uma verdade que permite sustentar sobre a natureza ou a história do conhecimento uma linguagem que seja verdadeira. É o estatuto desse discurso verdadeiro que permanece ambíguo.”⁶⁴ E isso de duas maneiras: ou esse discurso encontra sua gênese nessa verdade empírica descoberta na natureza e na história (análise positivista), ou então faz dessa verdade do discurso anterior a esta própria verdade do objeto, definindo sua natureza e sua história. Neta oscilação, a verdade é ou deverá ser uma evidência. “...; o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida. A ingenuidade pré-crítica nele reina sem restrições.”⁶⁵ O mais problemático é percebermos como as grandes correntes das ciências humanas se constituem nestes dois movimentos. Eis a impotência crítica das ciências humanas, levando-as a viver uma *crise de paradigmas incessante*, segundo sua própria expressão: querer manter um regime de verdade num mundo que não comporta mais tal regime, salvo para dominá-lo, mas não para criticá-lo ou revolucioná-lo. Foi por permanecer no domínio das representações que as ciências humanas perderam umas das principais conquistas críticas da modernidade: este mergulho na espessura, nas diferenças internas que não se deixavam apreender pelas representações. Daí sua constante inabilidade em falar do Outro; se durante muito tempo o Outro foi apenas lugar de inscrição das próprias categorias do cientista - haja visto ser o cientista um conjunto de *a priori*, cuja genealogia ele mesmo não pode traçar - abandonar o campo das representações significa, pode significar, uma outra forma de encontro do pensamento com aquilo que lhe é absolutamente estrangeiro. Esta

⁶³ Idem, p. 335.

⁶⁴ Idem, p. 336.

⁶⁵ Idem . P. 336

sempre foi o desafio do pensamento de Deleuze: como pensar o Outro, como pensar a Diferença nela mesma, sem remetê-la a uma representação.

Foucault já percebe que certos saberes da modernidade atualizam uma arqueologia ainda ligada a bocados de classicismo, ainda pensam sobre o lugar deixado vazio por Deus. Ora, já vimos como é justamente essa economia da verdade que se torna impossível com a descoberta das forças da finitude. E Foucault parece querer evitar essa colagem do empírico no transcendental, pois é através dela que se dá sobrevida a essa figura que ele quer ver desaparecer. Ele também vê nesta definição da reflexão transcendental através dos conteúdos da empiria um golpe conservador para o pensamento. A atividade transcendental determina-se por analogia com a vida psicológica. O transcendental vira decalque das atualizações empíricas, e perde sua capacidade de agir no virtual, no intensivo.

A filosofia de Deleuze, que funciona no sentido da constituição desse plano de imanência do pensamento, passa pela elaboração de uma reflexão transcendental que não restitui nem a unidade de um Eu penso nem a identidade de um objeto; nele não há lugar para o homem, o homem aqui não existe mais. Deleuze mostra em *Diferença e repetição* como a ação deste duplo empírico-transcendental, cuja arqueologia Foucault realiza já prevendo e desejando sua breve diluição, acaba recompondo a *ordem* da representação no interior do pensamento moderno - sobretudo na dialética. Este regime de verdade que estabiliza a relação moderna entre o empírico e o transcendental está apoiado na idéia de uma reta natureza do pensamento, "no sentido em que possui formalmente a verdade", e de uma boa vontade do pensamento, "no sentido em que a deseja materialmente."⁶⁶ Não se pode negar a evidência daquele que fala quanto a objetividade daquilo de que se fala.

A maneira com que se constitui este duplo empírico-transcendental, como sujeito soberano de conhecimento e objeto a ser conhecido na verdade de suas ações e representações, pressupõe a manutenção dessa disposição moral do pensamento. Talvez possamos entender melhor essa íntima aliança entre a forma-Deus e a forma-Homem. As forças do pensamento, a atividade transcendental, devem convergir, se harmonizar, concordar no reconhecimento de um objeto considerado idêntico ou na elaboração de um juízo universal que se exerce sobre um objeto qualquer. É isso que Deleuze chama de "modelo da reconhecimento" e que, segundo ele, exige o senso comum e o bom senso; os dois aspectos que unem o pensamento à moral e ao poder, somando uma terceira forma à forma de Deus e do Homem: a forma-Estado. Cremos

⁶⁶ DR, p. 290.

que este duplo empírico-transcendental de que fala Foucault é composto não apenas pelo encontro com as forças da finitude, mas sobretudo pela reterritorialização de tais forças em uma imagem ainda moral do pensamento. Descobre o impensado, o desejo no coração mesmo do pensamento, mas para viver tal descoberta com angústia, como algo a que devemos virar as costas, conjurando o perigo que oferecem à verdade e aos valores estabelecidos. Nietzsche diria que os valores humanos são tão morais quanto os valores divinos, e mais, nunca se produziram valores tão morais! É a moralidade em seu estado de esplendor.

O senso comum (*cogitatio natura universalis*), a natureza universal do pensamento apresenta dois aspectos, um subjetivo e outro objetivo. O aspecto subjetivo se define pela convergência das forças do pensamento a partir da unidade de um sujeito pensante: aquele que sente, imagina, lembra, pensa e age, são uma mesma pessoa. A tarefa do pensamento, daí sua íntima ligação com a moral, é manter íntegra tal unidade no decorrer de seus encontros no mundo, com o mundo,... excluindo a imanência do pensamento. O aspecto objetivo do senso comum determina a unidade e a identidade do objeto sobre a diversidade dada, sobre o campo das intensidades - o virtual é desconsiderado na suposta evidência do atual. A dispersão do intensivo é recuperada pela identidade do extenso. “Assim, o senso comum se define subjetivamente pela suposta identidade de um Eu como unidade e fundamento de todas as faculdades, e, objetivamente, pela identidade do objeto qualquer, ao qual se julga que todas as faculdades se reportam; ...”⁶⁷ O bom senso, cuja arrogância da fórmula podemos ouvir sempre que os valores instituídos querem se fazer evidência indiscutível, vem complementar, operacionalizar o senso comum, vem instituí-lo num mundo de desordem, distribui sobre os seus empíricos e objetos singulares seu lugar na ordem do mundo. Em vários momentos de *Diferença e repetição*, Deleuze apresenta a intimidade existente entre os conteúdos do pensamento e da crítica filosóficas modernas e o mundo das opiniões, dos clichês, das representações do poder.

A impotência da crítica, dessa ingenuidade pré-crítica de que nos fala Foucault, não é apenas epistemológica, mas sobretudo política e ética, pois apoiada sobre uma vontade e existência enfraquecidas. Não consegue ser criadora de valores devido à proximidade com os valores estabelecidos. A reconhecimento no pensamento é, na verdade, um instrumento de repetição do poder. Através dessa atividade de reconhecimento dos valores dominantes pelo pensamento, da constituição de uma ordem do mundo que segue as prescrições da ordem dos

⁶⁷ DR, p. 291.

poderes, Deleuze verá se formar um vasto conjunto de saberes na modernidade: psicanálise, lingüística, psicologia, sociologia, etc., todos envolvidos numa reterritorialização de forças em dispersão: do desejo, da linguagem, da sociedade, da vida. É, pois, tal a priori moral que se encontra como fundamento desse duplo empírico-transcendental, dessa determinação da atividade transcendental pelos conteúdos de uma empiria *molarizada*. Se se mantém a unidade do eu, da consciência como condição e critério da experiência, só se poderá falar de experiências ordinárias, quase pedagógicas, quotidianamente disponíveis, como, por exemplo, reconhecer uma árvore que surge ao longe, rodeada por montanhas que somem encobertas por nuvens, e da qual se retirará o sentido do “puro aparecer”; o noema de árvore, de montanha. Porém, nunca se poderá pensar as causas da transformação de uma maneira de perceber o mundo, ou então, por que deixamos de amar alguém, por que aquilo que nos era mais próximo e familiar de repente devém insuportável; ou seja, não se pode, apoiado na identidade de um sujeito e de um objeto, pensar o acontecimento que vem transtornar toda a paisagem de uma vida individual, social e cultural.

Teremos a oportunidade de, em outro capítulo, explorar esta *noologia do saber* que articula uma certa parte da história do pensamento à história do próprio Estado e das formações de poder que a acompanharam, da qual fazem parte as ciências humanas, e outra que escapa, formando uma rede de resistência ao Estado no interior no pensamento.

Ou seja, há um problema não só epistemológico, mas também político neste duplo empírico-transcendental. Creio que Foucault compartilha da mesma desconfiança por esse regime de verdade que sustenta o *duplo*, dessa aproximação comprometida entre o empírico e o transcendental. Já há em *As palavras e as coisas* a exploração de uma saída crítica desse espaço frágil do duplo empírico-transcendental. A fenomenologia surge, por um breve momento, como uma *possível* fuga a essa má relação entre o empírico e o transcendental. Ele via na fenomenologia, na análise do vivido, uma espécie de alternativa ao positivismo e à dialética, "... lugar de um discurso que não fosse nem da ordem da redução nem da ordem da promessa: um discurso cuja tensão mantivesse separados o empírico e o transcendental, permitindo, no entanto, visar a um e outro ao mesmo tempo; um discurso que permitisse analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos mas reconduzidos o mais próximo possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos; um discurso, em suma, que desempenhe em relação à quase-estética e à quase-dialética o papel de uma analítica que, ao mesmo tempo, as

fundasse numa teoria do sujeito e lhe permitisse talvez articular-se com esse termo terceiro e intermediário onde se enraízam, ao mesmo tempo, a experiência do corpo e da cultura. ."⁶⁸

Foucault já procura um lugar de reformulação para esse duplo empírico-transcendental, visando sua superação. Pois se, por um lado, procura definir a grande positividade a partir da qual se formaram os saberes modernos, por outro, buscou também as linhas mais tênues, as fissuras, que desterritorializam esta mesma positividade, cuja principal conseqüência é o desaparecimento do Homem, em proveito talvez de uma outra positividade para os saberes, de uma outra arqueologia em que o empírico e o transcendental, em que o pensamento e a vida desdobrassem uma outra aventura, possibilitassem pensar outras coisas, falar de uma outra justiça e de outra ética. Sempre vi os demais trabalhos de Foucault como um aprofundamento dessa outra disposição do pensamento, com suas implicações políticas, sua agressividade, suas alianças extra-filosóficas, seu desafio ao poder; tudo o que é possível pensar e criar e tudo ao que é possível resistir quando o homem sai de cena. Parece-me ter sido em Nietzsche, e também em Deleuze e Foucault, que, em filosofia, realizou-se a devida intervenção sobre esse duplo, ou seja, expulsou-se o homem tanto da empiria quanto da atividade transcendental. Mas não só. A arte e as ciências empíricas, não inclusas, portanto, as ciências humanas, conheceram grandes avanços na exploração dessa imanência aberta pelo crepúsculo da representação.

Mas a fenomenologia não parece ser suficiente. Nesta comunicação que ela estabelece entre o espaço do corpo e o tempo da cultura, em que essa atividade ontológica da percepção e da ação é envolvida pela espessura de uma memória, tenta-se ainda "... articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica que, a um tempo, se esconde e se mostra na experiência vivida."⁶⁹ Há neste intervalo da percepção ao conhecimento e do conhecimento deste mesmo intervalo, a manutenção daquele que olha e que é olhado. Mantém-se intacta a figura do rei. "Portanto, ela não faz mais que preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu valer, no homem, o empírico pelo transcendental."⁷⁰

Ora, se se trata de ultrapassar essa experiência pré-crítica do pensamento, de afirmar as potências da finitude, é a própria realidade daquilo que mantém estável a verdade do objeto e

⁶⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. p. 337.

⁶⁹ Idem .p. 337.

⁷⁰ Idem. P. 337.

do sujeito que de ser colocada como problema. "A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não está, pois, num retorno ao vivido (que, na verdade, antes os confirma, enraizando-os); mas, se ela pudesse exercer-se, seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível o nosso pensamento." Não esqueçamos que o livro de Foucault está sempre querendo afirmar tais aberrações, já sendo uma delas. "Essa questão *aberrante* consistiria em perguntar se verdadeiramente o homem existe." Nos parece ser, portanto Nietzsche, e também Deleuze na filosofia contemporânea, quem elaborou um projeto para o pensamento no qual essa figura não tem mais lugar, em que tanto aquele que fala quanto aquilo de que se fala passam por uma interminável dissolução e reconstituição de si mesmos, numa constante reinvenção de si mesmos -. ambos em devir. Empirismo transcendental ou empirismo superior. Aquilo que Deleuze chama precisamente de *empirismo superior*, ou empirismo transcendental, vem produzir justamente esta outra relação entre o empírico e o transcendental que procurava Foucault, agora liberado do senso comum e do bom senso.

Embora Kant e Nietzsche⁷¹ estejam situados no mesmo solo arqueológico, confrontados com problemas semelhantes surgidos após o desaparecimento da ordem das representações, não respondem do mesmo jeito a estes problemas, não afirmam do mesmo modo o *crepúsculo dos ídolos*, a falência iminente do próprio regime de verdade; é a verdade mesma que se torna já impossível quando pode-se colocar a pergunta pela condições do conhecimento. Enquanto um tenta salvar a todo custo o estatuto da verdade, deixando clara a estreita aliança que por vezes confunde os conceitos filosóficos com as formas de classificação do poder, o outro faz da potência do simulacro, desse mundo em dispersão e da carga subversiva que ele libera, esmagando valores de morte e impondo novos valores de vida, a própria tarefa do pensamento.

Problema: as ciências humanas tentam afirmar tal sujeito a partir de conteúdos tirados do mundo empírico. O que se abre no encontro com os modos de ser da vida, do trabalho e da linguagem, é A empiria perde, então, essa virtualidade imanente que invadia as próprias categorias do pensar, que forçava a pensar, para vir fazer valer o empírico ao nível do transcendental.⁷² Deleuze não parou, durante toda sua vida filosófica, de criar conceitos que fossem capazes de ocupar e atuar nesse plano de arranjos instáveis, agindo sempre de maneira

⁷¹ Cf. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*. p. 105-107.

⁷² Cf. Foucault. *As palavras e as coisas*. p. 334-335.

local, sempre fugindo das centralizações, sempre "faltando" ali aonde deveria estar segundo as coordenadas do senso comum.

É essa, alias, a riqueza que ele reconhece no empirismo: uma máquina de produzir conceitos que não remete a realidade à instância de um Eu penso, ou ainda às faculdades convergentes do entendimento kantiano, mas operam por zonas, sempre de maneira parcial. Em Nietzsche, e é também o que vai caracterizar o empirismo transcendental de Deleuze⁷³, essa dispersão do empírico, do finito, da qual também participa o pensamento, não será recuperada numa transcendência, na convergência das faculdades de um sujeito soberano de conhecimento.⁷⁴ Foucault também sabe ser preciso manter separados o empírico do transcendental, ou, ao menos, encontrar uma relação que não faça um valer no outro. É nesta outra relação do empírico com o transcendental, que Deleuze chamou de "empirismo superior"⁷⁵, que o Homem não é mais possível - o jogo das identidades e das representações dá lugar a um campo de intensidades, de territórios móveis que não suportam a estabilidade de uma representação nem a referência a uma consciência. Vejamos como Deleuze caracteriza esse solo do pensamento de onde foi destituída a identidade tanto do sujeito de conhecimento quanto do objeto *reconhecido*:

Teatro sem nada fixo ou labirinto sem fio (Ariadne se enforcou). A obra de arte abandona o domínio da representação para tornar-se "experiência", empirismo transcendental ou ciência do sensível. É estranho que se tenha podido fundar a Estética (como ciência do sensível) no que pode ser representado no sensível. É verdade que não é melhor o procedimento inverso, que subtrai da representação o puro sensível e tenta determiná-lo como aquilo que resta, uma vez despida a representação (um fluxo contraditório, por exemplo, uma rapsódia de sensações). Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a Estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. É na diferença que o fenômeno fulgura, que se explica como signo: e é nela que o movimento se produz como "efeito". O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina

⁷³ Cf. *Diferença e repetição*. P. 186-187.

⁷⁴ Cf. Deleuze. *Diferença e repetição*. p. 79-80. " Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a Estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. É na diferença que o fenômeno fulgura, que se explica como signo: e é nela que o movimento se produz como "efeito". O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha "razão", o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas).

⁷⁵ Veremos as implicações desse outro empirismo na discussão sobre método e objeto empírico nas ciências humanas no capítulo sobre o livro *Diferença e Repetição*.

uma estranha "razão", o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas). São sempre as diferenças que se assemelham, que são análogas, opostas ou idênticas: a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença. É próprio de cada diferença passar através de todas as outras e de se "querer" ou de se reencontrar através de todas as outras. Eis por que o eterno retorno não surge em segundo lugar, nem vem após, mas já está presente em toda metamorfose. É contemporâneo do que ele faz retornar. O eterno retorno reporta-se a um mundo de diferenças implicadas umas nas outras, a um mundo complicado, sem identidade, propriamente caótico. Joyce apresenta o vicus of recirculation como aquilo que faz girar um caosmos; e Nietzsche já dizia que o caos e o eterno retorno não eram duas coisas distintas, mas uma mesma afirmação. O mundo não é finito, nem infinito, como na representação: ele é acabado e ilimitado. O eterno retorno é o ilimitado do próprio acabado, o ser unívoco que se diz da diferença, No eterno retorno, a caos-errância opõe-se à coerência da representação; ela exclui a coerência de um sujeito que se representa, bem como de um objeto representado.⁷⁶

O pensamento abandona o lugar soberano e idealista que ocupava, sobretudo após o encontro com as forças da Vida, do Trabalho e da Linguagem (são elas que virão ruir o solo sobre o qual se apóiam as ciências humanas), mergulhando na empiria, ou melhor, mergulhando na imanência. Talvez neste mergulho as ciências humanas não sobrevivam, mesmo que insistam em dizer que o que pensam está apoiado na "evidência empírica" do real. Pois não há mais identidades e representações nas relações, nos encontros com o mundo, mas territórios e devires num jogo complexo de fugas e capturas que determina a dinâmica das sociedades.

Foucault fala da transformação nas disposições que permitiram o surgimento do homem como duplo empírico-transcendental ainda como uma suspeita; nós agora já vivemos na evidência dessa morte. Mas o que aponta Foucault com muita clareza e convicção é a fragilidade de tal figura, sua existência não necessária: Se as "... disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, ... então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia."⁷⁷

A finitude coloca as forças do homem, as forças do pensamento, em íntima relação com o próprio impensado, com aquilo que escapa às regulações do pensamento e às determinações das leis. O Homem, essa figura surgida como efeito de superfície da convergência e harmonia

⁷⁶ DR, p. 64-65.

⁷⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. p. 404

das faculdades do transcendental, e confirmada, a duras penas, pelo empírico, dá lugar a um pensamento "sem figura", sempre acionado uma agressividade que o campo das representações do empírico, por essas forças da Diferença. O empírico deixa de se evidenciar num estado de coisas, descritível e representável, e passa envolver uma névoa de virtualidade que o está sempre lançando para longe dali onde ele pode ser representado. Ele se transforma num misto de atualidade e virtualidade. É este movimento do virtual, essa intempestividade do virtual, as forças que consegue liberar, as resistências que engendra, que escapa às representações. É a potência desse encontro que provocou o riso e gerou mal-estar; é a sua loucura mesma, "... a loucura em sua forma presente, a loucura tal como se dá à experiência moderna, como sua verdade e alteridade." Esta loucura é o mais íntimo tormento da modernidade, mas também sua riqueza mais preciosa. O que foi o pesadelo da psicanálise, se torna condição de toda experiência real e legítima do pensamento e da ação: a *esquizofrenia*. Ela não é aquilo que deve ser constantemente conjura, mas aquilo em direção ao que se deve sempre caminhar. Diz Foucault:

É por isso que a psicanálise encontra nesta loucura por excelência - a que a psiquiatria chama esquizofrenia - o seu íntimo, o seu mais invencível tormento: pois nesta loucura se dão, sob uma forma absolutamente manifesta e absolutamente retraída, as formas da finitude em direção a qual, de ordinário, ela avança indefinidamente (e no interminável), a partir do que lhe é voluntária-involuntariamente oferecido na linguagem do paciente. De sorte que a psicanálise "reconhece-se aí", quando colocada diante destas mesmas psicoses às quais, no entanto (ou antes, por essa mesma razão) ela quase não tem acesso: como se a psicose expusesse numa iluminação cruel e oferecesse de um modo demasiado longínquo, mas justamente demasiado próximo, aquilo em cuja direção a análise deve lentamente caminhar.⁷⁸

Talvez a psicanálise tenha perdido o interesse quando buscou reterritorializar essa dispersão psicótica do desejo, que é sua qualidade mais própria, no modelo do neurótico - é neste momento que ela vira ciência humana. Outros saberes procederam de forma semelhante; o duplo empírico-transcendental procede de forma semelhante. O encontro das forças do homem com estas forças da imanência não permitem mais o Homem, mas já fala do super-homem, de uma vontade não cristalizada, ativa e criativa no turbilhão dessa finitude - não se trata de fazer o elogio do esquizofrênico como entidade clínica mas como potência imanente do pensamento. Nesta revolução, o social deixa de ser o objeto de uma descrição, e passa a ser

⁷⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. p. 392-393.

o espaço de uma *intervenção*, da produção de um diagnóstico, de uma *avaliação*, pois ele é a superfície concreta sobre a qual o pensamento e o desejo tecem suas conexões, montam suas máquinas de produzir. Acreditamos haver no pensamento de Deleuze a fomentação de uma "imagem do pensamento" de suma importância na recriação de problemas tradicionalmente exclusivos das ciências humanas.

É, portanto, nesse equívoco do duplo empírico-transcendental que se gesta a morte do homem, a morte desse sujeito soberano de conhecimento e de objeto empírico representável. Ainda não se sabia muito bem o que fazer com essa agressividade evidente do mundo, com essa tragicidade essencial da existência, ou então se sabia e quis-se diminuir a intensidade, torná-la útil e dócil, neurótica. O resultado de tal captura é desastroso. Transformou-se tudo em leis, leis da natureza e leis da sociedade, lei do desejo, mesmo que estas leis produzissem sempre *restos*, marginais, excluídos, discursos sem referência, corpos esfacelados. "O mundo "se faz" enquanto Deus calcula; não haveria mundo se o cálculo fosse correto. O mundo é sempre assimilável a um "resto", e o real no mundo só pode ser pensado em termos de números fracionários ou mesmo incomensurável."⁷⁹ O mundo só pode ser pensado na extremidade de seus próprias bifurcações, em sua intempestividade. A arqueologia de Foucault procura indicar, já participando de sua produção, uma *nova imagem do pensamento*,

... um pensamento que não se oponha mais de fora ao impensável ou não pensado mas que o alojaria nele, que estaria em relação essencial com ele (o desejo é aquilo que permanece sempre impensado no coração do pensamento); um pensamento que estaria por ele mesmo em relação com o obscuro e que seria de direito atravessado por uma espécie de fenda sem a qual ele não poderia se exercer. A fenda não pode ser tapada, pois ela é o objeto mais elevado do pensamento: o homem não a tapa nem fecha, ao contrário, a fenda é, no homem, o fim do homem ou o ponto originário do pensamento.⁸⁰

Lógica da diferença

Durante toda sua vida, Deleuze não parou de escrever livros de lógica. Lógica da diferença, do sentido, do desejo, da sensação, das multiplicidades. Mas trata-se de uma lógica

⁷⁹ DR, p. 355.

⁸⁰ ID, p. 127.

diferente, *do diferente*. Em cada um dos projetos realizados por Deleuze, pode-se perceber o retorno de um mesmo esforço: criar conceitos capazes de apreender, e estimular, a irrupção do novo, de acontecimentos insólitos que frustram o determinismo da ordem dominante, de devires que há todo o momento sacodem o real, tirando-o de sua sonhada identidade. Para Deleuze, não apenas a filosofia, mas o pensamento em geral – literatura, pintura, música, ciência – “deve-se tornar capaz de pensar a produção do novo.”⁸¹

Vimos que a falência da representação, e da ordem que ela instaura nas palavras e nas coisas, é a marca característica da modernidade. A grande diferença persiste na maneira como os saberes foram capazes de afirmar tal falência, em vez de buscarem a todo custo recuperar uma ordem do mundo já não mais possível. É claro que havia, e ainda há, perigos em afirmar o estatuto de um mundo logicamente divergente: acusações que vão desde a pornografia mais deslavada, como no caso das obras e pinturas de D. H. Lawrence, até o discurso desautorizado do esquizofrênico Artaud. Não faz muito tempo que a ciência começou apenas a integrar em seus enunciados, em suas leis mais fundamentais, a evidência de um mundo que perdeu a semelhança, desapegado de toda forma de determinismo. Os atuais trabalhos de Ilya Prigogine não param de comemorar este necessário reconhecimento de que o mundo, a natureza e as sociedades, são mais velozes que os espíritos aficionados por ordem, precisão, racionalidade;⁸² e demanda a invenção de uma *nova racionalidade não determinista*, para usar aqui uma expressão do próprio Prigogine.

Parece-me que Deleuze, sob influência de Bergson e Nietzsche, procurou justamente inventar uma filosofia, conceitos filosóficos, capaz de ressoar com as mutações ocorridas na ordem dos saberes modernos, nas ciências assim como nas artes. Uma filosofia capaz de inventar conceitos que suportem as forças de um real imanente. No artigo *O homem: uma existência duvidosa*, escrito em 1966, Deleuze demonstra que esta renovação da filosofia não está completa, que é ainda *minoritária*, marginal, alheia, em sua maioria, às transformações já ocorridas nas ciências e nas artes. Trata-se, portanto, de inventar conceitos, tarefa característica da filosofia, que nos permitam compreender esse exercício contínuo da variação, do intempestivo, que vem se tornando o traço mais marcante de nosso mundo.

Condição para que isso ocorra? Livrar o pensamento e a ação do modelo da representação, da lógica do idêntico, da imposição da semelhança e da coesão como condição para que as

⁸¹ *Id.*, p. 89.

⁸² *Id.*, PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP, 1996.

coisas sejam. O que há como motivação fundamental no pensamento de Deleuze não é um atentado contra a lógica, num gesto gratuito de demolição, mas a invenção de uma *outra* lógica, a afirmação de uma outra coerência para o mundo, para as pessoas e sociedades, o que acarreta, sem dúvida, a afirmação de uma outra justiça, e também de uma outra liberdade. Isto tudo pode parecer estranho para aqueles que vêm em Deleuze um dos mais importantes representantes do movimento pós-modernista, do suposto culto à desordem e da crítica às pretensões lógicas e éticas da razão ocidental. O tipo da coisa para muitos sem importância ou seriedade, nem para o pensamento nem para os costumes, muito menos para os costumes. A quem fale de o *Anti-Édipo* como uma simples *fantasmagoria filosófica*, que valoriza as afirmações desejanças e institucionais que deveriam ser, justamente, eliminadas. - Idéias sem pé nem cabeça! dizem: uma *lógica do desejo* que não remete nem ao pai, nem à lei os fundamentos da produção inconsciente; e também uma lógica das sociedades exterior ao modelo do Estado, aos critérios do contrato e à mão invisível de um mercado supostamente auto-regulador. Deleuze, justo com Guattari, pensa uma produção social que segue outras motivações e orientações, alheias às determinações da forma-Estado.

Se a grande ambigüidade da modernidade foi a de ter procurado pensar as forças da finitude através de uma lógica incapaz de suportar sua dinâmica, sua agressividade própria. Foi sempre este o embaraço em que Nietzsche coloca a crítica kantiana. Kant não conseguiu levar suficientemente longe a crítica do exercício transcendental para torná-lo apto a afirmar as propriedades da imanência empírica, do *pluralismo* empírico. Kant não teria sido suficientemente *trágico*, se entendemos a essência da tragédia é justamente “a alegria do múltiplo, a alegria plural”, por um mundo plural, por idéias e desejos plurais. “A afirmação múltipla ou pluralista é a essência do trágico... São necessários aí o esforço e o gênio do pluralismo, o poder das metamorfoses, a laceração dionisíaca.”⁸³

Em seu livro *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze comenta esta crítica de Nietzsche a Kant, reunindo as seguintes razões: Kant conseguiu, na *Crítica da razão pura*, formular uma crítica imane do pensamento, é neste aspecto que é um integrante do solo moderno. A razão torna-se capaz de se criticar a si mesma. Porém, se a crítica kantiana fracassa foi porque ela não soube aplicar a razão o efeito fundamental da crítica: apresentar a razão em sua gênese, seguir os conceitos em sua genealogia própria, nas relações características que lhes dão nascimento. A razão passa a ser conhecida em sua história, em seus excessos e fraquezas. É a

⁸³ NF, p. 14

origem moral da razão e de seus conceitos que vem à tona. Diz Deleuze: “Os princípios transcendentais são princípios de condicionamento, e não de gênese interna. Nós pedimos uma gênese da própria razão, e também uma gênese do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento? Qual é a vontade que se esconde e que se exprime na razão? Quem se esconde atrás da razão, na própria razão?”⁸⁴ Mesmo que Kant tenha percebido a importância das sínteses do sensível numa genética do pensamento (intuição sensível)⁸⁵, justamente onde os movimentos próprios da diferença são mais visíveis – diversidade sensível empírica - estas estão subordinadas à atividade organizadora das faculdades superiores do entendimento, exteriores a qualquer origem sensível, e que devolve ao mundo uma identidade e semelhança que não lhe são próprias, mas o fruto da crença na retidão da razão e na boa vontade do pensamento. Para que Kant tenha podido manter intacta essa identidade do pensamento e do mundo, foi necessário conservar íntegras as bases do pensamento transcendente: deus, o mundo e o homem. – entidades capazes de impedir a eclosão desse devir louco das séries empíricas. Afirma Alberto Gualandi, em seu livro Deleuze: “O que acontece com a identidade dos objetos da experiência e de nossa própria identidade, se nenhuma Idéia transcendente nos traz a garantia da unidade e da permanência? Com pena e horror, Kant entrevê aqui um *devir louco* dos fenômenos, uma divergência das séries empíricas que compõem nosso mundo, que faz aparecer como ilusória toda regularidade e toda harmonia. A matéria das coisas revela um dinamismo secreto que invade os limites de sua forma e torna instável a identidade de todo objeto.”^{86 87}

⁸⁴ NF, p. 104.

⁸⁵ Esse é o tema da *estética transcendental*, desenvolvida por Kant principalmente em *A crítica da razão pura*.

⁸⁶ GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo, Estação Liberdade, 2003, p. 44-45.

⁸⁷ Em seu livro *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche avalia o impacto e o lugar das forças do devir no interior das filosofias pré-socráticas. E será em Heráclito que Nietzsche encontrará a resposta ideal a tal confronto. Heráclito já avalia os perigos e temores que o devir representa para o homem, “muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme.” P. 42 Parece-me que tal aturdimento do pensamento, incitado pela “inconsistência total de todo o real, que somente age e flui”, sempre se furtando à identidade de um Ser. Mas se o pensamento acuado quer ainda encontrar um lugar lógico para essa evanescência contínua de todas as formas e fronteiras, este será certamente o não muito glorioso lugar do não-ser, do negativo, do monstruoso e do desmesurado. Daí a necessidade, indicada por Nietzsche, que levou Anaximandro a guardar a divisão entre dois mundos como uma maneira de garantir a integridade de uma ordem do mundo - divisão negada por Heráclito. Por esta razão, Anaximandro é considerado por Nietzsche um “falso trágico”. Um *logos* capaz de abrigar e restringir as forças da *hybris*, de domesticar as forças da diferença – operação característica de toda história oficial da filosofia, movimento que culmina, segundo Deleuze, com Leibniz e Hegel, que procuraram tornar infinito, no infinitamente pequeno e no infinitamente grande, o alcance da representação. “O maior esforço da Filosofia talvez consista em tornar a representação infinita (*orgiaca*). Trata-se de estender a representação até o grande demais e o pequeno demais da diferença;...; trata-se de fazer com que a representação conquiste o obscuro; que compreenda o esvanecimento da diferença pequena demais e o desmembramento da diferença grande demais; que capte a potência do atordoamento, da embriaguez, da crueldade e mesmo da morte. Em suma, trata-se de fazer um pouco de sangue de Dioniso correr nas veias de Apolo. Este esforço penetrou há muito no mundo da

Esta imagem do pensamento, ativa na crítica kantiana vem, para Deleuze, traír esta possibilidade histórica de emergência do *pensamento* puro, como pensamento da diferença, como alegria da diferença. Tal imagem possui uma idéia equivocada da relação entre o empírico e o transcendental, entre o pensamento e a experiência – problema central, e de muitas respostas, para toda a epistemologia contemporânea.⁸⁸ “É preciso conduzir a discussão no plano de direito e saber se esta imagem não trai a própria essência do pensamento como pensamento puro.”⁸⁹ Parece ter sido esta a causa da grande euforia de Deleuze pelo projeto de Foucault em *as palavras e as coisas*, e também⁹⁰ a euforia de Foucault por *Diferença e repetição* e lógica do sentido, em artigo escrito em 1970. Ambos estavam repensando esta repartição entre o empírico e o transcendental no pensamento moderno, e desdobrando suas falhas lógicas, sua inspiração moral e seu comprometimento com a ordem do Capital. *Tornar de novo o pensamento possível*. Portanto, a referência à obra de Kant tem um duplo aspecto: ao mesmo tempo em que elogia Kant por ter descoberto o domínio da atividade transcendental dentro da condição da finitude, descoberta do ser do sensível, critica sua teoria das faculdades, “... a harmonia, a concórdia, o exercício concordante de todas as faculdades de conhecimento sobre um objeto considerado idêntico, ou a concordância das faculdades fundada no sujeito pensante considerado como universal e exercendo-se sobre um objeto qualquer.”⁹¹ Através desse exercício é justamente o devir (traço definitivo do ser do sensível, ou do mundo empírico) que, mais uma vez na história da filosofia, é reabsorvido no ser, a multiplicidade numa unidade, “o acaso na necessidade, ou a diferença na identidade.”⁹² Tal reorganização do mundo pelo pensamento constitui o que Deleuze chama de “modelo da

representação. ... a representação pode tornar-se infinita, mas não adquire o poder de afirmar a divergência e o descentramento; tem necessidade de um mundo convergente, monocentrado: um mundo em que se está embriagado apenas na aparência (só aparentemente o Capitalismo é liberal, dizia Deleuze), em que a razão se fita, de bêbada e canta com ar dionisíaco, mas ainda é razão “pura”.” (DR, p. 416)

Anaximandro, aqui representante de toda filosofia ortodoxa, considera todo o devir “como uma emancipação criminosa do ser eterno, como uma iniquidade que tem de ser expiada com a ruína.” P. 34 Diferentemente de Anaximandro, Heráclito, numa radical transvaloração de valores, contempla “não a punição do que no devir entrou, mas a justificação de todo o devir.” O devir, a diferença, se torna objeto de *afirmação*, mudança capaz de transformar o terror de Anaximandro, e também de Kant, em seu afeto contrário, “em sublimidade e assombro bem aventurado.” P. 40

⁸⁸ Essa discussão é importante sobretudo para as ciências humanas, em que tal equívoco ganha ares e conseqüências imediatas de etnocídio, e até mesmo genocídio, pois uma das questões que estão em jogo neste problema da relação do empírico com o transcendental no pensamento moderno é a sua capacidade de pensar o OUTRO, tanto os estranhamentos produzidos pela natureza quanto – e aí se torna mais difícil – quanto àqueles produzidos por formas culturais distantes ou mesmo dentro de nossos próprios costumes. Toda o breve trabalho antropológico de Pierre Clastres denuncia tal “condição epistemológica” da antropologia ocidental. Tal condição torna-se hoje em dia mais assustadoras com as teorias antropológicas das escolas americanas ligadas à sócio-biologia, uma espécie de neodarwinismo nascido de um neo-imperialismo.

⁸⁹ DR, p. 174.

⁹⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. « Thetrum philosophicum », *Critique*, n. 282, nov. 1970, p. 907.

⁹¹ MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro, Graal, p. 132.

⁹² Idem, p. 86.

reconhecimento”, que só ganha consistência com o apoio do senso comum e do bom senso, “os dois aspectos da doxa”, como diz Deleuze em *Lógica do sentido*.⁹³ Em *Diferença e repetição*, Deleuze ressaltará o caráter conservador do pensamento ortodoxo, inofensivo aos valores dominantes, às razões de Estado.

A imoralidade do mundo empírico, frustrando em todos os domínios os mais arraigados anseios de ordem e quietude, foi compensada pela convergência das faculdades que novamente afastavam o pensamento do mundo; preservando o pensamento e negando o mundo. Ora, é este sujeito cognitivo que não será salvo pela filosofia deleuziana, mas, ao contrário, seu principal alvo, como condição de um renascimento da filosofia, e de tantos outros saberes contemporâneos.

Portanto, esta ambigüidade da filosofia kantiana, a mesma ambigüidade do duplo empírico transcendental de que nos falou Foucault, parece motivada por razões de *governamentalidade* e respeito aos valores estabelecidos, numa época em que não só os saberes empíricos contestavam as bases do exercício transcendental da filosofia, mesmo que tais saberes ainda encontrem uma mais-valia simbólica na idéias de verdade, quanto o capitalismo *arrastava* consigo todos os territórios da vida desejante e social, para substituí-los pelos axiomas do lucro e do mercado. É dentro da lógica específica do capitalismo que devemos procurar as novas condições do idêntico e da semelhança, uma vez que nem Deus nem o homem são mais capazes de impor tal condição ao pensamento e aos costumes. E será dentro desta mesma lógica, mas impondo-se como seu próprio limite, que serão reunidas as condições para o advento do Diferente. Qual o lugar que a filosofia ocupa dentro desta lógica, que lugar Deleuze quer fazê-la ocupar? O exercício transcendental da filosofia permaneceu ligado a uma *imagem clássica do pensamento, o que bloqueia qualquer postura crítica frente à potência de expansão do Capital, e de sua política genocida das Diferenças não integráveis à ordem do novo Império global*.⁹⁴

Se a figura do afásico diante da mesa representou, em *As palavras e as coisas*, a figura negativa e impotente de um pensamento que ainda não sabe bem em que condições se deparar com o mundo – além da certeza de que a anterior já não é mais suficiente – Deleuze,

⁹³ LS, p. 77.

⁹⁴ Em artigo intitulado *Do etnocídio*, Pierre Clastres desenvolverá esta tese que relaciona esta força de *desterritorialização* do capitalismo com a lógica genocida que animou todos os momentos de suas fases colonialistas, fascistas e imperialistas. Trabalharemos melhor esta relação no capítulo sobre a lógica do capitalismo.

sobretudo a partir de *Diferença e repetição* fará do afásico, da lógica singular que coordena suas escolhas e movimentos aparentemente irracionais, assim como da expansão contínua (*finito ilimitado*) da superfície sobre a qual as coisas podem se distribuir e da plasticidade que as relações podem assumir, a imagem própria do pensamento moderno. A grande diferença é que, em *Diferença e repetição*, a frágil figura do afásico será substituída pela gloriosa irrupção de Dionísio, com seus encantos e peripécias particulares – deus das metamorfoses e das intempestividades do real. A morte do homem, em Deleuze – mas também em tantos outros que Deleuze transforma em seus aliados – é imediatamente substituída pelo renascimento de Dionísio no seio da filosofia moderna. É a voz de Dionísio que vem falar no lugar do homem, substituição claramente visível na literatura de Mallarmé, tal como analisada por Foucault, num artigo que também problematiza a morte do homem como acontecimento que deve necessariamente vir acompanhada da morte do homem.. “A partir de *Igitur*, a experiência de Mallarmé (que era contemporâneo de Nietzsche) mostra bem como o jogo próprio, autônomo da linguagem vem se alojar lá, de onde o homem acaba de desaparecer. A partir daí, pode-se dizer que a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em proveito da linguagem. Onde” isso “fala, o homem não existe mais.”” E ainda: “... o homem e Deus possuíam estranhas relações de parentesco, que eles eram ao mesmo tempo irmãos gêmeos e filho um do outro, que Deus estando morto, o homem não poderia não desaparecer, deixando ao mesmo tempo atrás de si o gnomo feioso.”⁹⁵

Mais adiante, agora em companhia de Félix Guattari, será o *esquizofrênico* que surgirá como modelo apto a dar conta não apenas do funcionamento da maquinaria desejante, mas do modo de produção próprio ao Capital.⁹⁶ Deleuze e Guattari freqüentemente insistiam sobre este assunto: não se trata do *esquizo*, da esquizofrenia tomada como entidade clínica, corpo esfarrapado e impotente, mas como potência própria do pensamento, enquanto uma outra imagem do pensamento; como modelo de funcionamento das máquinas do inconsciente, assim como da lógica das sociedades capitalistas produtoras de mercadorias, e a partir dela, construir uma teoria geral das sociedades, cuja apresentação é o principal objetivo de nosso trabalho. Já em *Mil Platôs*, será o emaranhado dos *rizomas*, e com sua tendência irresistível de construção e expansão pelo meio e pelas laterais, com seus cortes secos e recomeços

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol 1, p. 542.

⁹⁶ Deleuze e Guattari insistiram freqüentemente neste ponto: não se trata do *esquizo* enquanto entidade clínica, corpo esfarrapado e impotente, mas enquanto potência própria do pensamento, enquanto uma outra imagem do pensamento; como modelo de funcionamento das máquinas do inconsciente assim como das operações características do sistema de produção capitalista. Trabalharemos melhor esta relação no capítulo sobre a lógica do capitalismo.

inesperados, em oposição ao modelo arborescente, que se apresentará como modelo lógico de funcionamento do real. Todos estes tipos ecoam o riso de Borges e o canto de Dioniso no seio do pensamento moderno e contemporâneo, afirmam sua dispersão, sua fragmentação, como condição mesma para pensar um real também fragmentado e disperso, para afirmar as forças que levam a tal dispersão. Tal mundo não é um mundo sem lógica, como se retornássemos ao estado do *Kaos* primordial que constantemente vinha perturbar a *serenojovialidade* do racionalismo grego, mas um mundo de uma lógica não racional, um mundo de muitas lógicas que se tocam e se transformam em inúmeras encruzilhadas; uma lógica *complexa*, para aqui utilizar um termo tão contemporâneo. Uma lógica que integra as imprevisibilidades próprias do ilógico.

Tanto em Nietzsche, quanto em Tarde, filósofo e sociólogo indispensáveis na compreensão do sistema de Deleuze, é clara a presença deste atributo indispensável ao pensamento moderno: levar a consciência para além das fronteiras do idêntico e do reconhecível. Aliás, este sempre foi o ponto em Nietzsche baseava sua admiração e sua desconfiança para com a ciência, assim como a prescrição mais importante dada por Tarde à nascente ciência positivista. A admiração de Nietzsche pela ciência vinha das descobertas sucessivas de leis do mundo empírico que reforçavam, que confirmavam mesmo suas críticas ao modelo da representação. Não é mais o homem que prescreve suas leis e sua coerência à natureza, mas é na natureza que o homem deve procurar uma outra coerência, mesmo que isto represente sua dissolução.

A invasão da sensibilidade no pensamento, a emergência das forças sensíveis da finitude (o Ser do sensível), levou o mundo a perder sua suposta identidade. Imoralismo das sensações, imoralismo da empiria. Afirma Nietzsche, em *O crepúsculo dos ídolos*: “Hoje não possuímos ciência senão enquanto nos decidirmos por *aceitar os sentidos*.”⁹⁷ Quando o pensamento se faz imanente, é a lógica da diferença que se impõe como razão própria do mundo. “Até onde os sentidos indicam o vir-a-ser, o desvanecer, a mudança, eles não mentem... Hoje, ..., vemos até que ponto o fato de o preconceito da razão nos obrigar a fixar a unidade, a identidade, a duração, a substância, a *necessariamente* causa, a coisidade, o Ser, nos enreda de certa maneira no erro, nos leva ao erro.”⁹⁸ “A um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens.”⁹⁹ Sua

⁹⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro, RêlumeDumará, 2000, p. 27.

⁹⁸ Idem, p. 28.

⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. P. 30

desconfiança vem da tentação da ciência de integrar tais descobertas em modelos explicativos que reatualizam uma ordem racional e fechada do mundo. Diz Nietzsche:

*Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extrai-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas. Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas, se houvesse graus de aproximação a essa meta, o que não se haveria de perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua **ilógica relação fundamental com todas as coisas**.*¹⁰⁰

Em *Monadologia e sociologia* e em *As leis da imitação*, Gabriel Tarde afirma este atributo fundamental do pensamento moderno: reconhecer o ilógico, o irracional, habitando a intimidade de todos os sistemas da natureza. “Na base do necessário existe o irracional. Também no domínio físico e no domínio vivo, como no mundo social, o realizado parece não ser mais do que um fragmento do realizável. Veja-se o caráter disperso e fragmentário dos céus, com sua disseminação arbitrária de sóis e de nebulosas; o ar bizarro das faunas e das floras; o aspecto mutilado e incoerente das sociedades que se justapõem, confusão de vestígios e de ruínas”.¹⁰¹

Em Tarde, uma suposta identidade do mundo, assim como sua racionalidade específica, seja ele físico ou social, representam apenas um momento de parada, de suspensão ou desaceleração de um movimento irresistível de variação e diferenciação. “...a identidade é apenas um *mínimo*, não passando de uma espécie, e espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento e o círculo uma variedade singular da elipse.”¹⁰² Ou seja, a partir de condições presentes dadas pelo ser ou fenômeno idêntico, não é possível determinar o comportamento futuro de qualquer um desses mundos. A ordem, em sua filosofia, não é a principal evidência do universo. Para muitos, a desordem, esse lado ilógico e obscuro da existência, não passava de um fenômeno de superfície, passageiro e indesejável. E, para Tarde, o decisivo no jogo da ordem e da desordem vem a ser justamente a

¹⁰⁰ Idem, p. 38.

¹⁰¹ TARDE, G. *As leis da imitação*. Porto, Rés, 1962, p. 18-19.

¹⁰² TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis, Vozes, 2003, p. 70.

força da diferença, isso que pulsa como razão suficiente do real e na ampliação contínua da criação. "Existir é diferir, e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que elas têm de mais próprio e mais comum. É preciso partir daí", da diferença, que é "para onde tudo caminha, mesmo a identidade, de onde falsamente partimos".¹⁰³

O pensamento de Tarde visa a profundidade empírica do real, a espessura de uma matéria efervescente. Ele atualiza, em nossa modernidade, o mergulho metafísico de Leibniz no infinitesimal, num mundo de absoluta heterogeneidade, de diferença radical entre seus elementos constituintes. É este o diagnóstico que inicia o livro *Monadologia e sociologia: a ciência contemporânea é herdeira de Leibniz* na medida em que este mergulho das ciências modernas no infinitesimal do mundo empírico evidencia uma animação, uma diversidade de ações elementares que não seguem necessariamente um plano comum. Com a falência do mundo clássico da representação, o real passa a ser explorado em sua profunda dispersão. Quando os microscópios calibram suas lentes, até mesmo os átomos, última unidade elementar que se cria homogênea, estável, se revela múltipla, cuja diversidade interna executa movimentos de grande imprevisibilidade – a caótica dos movimentos dos elétrons entorno do núcleo do átomo. "Mas é este o elemento inicial? Não. Pois o átomo mais simples é um tipo material, um turbilhão se diz, um ritmo vibratório de um determinado gênero, algo infinitamente complicado, conforme as aparências."¹⁰⁴ Aparências que se têm tornado evidências. O mergulho no infinitesimal vai se acentuando cada vez mais, de modo que "elementos ainda mais elementares" são como que multidões num "movimento turbilhonar caótico" capaz de "operar mudanças imprevisíveis num sistema qualquer". Por isso, como se fora uma homenagem, Tarde preserva a palavra "mônada", para assinalar a perspectiva de pesquisa das mais distintas áreas do conhecimento: física, química, biologia, matemática, mas também história, psicologia, sociologia.

Talvez sejam esses aspectos de seu pensamento que justifiquem os calorosos elogios de Deleuze à sua obra, à singularidade de sua idéia de repetição, e de como tal conceito inaugurará uma forma de compreensão das leis sociais completamente diferente daquelas realizadas pela escola positivista. Deleuze afirmar que a filosofia de Gabriel Tarde é "uma das últimas grandes filosofias da natureza, herdeira de Leibniz."¹⁰⁵ Trabalharemos melhor as razões deste elogio no tópico sobre o conceito de *repetição*, central tanto na filosofia de

¹⁰³ Idem, p. 70.

¹⁰⁴ Idem, p. 75.

¹⁰⁵ DR, p. 136.

Deleuze, e na maneira como percebe a dinâmica das sociedades, quanto na sociologia de Tarde. Portanto, não se trata da falta de lógica na filosofia de Deleuze, assim como na de seus aliados, mas, ao contrário, da construção de uma outra lógica, se não completamente estrangeira – pois que se impõe por todos os lados – ao menos perigosa àqueles mais interessados na manutenção dos atuais valores dominantes e das formas de dominação sobre as quais estão sustentados.

Deixemos algo claro desde já. O puro caos não existe para Deleuze, pelo menos enquanto definido como total ausência de ordem. A realidade só existe ocupada, preenchida e agenciada. Só que essa ocupação, assim como a lógica de distribuição dos elementos que orienta essa ocupação não obedece a leis ou entidades transcendentais. Há sempre um *crivo* que extrai uma singularidade qualquer do fundo indiferenciado do caos. As multiplicidades nunca se encontram em estado de total dispersão, assim como o espírito nunca se encontra em estado permanente de aturdimento, mesmo que às vezes descrevam movimentos que escapam aos processos de organização que os trabalhavam.

O caos não existe, é uma abstração, porque é inseparável de um crivo que dele faz sair alguma coisa (algo em vez de nada). O caos seria um puro Many, pura diversidade disjuntiva, ao passo que alguma coisa é um One, não já uma unidade mas sobretudo o artigo indefinido que designa uma singularidade qualquer. Como o Many se torna One? É preciso que um grande crivo intervenha, como uma membrana elástica e sem forma, como um campo eletromagnético ou como o receptáculo do Timeu, para fazer com alguma coisa saia do caos, mesmo que esse algo dele difira muito pouco.¹⁰⁶

Quando utiliza o conceito de caos, Deleuze dará a ele um sentido diferente do que a história da filosofia ou da ciência lhe deu. Ele afirma que o caos deve ser definido não pela ausência de ordem – essa seria uma definição negativa – mas pela velocidade com que as formas ou composições esboçadas são logo serem desfeitas. Caos e ordem devem ser entendidos como dinamismos espaço-temporais que atingem o mesmo plano, fazem parte do mesmo processo de composição do plano de imanência. Mas Deleuze raramente se utiliza desse conceito. Ele preferirá inventar outros conceitos capazes de *seguir* o movimento dessas matérias não-formadas que percorrem o plano de imanência, criará conceitos que indicam o caos como limite, mas como limite de um processo de composição, de construção. Os

¹⁰⁶ AD, p. 118.

conceitos de corpo-sem-órgãos ou de esquizofrenia funcionam como esses *conceitos-limites* que mantêm antes de tudo a necessária abertura lógica do pensamento para os acontecimentos que fazem a realidade fugir. . Em todo o seu pensamento, os conceitos que apontam para esse limite, como origem de tudo ou como limite para o qual tende toda a existência, mas nunca como *razão do meio*, nunca funcionam para retirar do pensamento ou das coisas qualquer lógica de ordenação. Há tantos outros conceitos que indicam justamente o movimento inverso, ou refluxo do movimento, ritornelo, reterritorialização, codificação, etc. A grande diferença na significação do conceito de caos está, portanto, na *imagem* que define o exercício do pensamento, e na sua capacidade de pensar a lógica do diferente.

Uma nova imagem do pensamento

Gostaríamos de privilegiar quatro momentos da obra de Deleuze em que a crítica que realiza à imagem dogmática do pensamento, assim como a apresentação dos atributos dessa nova imagem, ou melhor, como preferiria Deleuze, desse pensamento sem imagem. Sabemos que esta questão irá retornar durante toda sua obra. Estas quatro referências são apenas o nosso recorte. São eles: o artigo *Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento* (1968)¹⁰⁷, o livro *Nietzsche e a filosofia* (1962), em especial o capítulo intitulado *Nova imagem do pensamento*¹⁰⁸, o livro sobre Proust, sobretudo o capítulo *A imagem do pensamento*¹⁰⁹ e o prólogo de *Diferença e repetição*.¹¹⁰ Acreditamos que estes quatro momentos nos darão uma apresentação sistematizada dos pontos da crítica de Deleuze a uma certa tradição da filosofia, assim como os caminhos que indica na construção de uma nova imagem para o exercício do pensamento. Há ainda dois livros sobre a filosofia de Deleuze que trazem uma contribuição significativa sobre este tema. São eles: *Deleuze: une philosophie de l'événement*¹¹¹, de François Zurabichvili, e *Deleuze e a filosofia*¹¹², de Roberto Machado.

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles. *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, In : *L'île déserte et autres textes*. Paris, Gallimard, 2002, p. 187-197.

¹⁰⁸ _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962, p. 118-126.

¹⁰⁹ _____. *Proust e os signos*, Trad. Roberto machado. Rio de Janeiro, 1987, p. 115-126.

¹¹⁰ _____. *Diferença e repetição*, Trad. Luiz B. Orlandi e Roberto machado. Rio de janeiro, Graal, 1988, p. 15-19.

¹¹¹ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie de l'évenement*. Paris, PUF, 1994. p. 7-21.

¹¹² MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro, Graal, 1990, p. 1-22.

Deleuze realizou esse empreendimento explorando não apenas no interior da história da filosofia – gesto que será bastante *seletivo* – mas também em relação a domínios de saberes e práticas bastante heterogêneos. Deleuze sempre se interessou por aqueles filósofos que integravam a história da filosofia, mas dela também escapavam por algum aspecto mais indisciplinado de seu sistema filosófico: Lucrecio, Espinosa, Duns Scott, Hume, Nietzsche, Tarde, e Bergson. Deleuze comenta essa curiosa linha que passa por autores tão diversos, afastados no tempo e no espaço. “Gostava de autores que davam a impressão de fazer parte da história da filosofia, mas dela escapavam parcial ou totalmente. ... Esses autores têm pouca relação entre eles – salvo Nietzsche e Espinosa¹¹³ - e no entanto têm. Dir-se-ia que algo se passa entre eles, com velocidades e intensidades diferentes, que não está em uns nem em outros, mas realmente em um espaço ideal que não faz mais parte da história...”¹¹⁴

Avaliando um outro aspecto do critério de seleção de Deleuze na história da filosofia, podemos dizer que houve sempre a recusa dois pólos entre os quais a filosofia parecia variar: Deus ou o Homem, ou seja, “a substância infinita ou o sujeito finito.” Mas são justamente essas opções que perdem força e legitimidade no contexto da vida moderna. “Deus-Homem, Homem-Deus, tudo isso se equivale. É o que nos diz Foucault, não se é mais homem que Deus, e um morre com o outro.”¹¹⁵ ¹¹⁶O mundo contemporâneo, tal como descrito por Deleuze nesse mesmo artigo, seria um mundo abundante em “individuações impessoais, ou mesmo de singularidades pré-individuais.”¹¹⁷ Mas não se trata de uma simples mudança de conceitos sobre um mundo que permaneceria o mesmo. Foi o mundo moderno, o mundo capitalista, que introduziu mudanças profundas em todos os aspectos da existência individual e social. E são dessas mudanças que decorrem não só as tentativas da filosofia de criar conceitos capazes de dar sentido a essas transformações, seja potencializando as forças libertárias nascentes em seu interior – as inumeráveis lutas revolucionárias que continuam eclodindo por todos os cantos – seja instrumentalizando formas terríveis e sutis de repressão. “... as forças de repressão sempre necessitaram de *Eus* assinaláveis, de indivíduos

¹¹³ Gabriel Tarde e Henri Bergson apresentavam também uma grande afinidade entre seus sistemas filosóficos, principalmente no que concerne à importância de uma ontologia da diferença para a ciência moderna. Além disso, eram amigos próximos e fiéis interlocutores.

¹¹⁴ *D*, p. 21-22.

¹¹⁵ *ID*, p. 190.

¹¹⁶ Num artigo intitulado *O nascimento do mundo* (1969) Foucault, mais uma vez, analisa a fragilidade da figura do Homem, e sua pertinente retirada do universo dos saberes.: “Não há com que se emocionar com o fim do homem: ela não passa de um caso particular, ou melhor, uma das formas visíveis de um desmoronamento bem mais geral. Não vejo nisto a morte de Deus, mas a do sujeito, do Sujeito maiúsculo, do sujeito como origem e fundamento do saber, da Liberdade. Da Linguagem e da História.”. In: *Dits et écrits*, vol I, p. 786-788.

¹¹⁷ *Idem*, p. 4 (190 da edição francesa).

determinados sobre os quais se exercer.¹¹⁸ Quando nos tornamos um pouco líquidos, quando nos abstermos da designação do eu, quando não há mais homem sobre o qual Deus possa exercer seu rigor ou pelo qual ele possa ser substituído, aí então a polícia perde a cabeça. Isto não é teoria. O importante é o que se passa atualmente.” O importante é o que *acontece*, e não a projeção de um mundo ideal fruto da fé ou da moral. Foi essa atenção à intempestividade do acontecimento que Deleuze procurou mapear em toda a história da filosofia e que aponta na direção dessa outra *imagem do pensamento*. O mais importante em todos os aliados que Deleuze encontra na filosofia é que, em todos eles, há uma vitalidade própria do pensamento, uma capacidade de afirmar uma dinâmica da vida alheia aos crivos que a imagem ortodoxa procurou lhe impor. “Estamos à procura de uma “vitalidade”... A vitalidade filosófica está bem perto de nós, a vitalidade política também.”¹¹⁹ Cabe a nós estarmos a altura daquilo que está nos acontecendo.

Deleuze procederá de maneira homóloga em todos os domínios extra-filosóficos que explorou. Tanto da lingüística quanto na antropologia ou na sociologia – saberes fundamentais na construção do projeto de *O anti-Édipo* e *Mil Platôs* –, foi em busca daqueles autores cujas idéias em algum ponto do sistema se afastavam dos axiomas do pensamento lógico-racional, das totalizações que fechavam os sistemas, da transcendência do significante, disciplinando a plasticidade, a intempestividade pela qual Deleuze sempre procurou.. Hjelmslev contra Saussure, Pierre Clastres e Edmundo Leach, em oposição a Lévi-Strauss, o privilégio de Gabriel Tarde em sua disputa com a sociologia de Émile Durkheim. Em *O anti-Édipo* será o paranóico e o esquizofrênico que virão ocupar cada um desses espaços. As forças libertárias de uma máquina de guerra contra os mecanismos de captura de um aparelho de Estado. Há certamente uma vitalidade diferente em cada um desses campos, uma certa compreensão da vida, uma outra relação com a vida.

Em seu livro sobre Deleuze, Roberto Machado pergunta se Deleuze não estaria reconstruindo uma forma de dualismo do pensamento, pois identificaria dois espaços em que estaria situado não apenas o pensamento filosófico, mas os saberes e modelos de ação em geral. “Neste sentido, isto é, no que diz respeito à constituição de uma geografia do

¹¹⁸ Os projetos genealógicos de Foucault parecem ter sido realizado sob a inspiração dessas questões: quais as condições do sujeito na modernidade, de que práticas ele pode emergir e a que finalidades respondia? Não há dúvida sobre a íntima relação dessa entidade com os dispositivos disciplinares e de controle, ou seja, com os mecanismos de dominação utilizados pela ordem capitalista.

¹¹⁹ *ID.*, p. 197.

pensamento, a filosofia de Deleuze é profundamente dualista.”¹²⁰ O esclarecimento a essa questão aparecerá em *Mil Platôs*, em que uma novo dualismo parecia se delinear, desta vez entre a figura do rizoma e da árvores, enquanto símbolos de modelos opostos do pensamento. O argumento de Deleuze-Guattari é de que não se trata verdadeiramente da oposição entre dois modelos, mas entre os dois pólos de variação num mesmo plano de imanência. Um pólo de cristalização na transcendência e uma agitação de devires no pólo imanente. Porém, trata-se agora de *variações* num mesmo processo, acontecendo sobre um mesmo plano. Toda constituição transcendente, por mais rígida e vigilante que for, sempre será transpassada por linhas de fuga, assim como as instituições mais democráticas correrão sempre o risco de serem tomadas num processo de submissão a um significante despótico.

Isso significa dizer que Deleuze não ignora a existência de princípios de ordenação ou totalização no mundo. Muito pelo contrário. Eles existem, e são na maioria das vezes brutais e intolerantes, mas em outras, delicados e refinados como na natureza, nas obras de arte ou na verdadeira democracia. Porém, nenhum desses princípios é eterno em sua soberania. Muito pelo contrário também, pois são continuamente perturbados pela emergência de forças exteriores e eles, linhas de fuga, coeficientes de desterritorialização que abrem o real para a emergência do novo. A grande diferença – importantíssima diferença – é que Deleuze não confere a marca do negativo, do não-ser, do bárbaro ignorante, do bandido inescrupuloso ou do revolucionário inseqüente a estas forças que a todo instante perturbam a ordem estabelecida, mas as reconhece em sua positividade genética, em sua legitimidade ontológica de resistir à morte. Se estas forças possuem um futuro fascista, se fazem renascer formas de dominação e exclusão ainda mais terríveis, este é um outro problema. Problema que não retira a positividade primeira de todo *devenir*. Trata-se portanto de anular todo dualismo, absorvendo num mesmo plano as propriedades do *Ser* e do *Devenir*.

... não há dualismo entre dois planos de organização transcendente e de consistência imanente: é das formas e dos sujeitos do primeiro plano que o segundo não pára de arrancar partículas entre as quais não há senão relações de velocidade e de lentidão, e é também sobre o plano de imanência que o outro se eleva, trabalhando nele para bloquear os movimentos, fixar os afetos, organizar formas e sujeitos.¹²¹

¹²⁰ MACHADO, Roberto. Deleuze e a filosofia. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 9.

¹²¹ *D*, p. 154

Talvez a necessidade da filosofia de encontrar com seu próprio *dehors* seja um componente decisivo da crítica filosófica. Em sua tentativa de autocrítica ao *O nascimento da tragédia*, Nietzsche fala dessa impossibilidade da ciência, do espírito científico, de realizar a sua própria crítica, utilizando-se de pressupostos que deveriam, estes sim, ser os verdadeiros objetos da crítica.¹²² Segundo Nietzsche, tirar o espírito científico da perigosa evidência de si mesmo só é possível se passarmos a “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida”. Esta *óptica do artista* não está limitada ao campo das artes, abrangendo todos aqueles saberes e práticas que, de alguma maneira, se afastam do *modelo racional*, liberando forças que se alinham com as forças positivas da vida. A arte trágica, entendida como o resultado do enlace das pulsões artísticas, dionisíaca e apolínea, aparece “como alternativa à racionalidade”. E não nos enganemos. A oposição que Nietzsche estabelece entre o ponto de vista trágico e o ponto de vista racional surgido da filosofia socrático-platônica não tem uma relevância apenas para a história da filosofia, mas procura também funcionar como um diagnóstico de seu próprio tempo: “a denuncia do mundo moderno como uma civilização socrática e a tentativa de descortinar o renascimento da tragédia ou da visão trágica do mundo em algumas manifestações culturais da modernidade.”¹²³ Mais importante do que a oposição entre esses dois modelos, é a união de que a tragédia é o resultado. Dionísio e Apolo não mais como entidades opostas, mas forças integradas num mesmo processo de produção, constituindo os pólos idéias de variação desses processos. De um lado, a forma cristalizada de Apolo, e do outra a selvageria impessoal de Dionísio. No meio desses dois extremos... misturas, apenas misturas, com graus diferentes de concentração de um ou de outro.

Difícil arte de conseguir sempre a melhor mistura. Não se trata, portanto, de simplesmente gritar *Viva Dionísio!*, ou *Viva a esquizofrenia!* ou mesmo *Viva a Diferença!* Caso procedêssemos assim, estaríamos reconstituindo um dualismo grosseiro que Deleuze sempre rejeitou. É preciso, ao contrário, a cada instante – por isso a filosofia de Deleuze se quer como uma pragmática – diagnosticar qual elemento falta à mistura. Por exemplo, se o pólo esquizofrênico aparecia como um movimento importante a ser conquistado pelas máquinas desejantes européias, sufocadas e enclausuradas que estavam pelo pseudoterritório dado pelo capitalismo para viverem, ou seja, o Édipo, entendido como a última fronteira, como último

¹²² “... – pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência.” Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*, Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992., p. 15.

¹²³ MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 13.

território mantido pela potência esquizofrenizante do mercado capitalista¹²⁴, aparece como tendência a ser conjurada em seus efeitos mais perversos de destruição de todos aqueles territórios da cultura ainda vivos e pulsantes, criadores da difícil arte de viver com alegria, principalmente das sociedades ditas não ocidentais – numa designação negativa daquilo que difere -, ainda alheias ao desmantelados da lógica do mercado global.

As sociedades modernas civilizadas definem-se pelos processos de descodificação e de desterritorialização. Mas o que desterritorializam por um lado, reterritorializam por outro. É estas não territorialidades são muitas vezes artificiais, residuais, arcaicas; simplesmente, estes arcaísmos têm uma função perfeitamente atual, correspondem ao nosso modo moderno de "ladrilhar", de esquadrihar, de reintroduzir fragmentos de código, de ressuscitar os antigos e inventar pseudo-códigos ou gírias.¹²⁵

A defesa do que ainda é belo e vivo passa então pelo bloqueio dessa força destruidora de territórios acionada pelo processo de produção capitalista de mercadorias. Por exemplo, as atuais comunidades costeiras do Ceará têm conhecido uma desenfreada destruição de suas tradicionais formas de existência, com todas as relações e sabedorias que lhes são próprias. O território do mar é substituído pelo território da fábrica ou do hotel de luxo; a aventura da pesca, e dos homens notáveis que fazem dela sua arte, é substituída pela monotonia das máquinas e pela violência do alcoolismo. O reconhecimento da comunidade é ultrapassado pelo anonimato do mercado.

Não tem havido tanto Édipo assim do lado de baixo do equador. É portanto esse pólo esquizofrênico do capital que vem desandar a boa mistura de nossa cultura latino-americana. O que há é uma falsa esquizofrenia no capitalismo, assim como no desejo psicanalítico, pois ambos têm por limite os fluxos desterritorializados do desejo e do social, para bloqueá-los nas fronteiras do Édipo e do mercado. Aliás, foi Deleuze ele mesmo quem percebeu que as teses de *O anti-Édipo* descambavam para um dualismo perigoso, a ponto de dizer que não agüentava mais os gritos de todos os falsos esquizo, pendido por um pouco de paranóia.

Acredito que devemos nos comportar em relação a todos estes conceitos que instrumentalizam essa lógica da diferença de Deleuze como Nietzsche, através de Zarathustra,

¹²⁴ Esta é uma das teses fundamentais de *O anti-Édipo*, e que trabalharemos mais profundamente nos capítulos que contemplam o projeto de capitalismo e esquizofrenia.

¹²⁵ *MP*, vol 5, p. 269.

pede que nos comportemos em relação ao conceito de *eterno retorno*. É claro que é muito mais fácil entender tal conceito se ele nos apresentasse a idéia de um movimento cíclico fechado, que traria de volta sempre os mesmo elementos, distribuídos e relacionados sempre segundo o mesmo enredo, distante de qualquer interferência intempestiva. No exato momento em que seus discípulos caminham para esse tipo de interpretação do eterno retorno, primeiro o anão, o bufão, o espírito de gravidade, o niilista, e depois seus animais, Zaratustra intervêm dizendo: - “Ó espírito de gravidade, disse eu, encolerizado, não torne as coisas demasiado fáceis para ti! Ou eu o deixo-te aí acororado onde estás, manco! E, no entanto, trouxe-te *bem alto!*” Já para seus animais, diz sorrindo: “... vocês fizeram disso um refrão banal!”¹²⁶ Ora, seria muito fácil também tomar o conceito de esquizofrenia, ou o de diferença, para transformá-los em palavra de ordem, em refrão banal que trás de volta sempre as mesmas interpretações, sempre as mesmas estratégias. Totalmente o inverso da experimentação necessária a essa arte das misturas; que demanda prudência na adição ou subtração de qualquer elemento. Deleuze, num diagnóstico preciso da condição dos movimentos de resistência contemporâneos, afirma:

*... seria um erro acreditar que basta tomar, enfim, a linha de fuga ou de ruptura (linha esquizofrênica). Antes de tudo, é preciso traçá-la, saber onde e como traçá-la. E depois ela própria tem seu perigo, que talvez seja o pior. Não apenas linhas de fuga, de maior declive, correm o risco de serem barradas, segmentarizadas, precipitadas em buracos negros, mas elas têm um risco particular a mais: virar linhas de abolição, de destruição, dos outros e de si mesmo. Paixão de abolição.*¹²⁷

A afirmação pura e simples das forças da esquizofrenia equivaleria à afirmação pura de Dionísio, sem Apolo, sem qualquer território que dê consistência ao mundo. Mas não é disso que se trata. Nietzsche também realizou uma distinção importante no conceito de Dionísio; ele distinguiu um *Dionísio estético* dum *Dionísio bárbaro*: o segundo, reinaria absoluto, numa desenfreada atividade de destruição de todas as formas que viessem à existência (desterritorialização absoluta), enquanto o primeiro integraria, junto com Apolo, e em níveis sempre variáveis, o empreendimento de construção de territórios aptos a fazerem a vida florescer; a arte trágica foi um desses territórios; a literatura moderna, assim como os

¹²⁶ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'Égua, 1998, p. 181-185.

¹²⁷ *D*, p. 162.

movimentos sociais contemporâneos são tantos outros. Porém, aos olhos estratégicos do capital, todo florescimento de movimentos sociais fortes e autônomos se apresenta como uma ameaça à expansão do mercado; ou que exigem a transformação da estrutura monopolista desse mesmo mercado. Lembraríamos apenas o notável currículo das agências de inteligência de do exercito norte-americanos na identificação, infiltração, denúncia e extermínio de todas as experiências de sociedade exteriores ao modelo do capital. Tratou-se sempre de intervir visando as melhores condições para o desenvolvimento de uma economia de mercado; com todas as desterritorializações dos territórios culturais que ela implica, para substituí-los por um lugar no mercado produtor e consumidor, ou excluí-los em *lugar nenhum*. É este o sentido mais profundo do conceito de axiomática em sua teoria do Capital: princípio universal de sobrecodificação, apropriação de todo território para torná-lo integrado ao movimento do capital (D-M-D). Nada de valores ecológicos, morais, políticos, estéticos; vivemos no Império econômico; e o dinheiro é nosso grande soberano.¹²⁸ É claro que a primazia da violência, como no caso das grandes cidades, e das brutais estratégias do terrorismo global, são muito mais interessantes à ordem capitalista, ao contrário do que dizem as aparências diplomáticas, pois acionam uma reação cada vez mais imponente de todo o aparato político-militar sobre o qual está apoiada a ordem do Capital, ou melhor, a desordem instituída do capital, eliminando de uma vez por todas as condições ecológicas para a eclosão do dionisíaco estético. Parece que estamos cada vez mais longe da boa mistura.

Mas nada está garantido de antemão. Misturas constantemente reagitadas surgem para evitar qualquer tipo de cristalização, seja num pólo, seja noutro. Se há uma violência própria da modernidade, esta deriva dos inúmeros meios que criou para evitar a deriva das forças esquizofrênicas de que se serve para territórios que indicassem a derrocada do capitalismo. Há violência extrema na constituição num dos fluxos mais importantes que integra a produção capitalista: fluxos desterritorializado de mão de obra que se cruza com fluxos desterritorializados de riquezas, obtidos através da expropriação e privatização das terras comunais, expulsão da população campesina de seus antigos territórios, fragmentando seus antigos códigos. Riqueza disponível que pôde ser materializada em meios técnicos de produção somada a uma massa desterritorializada de indivíduos que só possuem sua *força* de trabalho. É claro que possuem outras forças, mas só a do trabalho, ou aquelas canalizáveis para o trabalho, interessa ao Capital. Todas as outras devem ser trazidas à ordem, axiomatizadas. Disciplinas e controles de todos os tipos foram inventados e impostos a quase

¹²⁸ Este será o tema do último capítulo.

totalidade da população mundial. O pólo esquizo virou assunto de polícia enquanto atenta contra a formação e estabilidade dos mercados, mesmo que os próprios mercados estejam continuamente esquizofrenizando ainda mais as frágeis economias dos países dominados na economia global.

Na imagem ortodoxa do pensamento, os dois pólos constituem dimensões impossíveis, sendo possíveis apenas em mundos diferentes; são, portanto, excludentes um do outro, moralmente opostos, logicamente afastados. Este é o dualismo próprio de qualquer pensamento metafísico, que zela pela integridade de um mundo idêntico e harmônico, apesar da contrariedade dos acontecimentos. Na outra imagem, os dois pólos são possíveis no mesmo mundo, formando os extremos ideais de uma mistura permanente. Daí a grande diferença entre esses dois modelos ou duas imagens do pensamento: uma opera por exclusão da diferença, enquanto a outra não opera por exclusão do Idêntico. Ele deixa apenas de ser um *a priori* universal do pensamento e do mundo para se transformar num dos momentos, muitas vezes efêmero, dessa lógica imanente que Deleuze propõe ao pensamento moderno. Dessa maneira, evitamos qualquer tipo de dualismo na filosofia de Deleuze, e nos aproximamos um pouco mais da especificidade da sua lógica.¹²⁹

É claro que podemos sempre nos perguntar pela proximidade, ou mesmo cumplicidade, existente entre tal imagem dogmática e a legitimação da ordem do Capital. Deleuze entreviu esta proximidade através da função ocupada pelo Estado, tanto como forma ideal do pensamento quanto com ferramenta policial do capital. A boa vontade do pensamento, que esvazia a possibilidade de qualquer gesto agressivo, aliada as melhores intenções do capitalismo. De que maneira: impondo uma representação de ordem e desenvolvimento que ofusca a materialidade das relações de violência, exclusão e opressão que lhe são características. *As representações ofuscam o campo das relações.* Portanto, a diluição do

¹²⁹ Mais uma referência ao trabalho de Nietzsche sobre Heráclito, na busca de uma filosofia apta a pensar e afirmar essa lógica própria do devir. A imagem perturbadora da guerra constante, interminável sem que nunca se estabilizem os termos da relação. Não há nunca a suspensão do movimento, derivada de uma vitória definitiva de um dos participantes; nem o paranóico nem o esquizofrênico conseguem a vitória final, apesar de todos os esforços e traças. Diz Nietzsche, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*: "O vulgo, é verdade. Julga reconhecer algo de rígido, acabado, constante; na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia. O mel é, segundo Heráclito, simultaneamente amargo e doce, e o próprio mundo é um jarro cheio de uma mistura que tem de agitar-se constantemente. ...; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade fora. Tudo acontece de acordo com essa luta, e é essa luta que manifesta a justiça eterna." p. 42. Porém, o que é de mais valia na luta, são os momentos de indefinição, de embate, de composição, para saber o quanto de cada um se consolidará na mistura.

dualismo também passa por critérios políticos de escolha. Ao se afirmar um modelo, o outro perde imediatamente o sentido, e o dualismo se esvai.

Acreditamos que Deleuze dá continuidade a este diagnóstico de Nietzsche. Mas agora a existência de um *socratismo moderno* se confunde com os meios de manutenção da ordem do capital. Assim, Deleuze volta-se contra aqueles saberes que mantêm, sobretudo na modernidade, a subordinação do pensamento à lógica da representação, à identidade do conceito enquanto mediação do pensamento com o mundo, que exclui a diferença, mas também se aliando àqueles saberes que rompem com esse modelo racional.¹³⁰ Deleuze não limitará sua pesquisa à história interna da filosofia.. Literatura, cinema, sociologia, antropologia, ciência política, economia, física, biologia, matemáticas, lingüística, psicanálise, modelos institucionais, movimentos de minorias, etc. Mas isso não significa que Deleuze abdique da especificidade do saber filosófico, nem que seu pensamento não possua uma unidade sistemática que permite definir seu pensamento como filosófico apesar da heterogeneidade dos domínios que explorou.¹³¹

É importante ressaltar de que maneira Deleuze empreende essa construção filosófica em *aliança* com outros saberes. Primeiro ponto: Deleuze nunca procurou fazer filosofia sobre o que quer que seja: nada de filosofia da ciência, da história ou das artes. Deleuze precisa desses saberes como condição de lançar a filosofia para *fora* do campo de problemas e conceitos

¹³⁰ Diferentemente de Nietzsche, que reclamava continuamente da ausência de aliados, de “espíritos livres” capazes de reverberarem sua revolução trágica, Deleuze não parou de multiplicar suas alianças fora do campo filosófico. Mesmo afirmando o caráter solitário de sua empreitada contra o espírito dogmático e ressentido tanto na filosofia quanto na cultura européia, Nietzsche via com otimismo, pelo menos num certo período de sua produção, o desabrochar desse “espírito livre” na cena européia. “Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serie o último a duvidar.” Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. P. 9 Será questão não apenas o surgimento de uma nova lógica para o mundo, mas sobretudo de uma nova saúde, de uma nova vitalidade. Nietzsche traça algumas características próprias aos homens de espírito livre, que não deixam de ser significativas para os critérios de aliança, de colagem, utilizados por Deleuze. Diz Nietzsche a respeito da grande liberação do espírito dos dogmas da razão: “... a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe. ... Um ímpeto ou impulso a governa e domina; uma vontade, um anseio se agita, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos. ... Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava “dever”, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, um gesto e olhar profanador para trás, ... um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória – uma vitória sobre o quê? sobre quem?” p. 9-10 Acreditamos que Deleuze, durante toda sua obra, não abandona esta inspiração nietzscheana, de liberar através do pensamento e da ação as focas positivas da existência.

¹³¹ Ser incapaz de perceber a especificidade das questões que Deleuze coloca ao invadir qualquer um desses domínios – a de construir um sistema conceitual apto a pensar os movimentos e dinâmicas da Diferença - pode levar a alguns sérios equívocos, como o que levou alguns cientistas americanos a classificarem não apenas a filosofia de Deleuze, mas toda uma tradição do pensamento francês, de charlatanismo, pois se utilizariam maneira equivocada termos e teorias de outras áreas por ele não muito bem compreendido. Dar a referência do livro “imposturas intelectuais”.

tradicionais da “história da filosofia”, e para dentro de um *plano comum de imanência*. A filosofia de Deleuze se alimenta de todos esses saberes, procurando sempre pelas marcas da diferença em fuga, quer seja na lógica de construção de uma personagem, numa função matemática Dx/Dy , na descrição da rede de trocas numa sociedade primitiva ou na análise sociológicas do aparelho burocrático.

Deleuze dirá que a filosofia sempre careceu de *empíria*, de contato com o real, com suas forças reais, com seu funcionamento real. E é justamente esse contato que Deleuze quer garantir para a atividade filosófica ao se aliar com todos esses saberes extra-filosóficos; a filosofia como saber experimental. Podemos dizer que houve um afastamento crescente dos problemas e conceitos próprios ao campo filosófico em direção a universos extra-filosóficos, como as artes e as ciências empíricas. Mas se se trata de aliança, o que a filosofia pode dar em troca tanto à arte quanto à ciência? Se é da aliança com esses saberes que Deleuze retirará o profundo materialismo de sua filosofia, o que esses saberes podem retirar dos conceitos filosóficos de Deleuze? Qual o interesse de seus conceitos, por exemplo, para um sociólogo? A uma passagem de *O que é filosofia?* que pode esclarecer melhor essa questão. Nela, Deleuze reflete sobre as distinções entre a filosofia, a ciência e a arte. Em primeiro lugar, todas elas representam formas de mergulho do pensamento humano no caos, mesmo que não se trate do mesmo estilo de mergulho; são coordenadas que se traçam num plano de variação infinita, cujo limite seria o estado de aturdimento total o pensamento ou desorganização total do organismo, a esquizofrenia hospitalar, corpo-sem-órgãos esfacelado, apocalipse, o grande dilúvio nuclear. “Pedimos somente um pouco de ordem para nos protegermos do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, idéias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos.”¹³² O grande terror, não apenas do social, como Deleuze dirá mais a frente, mas também do pensamento, são exatamente essas forças desterritorializadas que animam o plano de imanência, que o conduzem a seu limite. Mas esse estado do plano é sobretudo um limite ideal, ou pelo menos deve sê-lo, pois sua efetivação em estado de coisa é geralmente bastante dolorosa: a esquizofrenia hospitalar, o genocídio social ou a catástrofe ecológica. Em todos os casos, é a vida que se encontra extinta. Mas não basta querer se proteger do caos. A força do dogmatismo, tanto filosófico quanto social vem daí, do medo que sentimos do caos, de tudo aquilo que pode ameaçar nossas vidas. Substituímos aí o pensamento pela opinião, a liberdade pela escravidão, interioridades que nos protegem do

¹³² *OQF*, p. 259.

caos. Eis o maior dos perigos: uma vida reativa, um pensamento reativo, apequenado, sempre em busca de pequenas e preciosas garantias, pequenos confortos que compensem a perda da mobilidade, do risco, da fuga desprotegida. É preciso, portanto, dar consistência a esse estado de diferenciação absoluto, extrair cadeias de repetição, padrões de construção, princípios de cooperação, mas sem nunca cristalizar o plano sobre o qual se fazem impondê-lhe um princípio explicativo que lhe seja anterior. A filosofia, a arte e a ciência “traçam planos sobre o caos”. Mas o que o filósofo traz do caos “são *variações* que permanecem infinitas” mas que são aproximadas, “tornadas inseparáveis” no interior de um *conceito*. Já o cientista, “traz do caos *variáveis*” extraídas do *plano finito de variação infinita* (finito ilimitado) por *desaceleração* e tornadas independentes, ou seja, eliminado todas as outras variáveis que possam interferir no funcionamento desse estado de coisa determinado, de todas as circunstâncias susceptíveis de desterritorializar as relações fixas dadas numa função. O acontecimento é capturado em sua efetivação a partir de coordenadas finitas, excluindo toda a névoa virtual que participa de sua efetivação, mas que não pode nele ser representada. O artista, por sua vez, traz *variedades*, erigindo um ser do sensível, “um ser da sensação” capaz de restituir o infinito do plano de imanência. Portanto, é essa luta contra o caos que faz a unidade desses saberes. Mas há também uma outra luta comum a ser citada antes que voltemos ao problema da contribuição específica da filosofia nessa luta.

Poder traçar um plano sobre o caos não significa poder, nem querer, eliminá-lo. Se o pensamento se embate contra o movimento turbilhonar de multiplicidades caóticas, isso não significa encerra-las numa ordem única e irreduzível. Todos os planos traçados no caos correm sempre o risco de serem novamente invadidos por ele. “É como se se jogasse uma rede, mas o pescador arrisca-se sempre a ser arrastado e de se encontrar em plano mar, quando acreditava chegar ao porto.”¹³³ E ainda alegrar-se com isso! É essa alegria em ver a linha do horizonte se afastar ainda mais, que anima todo o empreendimento da literatura anglo-americana, que Deleuze quer para a filosofia, para o pensamento. Alegria trágica do *homem do mar* ao voltar para o mundo não humanizado dos oceanos. Lawrence chamou Melville de o grande “viking branco”, aquele que não suportava o *cheiro humanizado da terra*. Partir, traçar uma linha de fuga, invadir novamente terras estrangeiras, adentrar no desconhecido, retornar ao caos em busca de novos territórios. Lawrence define assim o objetivo da literatura: lançar a consciência do homem numa aventura, retirando-a dos

¹³³ OQF, p. 261.

territórios ressecados da moral e da opinião.¹³⁴ Foi esse o grande dilema de Melville: ter que retornar. Ter habitado os mares do sul, ter cruzado a linha do horizonte, correndo todos os riscos de uma grande aventura marinha, mas ser forçado a retornar ao conforto e segurança da mãe e da casa pela gravidade da ferida que se abriu, num movimento de reterritorialização que, para Melville, não foi menos mortal. Se num primeiro momento procurávamos nos defender do caos, é preciso agora que nos defendamos de uma dessas formas de proteção: a opinião, que lança uma tela de proteção que nos proteja do caos nos afastando da vida, produzindo uma falsa imagem da vida em termo de essência, identidade, semelhança, conservação, equilíbrio, todos conceitos que excluem as propriedades próprias do plano de variação infinito. “Diríamos que a luta *contra o caos* implica em afinidade com o inimigo, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, *contra a opinião* que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos.”¹³⁵ É a imagem ortodoxa do pensamento que moraliza sua relação com o caos, fazendo da extinção do caos a tarefa maior do pensamento: domesticar todas as forças que atentam contra a estabilidade de seus sistemas e representações, mesmo que para isso seja necessário levar a representação por mares nunca dantes navegados, torna-la orgiástica. Fazer um pouco de sangue dionisiaco nas veias de Apolo, mas para manter até as relações mais inusitadas, as rupturas mais inesperadas submetidas à coerência causal de uma representação ou primeiro princípio. A luta é, portanto, contra a opinião instalada no próprio pensamento, contra a lógica que ela impõe ao pensamento, transformada em imagem do próprio pensamento. Comentando um texto poético de Lawrence, Deleuze escreve:

*... 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 de caos livre e tempestuoso e enquadrar numa luz branca, uma visão que aparece através da fenda... Então, segue a massa dos imitadores, que remendam o guarda-sol ... e a massa dos glosadores que preenchem a fenda com opiniões:...*¹³⁶

Portanto, todos esses planos atravessados no caos correm o risco tanto de a ele retornar quanto de se fechar sobre um conjunto de opiniões, idéias prontas ou clichês. Extraímos do

¹³⁴ Cf. Lawrence. Estudos de literatura clássica norte-americana.

¹³⁵ Idem, 261.

¹³⁶ *OQF*, p. 259.

casos variações, variáveis e variedades para, com elas, construirmos essências, identidades, representações, leis universais. Mas esse salto é grande demais. É justamente esse o problema do empirismo: como realizar a passagem do dado, dos signos e acontecimentos que nos forçam a pensar, para o não dado, para nossos sistemas, teorias ou funções que são a expressão sistematizada de nossas expectativas em relação ao mundo. Que limites devem ser impostos ao pensamento para que ele não fique eternamente variando entre a atividade diante da imaginação, onde não há regras constantes para nenhuma relação, nem tampouco numar para os universais abstratos da opinião, que tornam as relações interiores a seus termos? E é essa a função que Deleuze confere à filosofia: não mais nos proteger do caos, mas sim dos excessos da opinião. E isso se dá a partir da maneira como Deleuze entende a atividade da filosofia. Em *O que é ato de criação*, enquanto falava pra pessoas do cinema ou ligadas a ele, Deleuze se pergunta pela especificidade da filosofia. “Qual é o conteúdo da filosofia? Muito simples: a filosofia é uma disciplina tão criativa, tão inventiva quanto qualquer outra disciplina, e ela consiste em criar ou inventar conceitos.”¹³⁷ A filosofia não deve se transformar, dada a indefinição de seu lugar no quadro dos saberes empíricos, num discurso de tradução de outros domínios; não deve se constituir enquanto um metadiscurso, ou metalinguagem, “que tem por objetivo formular ou explicitar critérios de legitimidade ou de justificação...”¹³⁸ Deleuze quer que a filosofia reivindique para si o estatuto de saber produtor de conhecimento, criador de pensamento, assim como todas as outras formas de saber, científicas ou não. Já podemos adiantar que Deleuze vê na criação de conceitos a atividade própria da filosofia.¹³⁹

Mas não se trata de uma produção qualquer, não se trata de quaisquer conceitos, sobretudo aqueles já submetidos a uma lógica do significante, seja ele estrutural, funcionalista ou positivista. A filosofia deve se fazer através de uma profunda reação contra os primeiros princípios. De nada adiantaria invocar a riqueza do plano de imanência se o mantivermos subordinado, se mantivermos as coordenadas que sobre ele são traçadas, as exigências de um primeiro princípio. Alias, foi esse, segundo Deleuze, o grande erro da história da filosofia em relação ao empirismo de Hume: procurar extrair de seu empirismo a ação de um primeiro princípio que o colocasse em continuidade com as tradições da filosofia dogmática. Segundo Deleuze, a história da filosofia definiu o empirismo de Hume sobretudo como uma filosofia

¹³⁷ *Id.*, p. 198.

¹³⁸ MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 2.

¹³⁹ Cf. *O que é a filosofia? Sobre a distinção entre a especificidade da atividade criativa da filosofia (conceitos), da ciência (funções) e da arte (perceptos e afectos)*.

do conhecimento, que afirmava que todas as idéias derivariam dos *sentidos*. E como forma de garantir que as informações dos sentidos não se afastem das regras da consciência, como que um complemento desse primeiro princípio, a ação de gerar gerais de associação que organizam os dados do sensível em termos de contigüidade, semelhança e causalidade. Mas para Deleuze, essa não é uma boa definição da filosofia de Hume, pois "... há outros segredos do empirismo."¹⁴⁰ Qual deve ser o bom princípio a partir do qual a verdade do mundo poderia ser conhecida? O Eu, o Ser, Deus, o Sensível? De que forma a luta contra o caos pode ser definitiva? Como encerrar a guerra para sempre, garantindo a tão desejada tranqüilidade dos instintos e serenidade do pensamento? Isso só é possível através de uma imagem ideal que venha recobrir todo o plano, inibindo-o em seus movimentos reais, em suas fugas ou rupturas. "... esse é o ponto de vista da história da filosofia: tem-se o dom de sufocar toda a vida procurando e colocando um primeiro princípio abstrato."¹⁴¹ Não é outra a crítica de Deleuze a Kant. Toda a beleza, o ar de novidade e modernidade que Deleuze identifica na *Estética Transcendental*, que trata das sínteses assimétricas do sensível, é subordinada à ação convergente das faculdades do entendimento. Se nesse aspecto Deleuze é discípulo de Hume, e não de Kant, é porque em Hume os princípios da associação, responsáveis pelo reconhecimento de uma ordem no mundo e do mundo estão subordinados ao efeito dos princípios da paixão no espírito, o que garante a liberdade do plano em relação aos conceitos que provisoriamente o ocupam. A questão é justamente essa: como pensar a natureza sem lhe atribuir condicionamentos ou arranjos ideais, como liberar a imanência da experiência real dos condicionamentos ideais da representação, do tipo, "calcule a velocidade final de tal corpo, dotado de tal aceleração, em tal intervalo de tempo, dadas *condições idéias* de atrito, umidade, etc." Deleuze dá esta tarefa para a filosofia moderna: ser capaz de passar de uma produção conceitual subordinada aos condicionamentos de toda experiência possível para os determinantes múltiplos de toda experiência real. Essa passagem representa o esforço característico de um pensamento da diferença através de sua crítica aos axiomas da representação. "Opusemos a representação a uma formação de outra natureza. Os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível. Mas estas são muito gerais, muito amplas para o real. A rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela... Tudo muda quando determinamos as condições da experiência real, que não são mais amplas que o condicionado e que, por natureza, diferem

¹⁴⁰ ID, p. 27.

¹⁴¹ ID, p. 68.

das categorias.”¹⁴² Portanto, trata-se não de fazer a pluralidade do empírico convergir através da ação de princípios do entendimento, mas de fazer, ao contrário, com que a atividade de unificação do pensamento possa divergir, afirmando as divergências das forças que o atingem e que o forcem a um *dever-ativo*. Mesmo que Deleuze tenha elogiado Kant pela sua crítica ao uso transcendente das sínteses, ele acaba se atendo à *experiência* possível, e não à *experimentação* real. E só há experimentação abandonando qualquer princípio abstrato de orientação no plano de imanência, eficaz apenas na exploração de sistemas ideais, e não reais. Utilizando-se de uma máxima empirista, desta vez de Whitehead, Deleuze afirma que o abstrato não possui qualquer poder de explicação, devendo ele, ao contrário, ser explicado. “... não há universais, nada de transcendentais, de Uno, de sujeito (nem de objeto), de Razão, há somente processos...”¹⁴³ A filosofia deve passar por essa inversão, e as ciências empíricas devem derivar dessa inversão, o que nem sempre acontece. A inversão proposta por Deleuze deve derivar de uma pergunta muito simples: em que condições a experiência é capaz de garantir a integridade dos modelos explicativos, ou ainda, que tipo de intervenção é necessária no espaço da experiência para que ela garanta a regularidade numa série de repetições.

Devemos perguntar, porém, em que condições a experimentação assegura uma repetição. Os fenômenos da natureza produzem-se ao ar livre, toda interferência sendo possível em vastos ciclos de semelhança: é neste sentido que tudo reage com tudo e que tudo se assemelha a tudo (semelhança do diverso consigo mesmo). Mas a experimentação constitui meios relativamente fechados, em que definimos um fenômeno em função de um pequeno número de fatores selecionados (dois, no mínimo, o espaço e o tempo, por exemplo, para o movimento de um corpo em geral no vazio).¹⁴⁴

É claro que se considerarmos todos os condicionamentos reais que interferem num sistema qualquer, a estabilidade e previsibilidade do espaço da experiência desapareceria. Perguntar pelas condições de toda experiência real significa correr o risco de ver todo o ideal de ordem e semelhança dissolvido, de adentrar num plano de fraturas permanentes, de movimento contínuo da linha do horizonte. Pensar a partir daquilo que força a pensar, que num primeiro momento é estranho ao pensamento, estrangeiro em relação às nossas antecipações, idealizações e representações.

¹⁴² DR, p. 123-124.

¹⁴³ C, p. 182.

¹⁴⁴ C, p. 27.

Os filósofos se deixam enganar de bom grado, e discutem em torno do que deve ser primeiro princípio (o ser, o Eu, o Sensível?...). Mas não vale realmente a pena invocar a riqueza concreta do sensível se for para fazer dele um princípio abstrato. ...; as coisas só começam a se mover e a se animar ao nível do segundo, terceiro, quarto princípio, e não são sequer princípios. As coisas só começam a viver no meio. A esse propósito, o que é que os empiristas encontraram, não em sua cabeça, mas no mundo, e que é como uma descoberta vital, uma certeza da vida que muda a maneira de viver se se agarra a isso realmente? Não é de modo algum a questão será que o inteligível vem do sensível?”, mas uma questão bem diferente: a das relações.¹⁴⁵ As relações são exteriores a seus termos. ... Essa exterioridade das relações não é um princípio, é um protesto vital contra os princípios.¹⁴⁶

A importância do empirismo

Muito tempo depois de ter escrito seu livro sobre a filosofia de David Hume, Empirismo e subjetividade (1953) e sobre as relações entre *Instintos e as instituições* (1955), de clara inspiração humiana, Deleuze se questiona sobre as razões que o levaram a escrever sobre o empirismo. Já vimos que a particularidade da história da filosofia feita por Deleuze está maneira com que ele se apropria de aspetos, de fragmentos do sistema considerado, seja ele o de Hume, Kant, Bergson ou Nietzsche, para integrá-los, transformá-los em componentes de seu próprio sistema. Vimos também que esse procedimento foi chamado por Roberto Machado de “método de colagem” em filosofia. O que, então, Deleuze recortou e colou do empirismo de Hume na formação de sua filosofia da diferença, que conceitos utilizou, de que imagem do pensamento se aproximou? “Por que escrever, por que ter escrito sobre o empirismo, e sobre Hume em particular?”¹⁴⁷

Acredito haver neste dois trabalhos elementos indispensáveis para compreendermos o profundo pragmatismo da filosofia de Deleuze, a importância que confere aos acontecimentos, à marca do *intempestivo* na história e das *circunstâncias* nas determinações gerais da regra; todos conceitos que garantem a apreensão dos movimentos da diferença. Se Hume representa o primeiro momento da crítica de Deleuze ao *pensamento da representação*, é porque há no empirismo uma real substituição das determinações gerais do conceito, que faz do mundo um espaço em que se distribuem semelhanças e equivalências, pela idéia de conceitos determinados no interior dos movimentos infinitos do plano de imanência, ou seja, não mais conceitos fixos de determinação geral – Eu, Deus, o Mundo – mas conceitos

¹⁴⁵ Tomadas invisíveis, impronunciáveis enquanto o mundo está submetido aos imperativos da representação.

¹⁴⁶ D, p. 68-69.

¹⁴⁷ D, p. 68.

plásticos construídos sobre um solo móvel. Nesse sentido, a filosofia deveria se parecer mais com um romance inglês, e com um romance de tipo policial. Essa idéia aparece na obra de Deleuze tanto no capítulo de *Diálogos* que trata da *Superioridade da literatura anglo-americana*, quanto no prólogo de *Diferença e repetição*. Se se trata de inventar uma filosofia da diferença à maneira de um romance policial inglês, é preciso ser capaz de inventar conceitos aderentes às determinações múltiplas da diferença, aos seus arranjos *locais*, ao caráter circunstancial dos problemas aos quais estão ligados. “Por romance policial, queremos dizer que os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local. Modificam-se com os problemas... Devem ter uma coerência entre si, mas tal coerência não deve vir deles. Devem receber sua coerência de outro lugar.”¹⁴⁸

O empirista substitui uma *razão teórica* do mundo, submetida à lógica da representação, a qual os acontecimentos deveriam se adequar, por uma *razão prática*, que deve, ao contrário, se adequar aos acontecimentos. Há nessa inversão o gesto fundamental que tira o pensamento de uma interioridade abstrata e o lança em direção ao seu próprio *exterior*. E é dessa exterioridade que os conceitos devem retirar sua coerência, mesmo que esta frustre todas as nossas expectativas lógicas e morais. Há uma inversão de sentido importante em relação àquele que definia a composição do *duplo empírico-transcendental*, fundador da imagem dogmática do pensamento moderno: não é mais do exercício transcendental que se deduz uma ordem para o mundo, mas é no mundo que se deve procurar as direções a serem seguidas pelo exercício transcendental, mesmo que isso cause repugnância ao pensamento. “..., então é preciso forçar o pensamento a pensá-lo, a fazer dele o ponto de alucinação do pensamento, uma experimentação que faz violência ao pensamento.”¹⁴⁹ Por isso, o empirista - e é também este o gesto que define as ciências empíricas ou experimentais - dá tanta importância àquilo que acontece na experiência; não para extrair dessa mesma experiência mais uma vez primeiros princípios, regras universais, mas enunciados circunstanciais, válidos naquele momento e para aquele determinado arranjo de relações.

É do empirismo que Deleuze retira seu interesse pelo molecular, por tudo aquilo que ganha uma coerência microscópica, que escapa às determinações gerais do conceito, ao conceito como generalidade, que se define no detalhe, que se apresenta como singularidade. Daí a filosofia deleuziana como esquizoanálise, ou micropolítica, ou ainda pragmatismo. De todo modo, são todas variações dessa outra maneira do pensamento empirista se interessa mais

¹⁴⁸ DR, p. 17.

¹⁴⁹ D, p. 69.

pelo detalhe, pelas circunstâncias reunidas numa situação local, que logo irão assumir um outro arranjo, necessitando de novos conceitos. “Não há nenhuma receita geral. Acabamos com todos esses conceitos globalizantes. Até mesmo os conceitos são *hecceidades*, acontecimentos. O que há de interessante em conceitos como desejo, máquina, agenciamento, é que eles só valem por suas variáveis, e, pelo máximo de variáveis que eles permitem.”¹⁵⁰ Deleuze descobre no empirismo uma filosofia com a atenção voltada para a terra, para aquilo que acontece, e não apenas em suas grandes atualizações, em seus arranjos mais visíveis, mas também, e sobretudo, às pequenas agitações, às pequenas oscilações que singularizam essa situação local, posta em desequilíbrio em relação ao resto do sistema. Por isso, para o empirista, o pensamento só é possível dentro de uma contínua *experimentação*, e jamais como uma monótona reconhecimento. É como se Deleuze exigisse do filósofo, de todo projeto filosófico, a realização de *trabalho de campo*, de utilizar dados de origem experimental na formulação de seus conceitos. Ser um sociólogo, um historiador, para ser um filósofo. Só um pensamento em contínuo estado de alerta é capaz de apreender os *signos* emitidos pelo acontecimento, *as intensidades que arrastam as relações para fora de seus termos*, “e para tudo o que poderia ser determinado como Ser, Um ou Todo.”¹⁵¹ Deleuze fala dos empiristas como experimentadores, e não como filósofos de gabinete, idealizando qual seria a melhor ordem para o mundo. “Os empiristas não são teóricos, são experimentadores.”¹⁵² Não se trata nunca de interpretar, nem de deduzir a partir de primeiros princípios, mas de sempre perguntar como *isso funciona*, praticamente. Em seu artigo sobre Nietzsche, publicado no primeiro volume de *Le désert*, Deleuze diagnostica a condição da filosofia dogmática, afirmando, como alguém que identifica a carência alimentar de um corpo vivo: “a filosofia carece de empirismo.”¹⁵³ A filosofia carece de atenção ao real, à sua lógica própria, às regras imanentes que coordenam um espaço aberto de relações móveis. É essa a grande virtude que encontra na filosofia empirista: um desapego aos grandes universais abstratos devido à atenção que prestam ao que se passa na experiência, na prática. Deleuze mostra como essa outra imagem do pensamento deve procurar substituir a utilização do conceito enquanto generalidade e *semelhança ideais*, para fazê-lo aderir às próprias coisas; jamais como um encaixe natural, mas como uma exploração difícil, que se faz aos poucos, e cujos resultados vão se unindo numa coerência que já não revela nenhum tipo de identidade ou previsibilidade. É essa a essência do empirismo que tanto interessa a Deleuze.

¹⁵⁰ D, p. 167.

¹⁵¹ D, p. 71.

¹⁵² D, p. 69.

¹⁵³ ID, p. 197.

..., ele empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista e maior que todas aquelas que se ouviu falar. ... Mas, precisamente, ele trata o conceito como o objeto de um encontro, como um aqui agora, ou melhor, como um Erewhon de onde saem, inesgotáveis, os "aqui" e os "agora" sempre novos, diversamente distribuídos. ... Eu faço, refaço e desfaço meus conceitos a partir de um horizonte sempre movente, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia.¹⁵⁴

Esse mundo é dotado de uma coerência que não é mais a Deus, nem a do mundo ou do homem. Se não há mais uma ordem transcendente que se impõe aos elementos do mundo, a dificuldade moderna será a de encontrar tanto os princípios que garantem a produção de ordenações incontestáveis quanto os que são responsáveis por uma diferenciação não menos evidente. "... é a genialidade do empirismo, que tão mal compreendemos: esta criação de conceitos em estado selvagem, que falam em nome de uma coerência que não é a sua, nem a de deus, nem a do eu, mas de uma coerência sempre por vir, em desequilíbrio para consigo mesma."¹⁵⁵ Entre os conceitos e a realidade, entre as palavras e as coisas não há mais a interposição de uma representação, de um mediador que incorpora os signos do acontecimento à unidade e semelhança dos conceitos. Captar forças mais do que formatá-las. "Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas (as palavras são as próprias coisas – o que há entre as palavras e as coisas sobre este solo arqueológico onde o pensar já é uma atividade que dispensa o sujeito), mas as coisas em estado livre e selvagem, para além das "predicados antropológicos"."¹⁵⁶

Como dissemos, de nada valeria o elogio de Deleuze a Hume se os princípios de relação, de associação, agissem autonomamente, como primeiro princípio emanado de um sujeito já constituído. Não é por acaso que o aprendizado de Deleuze, para usar a expressão que dá nome ao livro de Michel Hart, começou com o empirismo de Hume, encontrando nele não uma teoria do sujeito mas uma teoria da constituição do sujeito na imaginação. Em Hume, o sujeito será constituído sob a ação de princípios da natureza que afetam o espírito humano. "... trata-se de substituir uma psicologia do espírito por uma psicologia das afecções do espírito."¹⁵⁷ Por essa razão, não é possível extrair do empirismo de Hume uma psicologia do

¹⁵⁴ DR, p. 17-18.

¹⁵⁵ ID p. 197.

¹⁵⁶ DR, p. 17-18.

¹⁵⁷ ES, p. 11.

espírito ou uma filosofia do conhecimento que parte do sujeito: o que há é uma psicologia das percepções do espírito, das diversas formas pelas quais o espírito devém sujeito. Ou seja, num primeiro momento, o espírito não é ainda sujeito. Segundo Deleuze, Hume afirmará constantemente a identidade existente entre o espírito, a imaginação e a idéia, sendo a idéia o modo sensível, o signo, fluxo de percepções *a-significantes* inscritas na imaginação. O mais importante é perceber como o espaço da imaginação em Hume constituirá, para Deleuze, uma coleção de idéias que em nada se assemelha a um sistema, tampouco a uma estrutura: "coleção sem álbum, peça sem teatro ou fluxo de percepções."¹⁵⁸ A imaginação não representa um princípio ativo de organização de relação entre as idéias, não é uma "determinação determinante", mas o plano sobre o qual se inscrevem as determinações, e que nunca se confundem com ela. Significa dizer que a imaginação é um plano no qual as idéias se inscrevem, mas que não possui nenhum princípio transcendental que o coordene de cima, de fora do plano, que o torne fixo, ou ainda, que lhe dê centros de fixação. A atividade da imaginação é semelhante ao devaneio da fantasia: as idéias se ligam ao acaso, "engendrando imagens de fogo, cavalos, alados, gigantes monstruosos", num movimento infinito que os dissolve imediatamente assim que são esboçados. Será sobretudo a consideração deste solo sensível sobre o qual as coordenadas de um sujeito serão traçadas que fará com que Deleuze encontre em Hume o primeiro aliado contra a *imagem dogmática do pensamento*. A imaginação é o próprio plano de imanência

*Nada se faz pela imaginação, tudo se faz na imaginação. ... Ela tem certamente sua atividade; mas essa própria atividade carece de constância e uniformidade, é fantasista e delirante, é o movimento de idéias, o conjunto de suas ações e reações. ... O fundo do espírito é delírio, ou, o que vem a ser o mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença.*¹⁵⁹

O sujeito será, então, constituído no espírito sob a ação dos princípios da natureza. Deleuze afirma que a constância e a consistência do sujeito serão formadas pela maneira com que as idéias são associadas na imaginação. Será a ação dos princípios da associação na imaginação que permitirá que o espírito devesse sujeito. A ação dos princípios de associação designa apenas *relações em geral*, abstratas, mas não seriam capazes de explicar as causas de uma *relação específica* traçada no plano, entre tantas outras possíveis, ou seja, não dariam

¹⁵⁸ ES, p. 12.

¹⁵⁹ ES, p. 13.

conta da *diferença interna*, do *diferencial*. Será, portanto, sobre a ação conjugada dos princípios de associação com os princípios de circunstância, ou princípios da paixão, será constituído em Hume. Lembremo-nos, no entanto, que as relações específicas que constituem uma subjetividade jamais poderão ser afastadas das *circunstâncias* que lhe conferem seu arranjo singular, e também exigirão uma nova singularização, “o sujeito não pode separar-se de um conteúdo singular que lhe é estritamente essencial”, pois, para o empirismo, toda subjetividade é prática, produzida na prática e voltada para a prática. Não há subjetividade teórica no empirismo. “Que não haja e não possa haver subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo. E, olhando bem, isso é tão-só uma outra maneira de dizer: o sujeito se constitui no dado. Se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático.”¹⁶⁰ E não seria esta a grande contribuição do empirismo ao projeto de *O anti-Édipo*, por exemplo; livrar o desejo de qualquer primeiro princípio, seja ele imaginário ou estrutural, para percebê-lo em seu funcionamento prático, nos agenciamentos que produz sobre seu CsO¹⁶¹. “Isso funciona por toda parte: ...”¹⁶²

Mas para que as associações possam variar ao sabor das circunstâncias, *as relações devem ser exteriores a seus termos*. Este é o grande princípio da filosofia não só de Hume, mas também de Deleuze, no sentido de que nenhum conceito da filosofia de Deleuze encontra sua origem, sua razão suficiente, na interioridade de uma ordem metafísica. Dada uma relação entre termos, é preciso sempre se perguntar: onde e como se estabelece tal relação, sob o efeito de quais circunstâncias tal relação foi possível, por que esta associação e não outra, por que tal idéia se ligou a esta e não àquela? “Se é verdade que a associação é necessária para tornar possível toda relação em geral, cada relação em particular de modo algum é explicada pela associação. O que dá à relação sua razão suficiente é a circunstância.”¹⁶³ É essa sensibilidade das relações às múltiplas variáveis que às atingem só é possível porque que Hume elas são exteriores a seus termos. Mas de nada valeria afirmar tal exterioridade se mantivéssemos esse campo relacional submetido à ação de um primeiro princípio ordenador. Podemos afirmar que os estudos de Deleuze sobre Hume representam o primeiro momento de sua crítica à representação. E justamente porque a representação impõe uma estabilidade ideal às relações, torna as relações interiores a seus termos.

¹⁶⁰ ES, p. 136.

¹⁶¹ Abreviação para Corpo-Sem-Órgãos.

¹⁶² OAE, p. 7.

¹⁶³ ES, p. 116.

A filosofia de Hume é uma crítica aguda da representação. Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas não podem apresentar as relações. Fazendo da representação um critério, colocando a idéia na razão, o racionalismo colocou na idéia aquilo que não se deixa dar sem contradição em uma idéia, a generalidade da própria idéia e a existência do objeto, o conteúdo das palavras “sempre universal, necessário ou verdadeiro”...¹⁶⁴

E se não há um primeiro princípio ordenador como razão suficiente das relações, o empirismo de Hume produzirá uma transformação importante na razão mesma que é dada à filosofia, e Deleuze jamais se afastará dessa máxima. Como não se trata mais de buscar pelas causas primeiras, como as representações caíram, abrindo esse solo imanente, móvel sobre o qual as relações se distribuem, o que cabe à filosofia é perguntar pelo *funcionamento prático* das relações. Trata-se sempre de perguntar como as coisas funcionam. “O problema não é o das causas, mas o do funcionamento das relações como efeito dessas causas, e das condições práticas desse funcionamento.”¹⁶⁵

Para Deleuze, afirmar a exterioridade das relações para com seus termos atenta contra todos os primeiros princípios do entendimento, pois lança a filosofia nesse espaço de pura exterioridade do plano de imanência, “mundo em que o próprio pensamento entre numa relação fundamental com o Fora, mundo em que há termos que são verdadeiros átomos, e relações que são verdadeiras passagens externas – mundo em que a conjunção “e” destrona a interioridade do verbo “ser”, mundo de Arlequim, ... de fragmentos não totalizáveis que se comunicam através de relações exteriores.”¹⁶⁶ É este o duplo registro da filosofia de Hume destacado por Deleuze: o *atomismo*, que mostra como as idéias ou multiplicidades, cuja origem se encontra nos sentidos, “remetem a mínimos pontuais produzindo o espaço e o tempo; e o *associacionismo*, “que mostra como as relações são estabelecidas entre esses termos, sempre exteriores a esses termos e dependendo de outros princípios.”¹⁶⁷ Esses outros princípios serão justamente os princípios da paixão, que atuam como uma espécie de *razão prática* ou *causa imanente* dos princípios da associação. Se apropriando de Hume, Deleuze inventou uma *lógica das relações* que não passa pelo crivo de nenhum centro de ordenação. No entanto, este mundo de relações móveis só pode ser percebido com o desaparecimento do mundo da representação, pois é apenas no regime da representação o mundo adquire

¹⁶⁴ *Id.*, p. 22.

¹⁶⁵ *Id.*, p. 228-229.

¹⁶⁶ *Id.*, p. 228.

¹⁶⁷ *Id.*, p. 228.

estabilidade e conformidade com os primeiros princípios. O que se apresenta, uma vez extraída essa costa formada pela representação, não são relações que se articulam entorno de um ponto fixo, *mas que possuem centros variáveis de fixação*. As associações que organizam os dados da imaginação não se confundem com a própria imaginação. Há sempre algo do delírio imaginativo que permanece inscrito nas coisas e também no pensamento. Mesmo sendo como o resultado da ação dos princípios na imaginação, uma vez constituído, o sujeito constituído não perde completamente a ligação com a imaginação, uma vez que a imaginação não se confunde com o sujeito constituído. Há sempre dois grandes perigos: o perigo do eterno aturdimento em que nenhuma idéia consegue ser fixada, e que é combatido pela ação dos princípios de associação e paixão, e o perigo da cristalização dessas relações que foram estabelecidas, o perigo da *Doxa*. Encontra-se uma ordem, mas para preservá-la, dogmáticamente. E serão justamente os efeitos da ação da imaginação no sujeito já constituído que devem livrar o pensamento desse perigo.

Há um texto importante, e de singular beleza, da mesma época dos estudos influenciados pelo empirismo de Hume em que Deleuze já destaca a importância do conceito de imaginação para um exercício imanente do pensamento, ou seja, conferindo-lhe uma mobilidade que as operações do sujeito não podem garantir.¹⁶⁸ Se no empirismo o pensamento funciona por aprendizado e contração de hábitos, as associações são hábitos do pensamento, é preciso não deixar que esses hábitos se transformem em dogmas, em *opiniões*. Isso significaria inibir a principal qualidade do sujeito para o empirista: sua inventividade, sua capacidade de contrair *novos hábitos, sempre que, as circunstâncias, que os movimentos intempestivos do plano assim o exigirem*. Em “A ilha deserta”, cuja tradução brasileira está atualmente sendo finalizada sob a direção do empirista campinense Luiz Orlandi, Deleuze distingue dois tipos de ilhas, seguindo a classificação dos geógrafos: *ilhas continentais* e *ilhas oceânicas*. As primeiras ilhas são consideradas acidentais ou derivadas, ou seja, provenientes de um pedaço fissurado do continente que se desprende, mas que guarda com o maciço território contornos compatíveis que provam de sua origem comum. As segundas, as *ilhas oceânicas*, são definidas como ilhas originárias ou essenciais; são constituídas ora por corais ora por erupções submarinas, “trazendo à superfície o movimento das profundezas.”¹⁶⁹ Mas o importante é que, assim como nos outros pares conceituais trabalhados por Deleuze, elas

¹⁶⁸ O aparecimento da idéia de élan e do homem como lugar de auto-consciência da vida já manifestam a influência de Bergson. Mesmo que *O bergsonismo* apareça em 66, os primeiros artigos de Deleuze sobre Bergson datam de 56.

¹⁶⁹ *Id.*, p. 11. (tradução clandestina enquanto aguardamos a versão “oficial”)

também assumem inicialmente um caráter de oposição, desta vez prolongando a oposição entre o mar e a terra. “Essas duas espécies de ilhas, originárias ou continentais, testemunham uma oposição profunda entre o oceano e a terra.”¹⁷⁰ O gesto curioso e inventivo de Deleuze é ter conseguido passar dessa imagem introdutória, que nos fala de tipos de ilhas e de sua relação com a terra firme, para a discussão do conceito de imaginação. Como já dissemos, a proximidade cronológica desse texto com os trabalhos sobre o empirismo permite que associemos o tratamento que é dado à idéia de imaginação, e de como ela se comporta como vetor de imanência na filosofia de Hume e, nesta época, também de Deleuze.

Aquilo que os geógrafos disseram a respeito das ilhas, a imaginação já sabia por si mesma. “O élan do homem que parte em direção às ilhas retoma o duplo movimento que produz as próprias ilhas.” Mas qual é esse movimento recuperado pelo homem que parte para mares distantes? Talvez essa seja a primeira vez que Deleuze utiliza-se do mar para falar de uma espaço de imanência realizada, apesar de seu esquadrinhamento pelas rotas comerciais e ocupações militares. Toda a sua análise, como já vimos, da literatura anglo-americana está cheia de referências às propriedades específicas do espaço marinho, e da qualidade superior daqueles que ousam freqüenta-lo. Sonhar com as ilhas desertas dos mares do sul, afastadas do continente de forma a não permitir a sobrevivência de nenhuma referência humana. “Sonhar com as ilhas, com angústia ou alegria, tanto faz, é sonhar que nos separamos, que estamos já separados, longe dos continentes, que estamos sós e perdidos – ou ainda é sonhar que partimos do zero, que recriamos, que recomeçamos.”¹⁷¹ Não há contradição para Deleuze entre separa-se, que sempre remete para algo em vias de terminar, e recriar, que indica para algo novo. Ao nos separamos do continente retomamos o próprio movimento de produção das ilhas para qual nos dirigimos e onde nos instalamos. Nem mesmo é preciso estar sobre a ilha deserta para que o homem reproduza o movimento próprio das ilhas desertas, movimento de separação, de desterritorialização em relação a um território continental. Pode-se mesmo ocupar uma ilha que não é proveniente desse movimento. Para que uma ilha deixe de ser deserta, não basta que ela seja habitada pelo homem, assim como não basta para o homem ocupar uma ilha deserta se não é capaz de ocupa-la segundo o movimento próprio que constitui a ilha. O pensamento não pode ocupar o plano achando que as propriedades do plano, anteriores à sua ocupação pelo pensamento, serão perdidas. “Tal movimento vem aparentemente acabar com o deserto da ilha, quando na verdade ele vem retomar e prolongar

¹⁷⁰ *ID*, p. 11.

¹⁷¹ *ID*, p. 12.

que a produzia como ilha deserta.”¹⁷² E para que os homens sejam capazes dessa recriação na separação, e aqui reencontramos nosso argumento, é preciso levar a *imaginação* a assumir o mesmo movimento que levou o homem à ilha. Ou seja, não se trata de disciplinar a *imaginação* segundo as regras inventadas pelo homem na ocupação da ilha, mas dar permanentemente à *imaginação* o movimento originário da ilha e que levou o homem à ilha. Mas ocupar não significa colonizar. Estar no mesmo lugar não significa para de viajar. Estes homens de que fala Deleuze não reproduzem o rigor do “Robson Crusóé” de Defoe que, mesmo em ilha deserta, submeteu a si mesmo e a própria ilha à imagem disciplinar e dogmática do homem do continente. Estes homens das ilhas desertas de que fala Deleuze estão muito próximos do Crusóé de Michel Tournier. Estes “homens que vem para a ilha, a ocupam realmente e a povoam, mas, na verdade, se eles forem... suficientemente criadores, eles darão à ilha uma imagem dinâmica dela mesma, uma consciência do movimento que a produziu, levando a ilha, através do homem, a tomar enfim consciência de si mesma como deserta e sem homens.”¹⁷³ Do mesmo modo, o sujeito toma consciência de que aquilo que ele pensa é independente das idéias que inventa para pensá-lo, não trás a marca de nosso caprichos e cuidados, ou seja, é exterior ao pensamento. É o homem se tornando consciente do movimento que anima o plano sobre o qual ele mesmo se faz, segundo esses movimentos, se recriando através deles. É o sujeito constituído reconciliado com a *imaginação* sobre a qual foi constituído, tornado imanente a ela, dependente de suas incoerência e devaneios para continuar ocupando o plano de maneira eficaz. Mais uma vez, para que tal integração aconteça, é preciso que o homem pense movido pelo mesmo élan que o levou à ilha, “movimento que prolonga e retoma o élan que produz a ilha.” Mas o critério de eficácia não é o mesmo do homem do continente.

Seria apropriado dizer que Deleuze força o sistema filosófico de todos aqueles que ama, mesmo os que mais devem à tradição dogmática, a funcionar de maneira imanente, aproveitando-se dos conceitos que encontra em cada um. Como exemplo estão as faculdades do espírito metafísico que são colocadas para divergir, é o simulacro que sobe para ocupar o coração da Idéia, todos os mundos impossíveis são colocados dentro de um mesmo mundo, articulando séries agora divergentes entre si. Em todos os casos, é essa exterioridade das relações para com seus termos que Deleuze quer garantir, garantindo assim a liberdade necessária para a afirmação da diferença no e pelo pensamento.

¹⁷² *ID*, p. 13.

¹⁷³ *ID*, p. 13.

Mesmo querendo afirmar a idéia de um pensamento sem imagem, em oposição à imagem sinfônica do pensamento, Deleuze nos dá uma boa imagem para entendermos o funcionamento da alma empirista, criadora desse plano feito de relações exteriores a seus termos, "...feito de cheios e vazios, de blocos e de rupturas, de atrações e de distrações, de nuances e de coisas bruscas, de conjunções e de disjunções, de alternâncias e de entrelaçamentos, de adições cujo total jamais é feito, de subtrações cujo resto nunca é fixo."¹⁷⁴ Mais do que uma imagem, as regras de confecção do *patch-work* são as próprias regras de construção e funcionamento da realidade. Em *Mil Platôs* novamente, desta vez no platô que discute as diferenças e misturas entre dois tipos de espaços ou solos: lisos e estriados, ou ainda, nômade ou sedentário, no qual se forma uma máquina de guerra ou um aparelho de estado. Questão importante: esses dois tipos de espaço, ou plano, não são da mesma natureza, não se formam a partir dos mesmos princípios, mesmo que eles só existam misturados entre si. "... o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso."^{175 176} Deleuze se utiliza do modelo tecnológico de produção do crochê, do *patch-work* ou colcha de retalhos, em oposição ao modelo do feltro, espécie de anti-tecido para Deleuze por não se compor de fios entrecruzados numa trama rica que cresce em *espaço aberto*, mas de um emaranhado de fibras resultante da ação uniforme e brutal de uma prensa. "O crochê, ao contrário, traça um espaço aberto em todas as direções, prolongável em todos os sentidos, ainda que esse espaço tenha um centro." Mas a verdadeira distinção, segundo Deleuze, está entre o bordado, que cresce respeitando as coordenadas de um tema ou motivo central, ou seja, uma imagem da consciência que orienta a distribuição dos pontos, a proporcionalidade das figuras e harmonia do conjunto, e o *patch-work* ou colcha de retalhos, "com seu pedaço por pedaço, seus acréscimos de tecido sucessivos e infinitos."¹⁷⁷ Já sabemos que, se bem entendemos a lógica de Deleuze, tanto o bordado pode apresentar uma enorme complexidade na composição de seus temas, assim como a colcha de retalhos pode apresentar composições monótonas, firmadas por pedaços de tecido mais ou menos uniformes. Mas a questão não é essa. Não se

¹⁷⁴ Mais uma vez, não se trata de dualismo, mas dos *momentos* de um mesmo movimento real.

¹⁷⁵ *MP*, vol 5, p. 180.

¹⁷⁶ Já vimos como Deleuze o problema de todos os seus supostos dualismos, que gira talvez em torno do maior dualismo da história da filosofia: o da ardem e do caos, do ser e do não-ser, da essência e do devir, da repetição e da diferença. Colocar esses extremos em planos separados foi o gesto característico da filosofia dogmática, torná-los impossíveis no mesmo mundo. Nietzsche ressaltou várias vezes o caráter moral dessas oposições de valores. Mas, como dissemos, colocá-los no mesmo mundo, perceber-los e afirmá-los como possíveis entre si, avaliando sempre suas mais variadas misturas, as doses em que são ministrados, é conquista de um pensamento tornado imanente.

¹⁷⁷ *MP*, vol 5, p. 182.

...da mesma forma de construção, de ocupação do espaço. As relações só se tornarão completamente exteriores a seus termos submetidas a esse modelo de ocupação. “Ela trabalhava nisso havia quinze anos, levando-a consigo por toda parte numa sacola informe de bordado, que continha toda uma coleção de pedaços de tecido colorido, com todas as formas possíveis. Ela jamais conseguia decidir-se a dispô-los segundo um modelo definitivo, por isso ela mudava-os, recolocava-os, refletia, mudava-os e recolocava-os novamente, como pedaços num jogo de paciência nunca terminado, sem recorrer às tesouras, alisando-os com seus dedos suaves...”¹⁷⁸

Há ainda um outro momento de *Mil Platôs* em que Deleuze chamará esse modelo tecnológico do bordado de *modelo legal*, próprio das ciências *régias*, enquanto o modelo do *pacht-work* será associado a um modelo outro de ciência, chamado de *modelo ambulante* presente nas *ciências nômades*. Enquanto o modelo legal se preocupa sempre reterritorializar a experiência num ponto de vista dominante, “segundo relações constantes”, interiores a seus termos, garantindo as condições para a *reprodução* da realidade, o modelo ambulante, *segue* os processos de desterritorialização que arrastam as relações para fora de seus termos, não para trazê-los a uma ordem, mas para afirmar o seu papel na constituição, *modificação* e *extensão* do território. “Somos de fato obrigados a seguir quando estamos à procura das “singularidades” de uma matéria, ..., e não tentando descobrir uma forma.”¹⁷⁹ E Deleuze é categórico sobre essas diferentes posturas frente à realidade empírica; “...seguir não é o mesmo que reproduzir.”¹⁸⁰ Mas não nos esqueçamos que esses modelos opostos só existem realmente em estado de mistura, caso contrário, cairíamos no dualismo. “Estamos diante de duas concepções da ciência, formalmente diferentes; e, ontologicamente diante de um só e mesmo campo de interação onde uma ciência régia não pára de apropriar-se dos conteúdos de uma ciência nômade ou vaga, e onde uma ciência nômade não pára de fazer fugir os conteúdos da ciência régia. Ao limite, só conta a fronteira constantemente móvel.”¹⁸¹ Muitos aspectos da atual metodologia científica são devedores dessa curiosidade empirista, pelo menos em suas origens. Trabalho de campo, observação participante, trabalho e análise experimental: todos esses termos descrevem procedimentos que querem garantir que o conhecimento tire suas informações e sua coerência não de seus princípios universais e abstratos mas da objetividade irrefutável do real. No entanto, já vimos que não basta se voltar

¹⁷⁸ MP, vol 5 p. 182. citação de Faulkner, *Sartoris*, Gallimard, p. 136

¹⁷⁹ MP, vol 5, p. 40.

¹⁸⁰ MP, vol 5, p. 41.

¹⁸¹ MP, vol 5, p. 34.

para experiência enquanto fonte de todo conhecimento para se ser um empirista, pelo menos não no sentido que lhe dá Deleuze.

Há, porém, um perigo no empirismo, ou melhor, há um certo tipo de empirismo que pode ser chamado de *empirismo inferior* ou *vulgar*. Tratar-se-á desse tipo de empirismo toda vez que o conceito impuser sua coerência própria ao plano sobre o qual se faz, em vez de retirá-la dos movimentos que lhe recortam no plano de variação infinita. Em qualquer um desses casos, a plasticidade própria do plano de imanência será enrijecida pelas exigências lógicas do conceito; ou seja, há um afastamento, que às vezes pode ser exagerado, entre o modelo formal de pensamento utilizado na interpretação dos dados empíricos e os próprios dados empíricos.¹⁸²

Em seu livro sobre Espinosa, Deleuze identifica duas concepções bastante opostas da idéia de plano, que pode muito bem nos auxiliar na distinção dessas duas qualidades de empirismo. Há um primeiro tipo de plano chamado de “plano teológico”, ou teórico, e outro tipo, chamado de “plano de imanência”, ou prático; plano em que estão situados todos os corpos, almas e indivíduos. Tudo o que acontece no interior do plano teológico recebe uma organização que vem de cima, remetendo-se sempre a uma forma específica de transcendência, seja ela psicanalítica, lingüística ou social: “... desígnio no espírito de um deus, mas também evolução nas profundezas supostas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. ... Desde logo, será sempre, independentemente do que se diga, um plano de transcendência que dirige tanto as formas quanto os sujeitos, e permanece oculto, que nunca é dado, que devé ser apenas adivinhado, induzido, inferido a partir do que ele oferece. Ele dispõe, de fato, de uma dimensão a mais, implicando sempre uma dimensão suplementar às dimensões daquilo que é dado.”¹⁸³ O plano teórico seria regido por uma espécie de comando místico emanado de uma ser absoluto e obedecido por todos os seres. Já o plano de imanência, que também podemos chamar de *plano prático*, em oposição a um *plano teórico* ou *teológico*, não dispõe de nenhuma instancia suplementar que se impõe verticalmente aos elementos que compõem o plano. O processo de composição entre os corpos, as causas que articulam as relações entre si, deve ser capturado nele mesmo segundo os signos, ou singularidades, por ele emitido. O plano teológico ou teórico é composto sempre através de sobrevôos gerais sobre o plano de imanência, desdobrando sobre ele uma imagem

¹⁸² Os cientistas gostam de se referir aos acontecimentos do mundo empírico em termos de “fatos observacionais”. Deleuze preferirá falar de “signos”, e de sua indisciplina para com modelos rígidos de interpretação.

¹⁸³ *SFP*, p. 133.

que subordina as multiplicidades de que ele é composto, multiplicidades de átomos, células ou indivíduos, a um arranjo fixo, racional, impedindo qualquer rearranjo das relações entre as multiplicidades do plano. A verdade do plano já está contida na verdade do princípio que supostamente usamos para conhecê-lo. Já o plano de imanência não pode ser conhecido por sobrevãos ou observações gerais; deve habitar o plano, construir mapas topográficos sem o auxílio de olhares aéreos, mas no dorso de um camelo, assim como T. E. Lawrence criara um mapa dos caminhos do deserto da Arábia ao mesmo tempo em que percorria esse deserto explodindo as ferrovias do Império Turco. Uma vez instalados no plano, descobrimos processos de todas as ordens. Deleuze enumera alguns: “de unificação, de subjetivação, de racionalização”, todos processos que conferem uma ordem ao plano, uma consistência, uma organicidade, mas que não se confunde com o próprio plano. As atuais composições entre os corpos que constituem o plano de imanência nunca determinam a verdade definitiva sobre o plano. “São as multiplicidades que povoam o campo de imanência, um pouco como as tribos povoando o deserto sem que este deixe de ser um deserto.”¹⁸⁴ O problema é que não se pode extrair do estado atual dessas multiplicidades formadas no campo a razão suficiente do próprio campo. Caso fosse possível fazer tal sobreposição, não haveria motivo para criticarmos o conceito de identidade ou representação. Mas do estado atual dessas tribos, dessas ilhas que formam o grande arquipélago, não poderemos encontrar as razões dos prolongamentos, das relações que são arrastadas para fora de seus termos, dos devires ou linhas de fuga que a todo o momento mudam a composição do plano. Para Deleuze, extrair conceitos capazes e sistematizar lógicas racionais para pensar os processos de totalização ou unificação ocorridos no plano não nos dá nenhuma vantagem científica ou filosófica, muito pelo contrário. “... as unificações, subjetivações, racionalizações, centralizações não têm qualquer privilégio, sendo freqüentemente impasses ou clausuras que impedem o crescimento, o prolongamento e o desenvolvimento de suas linhas, a produção do novo.”¹⁸⁵ Vimos que o desafio da filosofia de Deleuze é justamente o de tornar o pensamento apto a pensar e a ser capaz de afirmar essa produção do novo. Espinosa foi mais um filósofo que teve sua filosofia radicalizada na imanência por Deleuze que, por sua vez, buscava conceitos na história da filosofia capazes não de bloquear, mas de seguir e afirmar esses movimentos de fuga que

¹⁸⁴ C, p. 182.

¹⁸⁵ C, p. 182.

fazem o plano vazar por todos os lados. “Quando se invoca uma transcendência, interrompe-se o movimento, para introduzir uma interpretação em vez de experimentar.”¹⁸⁶

Deleuze acaba transformando Espinosa num empirista, no sentido de que, também em seus trabalhos sobre Espinosa, articulará uma concepção construtivista da realidade, que se faz a partir de conexões parciais, agenciamentos que se substituem e se multiplicam, graças à ação da partícula conectiva “e”, espécie de engate universal, ferramenta de bricolagem, responsável pelas ligações estabelecidas no plano. Portanto, como já dissemos anteriormente, de nada adianta celebrar a riqueza do mundo sensível, a diversidade da empiria, se a mantivermos subordinada aos critérios de organização e desenvolvimento impostos pelo plano teológico ou teórico, outros tantos nomes da imagem dogmática do pensamento. Substituir a experimentação, qualidade maior do empirismo para Deleuze, pela interpretação é a marca maior do que chamamos de empirismo inferior. Por exemplo, de nada vale invocar a abundância dos procedimentos *experimentais* em ciências humanas se manipulamos os dados de tais experimentos de maneira a torna-los simples ilustrações dos famosos “referenciais teóricos”. É a realidade submetendo-se à lógica do modelo. Passamos os melhores momentos de nossas faculdades de ciências sociais discutindo qual o melhor modelo teórico, marxista, weberiano, funcionalista. Tecemos discussões acaloradas sobre a inconsistência interna desse ou daquele sistema, e nos apaixonamos tanto pela realidade dos modelos que nos esquecemos da realidade da qual os modelos deveriam ser apenas ferramentas de aproximação de uma realidade que não tem certamente a cara dos nossos modelos. Espécie de platonismo moderno, como diria Lawrence, que consegue ver agora através do microscópio e dos gráficos estatísticos a Idéia verdadeira que Platão apenas intuía. É esse precisamente o ponto em que incide a crítica de Nietzsche às nascentes ciências empíricas: ao mesmo tempo em que participam da descoberta de mundos alheios aos fundamentos da razão metafísica, que passaram a exigir do pensamento toda uma nova coleção de métodos e ferramentas conceituais para ser conhecido e explorado, mantêm, de uma certa maneira, a integridade de tal razão ao submeter os signos recolhidos da experiência a modelos explicativos que reconstituem uma ordem idêntica do mundo. Ou seja, escapam à representação no detalhe em suas descrições locais, e retornam a ela quando significam tal acontecimento local através de enunciados que reconstroem uma ordem geral da realidade. Permanência, na modernidade, do princípio do juízo de Deus, que *nega* qualquer tipo de potência não orgânica à natureza,

¹⁸⁶ C, p. 182.

barra suas linhas de fuga, *integra* seus desequilíbrios funcionais, ou seja, necessários à vitalidade do plano a um retorno ao equilíbrio no final do processo. .

Esse apego à imagem dogmática do pensamento, também por parte das ciências empíricas, assumirá contornos catastróficos no caso das ciências humanas, como no caso da longa tradição do etnocentrismo antropológico, que via no OUTRO, ilustrados pelas culturas ditas primitivas, a imagem deformada de si mesmo, ou seja, do homem europeu civilizado. As civilizações primitivas eram vistas como um modelo vivo da humanidade em sua aurora, ainda afastadas dos complexos e refinados padrões da Europa industrial. Não apenas sua tecnologia era vista como precária e incapaz de fornecer uma vida digna, como sua cultura e costumes estavam supostamente apoiados em crenças e valores bárbaros, inaceitáveis para um homem educado. Ou seja, os primitivos apareciam, pelos olhos dos antropólogos, como aqueles que deveriam ser educados, civilizados, não havendo, portanto, nenhum mal maior na presença colonial, carro chefe de grande parte dos campos antropológicos. De novo aparece o maior dos perigos para o pensamento: oferecer ao Estado a legitimidade lógica e moral de que precisa para seus empreendimentos, até mesmo nos momentos de genocídio aberto e arbitrário. A permanente desconfiança de Deleuze em relação as ciência humanas vem justamente desta íntima relação existente entre seus modelos lógicos da vida social e os interesses do Estado no capitalismo. Poderíamos dizer que, para Deleuze, as ciências humanas e o Estado compartilham do mesmo ideal de ordem, de equilíbrio e variação rumo a um ponto determinado. Compartilham, enfim, da mesma imagem do pensamento. Em *Mil Platôs*, mais especificamente no platô que trata das máquinas de guerra, Deleuze procura fazer uma distinção entre os saberes que são exteriores e aqueles que são interiores ao aparelho de Estado, *a forma-Estado do pensamento*. À exceção da obra sociológica de Gabriel Tarde, e da *sociologia das estratégias*, como diz Deleuze, de Pierre Bourdieu, não mais nenhuma menção honrosa à sociologia na obra de Deleuze. Será sua subordinação ao modelo do Estado, às suas representações e preocupações dominantes sobre o mundo social, a principal característica epistemológica do saber sociológico. “Nos Estados modernos, o sociólogo pôde substituir o filósofo (por exemplo, quando Durkheim e seus discípulos quiseram dar à república um modelo laico do pensamento).”¹⁸⁷

Pierre Clastres, em *A sociedade contra o Estado*, cita um caso típico de etnocentrismo nos estados de antropologia política das comunidades ameríndias. É característico da civilização

¹⁸⁷ MP, vol 5, p. 45-46.

ocidental interpretar o fenômeno do poder em termos de comando e obediência; alguém ordena e ou outro responde à força emanada dessa ordem, a ela se submete. Um fragmento de *Para além do bem e do mal*, de Nietzsche, é exemplar a esse respeito: “se é verdade que em todas as épocas, desde que os homens existem, houve também grupos humanos (associações sexuais, comunidades, tribos, nações, igrejas, estados) e sempre um grande número de homens obedecendo a um pequeno número de chefes; se, conseqüentemente, a obediência é aquilo que foi por mais tempo melhor exercido e cultivado entre os homens, temos o direito de presumir que em regra geral cada um de nós possui em si mesmo a necessidade inata de obedecer, como uma espécie de consciência formal que ordena: “farás isso sem discutir; privar-te-ás daquilo sem reclamar; em suma *tu farás*.””¹⁸⁸ Se tal máxima constituiu o axioma máximo das teorias políticas do homem ocidental, em cujas raízes sólidas plantadas no solo do ressentimento e da má consciência Nietzsche viu seu nascimento, a sua permanência nas ciências empíricas se torna um pouco mais questionável, principalmente na antropologia, que tem a pretensão de ser uma ciência das formações culturais não ocidentais, pois em algumas dessas culturas, principalmente nas localizadas no continente americano, à exceção dos grandes impérios andinos, não possuíam instituições políticas em que o exercício do poder estivesse apoiado em relações de comando e obediência. Do que se trata? De uma manifestação do poder político diferentes daquelas encontradas em outras sociedades, ou uma ausência total de qualquer tipo de instituição política, ou seja, tais sociedades se encontrariam num ponto tão recuado de desenvolvimento técnico e cultural, que o grau de complexidade necessário ao aparecimento de instituições políticas ainda não foi atingido? Por mais surpreendente que possa parecer, tem sido esta a postura das tradicionais teorias da antropologia política, ainda ecoando as leis dos *estágios de desenvolvimento da cultura* surgidas na fase áurea do positivismo. No entanto, Pierre Clastres nos conta que a pesquisa etnográfica, que procura aplicar seus conceitos mediante a emissão própria de signos do que está sendo estudado, e não impor a tais signos interpretações realizadas antes de qualquer encontro. E nesse caso, o que se vê é a existência concreta de instituições políticas, que nada deixam a desejar em complexidade aos impérios andinos, mas nas quais o fenômeno do poder não se estabelece em termos de comando e obediência. “...: se existe uma coisa completamente estranha a um índio, é a idéia de dar uma ordem ou de ter de obedecer, exceto em circunstâncias muito especiais como em uma expedição guerreira.”¹⁸⁹ É este, aliás, o

¹⁸⁸ CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Trad. Tânia S. Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro, BE 34, 1995, p. 23.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 28

grande paradoxo, para nós ocidentais, da instituição da chefatura indígena: o chefe não possui nenhum poder de coação sobre nenhum de seu "súditos". E se por vezes lhe ocorre a tentação de querer se fazer obedecer, é logo transformado em motivo de chacota por parte de todos os seus "súditos". "É então a falta de estratificação social e de autoridade do poder que se deve meter como traço pertinente da organização política da maioria das sociedades indígenas: algumas dentre elas, como os *Ona* e os *Yahgan* da terra do fogo, não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se que a língua dos *Jivaro* não possuía um vocábulo para designar o chefe."¹⁹⁰ Dessa impotência do poder, que não satisfaria a nenhum de nossos grandes estadistas, derivam dois aspectos fundamentais da cultura indígena, e que as tornam ainda mais estranhas aos princípios e anseios do homem ocidental: o sentido da democracia e o gosto pela igualdade, e, como formas de preservar tais valores, uma intuição do perigo maior que os levou a inventar um complexo institucional que impede justamente a concentração do poder na mão de uma única pessoa, ou de um grupo separado de pessoas do resto da comunidade. Não se trata, portanto, de simples sociedades *sem* Estado, o que significaria ainda pensar o OUTRO em termos de *falta* ou *carência*, representado o estado inicial das sociedades humanas, sua infância cultural a ser superada pela evolução natural de suas crenças e costumes, cuja forma final se assemelharia muito à forma-homem dominante no ocidente industrializado. Pierre Clastres muda, portanto, a definição desse tipo de sociedade para "sociedades *contra* o Estado", por maturidade e sabedoria próprias, exterior a qualquer modelo evolutivo.¹⁹¹ Para Lévi-Strauss, essa é a marca maior do etnocentrismo em antropologia: submeter a diversidade das culturas a um princípio de convergência. Ele se pergunta: em que consiste o etnocentrismo? A resposta: "... trata-se de uma tentativa de suprimir a diversidade das culturas, fingindo reconhecê-la plenamente. Pois ao tratar os diferentes estádios em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas quanto longínquas, como *estágios* ou *etapas* de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve fazê-los convergir para a mesma meta, vê-se bem que a diversidade é apenas aparente. A humanidade se torna única e idêntica a si mesma; ..."¹⁹² Veremos mais adiante como a antropologia estrutural de Lévi-Strauss acabará incorrendo em erro semelhante, ao buscar como princípio explicativo das classificações sociais estruturas universais do

¹⁹⁰ *Idem*, p. 46.

¹⁹¹ Aprofundaremos estes traços característicos da alma indígena noutro capítulo, assim como das ressonâncias entre os valores indígenas e os valores afirmados pela filosofia de Deleuze na reconquista de uma existência imanente, principalmente nos dias de hoje, em que formas de organização e cooperação *exteriores* ao aparelho de Estado são cada vez mais urgentes para se evitar um colapso ecológico de proporções gigantescas.

¹⁹² LÉVI-STRAUSS. Antropologia estrutural dois. Trad. Maria Pandolfo. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993, p. 336.

inconsciente coletivo. Será este, pelo menos, o foco central das críticas que o antropólogo francês recebeu tanto de E. Leach, referência importante para Deleuze na crítica que fez ao lugar das relações de parentesco na ordenação das sociedades primitivas, quanto de Pierre Bourdieu, que em *Le sens pratique* mostra como o estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss constitui também uma forma de etnocentrismo científico, na medida em que, segundo Bourdieu, impõe a lógica de modelos conceituais formado por combinatórias binárias à lógica prática que coordena a vida social, e que desconhece as exigências da lógica teórica. Diz Bourdieu: “É preciso reconhecer à prática uma lógica que não é a da lógica para que se evite esperar que ela apresente mais lógica do que pode nos dar, condenado-nos assim seja a lhe estorquir suas incoerências, seja a lhe impor uma coerência forçada.”¹⁹³

Vem daí o paradoxo do empirismo: se voltar para a experiência, mas apenas na medida em que ela é capaz de confirmar nossas expectativas, inscritas em nossos modelos teóricos. Se as ciências experimentais acreditam que o universo é regido por leis universais, ela acredita não haver nada, nenhum tipo de comportamento capaz de fugir às determinações de uma Lei. Tudo aquilo que aparentemente contraria a regra deve ou encontrar sua identidade com a lei em algum ponto de sua existência, ou ser considerada uma aberração. A verdade e integridade do modelo teórico passam a ser mais importantes do que aquilo que realmente acontece; o modelo passa a ser primeiro em relação ao acontecimento, primeiro em relação à experiência. Sendo assim, acabamos condicionando nossa atenção para tudo aquilo que é capaz de ilustrar a veracidade de nossas teorias. Integramos ao modelo os dados que o confirmam e nos afastamos daqueles que parecem contrariar nossas idéias. Quando Popper, sem dúvida alguma um empirista preocupado com o futuro das ciências experimentais, critica o empirismo lógico do “Círculo de Viena”, sua principal preocupação foi a de não deixar com que a ciência se transformasse numa nova forma de dogmatismo, apoiada em máximas universais indiferentes que, progressivamente, imporiam sua lógica própria ao que se passa na experiência. De nada adianta para Popper, assim como para Deleuze, se voltar para a experiência, se dizer empirista, e continuar pensando através de modelos teóricos cuja coerência interna é alheia ao mundo exterior, ou, o que é ainda pior, se impõe a ele. Se o procedimento *indutivo* foi considerado pelos empiristas como único capaz de conferir sentido aos enunciados científicos, em oposição às deduções especulativas da metafísica filosófica, derivadas de primeiros princípios abstratos, ele não garante o afastamento definitivo do risco do dogmatismo nas ciências empíricas. Pois, mesmo subordinados, num primeiro momento, aos dados da

¹⁹³ BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 145.

experiência, os enunciados científicos podem tender a um afastamento progressivo da experiência, extraindo dos dados da experiência elementos formalizáveis em *leis universais*. Ora, é justamente essa passagem dos dados fragmentados e circunstanciais da experiência para sua sistematização em regras gerais de comportamento que é problemática para Popper. Não há nada no presente que garanta que, no futuro, a experiência se comportará da mesma maneira; a passagem do particular para o geral, ou ainda, extrair de casos singulares a manifestação *in loco* de leis gerais de comportamento, representa manter a empiria subordinada à coerência interna de modelos teóricos. Ou ainda, por mais que os dados da experiência venham confirmar a validade de uma teoria, não temos o direito de concluir pela existência de uma teoria universal. E aqui reencontramos o problema da relação entre os princípios no empirismo, tal como trabalhados por Deleuze. Lembremo-nos de que os princípios do entendimento, ou princípios de associação, não definem por si mesmos o exercício real do pensamento. Na verdade, eles somente encontram sua lógica própria quando submetidos aos princípios da paixão, ou princípios de circunstância, responsáveis tanto pelas razões de uma associação singular quanto das mudanças na ordem das relações; razões que não são as mesmas das associações. Se para Hume, as regras de associação do entendimento são de fundamental importância para que as associações não permaneçam em estado de inércia, para Popper também são necessárias na pesquisa empírica regras de contenção do entendimento, neste caso, para evitar a passagem abusiva dos “enunciados observacionais” singulares e contingenciais para leis universais, afirmadas como razão suficiente desses mesmos dados. O erro do empirismo lógico foi fazer da experiência o espaço em que as teorias científicas viriam ser *verificadas* ou *confirmadas*, ou seja, *subordinadas à identidade do conceito*, à lógica racional de leis universais. Se a ciência, tanto natural quanto social, quer descobrir a *lógica* própria das realidades investigadas, deve ser capaz de substituir essa referência ao universal por uma atenção com *local*, com as circunstâncias reunidas numa *situação* singular que dá o sentido do acontecimento.

Gabriel Tarde escreveu passagens exemplares a respeito desses dois tipos de alma que presentes na ciência moderna, e que definem precisamente os critérios utilizados por Deleuze na definição do empirismo como superior ou vulgar. O critério será sempre definido em relação ao lugar dado à diferença, aos signos diferenciais no inteiro das teorias. Serão considerados dogmáticos aqueles cientistas sempre preocupados em encontrar na realidade objetos ou acontecimentos *semelhantes* às determinações do modelo teórico, enquanto os cientistas não-dogmáticos, ou críticos, como diria Popper, estão sempre em busca de objetos

ou acontecimentos capazes de romper essa relação de semelhança entre o modelo teórico e o sentido da experiência, ou seja, cientistas mais interessados naquilo que difere, que é singular. Para Tarde, os cientistas dogmáticos “só nos mostram o objeto da sua ciência pelo lado das semelhanças e das repetições que lhe são próprias, relegando para uma sombra prudente o lado das heterogeneidades e das transformações (...) correspondentes.”¹⁹⁴ Para esse tipo de “homem positivo”, o encontro com a exceção é sempre marcado por uma forma de recuperação, quer fazendo com que a exceção seja, no limite, mais um caso que confirma a regra, quer conferindo à exceção um papel negativo enquanto agente de degradação moral da regra. O inverso, diz Tarde, acontece com o artista, atento que está aos pormenores, a tudo aquilo que singulariza, que difere da caracterização ordinária dos eventos naturais ou sociais. “Mas este pormenor, esta tonalidade característica, este tom de frase, este colorido próprio, é o estilo e a maneira que interessam ao artista acima de tudo. É o símbolo ao mesmo tempo mais visível e mais profundo de uma sociedade... Eis porque é permitido negar esteticamente, quer dizer, do mais puro ponto de vista social, a semelhança verdadeira de obras que se distinguem somente por um pormenor.”¹⁹⁵

Para tirar a ciência desse dilema, Popper inventa uma máxima epistemológica que visa, sobretudo, manter os enunciados científicos, ou melhor, o espírito científico *aberto* às inovações e revoluções mundo empírico, ou seja, ligado à sua própria exterioridade, àquilo que não funciona segundo seus axiomas. Com isso, não caberia aos cientistas procurarem nos fenômenos empíricos uma *verificação* de seus enunciados e teorias, o que, de uma certa forma, já evidenciaria a veracidade da teoria em relação ao dado, que viria apenas ratificá-la. A verdade do mundo estaria contida no modelo formal a partir do qual conhecemos o mundo. Todavia, se a ciência substituir essa *vontade de verificação* – um outro termo para aquilo que Foucault chamou de vontade de verdade do saber do pensamento ocidental – por uma vontade de *falsificação*, *passamos desse empirismo inferior ou vulgar* para o que Deleuze chamou de *empirismo superior*. O que significa essa vontade de falsificação, ou melhor, essa *vontade de saber* não dogmática, que se volta sempre contra si mesma como forma, como regra metodológica, de garantir sua vitalidade? Trata-se, primeiro, uma radical inversão daquilo que deve atrair o olhar do pesquisador. Não se trata mais de ir em busca dos dados passíveis de verificar uma teoria qualquer, mas daqueles capazes de refutá-la, de contradizê-la; atentar para os *signos* que frustrassem a os anseios deterministas da ciência, para as singularidades

¹⁹⁴ TARDE, Gabriel. *As leis da imitação*. Porto: Rés, 1962, p. 29.

¹⁹⁵ *idem*, p. 33.

similantes num meio ordinário qualquer, seja um conjunto de cisnes brancos no meio do qual surge inesperadamente uma ave de penas negras, seja as nuvens negras rasgadas pelo raio metálico.

Para Popper, na melhor tradição do empirismo inglês herdeiro de Hume, as teorias, os sistemas teóricos são livres invenções do espírito. "... as teorias científicas não consistem em sumários de observações, mas em invenções, isto é, em conjecturas."¹⁹⁶ É preciso, portanto, nunca confundir nossas invenções como sendo a própria realidade, nunca impor a lógica simplificada de nossas invenções à complexa lógica da realidade empírica. Mas, sobretudo, nunca se apegar demais às nossas invenções, desejando para elas uma vida útil maior do que realmente podem suportar, cujo resultado é um desligamento dessas invenções das forças reais que lhes davam sentido. Como diria Deleuze, as teorias representam regras constantes de encadeamento das idéias capazes de nos fornecer "regras protetoras" contra o caos de eventos desordenados. Porém, tais teorias nunca representam uma verdade pronta do mundo que nos seria acessível pela intimidade existente entre o pensamento e a verdade. Há muito já abandonamos o pressuposto de uma boa vontade do pensamento. Neste ponto, o *empirismo crítico* de Popper se aproxima bastante do *empirismo transcendental* de Deleuze, principalmente naquilo que afasta a ambos da imagem dogmática do pensamento, definida essencialmente por essa autonomia conferida aos modelos abstratos do pensamento. Não cabe à ciência, não cabe ao pensamento, diz Popper, impor suas invenções nem à natureza, nem à sociedade, mas, ao contrário, delas retirar sua coerência própria, conjectural, circunstancial. No *empirismo crítico* de Popper, o pensamento é disparado pela posição de um *problema*, de alguma coisa que vem frustrar suas expectativas, de *signos* que vêm violentá-lo, forçando-o justamente a ser ativado. Por sua vez, Popper afirma que nós nunca aprendemos por simples associação, mas tentando resolver problemas postos, impostos praticamente, marcadores de uma situação local a ser resolvida. E o que é um "problema" para Popper? Há problema, ou seja, a realidade se apresenta como problemática para o pensamento, toda vez que nossas expectativas ou ansiedades não se realizam, sempre que nossas antecipações do mundo sejam frustradas, nossas soluções tornadas ineficazes. "Procuramos resolver os nossos problemas na medida em que modificamos as nossas expectativas."¹⁹⁷ É nesse ponto, sobre esse "problema", que o pensamento será convocado a agir, a criar novos conceitos capazes de dar conta daquilo que inesperadamente aconteceu. "A cada passo adiante, a cada problema que

¹⁹⁶ Popper, K. *Conjectures and refutations*, 1963, p. 33-39.

¹⁹⁷ POPPER, Karl. *O racionalismo crítico na política*. Brasília: UNB, 1994, p. 66.

resolvemos, não só descobrimos problemas novos e não solucionados, porem, também, descobrimos que aonde acreditávamos pisar em solo firme e seguro, todas as coisas são, na verdade, inseguras e em estado de *alteração contínua*.¹⁹⁸ (grifo meu) É justamente essa a fórmula do empirismo definida por Deleuze em *Empirismo e subjetividade*: o sentido de um enunciado, de uma associação, só é determinado em relação ao problema que o tornou possível.

O conhecimento se faz, portanto, na fronteira com aquilo que ele ainda não conhece, ou seja, numa tensão permanente entre conhecimento e ignorância. Já vimos que, para um verdadeiro empirista, pensar não começa a partir de observações e associações espontâneas distribuídas por um sujeito já pronto. O sujeito precisa, ao contrário, ser ativado, é preciso que o espírito devesse sujeito sob a ação dos princípios conjugados da associação e da paixão, estando o primeiro subordinado ao segundo. E o que irá ativar o sujeito serão precisamente os problemas com os quais o espírito se defronta.. Portanto, só pensamos ao nos depararmos com acontecimentos que escapam às coordenadas lógicas que damos ao mundo, que não estão em ordem com nosso suposto conhecimento. “Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro.”¹⁹⁹

Não esqueçamos que essa é uma propriedade fundamental do acontecimento para Deleuze: a de ser inesperado. Portanto, se uma teoria não serve mais para dar conta das singularidades emitidas na realidade, pois bem, façamos outra. Estes conceitos não funcionam bem nesse caso, criemos outros. Para Popper, por exemplo, um enunciado científico que pode ser criticado, ou seja, falsificado pelas *novidades* da experiência não pode ser considerado um enunciado científico, e sim uma máxima dogmática. As proposições e conceitos utilizados nessa aproximação sempre recomeçada da realidade devem ser sempre abertos, plásticos, capazes de passar pelas mesmas mudanças de direção e sentido ocorridas na experiência, mesmo que isso signifique ter que deixar de lado todas as certezas que até o momento davam sustentação às nossas idéias sobre o mundo. *Não é outro o elogio de Deleuze ao empirismo.*²⁰⁰

¹⁹⁸ POPPER, Karl. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1999, p. 13.

¹⁹⁹ *DR*, p. 18.

²⁰⁰ Ou seja, entre aquilo que acontece e o que é dito sobre o que acontece, abre-se todo um hiato no pensamento em que se instala não a criatividade reflexiva mas o *preconceito*, anulando qualquer possibilidade de relação

Em *Diferença e repetição*, Deleuze precisa essa noção de *problema* e de qual deve ser seu lugar na teoria do conhecimento. Todavia, essa definição da noção de *problema*, própria do empirismo transcendental de Deleuze, exige um radical afastamento de um aspecto específico da imagem dogmática: decalcar os problemas ou questões que se impõem ao pensamento sobre os enunciados ou proposições que lhes são correspondentes, ou seja, os problemas, ou aquilo que é considerado problemático pelo pensamento, estariam subordinados ao conjunto de respostas já disponíveis no próprio pensamento, submetemos assim, a força singular dos problemas ao conjunto de respostas disponíveis no senso-comum, no bom-senso compartilhado pelas consciências. “Nós sabemos qual o agente da ilusão; é a interrogação, que, nos quadros de uma comunidade, desmembra os problemas e as questões e os restituem de acordo com proposições da consciência comum empírica, isto é, de acordo com verossimilhança de uma simples doxa.”²⁰¹ Deleuze quer, como condição de falência da imagem dogmática, os problemas como extra-proposicionais, isto é, “que ele difere, por natureza, de toda proposição.”²⁰² E enquanto não consideramos este caráter extra-proposicional dos problemas não poderemos perceber “o essencial do ato de pensar”. A posição de um problema, a definição de algo como problemático para o pensamento, não pode estar submetido a um conjunto já definido de soluções prévias, que limitam de antemão aquilo que pode ser posto como problema. Continuar-se-ia acreditando na boa índole do pensamento e da natureza.

Lembremo-nos do que diz Deleuze em *Proust e os signos* a respeito da imagem dogmática: “Tanto em ciência quanto em filosofia, a inteligência vem sempre antes, mas o que é próprio dos signos é que eles apelam para uma inteligência que vem depois...”²⁰³ Nesse

entre o pensamento e aquilo que lhe é exterior.²⁰⁰ O fato de uma ciência se dizer ou se querer empírica, não garante que haja empiricidade em seus enunciados, imanência. As tradicionais crises de paradigmas das ciências sociais evidenciam este fato. Não se sabia mais o que fazer com os modelos teóricos disponíveis, apenas que não era mais possível impô-los a uma realidade completamente estrangeira. A crítica de Pierre Bourdieu ao estruturalismo de Lévi-Strauss ressalva a inexistência de compatibilidade entre o modelo de relações lógicas que Lévi-Strauss aplicava na interpretação da lógica de funcionamento das sociedades (uma lógica *lógica*) o que poderia ser visto efetivamente acontecendo em tais culturas (lógica prática, ou ilógica). “É preciso reconhecer à prática uma lógica que não é a da lógica, para dela não exigir mais lógica do que pode dar, se condenado assim seja a lhe extorquir incoerências, seja a lhe impor uma coerência forçada.” P. 144 Cf. BOURDIEU, P. *Le sens pratique* (1980), p. 144. Ainda sobre esse tema, o capítulo intitulado: *Lógicas práticas*, p. 245-440 Faltava razão prática às teorias de Lévi-Strauss. O que havia era a imposição de um modelo de pensamento e comportamento que não era aquele praticamente utilizado pelos membros dessa ou daquela sociedade.. A polêmica entre a antropologia de Leache e a de Lévi-Strauss novamente, também é travada sobre este ponto: Leache é ainda mais duro, pois afirmava que o antropólogo francês estava tão certo da validade universal de seu modelo estrutural que passou a tratar os dados empíricos com um certo desprezo, forçando-os a uma integração ao modelo lógico. Cf. LEACH, E. *As idéias de Lévi-Strauss*, Cultrix, ...

²⁰¹ DR, p. 257.

²⁰² DR, p. 259.

²⁰³ PS, p. 120.

sentido, nada nos forçaria a pensar, não haveria espaço para surpresas na relação entre o pensamento e seu *dehors*. Nada mais do que “verdades possíveis.”, “nada que nos force a interpretar alguma coisa, nada que nos force a decifrar a natureza de um signo, nada que nos force a mergulhar como o “mergulhador que sonda”.”²⁰⁴ Porém, quando o pensamento assume as condições de um *encontro* real com o exterior, as surpresas passarão a ser afirmadas como aquilo que vem, justamente, forçar o pensamento a pensar. E nunca se trata de um encontro amigável, pois está sempre colocando em perigo a estabilidade de nossos territórios. Duas posturas são aqui possíveis: trazer à força aquilo que escapa para dentro do que me é familiar, ou estender meu território acompanhando aquilo que foge. Teóricos ou experimentadores, colonizadores ou aliados? Pensar significa submeter-se ao que François Zurabichvili chamou de *logique du dehors* da filosofia de Deleuze, por tratar-se de um pensamento sempre acionado por aquilo que lhe é exterior, retirando sua coerência e necessidade de “um solo móvel que não domina”. Esse caos e profundo irracionalismo com os quais Deleuze sempre confronta o pensamento não quer dizer que tudo seja permitido, “mas que o pensamento só pensa numa relação positiva com aquilo que ele ainda não pensa.”²⁰⁵

Aquilo que ainda não pensamentos será justamente o que nos forçará a pensar. Não haveria nada na repetição monótona de nossas lembranças ou hábitos capazes de ativar o pensamento. Não há problema enquanto não houver como que uma *diferença de potencial* entre o pensamento e o seu exterior. Nesse sentido, sua verdadeira tarefa não deveria ser a de separar a essência da aparência, confundindo com a essência tudo aquilo que confirmasse certezas teóricas, morais ou políticas, mas a de ser capaz de *distinguir o relevante do ordinário*. “O problema do pensamento não está ligado à essência, mas à avaliação daquilo que tem ou não importância, à repartição do singular e do regular, do notável e do ordinário.”²⁰⁶ A insuficiência de algumas ciências empíricas foi a de não ter conseguido, na avaliação da experiência, ter feito essa distinção. Se Deleuze anteriormente o empirismo pela sua capacidade de produção de novos conceitos, tratava-se justamente disso, multiplicar as *idéias* ao sabor das *singularizações* da realidade. Ser incapaz dessa multiplicação significa dar ao mundo a forma de nossos medos e cuidados. “Ter uma Idéia não significa outra coisa: e o espírito falso, a própria besteira, se define antes de tudo pelas perpétuas confusões sobre o importante e o não importante, o ordinário e o singular.” Ou ainda: “A filosofia não consiste em saber, e não é a verdade que inspira a filosofia, mas categorias com a de Interessante,

²⁰⁴ PS, p. 121.

²⁰⁵ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994, p. 24.

²⁰⁶ DR, p. 254.

Notável ou de Importante que decidem seu sucesso ou fracasso.”²⁰⁷

Portanto, violência e novidade expressam a exterioridade e contingência do encontro que dá origem ao pensamento. Deleuze inverte assim o problema da verdade em filosofia, retirando-o do campo das proposições e levando-o para o dos problemas. O pensamento deve legislar sobre a veracidade ou falsidade dos problemas. Um problema é verdadeiro quando é necessário, ou seja, quando o pensamento é forçado a pensá-lo, “quando o pensamento entra em contato com o *dehors*.”²⁰⁸ O critério é, portanto, a violência que ativa o pensamento, o signo ou elemento diferencial que atira sua atenção, cuja força afirmativa exige a atenção do pensamento. O pensamento é a invenção necessária posterior ao seu encontro com o diferente, cujos conceitos retiram sua coerência das condições dadas pelo problema. Por sua vez, um falso problema está sempre ligado a inexistência de relação entre o pensamento e seu exterior, ou seja, se dará sempre que essa adequação for verificada, submetendo a radical heterogeneidade do *dehors* aos critérios de ordem da representação. O pensamento se fecha sobre si mesmo, dando ao filósofo o plano do idealista, e não mais do empirista.

Mas como garantir essa abertura do pensamento à diferença, quando ele tem se interessado muito mais em definir as condições ideais da ordem, seja ela natural ou social? Questão de método, mas questão também política. “A questão é saber em que condições o sujeito pensante entra em relação com um elemento desconhecido, e se basta ir ao zoológico, copiar um cinzeiro sobre a mesa, falar com seus semelhantes ou percorrer o mundo.”²⁰⁹ Como garantir um método para o pensamento que garanta a precisão dos conceitos ao explorar o mundo exterior e afirmá-lo em sua irreduzível mobilidade; questão particularmente sensível para as ciências humanas, cujo histórico na avaliação e valorização de todos os territórios não ocidentais da cultura humana foi por muito tempo desastroso. Pierre Clastres mostra como as principais teorias antropológicas, as mais respeitadas pela comunidade acadêmica sobre a questão da demografia ameríndia parecem claramente querer encobrir a dimensão do genocídio europeu nas Américas do séc. XVI. Encoberto através da própria formulação de hipótese sobre a lógica das culturas primitivas, que omitem justamente a passagem da máquina colonial e dos efeitos que produziu sobre a vida dessas culturas. Não esqueçamos que historicamente o antropólogo chega nos campos etnográficos logo depois das tropas militares: o que é o hoje um sítio antropológico ou arqueológico era antes um campo de

²⁰⁷ *OQF*, p. 80.

²⁰⁸ ZOURABICHVILI, François. *opus cit.*, p. 32.

²⁰⁹ *Idem*, p. 34.

batalha.

Afirmava-se, sobretudo o antropólogo Angel Rosenblatt, que, devido à ausência de instituições políticas e econômicas e desenvolvimento tecnológico, as comunidades indígenas da América florestal estariam condenadas a uma homogeneidade cultural e pequena densidade populacional. Ou seja, os números sobre a densidade populacional da América florestal corroboram com a legitimidade das teses sobre a organização política e econômica dessa mesma América. E é nesse ponto que Pierre Clastres denuncia o que ele mesmo chama de “meias-verdades, de erros, de preconceitos, que leva (a etnologia) a tratar os fatos com uma leviandade surpreendente.”²¹⁰ E isso porque um farto conjunto de documentos deixados pelos chamados cronistas, militares, religiosos, comerciantes ou aventureiros que vieram ao Brasil durante os primeiros duzentos anos de exploração colonial, exaustivamente utilizados em estudos de outras ordens, como descrição da vida nativa antes da chegada mássica dos portugueses, é deixado de lado quando o assunto é demografia. E isso porque tais relatos afirmam o contrário da hipótese de pequenas comunidades homogêneas, subdesenvolvidas política, cultural e economicamente. Não é possível haver muita gente – esse é o argumento da antropologia oficial, se não se possui tecnologia de produção para alimentar muita gente. Esses cronistas nos falam, ao contrário, de uma América bastante povoada, apresentando números muito maiores do que os dados oficiais; falava-se de 13, 5 milhões de índios na América pré-colombiana, dos quais 6. 785.000 para a América do Sul, com margem de erro de 20%. Os atuais estudos da Escola de Berkeley têm contestado esses números justamente com a ajuda desses relatos, afirmando uma forte densidade demográfica para toda a América, assim como uma imagem do homem americano bem diferente daquela pintada pela antropologia dita clássica, subdesenvolvido técnica, política e economicamente, ou seja, detentor de uma cultura primitiva que o condenava a uma vida simples e homogênea. Num recente artigo da revista “Science”, antropólogos e arqueólogos americanos afirmam ter descobertos “vestígios”, quando poderiam também falar de *signos* ou *singularidades* que *falsificavam* essa imagem tradicional. Eles nos falam de aldeias gigantescas com área, em alguns casos, superior a 500.000 m², densamente habitadas, com até 5.0000 pessoas, interligadas por estradas e pontes que interligavam as aldeias entre si, bem diferentes da realidade primitiva, representada por aldeias isoladas e pouco numerosas. Esses complexos culturais incluíam ainda, segundo os *cientistas*, incluíam ainda represas, pontes, aterros e fossas, entre outras estruturas artificiais. Há pergunta é sempre essa: como é possível que

²¹⁰ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. p. 97-98.

teorias científicas “pensem” outras culturas através de perspectivas tão diferentes, criando imagens e aplicando valores tão discrepantes. O que muda, então, radicalmente é a ligação da antropologia, da lógica de invenção de seus conceitos e sistemas de interpretação, aos interesses e valores do estado. Pintar uma cultura de homens semi-ignorantes e pouco numerosos diminui tanto a intensidade quanto a legitimidade do massacre realizado pelos Estados coloniais pré-capitalista – que criaram as condições do advento do capitalismo europeu. A intervenção colonial sempre gostou de ser confundida com a realização de uma ajuda civilizatória, dando aos índios a possibilidade de uma vida submetida aos valores de Deus e do comércio. Mas se falamos de uma América rica culturalmente e numerosa demograficamente, tanto a intensidade do massacre, militar e biológico, quanto às *razões práticas* que o motivaram são reveladas, denunciadas. É toda a relação com o mundo que muda estando o pensamento submetido ou não à imagem dogmática do pensamento, que se confundirá sempre com o que Deleuze chamou de *forma-Estado*, razão de Estado interiorizada pelo próprio pensamento, determinando seus fins meios, definindo aquilo que deve ou não ser pensado e como deve ser pensado. Tudo isso torna o pensamento inofensivo, submetido à ordem das representações dominantes e aos efeitos de poder que produzem.

Na obra que escreveu sobre a lógica das sensações, dialogando com o pensamento e obra de Francis Bacon, Deleuze fala da maior dificuldade da pintura, conseguir livrar a tela branca dos clichês que já a ocupam, do bom-senso que delimita a distribuição das formas e cores já presente na superfície branca. “É um erro acreditar que o pintor está diante de uma tela branca.”²¹¹ Esse seria justamente o erro da “crença figurativa”, ou seja, acreditar que estando o pintor diante de uma tela branca, ele poderia nela reproduzir *exatamente* a representação de um objeto exterior tomado como modelo. Mas como todos, o artista já está cheio de coisas na cabeça antes de começar a pintar, assim como o filósofo e o cientista já estão cheios de pré-conceitos antes de começar a pensar. Deleuze identificará um procedimento, um *método* na pintura de Bacon, que consiste exatamente em *limpar* a tela branca, *esvaziar*, *aparar*, *extrair* as imagens ou representações que já ocupavam a tela branca. Comentando um trabalho de 1978 que nos apresenta uma espécie de *anti-paisagem*, que mostra um pequeno pedaço de terra relvada, aprisionado num paralelepípedo cuja função é isolar a figura de qualquer tipo de narrativa ou enredo geral que pudesse significá-la, fazê-la se assemelhar a uma paisagem. “Por exemplo, estou pensando naquele quadro da relva, de uma paisagem que quis enquadrar numa moldura. Queria que fosse uma paisagem e ao mesmo tempo que não parecesse uma

²¹¹ FB, p. 57.

paisagem. Fui então aparando, aparando, até que no fim sobrou apenas uma pequena extensão da relva que coloquei dentro de uma caixa. E foi tudo isso que no meio do desespero, surgiu depois de muitas tentativas para eliminar a aparência daquilo que se diz que é uma paisagem.”²¹² Bacon falará em suas entrevistas que se utilizará de gestos ao acaso como estratégia para burlar as figuras do Poder que dominam a tela, para tirar da consciência o controle da evolução do quadro. Mas não se trata simplesmente de afirmar que o acaso toma conta de toda a construção da tela, sem que intervenha nenhum tipo de critério. Bacon utilizará o *acaso* precisamente para evitar que as figuras, ou clichês, que forçam o tempo todo seu aparecimento na tela sejam instaladas na tela. Tinta lançada na tela com as mãos para tentar, num exercício sempre recomeçado, livrar a tela da mediação da representação. “Será necessário fazer imediatamente fazer “marcas livres” no interior da imagem pintada, para nela destruir a figuração nascente...”²¹³ Essa é a “operação crítica” de Bacon para livrar a pintura do modelo figurativo. Há outras operações possíveis, diferentes em cada caso. Mas o resultado deve ser sempre o mesmo; livrar o pensamento de uma lógica da semelhança e do idêntico, dos conceitos próprios do Poder. O procede retirando da tela. Esse procedimento ou método que Deleuze identifica em Bacon consiste, na verdade, na operação característica de sua maneira de filosofar, e da função que ela dá ao pensamento, livrá-lo das figuras do Poder, nele inculcado desde sua formação escolar mais fundamental.²¹⁴ Não há nada mais urgente para Deleuze do que conseguir livrar o pensamento dos clichês que o invade vindos de todos os lados.

Num texto menos citado, Deleuze extrai do teatro de Carmelo Bene uma outra estratégia voltada contra os efeitos do Poder na obra de arte. Quando Bene reescreveu a peça de Shakespeare, *Romeo e Julieta*, afirmou ter realizado um “ensaio crítico sobre Shakespeare”. Deleuze confirma essa função crítica do teatro de Bene, mas em que ela consiste. E é respondendo essa pergunta, que Deleuze deixará ainda mais claro um atributo marcante de sua própria filosofia, e traço mais importante dessa nova imagem do pensamento que

²¹² SYLVESTER, David. *A brutalidade dos fatos*. Rio de Janeiro: Cosac&Naify, 1995, p. 161.

²¹³ *FB*, p. 60.

²¹⁴ Há uma passagem exemplar de Thomas Bernhard em *Maitres anciens* sobre domesticação do pensamento pelos aparelhos ideológicos de Estado, que conduzem os procedimentos produção das subjetividades: “A escola é a escola do Estado, na qual transformamos jovens em criaturas do estado, isto é, nada mais do que cúmplices do estado. Quando entro na escola, entro no estado, e como o estado destrói os seres, entro na instituição de destruição dos seres... O estado me fez entrar nele obrigatoriamente, como fez com todos os outros, e me tornou dócil em relação a ele, Estado, e fez de mim um homem estatizado, um homem regulamentado e registrado e vestido e diplomado e pervertido e deprimido, como todos os outros. Quando vemos homens, só vemos homens estatizados, *servidores* do Estado, que, durante toda sua vida, servem ao Estado e, assim, toda sua vida, servem à contra-natureza.”

inventou. Assim como Francis Bacon, a função crítica do teatro de Bene será realizada por meio de subtrações, extrações. “Ele subtrai algo da peça originária.”²¹⁵ Bene não acrescenta nada à peça de Shakespeare, não adiciona, por exemplo, elementos “modernos”. Ele opera, ao contrário, amputando elementos já presentes na peça original. Mas qual o critério que orienta essa amputação, como se sabe qual elemento deve ser extraído da peça original? Não se trata de retirar qualquer elemento de maneira indistinta. É a precisão das escolhas feitas por Bene daquilo que deve ser retirado que permitirá, segundo Deleuze, que a peça original sofra as mutações necessárias. Retirar Romeu, por exemplo, significa dar a Mercúrio um desenvolvimento que ele não conhecera na peça original, que era “apenas uma virtualidade na peça de Shakespeare.”²¹⁶ Extrair alguns elementos para deixar que outros possam nascer e proliferar. Sempre algum personagem é subtraído ou enfraquecido para que outros possam se fortalecer. Mas ainda não sabemos o que determina quais elementos devem ser retirados, e quais devem ser deixados para ganhar uma força própria que não possuíam antes. Na análise que Deleuze faz de *S.A.D.E.*, uma outra peça de Bene, tendo as obras de Sade desta vez como pano de fundo, o que o personagem extraído do texto original é a figura do Senhor sádico; é ela que se encontra amputada, enfraquecida, em relação ao texto original. Assim procedendo, o outro personagem, o Servidor, não será mais apresentado como “a imagem invertida do senhor, nem “como sua réplica ou identidade contraditória.”²¹⁷ Não terá seus movimentos limitados pelo lugar dominante ocupado pelo Senhor, nem ocupará um lugar determinado pela função maior do Mestre na peça, como era o caso no texto original de Sade. O servidor adquire sua autonomia através da amputação do senhor.”²¹⁸ Já em *Ricardo III*, o que é amputado da peça original é todo o sistema real e principesco, todos os personagens que representam esse sistema são extraídos ou enfraquecidos na peça de Bene. Mas se esses personagens são enfraquecidos ou simplesmente retirados do texto, que outros personagens são fortalecidos, ganhando uma “nova luz que existe apenas virtualmente na tragédia.” *Ricardo III* deixará de lado seu sonho de conquista do poder de Estado para volta-se para a invenção de uma máquina de guerra, empenhada, ao contrário, na total destruição do equilíbrio e da paz de Estado. “Operando a subtração dos personagens do Poder de Estado, CB abrirá caminho para a constituição do homem de guerra sobre a cena, com suas próteses, suas deformidades, suas excrescências, seus maus hábitos, suas variações.” A origem do homem de guerra é exterior à origem do homem de Estado. É preciso, portanto retirar os

²¹⁵ S, p. 87.

²¹⁶ S, p. 88.

²¹⁷ S, p. 90.

²¹⁸ S, p. 90.

representante do homem de Estado do interior da cena, para permitir que o homem de guerra possa desenvolver-se.

Já temos elementos para definir claramente a caracterização comum dos personagens extraído por Bene das peças “originais”. Tanto em *Romeu e Julieta*, quanto em *S.A..D.E* ou *Ricardo III*, os elementos neutralizados ou subtraídos são todos elementos do Poder, “elementos que fazem ou representam um sistema de Poder...” O poder familiar, no caso de *Romeu*, o poder sexual representado pelo Senhor, e o poder de Estado presente nos reis e príncipes que Bene retira de seus textos. Manter tais personagens em cena, assim como permitir que o clichê se cristalize na tela ou que a opinião limite os movimentos do pensamento, significa testemunhar da cumplicidade dessas práticas com os poderes estabelecidos. Como Bene, Deleuze também sempre procedeu por extração, subtração dos elementos dogmáticos presentes no pensamento, extração da imagem dogmática do pensamento para dar livre movimento à diferença. Falando da possível cumplicidade entre o homem do poder e do teatro, Deleuze poderia muito bem estar refletindo sobre a cumplicidade das ciências com o poder, da filosofia com o poder. Esse procedimento ou método de extração deve garantir a autonomia do pensamento, dos conceitos que é capaz de inventar e dos movimentos que é capaz de seguir, tornando-o independente de qualquer representação. “Quando ele escolhe amputar os elementos de poder, não apenas a matéria teatral que muda, é também a forma do teatro, que deixa de ser “representação”.. Ele dará livre expressão a uma outra matéria e a uma outra forma teatrais, que não seriam possíveis sem essa subtração.

.....

Tentar realizar uma crítica, seja ela teatral ou filosófica, deixando intacta a forma mesma do Estado presente na forma teatral, ou deixando intacto os conceitos do Estado presentes no pensamento quer criticá-lo, significa encenar uma falsa oposição ou distância. O poder da filosofia dentro da sociedade, por exemplo, não é separável do lugar que esse mesmo poder social ocupa dentro da filosofia. “Tentar pensar o Estado é expor-se a assumir um pensamento de estado, a aplicar ao Estado categorias de pensamento produzidas e garantidas pelo Estado e, portanto, a não compreender a verdade mais fundamental do Estado.”²¹⁹ A força de captura da máquina estatal, invenção típica dos Impérios despóticos, para Deleuze, alimenta a força de captura dos conceitos filosóficos. “Desde que a filosofia se atribuiu ao papel de fundamento, não parou de bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das

²¹⁹ BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papius, 1996, p. 91.

faculdades dos órgãos de poder do Estado. O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto.”²²⁰

Dar aos conceitos uma outra lógica, uma capacidade de seguir e agenciar em vez de capturar todo o tipo de movimento de fuga, significa operar a extração das representações do Estado, não mais da cena, mas da própria imagem do pensamento. Deleuze jamais se aliará com nenhum tipo de saber ou força social que não seja capaz de realizar essa operação de extração. A postura crítica que assumiu tanto frente à psicanálise quanto às ciências humanas ao longo de sua obra encontra aqui sua principal razão. Para Bourdieu, um dos mais importantes representantes do campo sociológico, em um de seus críticos mais severos, dando a sua crítica o mesmo sentido que Deleuze dera a de Bene, as ciências sociais nascem comprometidas com a produção de representações para o Estado nascente, para nova ordem do capitalismo industrial. “A ciência social é ela mesma, desde a origem, parte integrante desse esforço de construção da representação do Estado que faz parte da própria realidade do Estado.” A revolução nietzscheana, continuada por Deleuze, Foucault e tantos outros encontra seu ponto de unidade, ou melhor, seu critério de aliança nessa *subtração* do Poder de todas as áreas em que a inventividade humana é exigida. É no limite que impõem ao livre avanço da axiômática capitalista que Deleuze, Foucault e Bourdieu, por exemplo, identificam seu inimigo comum. “As verdadeiras revoluções simbólicas são, sem dúvida, aquelas que, mais do que o conformismo moral ofendem o conformismo lógico, desencadeando a repressão impiedosa que suscita tal atentado contra a integridade mental.”²²¹ Todo o elogio que Deleuze faz ao empirismo depende, de que ele seja capaz dessa subtração. O que defini como empirismo inferior ou vulgar se caracteriza por manter íntegro o lugar dominante da Lei sobre o plano de imanência, ou seja, não retira ou enfraquece a razão de Estado imposta ao mundo sob a forma de leis universais da natureza. “Acontece criticarem conteúdos de pensamento julgados conformistas demais. Mas a questão é primeiramente a da própria forma. O pensamento já seria por si mesmo conforme a um modelo emprestado do aparelho de Estado, e que lhe fixaria objetivos e caminhos, condutos, canais, órgãos, todo um **organon**. Haveria portanto uma imagem do pensamento que recobriria todo o pensamento, que constituiria o objeto especial de uma “noologia”, e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento.”²²²

²²⁰ Idem, p. 44.

²²¹ Idem, p. 93.

²²² *MP*, vol 5, p. 43.

O que cada um ganha com essa cumplicidade? “Vê-se nitidamente o que o pensamento ganha com isso: uma gravidade que ele jamais teria por si só, um centro que faz com que todas as coisas, inclusive o Estado, pareçam existir graças à sua eficácia ou sanção própria. Porém, o Estado não lucra menos. Com efeito, a forma-Estado ganha algo de essencial ao desenvolver-se assim no pensamento: todo um consenso. Só o pensamento pode inventar a ficção de um Estado universal de direito. É como se o soberano se tornasse único no mundo, abarcasse todo o ecúmeno, e tratasse apenas com sujeitos, atuais ou potenciais. ...: o estado torna-se o único princípio que faz a partilha entre sujeitos rebeldes, remetidos ao estado de natureza, e sujeitos dóceis, remetendo por si mesmo mesmos à forma do Estado.”²²³

A questão não é, portanto, a perda ou a conquista do mundo - o mundo é o que menos tem escapado - mas através de que lógica se explora o mundo, movido por qual imagem do pensamento, o que se mantém e o que se subtrai nessa exploração. “A dificuldade não é, portanto, relativa à perda ou não do mundo, mas antes à lógica que permitirá pensar o *dehors*, a relação do pensamento com o *dehors*, a exterioridade das relações. Pode-se conceber um modo de relação positivo do pensamento com o desconhecido ou não-pensado, que dê conta do ato de pensar? Não se trata apenas de anunciar a exterioridade da relação, mas de produzir o conceito.”²²⁴ Por essa razão, como vimos durante todo o capítulo, Deleuze não apenas elogia o empirismo, mas dele exige sua forma superior, que o coloca dentro dessa outra imagem do pensamento, cuja principal potência, que é da maior relevância para as ciências humanas, é a capacidade de pensar o Outro. Todo o problema está aí, seguir ou barrar as fugas do real, suas incoerências e variações.

Acredito que quando Deleuze aponta para essa outra imagem do pensamento, é esta relação do pensar com aquilo que acontece no *dehors* do pensamento que muda profundamente. É a capacidade de pensar a profunda diferença escavada entre o pensamento e a realidade, de ser atingida por ela, violentada por seus signos que o lançam sempre para longe de si mesmo, obrigando-o a buscar um novo equilíbrio, uma nova consistência, através da invenção de novos conceitos capazes de agenciar com aquilo que esta sempre escapando. Um verdadeiro empirista não pode nunca ser um homem de Estado; para este tudo aquilo que é dionisíaco é assunto de polícia.

²²³ MP, vol 5, p. 44.

²²⁴ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994, p. 36.

Il Parte

Considerando as ciências humanas

Quando Deleuze escreveu seu primeiro livro sobre Nietzsche, nunca esquecendo do que significa “escrever sobre” em Deleuze, as conquistas de *Empirismo e subjetividade* não foram esquecidas. Não quero dizer que a leitura que Deleuze faz da filosofia de Nietzsche esteja subordinada à maneira de pensar imanente encontrada em Hume, mas que podemos sim encontrar o retorno de conceitos que talvez explicitem a singularidade com que Deleuze trata a filosofia nietzscheana. Deleuze não apenas chama Nietzsche de empirista, como vê em sua filosofia a forma realizada de um *empirismo superior*, que dá ao pensamento toda a plasticidade exigida até agora. Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze faz com que a filosofia de Nietzsche esteja muito mais próxima do empirismo inglês de Hume que da tradição do idealismo alemão de Kant e Hegel, sobretudo pelo caráter pluralista do real afirmado pela sua ontologia. Se o Ser só pode ser pensado em Nietzsche como *Ser do devir*, e jamais como uma entidade idêntica a si mesma, tornam-se necessários conceitos capazes de apreender essa irregularidade no arranjo das coisas do mundo. Referindo-se ao conceito de *vontade de poder*, Deleuze parece estar renovando seu elogio ao romancista e ao empirista inglês. “Se a vontade de poder... é um bom princípio, se reconcilia o empirismo com os princípios, se constitui um empirismo superior, é porque ela é um princípio essencialmente *plástico*, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina.”²²⁵

.....

Toda a filosofia de Nietzsche, segundo Deleuze, está marcada por um *pluralismo* e *pragmatismo* estranhos à tradição idealista da filosofia alemã, e da força capaz de afirmar esse pluralismo. “Os filósofos-cometas souberam fazer do pluralismo uma arte de pensar, uma arte crítica.”²²⁶ No prefácio que escreveu à edição americana de *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze reflete sobre a ausência de Nietzsche entre os ingleses. A resposta é quase cômica, mas sem nenhuma ironia. Os ingleses simplesmente não precisavam de Nietzsche, não precisavam das armas que inventou, pois não possuíam o mesmo inimigo, contra quem essas armas eram

²²⁵ NF, p. 57.

²²⁶ NF, p. 121.

eficazes, o espírito metafísico. Segundo Deleuze, “os ingleses dispunham teoricamente de um empirismo e de um pragmatismo que lhes tornava inútil a passagem por Nietzsche, a passagem pelo empirismo bastante especial de Nietzsche...”²²⁷ No entanto, anuncia também qual o interesse que Nietzsche pode ter para os ingleses e americanos, não enquanto mais um expoente do idealismo alemão, mas enquanto o filósofo que levou mais longe uma concepção pluralista da realidade, sempre irreduzível às designações lógicas do conceito. Ou seja, se Nietzsche pode dar alguma arma às ciências experimentais ou empíricas será o sentido do movimento, garantindo essa permanente abertura à força afirmativa da diferença, sem reterritorializá-la imediatamente numa representação. Deleuze aproxima Nietzsche do empirismo através do pluralismo que afirma ser a marca maior da filosofia de Nietzsche. Deleuze está sempre confundindo *empirismo* e *pluralismo*. Num outro prefácio, escrito também para uma edição americana, desta vez de *Diálogos*, Deleuze ressalta mais uma vez o animo empirista de sua obra, manifesto nessa contínua atividade de criação de conceitos afastada de qualquer ânsia de totalização ou fechamento lógico da realidade. Empirismo e pluralismo novamente se confundem. Diz Deleuze:

Eu sempre me senti um empirista, ou seja, um pluralista. Mas o que significa essa equivalência empirismo-pluralismo? Ela deriva de duas características pelas quais Whitehead definia o empirismo: o abstrato não explica, mas deve ser explicado; não procura pelo eterno ou pelo universal, mas pelas condições sob as quais se produz algo de novo (creativity). É óbvio que nas filosofias ditas racionalistas, é o abstrato que está encarregado de explicar, e é ele que deve se realizar no concreto. Falamos de abstrações como o Um, o Todo, o Sujeito, e procura-se saber por qual processo eles se encarnam num mundo que eles constroem conforme às suas exigências (esse processo pode ser o conhecimento, ou a Virtude, ou a história... O empirismo parte de uma outra avaliação: analisar os estados de coisas, de tal maneira que possamos extrair conceitos não preexistentes. É que os estados de coisas não são nem unidades nem totalidades, mas multiplicidades. ... Sem dúvida, uma multiplicidade comporta centros de unificação, centros de totalização, pontos de subjetivação, mas enquanto os fatores que podem impedir o crescimento a parar as linhas. ... O empirismo está profundamente ligado a uma lógica, lógica das multiplicidades.²²⁸

Mas o que realmente nos interessa é a maneira como Deleuze em seu livro sobre Nietzsche se confronta com o problema das ciências empíricas nascentes e, sobretudo, das ciências humanas, confirmando as críticas que Nietzsche fizera às ciências positivas do final

²²⁷ DRF, p. 187.

²²⁸ DRF, p. 284-285.

do séc. XIX. Porém, a crítica não será apenas lógica ou epistemológica, como temos privilegiado até aqui, aqui de termos marcado a relação entre os lugares da representação nos saberes modernos e o funcionamento da axiomática capitalista. Agora o empirista se confunde com o genealogista e com o revolucionário político. O que Deleuze busca em Nietzsche são novas armas contra a instalação da forma-Estado no pensamento, os elementos para uma crítica definitiva das alianças entre os valores do pensamento e os valores estabelecidos. Em Nietzsche, a hegemonia da imagem dogmática do pensamento na ciência, na filosofia, nos costumes está diretamente relacionada a hegemonia de certos valores, de certas formas de existência e dominação próprias da civilização ocidental, e do aspecto reativo que ela assume nas condições da sociedade capitalista.

Se Nietzsche é cético em relação às ciências e à filosofia é porque nelas há sempre um ideal de ordem extra-científico emprenhado em seus axiomas. “Eis o que esconde a imagem dogmática do pensamento: o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho das potências estabelecidas que se exprimem idealmente na verdade tal como ela é em si mesma. A estranha declaração de Leibniz ainda pesa sobre a filosofia: produzir novas verdades, mas, sobretudo, “sem atingir os sentimentos estabelecidos.””²²⁹

Essa é a marca mais profunda do que chamamos de empirismo inferior ou vulgar, o paradoxo mesmo da forma-homem: se abrir às forças da finitude, ligar o pensamento à sua exterioridade, mas para submetê-lo ainda aos critérios do verdadeiro. Mergulha-se na imanência, mas para dela tentar extrair leis universais de comportamento. “A ciência se denominou crítica, porque ela fez comparecer diante de si as potências do mundo, mas a fim de lhes dar aquilo que lhes devia, a sanção do verdadeiro...”²³⁰ Nos enunciados mais descritivos, mais colados ao funcionamento da experiência, as ciências se mostram capazes de acompanhar fugas de todos os tipos, irracionalismos de todas as ordens, mas é preciso que tudo isso seja ordenado no nível dos axiomas. A ciência pode muito bem, por exemplo, “deixar certos sábios, matemáticos... “esquizofrenizar” no seu canto, e fazer passar fluxos de código socialmente descodificados que estes sábios organizam em axiomáticas de pesquisa dita fundamental.”²³¹ Mas esse caráter lógico da axiomática é só parcial. A verdadeira axiomática está apoiada nas relações de poder e de produção que caracterizam a sociedade

²²⁹ *NF*, p. 119.

²³⁰ *NF*, p. 119.

²³¹ *OAE*, p. 242.

capitalista. O suporte lógico das ciências e do bom-senso filosófico moderno é extra-científico e extra-filosófico.

Mas a verdadeira axiomática não é esta (dá-se uma certa liberdade aos sábios, permite-se-lhes que organizem sua própria axiomática; mas chega o momento das coisas sérias: a física indeterminista, por exemplo, com seus fluxos corpusculares, tem que se reconciliar com o "determinismo"). A verdadeira axiomática é a da própria máquina social, que substitui as codificações anteriores, e que organiza todos os fluxos descodificados, inclusive os fluxos de código científico, em proveito do sistema capitalista e ao serviço de seus fins.

É o capitalismo se impondo como razão suficiente do plano de imanência, incentivando a expansão contínua dos fluxos que percorrem o plano, ampliando sempre seus limites, assumindo nesse movimento ares até mesmo liberais e democráticos, mas para produzir capturas, reterritorializações por vezes sutis, noutras, na maioria delas, brutais,²³² das forças que fogem à axiomática capitalista, quer se trata de uma invenção que pode democratizar o acesso de milhões de pessoas a um tratamento de câncer, mas que é barrada por ferir as leis internacionais de patentes, quanto de formas alternativas, diferentes de energia capazes de frear a devastação ecológica de uma economia global movida a petróleo, mas que diminuiria a lucratividade dos impérios comerciais do petróleo. "Uma inovação só é adotada a partir da taxa de lucro que o seu investimento dá por diminuição dos custos de produção... Em suma, quando os fluxos são descodificados, os fluxos particulares de código que tomaram uma forma tecnológica e científica são submetidos a uma axiomática social muito mais severa do que todas as axiomáticas científicas...: a axiomática do mercado capitalista global."²³³ Deleuze mostrou em *O anti-Édipo* que uma inovação científica ou institucional só é adotada quando é passível de se transformar em mais-valia maquínica, que, junto da mais-valia

²³² Pierre Clastres definirá a sociedade capitalista como uma sociedade essencialmente genocida; qualidade retirada dessa força de descodificação de todos os códigos, de desterritorialização de todos os territórios ainda não ocupados pela produção para o mercado, desterritorializados justamente para que tais condições possam ser instaladas; florestas devastadas, comunidades dissolvidas, terras desapropriadas, valores enterrados, ou simplesmente corpos massacrados. Quando Marx descreve o conjunto de condições reunidas no processo de acumulação primitiva, não é de outra coisa que ele nos fala: roubos, pilhagens e massacre dos antigos códigos feudais para instalar as condições para o processo de produção capitalista. Deleuze não se esquecerá dessa lógica ao refletir sobre a origem do capitalismo a partir do encontro, sempre contingente, dos fluxos desterritorializados de riqueza com os fluxos desterritorializados de mão-de-obra, tais desterritorializações não se fizeram de maneira suave. Trata-se finalmente de perguntar, relacionando essa discussão ao problema central do pensamento de Deleuze, sobre as condições da Diferença na sociedade capitalista, dos incentivos e bloqueios na construção do que Deleuze chamou de plano de imanência, para o pensamento e para a vida de uma população.

²³³ OAE, p. 243.

humana extraída das relações servis de produção, formam o que Deleuze chama de mais-valia de fluxo própria do sistema capitalista. Trata-se de capturar, como um conquistador, e não mais de agenciar, como um experimentador. E Deleuze não fará grandes distinções se essa captura daquilo que foge é de ordem metafísica, dialética, estruturalista, materialista ou simplesmente policial. Serão todas consideradas variações de uma mesma imagem dogmática, de uma mesma axiomática social cujo principal função é manter sob controle os fluxos desterritorializados de que tira sua energia. E isso, tanto no campo dos fluxos energéticos que procura manipular através das ciências biotecnologias quanto dos fluxos de população de que retira a força que move os mercados consumidores e cujos excessos deve controlar através de um aparato policial e militar, interna e externamente, o novo bárbaro que tem invadido as fronteiras do Império...²³⁴

Se Nietzsche *desconfia* da subordinação das ciências naturais aos valores da ordem estabelecida, não haveria razões para desconfiar em relação às ciências humanas. Nelas, a função de captura é flagrante. Deleuze nunca abandonará essa maneira de enxergar as ciências humanas. A mesma desconfiar se transformou em certeza em Michel Foucault. A ambigüidade epistemológica das ciências humanas em *As palavras e as coisas*, apesar da intuição nietzscheana com que Foucault entrevia o problema do homem nesse livro, em *Vigiar e punir*, trabalho do período *genealógico*, as ciências humanas encontrarão sua origem histórica e sua função social dentro das instituições disciplinares, tanto no controle da população de loucos num hospital ou de crianças numa escola, quanto do fluxo de operários nas fábricas e desempregados nas ruas. Quando Deleuze elogia a sociologia de Gabriel Tarde, trata-se de um desconhecido, sobretudo para os sociólogos, cuja principal qualidade foi a de ter pensado uma lógica do social atenta justamente às singularidades, às pequenas variações que fazem vazar o tempo todo os códigos sociais vigentes. E Tarde via essas variações não como *anomalias* a serem recuperadas mais adiante, quando a ordem social se reproduzisse, mas como dinamismos que alimentam a própria vitalidade do corpo social.

Vejamos mais de perto em que termos Deleuze, junto com Nietzsche, elabora essa crítica política das ciências empíricas, de sua subordinação aos valores dominantes, à forma-Estado, e da captura que realiza das forças em fuga. Já havíamos antecipado essa implicação prática da imagem dogmática com o funcionamento das relações de poder características da

²³⁴ Veremos no próximo capítulo a importância do conceito de Estado, entendido e confundido não apenas com o aparelho burocrático repressivo de uma classe dominante, mas como o conjunto diagramático de operações que faz convergir todas os fluxos de uma sociedade para um *centro de poder*.

sociedade capitalista. Se há um critério definitivo para aquilo que Deleuze chama de empirismo superior, esse é a capacidade do pensamento de pensar problemas diferentes daqueles colocados pelo poder, seja no tratamento que é dado a elétrons errantes numa teoria física, seja na significação que se dá a um mito ou rito indígenas. Já vimos como o empirismo lança esse desafio: não impor ao real uma ordem que não lhe pertence, que é própria de essas invenções conceituais, mas retirar desse real a coerência própria que liga nossas invenções entre si, de maneira a jamais se fechar num axioma ou estrutura que bloqueiam os dinamismos da diferença. É nesse ponto que Nietzsche critica os modelos explicativos da ciência, em sua tendência a “sempre a igualar as quantidades, a compensar as desigualdades. Nietzsche, crítico da ciência, jamais invoca os direitos da qualidade contra a quantidade; ele invoca os direitos da diferença de quantidade contra a igualdade, os direitos da desigualdade contra a igualação das quantidades... O que precisamente denuncia na ciência é a mania científica de procurar compensações...”²³⁵ Há nessas compensações toda a marca do niilismo que invade o pensamento moderno, e que também define aquilo que chamei de empirismo inferior ou vulgar: interpretar os fenômenos do ponto de vista de sua reprodução, normalmente ocultando as condições reais dessa reprodução, de sua semelhança, da integridade de sua coerência, apesar de todos os desequilíbrios e incoerências locais observadas.

O esforço em negar as diferenças faz parte desse empreendimento mais geral que consiste em negar a vida, em depreciar a existência, em prometer-lhe uma morte (calorífica ou outra), em que o universo precipita-se no indiferenciado. O que Nietzsche reprova nos conceitos físicos de matéria, peso, calor, é o fato de eles serem também os fatores de uma igualação das quantidades... Mas na ciência devemos também procurar qual o instrumento desse pensamento niilista. A resposta é: a ciência, por vocação, compreende os fenômenos a partir das forças reativas e os interpreta deste ponto de vista... O triunfo das forças reativas é o instrumento do pensamento niilista.²³⁶

Assim como em Popper, e em todos os empiristas que Deleuze visitou, há em Nietzsche uma vigorosa denuncia da utilização da idéia de Lei pela ciência, leis da natureza, leis econômicas e política, sociais e históricas. O mundo empírico é esquadrihado por leis de todos os tipos, como se nada pudesse ficar exterior a uma forma definitiva de determinação

²³⁵ NF, p. 51.

²³⁶ NF, p. 37.

conhecida e controlada pelo homem. Submete-se o mundo novamente à ordem da representação, só que agora através de métodos experimentais. Duas idéias importantes: primeiro, a forma dessa determinação não é interior a um sujeito abstrato de conhecimento, mas a processos de totalização ou subjetivação que encontram sua razão na exterioridade de máquinas sociais concretas; e segundo, as máquinas sociais que regem esses processos, tema do próximo capítulo, não se relacionam com a vida da mesma maneira.

Não é difícil encontrar a razão prática, ou causa imanente, de todo esse esforço das ciências positivas para encontrar os novos princípios racionais de ordenação do mundo, assim como definir as patologias que atingem a saúde desse mesmo mundo, quer se trate da saúde de uma pequena célula, quer se trate do corpo de toda a sociedade. Corriam-se sérios riscos, principalmente numa época marcada por intermináveis levantes contra a ordem estabelecida, afirmar os direitos do indeterminismo físico ou os aspectos positivos das revoluções para a vitalidade dos organismos vivos, principalmente o risco de ser acusado de subversivo ou de ver simplesmente fechadas todas as fontes de financiamento. Era, e continua sendo politicamente perigoso e cientificamente pouco honroso afirmar uma realidade em fuga, arisca com o sonho positivista de antecipação e controle absoluto das forças da natureza, sobretudo das forças humanas.

A crítica de Nietzsche atinge justamente esses conceitos e modelos explicativos que anulam esse movimento de fuga, cujas determinações não podem ser definidas por condições iniciais já conhecidas. A importância do conceito de *Intempestivo*, dessa agitação, dessa variação produzida entre duas repetições que resolve, segundo Deleuze, a querela interna à ciência e à filosofia entre o universal e o particular, é a de conceder a esse movimento que escapa às determinações conhecidas da experiência uma determinação positiva, permitindo que o pensamento siga sua trajetória, mesmo afastando-se de suas coordenadas iniciais. Ora, o intempestivo possuindo uma determinação positiva do pensamento é absolutamente contrário ao que é permitido pela imagem dogmática do pensamento. Tanto nos modelos mecanicistas quanto termodinâmicos criticados por Nietzsche o que se encontra é sempre a recuperação do intempestivo numa ordem de semelhança que o subordina às determinações das leis conhecidas.

Bourdieu comenta de que maneira a transposição da lógica termodinâmica, ou seja, a recuperação dos desequilíbrios num estado de equilíbrio inicial, para as ciências sociais representava a realização do sonho burguês, fornecendo-lhe as ferramentas teóricas que

justificaram todas as formas e excessos com que combateu os desequilíbrios sociais promovidos pelas revoltas operárias. As revoltas eram interpretadas como abalos momentâneos no sistema social, que são legítimos em sua existência, mas somente na medida em que são recuperados pela ordem dominante do sistema. Mas assim que essas forças que rompem o estado de entropia do sistema ameaçam sua integridade, deve-se usar de todos os meios para eliminar o que ameaça a integridade do organismo social. Essa operação de captura pelos saberes régios é particularmente importante na teoria de Deleuze sobre as sociedades capitalistas, integrando o funcionamento de uma axiomática social bem mais ampla.

Por isso Deleuze precisa de conceitos capazes reinstaurar no pensamento os movimentos reais que afetam o plano de imanência. Por isso ele trabalha o conceito de *eterno retorno*, dando-lhe sempre essa função. O conceito de *eterno retorno* quer garantir, na filosofia de Nietzsche, que o intempestivo não seja capturado por nenhuma identidade colocada no início ou no final do movimento. O que retorna, a razão mesma do retorno, é *essa determinação do intempestivo, do ser enquanto ser da diferença*. Deleuze insiste continuamente que não é possível dar ao conceito de eterno retorno o sentido de um retorno do Mesmo, do idêntico como razão de todas as repetições.

... a afirmação *mecanicista* do eterno retorno e sua negação *termodinâmica* têm algo em comum: trata-se da conservação de energia, sempre interpretada de tal maneira que as quantidades de energia não têm apenas uma soma constante, mas anulam suas diferenças. ... A idéia *mecanicista* afirma o eterno retorno supondo, porém, que as diferenças de quantidade se compensam ou se anulam entre o estado inicial e o estado final de um sistema reversível. O estado final é idêntico ao estado inicial o qual se supõe indiferenciado em relação aos intermediários. A idéia *termodinâmica* nega o eterno retorno, mas isto porque descobre que as diferenças de quantidade se anulam somente no estado final do sistema, As duas concepções comungam numa mesma hipótese que é a de um estado final ou terminal, estado terminal do devir.²³⁷

Deleuze irá buscar a explicitação do funcionamento desse conceito na filosofia de Nietzsche, no que chamou de sua *cosmologia*. Nela, Deleuze encontrará uma apropriação por parte de Nietzsche do conceito de *Physis*, mas dando a ele um sentido diferente do que era dado pelas tradicionais filosofias da Natureza, pois não subordina o *plano da Physis* ao

²³⁷ NF, p. 38.

domínio das Leis universais. Se Deleuze identifica no conceito de Lei uma inversão do verdadeiro sentido da repetição, pois subordina a repetição a as determinações gerais de um universal abstrato, em vez de liga-la a um diferencial, não há razões para dar ao eterno retorno a mesma função do conceito de lei.

Talvez se diga que a situação não é tão clara em Nietzsche. Todavia, as declarações de Nietzsche são formais. Se ele descobre a repetição na Physis, é porque, na própria Physis, ele descobre algo superior ao reino das leis: uma vontade querendo a si própria através de todas as mudanças, uma potência contra a lei, um interior da terra que se opõe às leis da superfície. Nietzsche opõe "sua" hipótese à hipótese cíclica. Ele concebe a repetição no eterno retorno como Ser, mas opõe este ser a toda forma legal, tanto ao ser-semelhante quanto ao ser igual. E como poderia o pensador, que levou mais longe a crítica da noção de lei, reintroduzir o eterno retorno como lei da Natureza? Em que se fundamentaria Nietzsche, conhecedor dos gregos, ao estimar seu próprio pensamento como prodigioso e novo, se ele se contentasse em formular esta insipidez natural, esta generalidade da natureza, tão conhecida pelos antigos?²³⁸

A filosofia de Deleuze representa esse esforço de encontrar a lógica própria das agitações sutis que ocorrem sob o domínio das leis, dos devires que intrigam o pensamento por surgirem no contra-fluxo daquele definido pelas condições do acontecimento reunidas pela razão. "... sob o trabalho geral das leis, subsiste sempre o jogo das singularidades." Tais singularidades agem sempre no sentido de arrancar a realidade das determinações fixas da Lei, de desviar a história e a Natureza de seu curso normal. O desafio é que esse desvio não pode ser determinado exclusivamente pelo conjunto de condições identificáveis na história, classe social, sexo, raça, idade, grau de instrução, etc, ou leis gerais que supostamente regem o comportamento dos componentes elementares da Natureza.

As generalidades de ciclos na natureza são a máscara de uma singularidade que desponta através de suas interferências; e sob as generalidades do hábito, na vida moral, reencontramos singulares aprendizagens. O domínio das leis deve ser compreendido, mas sempre a partir de uma Natureza e de um Espírito superiores a suas próprias leis e que tecem suas repetições antes de tudo nas profundezas da terra e do coração, onde as leis ainda não existem.²³⁹

²³⁸ NF, p. 29.

²³⁹ NF, p. 58.

domínio das Leis universais. Se Deleuze identifica no conceito de Lei uma inversão do verdadeiro sentido da repetição, pois subordina a repetição a as determinações gerais de um universal abstrato, em vez de liga-la a um diferencial, não há razões para dar ao eterno retorno a mesma função do conceito de lei.

Talvez se diga que a situação não é tão clara em Nietzsche. Todavia, as declarações de Nietzsche são formais. Se ele descobre a repetição na Physis, é porque, na própria Physis, ele descobre algo superior ao reino das leis: uma vontade querendo a si própria através de todas as mudanças, uma potência contra a lei, um interior da terra que se opõe às leis da superfície. Nietzsche opõe "sua" hipótese à hipótese cíclica. Ele concebe a repetição no eterno retorno como Ser, mas opõe este ser a toda forma legal, tanto ao ser-semelhante quanto ao ser igual. E como poderia o pensador, que levou mais longe a crítica da noção de lei, reintroduzir o eterno retorno como lei da Natureza? Em que se fundamentaria Nietzsche, conhecedor dos gregos, ao estimar seu próprio pensamento como prodigioso e novo, se ele se contentasse em formular esta insipidez natural, esta generalidade da natureza, tão conhecida pelos antigos?²³⁸

A filosofia de Deleuze representa esse esforço de encontrar a lógica própria das agitações soterradas que ocorrem sob o domínio das leis, dos devires que intrigam o pensamento por surgirem no contra-fluxo daquele definido pelas condições do acontecimento reunidas pela razão. "... sob o trabalho geral das leis, subsiste sempre o jogo das singularidades." Tais singularidades agem sempre no sentido de arrancar a realidade das determinações fixas da Lei, de desviar a história e a Natureza de seu curso normal. O desafio é que esse desvio não pode ser determinado exclusivamente pelo conjunto de condições identificáveis na história, classe social, sexo, raça, idade, grau de instrução, etc, ou leis gerais que supostamente regem o comportamento dos componentes elementares da Natureza.

As generalidades de ciclos na natureza são a máscara de uma singularidade que desponta através de suas interferências; e sob as generalidades do hábito, na vida moral, reencontramos singulares aprendizagens. O domínio das leis deve ser compreendido, mas sempre a partir de uma Natureza e de um Espírito superiores a suas próprias leis e que tecem suas repetições antes de tudo nas profundezas da terra e do coração, onde as leis ainda não existem.²³⁹

²³⁸ NF, p. 29.

²³⁹ NF, p. 58.

Riqueza e fracasso do materialismo histórico: ter conseguido definir o conjunto das condições econômicas e políticas, ou seja, condições imanentes, integradas, por exemplo, no processo de produção das consciências, mas para depois transformar essas mesmas consciências numa representação perfeita desse conjunto de condições sociais, numa identidade social, delas retirando qualquer possibilidade de singularização, assim como passam a subordinar qualquer acontecimento social, qualquer fato inusitado, pequeno ou tímido, ao conjunto de fatores econômicos já definidores da razão que orienta a história. Nesses casos, qualquer variação que surja dentro de cada uma dessas identidades ou do rumo racional da história será significada a partir do conjunto de condições que definem a própria lei da identidade ou da história. O espírito dogmático faz a realidade girar em círculos "segundo suas ordens, como se fosse um pônei na arena." Mas já vimos que nessa transformação da imagem do pensamento, o devir não pode ser confundido com a história, significado por ela; mas a história, assim como a sociologia vem designar o "conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais nos desviamos para um devir, isso é, para criarmos algo novo."²⁴⁰

A literatura de D. H. Lawrence, contemporânea do positivismo científico da primeira metade do século XX parece já possuir as qualidades de um empirismo superior que a ciência e a filosofia dogmática demorariam ainda alguns anos para conquistar. Num texto intitulado *A realidade da paz*, escrito em 1917, Lawrence já é conhecer da profunda irredutibilidade da vida às causalidades lógicas que a ciência e a filosofia querem lhe impor. As leis que o homem inventa são válidas, diz Lawrence, para aquilo que já está ponto no mundo, para tudo o que já foi inventado, atualizado em estados de coisa relativamente estáveis; mas não é possível inventar leis universais para aquilo que ainda não foi inventado, não há antecipação racional possível que determine com precisão os motivos da criação, as razões de um devir.

*O universo é um imenso sistema de sístole-diástole. Não há nem causa nem razão, nem objetivo ou finalidade. Ele sempre existiu, como o batimento de um coração eterno. Jamais se poderá dizer o que ele é. Sabemos apenas que a realização será o céu sobre a terra, como o desabrochar da rosa selvagem. ... Toda lei, todo conhecimento são válidas para aquilo que já existe na criação. Mas não existe lei nem conhecimento do desconhecido por vir. Nós somos incapazes de saber, de decretar de antemão.*²⁴¹

²⁴⁰ OEF, p. 125.

²⁴¹ LAWRENCE, D. H. *Le corps social*. Paris: Chistian Bourgois, 1974., p. 52. (tradução livre)

Em *Monadologia e sociologia*, Gabriel Tarde mostra como a subordinação da ciência ao ideal da descoberta das leis fundamentais da Natureza e das sociedades faz com que ela parte de um falso princípio, a identidade, colocada tanto na origem quanto no fim da Natureza e das sociedades, dando à diferença um papel secundário, subordinado às exigências do idêntico. Deleuze será um admirador da filosofia de Tarde justamente porque ele subverte as condições da própria Lei; ele coloca o diverso, o diferente tanto na origem quanto no final, como razão suficiente de toda a realidade. As identidades, as regularidades e semelhanças formadas no plano representaram apenas um *mínimo*, um momento de redução da atividade da diferença no plano de imanência – e nunca a razão do próprio plano –, mas para logo serem dissolvidos.

A diversidade, e não a unidade, está no coração das coisas: para nós, essa conclusão se deduz de uma observação geral que um simples olhar lançado sobre o mundo e sobre as ciências permite fazer. Há, por todos os lados, uma exuberante riqueza de variações e modulações inesperadas, que jorram desses temas permanentes que chamamos espécies vivas, sistemas estelares, equilíbrios de todos os tipos, e que acabam por destruí-los e renová-los inteiramente, e em nenhum lugar, no entanto, as leis ou as forças, às quais estamos habituados a dar o nome de princípios das coisas, parecem afirmar a variedade como início ou fim. Diz-se que as forças estão a serviço das leis, que todas as leis se aplicam aos fenômenos enquanto são repetições perfeitas e não repetições variadas; todos, manifestamente, tendem a afirmar a reprodução exata dos termos e da estabilidade indefinida de equilíbrios de todos os gêneros, impedindo sua alteração e renovação.²⁴²

Será preciso, portanto, para perceber e afirmar a lógica própria dessas variações, um *olhar local e conceitos plásticos* capazes de seguir os movimentos de singularização do desejo, das consciências e das sociedades. e de afirmar sua independência, sua exterioridade em relação aos processos de subjetivação ou racionalização dominantes. É, ao mesmo tempo, essa subordinação de Nietzsche aos primeiros princípios subordinados ao verbo Ser, e sua invenção de conceitos adequados à *lógica da produção do diverso* que fazem de Nietzsche um empirista para Deleuze, e de Deleuze um novo cientista social.

Apresentamos um Deleuze empirista. Mas ainda não exploramos os efeitos do encontro de uma filosofia com problemas e conceitos próprios das ciências humanas. Todo nosso esforço tem sido no sentido de mostrar como as ciências humanas pensam o universo das culturas e sociedades através das representações humanas formatadas num todo orgânico, e de como o conjunto dessas representações impede a percepção das práticas reais que se desenrolam

²⁴² TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis, Vozes, 2003, p. 77.

esses campos, das transformações que os atingem, das agitações que os trabalham
surrateiramente. Somente o estudo das representações sociais poderia garantir à realidade
social a estabilidade e previsibilidade que as ciências sociais buscavam para suas teorias e
para o próprio mundo social, anulando todos os processos não representáveis, o
acontecimento, a fuga, a variação contínuas circunstâncias de uma ação, que fariam do
improviso e da criação categorias indispensáveis de qualquer teoria da ação social.

Analisemos um caso prático do encontro da filosofia de Deleuze com as ciências
humanas, abandonando a questão mais filosófica a respeito da imagem do pensamento a qual
estariam subordinadas para tomarmos o sentido inverso, levando Deleuze a dialogar com as
ciências humanas no território das ciências humanas. De que maneira a lógica e os conceitos
filosóficos inventados por Deleuze puderam interferir num problema típico das ciências
humanas. Como, por exemplo, a lógica que temos explorado pôde intervir no lugar dominante
que as representações do parentesco ocupavam nas teorias das ciências humanas, ou seja, no
lugar que se dava à Lei estrutural do complexo de Édipo na organização das culturas
humanas. Entraremos assim nas teses que constituem o projeto de *Capitalismo e
Esquizofrenia*, composto de *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, e escrito em parceria com Félix
Guattari. Se *O anti-Édipo* ficou conhecido, sobretudo, pela invenção de uma teoria do desejo
oposta à da psicanálise, não foi apenas o Édipo psicanalítico que fora profundamente
atingido, mas também o que poderíamos chamar de *Édipo das ciências humanas*, o
parentesco. Deleuze articulará duas frentes de batalha; uma contra a subordinação da lógica
do desejo às exigências de um Significante, edípico ou estrutural, tanto faz, já que os efeitos
de captura serão semelhantes, e outra contra as teorias sociais que querem encontrar uma
legitimação antropológica e sociológica para o lugar do Édipo nas culturas, para o lugar
inquestionável que a Lei deve ocupar nas sociedades. Quando discute as tese de Lévi-Strauss,
Deleuze faz a ele todas as exigências com que definiu um pensamento realmente empirista.
Será importante ver esse empirismo filosófico de Deleuze funcionar voltado para uma questão
exterior à história da filosofia, de que conceitos irá se servir e com que aliados poderá contar
para tirar também das sociedades, assim como ao desejo, uma lógica exterior a qualquer
modelo teórico que opere por totalizações e unificações abstratas, não verificáveis na
realidade prática. O plano de imanência é agora o campo da cultura, ou melhor, sobre o qual
sociedades são formadas, mas sem que o plano perca suas propriedades essenciais. A crítica
da imagem dogmática pensamento, que subordina todo o plano de imanência a modelos de
racionalização ou organização, transforma-se em crítica da imagem dogmática das

sociedades, também procurando não mais subordinar a lógica de seu funcionamento a nenhum desses modelos, principalmente ao modelo estrutural da antropologia de Lévi-Strauss, dominante nas ciências sociais dos anos 70, assim como o estruturalismo de Lacan dominava o campo psicanalítico. A maneira com que Deleuze define o funcionamento das sociedades primitivas representa uma crítica profunda à noção de *estrutura* aplicada ao estudo dos processos sociais.

Já vimos que Deleuze não pára de inventar dualismos, dentro ou fora do pensamento filosófico, o dualismo entre ciências régias ou ambulantes, por exemplo, mas para logo em seguida dissolvê-lo. Deleuze procede na construção desses dualismos do *método de extração* ou *subtração*, ou seja, retira da realidade as figuras conceituais, ou *personagens conceituais* da imagem dogmática do pensamento, dando assim livre desenvolvimento às virtualidades antes inibidas por essas mesmas figuras do Poder. No entanto, Deleuze sabe que essas figuras estão sempre ressurgindo no plano, ou ainda, definindo movimento característicos do plano de imanência que não se trata de eliminar ou negar a existência, é assim que funciona. Essas virtualidades *liberadas* pelo pensamento, seja ele filosófico, artístico ou científico, correm sempre o risco de serem recuperadas por uma representação do Poder, resignificadas num outro modelo que já reúne as características daquele que justamente procurávamos escapar. Do mesmo modo, essas figuras não param de trabalhar internamente essas representações, desestabilizando-as, para de novo serem reterritorializadas. E sempre que isso acontecer, uma nova reação deverá ser exigida, novas subtrações realizadas para evitar a cristalização do dogmatismo no pensamento. O dualismo aparece na filosofia de Deleuze como uma outra faceta de seu método crítico, como forma não só de criticar os efeitos de transcendência nos saberes modernos, mas, sobretudo, de propor ou outro modelo positivo de análise, através de alianças criadas com representantes *menores* do saber em questão. Por exemplo, as contribuições do pensamento de Deleuze à lingüística através do dualismo Saussure/Hjelmslev, ao à sociologia nos momentos em que opõe o projeto sociológico de Durkheim à desconhecida microssociologia de Gabriel Tarde. Em ambos os casos, Deleuze privilegiará esses autores que souberem *subtrair* de seus universos de interesse, da linguagem ou das leis sociais, qualquer efeito de transcendência dos conceitos sobre a realidade, de forma a manter tanto uma quanto outras abertas ao trabalho de variação contínua que as atinge. Toda a questão está em saber de que maneira essas variações da linguagem ou das sociedades são significadas, através de que conceitos são pensadas e qual sua função e valor no interior dessas ciências; se essas ciências são capazes de inventar conceitos aptos a

acompanharem esses movimentos de desterritorialização das línguas e sociedades, sem subordiná-los à unidade lógica de um modelo abstrato considerado *verdadeiro*. Tratar-se-á sempre de um efeito de Poder no pensamento para Deleuze, razão de Estado no pensamento e marca da essência das próprias coisas. Essa ligação do saber com o Poder assume dimensões ainda mais sérias no caso da antropologia, cuja história se confundiu durante anos com a própria história do colonialismo ocidental, ou seja, com a própria história da violência capitalista.

Ao fazer uma análise imanente das culturas “primitivas” ou “selvagens” é justamente esse *efeito de colonização* que não poderá mais ser ocultado pela teoria. Da mesma maneira com que o Édipo foi criticado pelos seus efeitos de captura sobre o desejo nas condições definidas pelo capitalismo, como territorialidade de aprisionamento do desejo no capital, ele o será como complexo universal não apenas do desejo moderno, mas de toda a vida social. Afirmar o Édipo, encontrar o Édipo instalado na lógica de reprodução social das sociedades primitivas significa descrever a vida dessa sociedade sob as condições da intervenção colonial. Começaremos a sistematizar o que pode ser definido como uma *teoria geral das sociedades* na filosofia de Deleuze através da crítica que realiza ao lugar ocupado pelas idéias de Lévi-Strauss sobre o parentesco nas ciências sociais, ou melhor, do lugar ocupado pelo estruturalismo nas teorias sociais. Essa crítica será semelhante a crítica ao lugar do Édipo, ou ao Significante estrutural nas teorias psicanalíticas do desejo, semelhantes sob o ponto de vista dos efeitos de captura que operam. São as intervenções do pensamento de Deleuze sobre o campo antropológico que agora nos interessam, e que lógica das sociedades podem ser encontradas.

O dualismo inicial utilizado por Deleuze nesse diálogo será o de Leach e Lévi-Strauss. Assim como opôs Kleist a Goethe, Nietzsche a Kant e Hegel, ingleses a franceses, sempre procurando acentuar as diferenças entre duas maneiras opostas de pensar, entre duas imagens do pensamento, Deleuze oporá a antropologia estrutural de Lévi-Strauss ao funcionalismo do antropólogo inglês Edmund Leach nas análises que fizeram sobre a lógica do parentesco nas sociedades primitivas, e, mais profundamente, da maneira como percebem a dinâmica da vida social primitiva. O estruturalismo foi mesmo definido numa passagem de *Diálogos* como uma *invenção* essencialmente francesa, contrária ao *patch-work* do empirismo anglo-americano. “Os franceses... não sabem traçar linhas, seguir um canal. Não sabem furar, limar o muro. Gostam demais das raízes, das árvores, do cadastro, dos pontos de arborescência, das propriedades. Vejam o estruturalismo: é um sistema de pontos e de posições, que opera por

grandes cortes ditos significantes, ao invés de proceder por crescimentos e estalos, e colmata as linhas de fuga, ao invés de segui-las, traçá-las, prolongá-las em um campo social.”²⁴³

No livro que escreveu a respeito da obra de Lévi-Strauss²⁴⁴, Leach critica o antropólogo francês pelas mesmas razões que levaram Deleuze a criticar o pensamento da representação, ou seja, a imposição de uma instância transcendental a análise de todo e qualquer “acontecimento cultural”, significando-o sempre a partir de um modelo lógico de posições que define seu lugar numa estrutura. Diferentemente de Hume, o espírito para Lévi-Strauss, herdeiro de Kant, já é sujeito, possuidor de sistemas universais de classificação e interdições que determinam os critérios culturais de sua reprodução enquanto espécie. A questão é que, para Leach, a racionalidade lógica do modelo estruturalista, aplicada ao estudo das sociedades primitivas, carece de empiria. “Claude Lévi-Strauss é um antropólogo social na tradição de Frazer – mas não ao seu estilo. A sua preocupação básica consiste em estabelecer fatos que sejam verdadeiros a respeito da “mente humana”, mais do que apurar a organização de qualquer sociedade ou classe de sociedade. A diferença é fundamental.”²⁴⁵ A vivacidade com que as relações sociais são feitas e desfeitas mesmo nas sociedades primitivas, com que os modelos oficiais de parentesco são “desviados” pela força das circunstâncias práticas vem desmentir a rigidez lógica imposta a cultura na análise estrutural. Leach dirá que a integridade lógica do modelo será mais importante do que os dados empíricos para Lévi-Strauss. Influenciado pela epistemologia-crítica de Popper, Leach afirma que a antropologia de Lévi-Strauss não pode verdadeiramente ser considerada uma ciência empírica, pois não haveria nenhum acontecimento, singularidade ou signo capaz de contradizer a integridade lógica da estrutura. Vimos como Deleuze também recusa qualquer anterioridade do pensamento em relação à realidade. E assim como Deleuze, Leach também via com antipatia a forma como o complexo de Édipo passou a assumir uma função dogmática na psicanálise, justamente pela sua capacidade de a tudo significar, não havendo nenhum complexo de sintomas, nenhum delírio capaz de frustrar as determinações do Édipo.

Quando, nos primeiros tempos da psicanálise, os freudianos ortodoxos decretaram o dogma da universalidade do Complexo de Édipo, o Complexo de Édipo, como tal, ficou despojado de todo valor analítico. Todas as provas, por muito contraditórias que parecessem ser, eram forçadas a caber num molde preestabelecido. E a mesma espécie de coisa parece estar

²⁴³ D, p. 50.

²⁴⁴ Cf. LEACH, Edmund. *As idéias de Lévi-Strauss*. Trad. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, Cultrix, 1973.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 9-10.

acontecendo a Lévi-Strauss. Seus escritos revelam uma crescente tendência para afirmar como dogma que as suas descobertas se relacionam a fatos que são características universais do processo inconsciente do pensamento humano. No início, isso era, simplesmente, uma questão de generalização a partir do seu esquema primário de oposições binárias e termos médios (o que é pouco mais do que a tríade hegeliana de tese, antítese e síntese); mas, subseqüentemente, todo o sistema parece ter se desenvolvido numa profecia auto-realizável, impossível de ser testada porque, por definição, não pode ser refutada.²⁴⁶

Leach dá um outro exemplo do contorcionismo cerebral realizado por Lévi-Strauss para garantir a validade de sua estrutura apesar dos “fatos”. Num de seus livros sobre a lógica dos mitos, Lévi-Strauss desenvolve uma extensa análise a respeito das convenções sociais a partir das quais definem-se os nomes que se dão aos animais, cachorros e pássaros, desenvolvido num capítulo intitulado. Segundo tal sistema de convenções, cuja lógica é estruturalmente semelhante a lógica que ordena todas as outras convenções ou classificações, “.. os nomes “não-humanos” de cães de estimação são nomes de indivíduos, enquanto os nomes “humanos” de pássaros se aplicam indistintamente a todo e qualquer membro de uma espécie... A dificuldade, é claro, como qualquer inglês amante de animais reconhecerá imediatamente, é que essas amplas generalizações francesas *não* valem assim que atravessam o estreito de Dover. Inúmeros cães ingleses têm nomes *idênticos* aos seus amigos humanos!” Mais adiante, cachorros e pássaros são substituídos por vacas. Mas o problema não são as classificações, mas o fato delas não darem conta do que *realmente acontece*, pois possuem um grau de generalidade que passa por cima de variações espaço-temporais próprias também ao plano da cultura. Leach fora um crítico severo de toda uma tradição da antropologia que passou a privilegiar, segundo o autor, a demonstração lógica das teorias em oposição aos caminhos indicados pelos dados etnográficos, muitas vezes contrários àqueles definidos *a priori* pelo modelo teórico. Ou seja, não haveria no estruturalismo de Lévi-Strauss a plasticidade necessária para uma abordagem dinâmica da vida cultural, e para uma significação das variações práticas que a todo o momento trabalham a estrutura. É como se Leach dissesse que Lévi-Strauss dá conta apenas da relação entre os termos que garantiriam a reprodução ideal da ordem da estrutura, deixando de lado aqueles acontecimentos que implicariam mudanças no seio da própria estrutura. E para que isso seja possível, as culturas devem sempre ser analisadas como *sistemas fechados*, em equilíbrio estável, prontos a excluir ou a trazer a ordem todos os elementos que fazem o sistema vazar, ou seja, a assumir um

²⁴⁶ *Idem*, p. 109.

comportamento diferente daquilo previsto pela Lei da estrutura. “O equilíbrio necessário do modelo enquanto constructo significa essencialmente que ele é impedido de fornecer por si só uma análise dinâmica.”²⁴⁷

Pelo fato do estruturalismo ter passado, assim como a psicanálise, a privilegiar a integridade lógica de seus modelos explicativos, criou-se uma enorme distância entre os “padrões ideais” das relações de parentesco, por exemplo, e os “padrões reais”, e sempre contingenciais, que regulam praticamente o jogo das relações, de filiação e de aliança, nas comunidades primitivas, assim como criou-se um enorme abismo entre o pensamento e a realidade nas condições postas pela imagem dogmática do pensamento. O movimento de recuperação das diferenças que percorrem o plano de imanência pela representação filosófica é semelhante àquela identificada no estruturalismo de Lévi-Strauss, e o teor das críticas de Leach vai ao encontro das críticas de Deleuze a todo e qualquer tipo de conhecimento que defina um modelo lógico de organização sobre o qual toda a realidade deve ser rebatida, forçando a realidade a se adequar a seus critérios racionais. E se Deleuze sempre se interessou pelas qualidades do empirismo inglês, é pelo fato dessas qualidades garantirem o desapego ao *juridismo teórico* do idealismo alemão e francês, e desenvolverem um sentido do conhecimento enquanto um processo dinâmico de aprendizagem, marcado por sucessos e fracassos permanente, numa tentativa sempre recuperada de inventar conceitos com o tamanho daquilo que acontece, sobretudo se, alegria maior do empirista, aquilo que acontece não se adequa aos antigos conceitos ou modelos teóricos de que se dispunha. Leach não quer o modelo teórico que antropólogo já traz na cabeça ao entrar numa experiência de campo seja capaz de anular a própria experiência de campo, sobrecodificando de antemão a realidade cultural com que se depara. Ao lançar essa crítica ao estruturalismo dominante na antropologia dos anos 60 e 70, Leach já antecipa a reação dos vizinhos franceses. Ao que Deleuze teria apenas a acrescentar a obviedade da reação francesa. “O problema é que Lévi-Strauss quer sempre forçar as suas provas a caberem em moldes que são completamente simétricos... Mas, supondo que as provas inglesas não se ajustam, realmente? Bom, isso não interessa; os ingleses, em todo o caso, não passam de uma horda ilógica de bárbaros...”²⁴⁸

Questão de experimentação. Além de criticar a rigidez do modelo teórico estruturalista, Leach também ressalta a fragilidade e, por isso mesmo, a legitimidade, dos dados etnográficos

²⁴⁷ LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. Trad. Geraldo Gerson de Sousa. São Paulo, Edusp, 1985. p. 48.

²⁴⁸ LEACH, Edmund. *As idéias de Lévi-Strauss*, p. 85-86.

recolhidos por Lévi-Strauss. Segundo o antropólogo inglês, tem-se a tendência, uma vez que já se possui o modelo correto, que já se conhece a Lei que rege os comportamentos culturais que se quer “observar”, fazer do trabalho de campo um procedimento rápido capaz de fornecer ao pesquisador os dados suficientes para preencher as posições já prontas da estrutura. Porém, diz Leach, permanecer em contato prolongado com a sociedade que se quer estudar, após ter aprendido a língua local e ter conquistado um nível de penetração e *simpatia* com os membros da comunidade, é sempre se abrir ao risco de ver as concepções que inicialmente conduziām as análises serem completamente *falsificadas*. É claro que não se trata apenas de uma questão de tempo de convivência. Há casos, como as inúmeras expedições antropológicas americanas às tribos ianomâmi, que durante anos fizeram apenas reproduzir as bases teóricas do neo-darwinismo que legitimaram o “roubo” institucionalizado de mais de onze mil ampolas de sangue indígena a serem enviadas para a sede do projeto genoma.²⁴⁹ Porém, como vimos com Popper, permanecer em campo, ou seja, manter os nossos enunciados em contínua experimentação significa expô-los ao risco da falsificação pelos fatos ou acontecimentos. O que parece fazer a alegria do empirismo de Popper e Deleuze, a atenção às singularizações da realidade não previstas pelo pensamento, faz a tristeza do modelo estrutural e aquilo que ele tenta a todo custo conjurar.

É perfeitamente verdade que um antropólogo experimentado, visitando uma “nova” sociedade primitiva pela primeira vez e trabalhando com a ajuda de intérpretes competentes, poderá ser capaz, após uma estada de alguns dias, apenas, de desenvolver em sua própria mente um “modelo” razoavelmente abrangente de como funciona o sistema social; mas também é verdade que, se permanecer aí seis meses e aprender a falar a linguagem local, muito pouco restará desse “modelo” original. Com efeito, a tarefa de compreender como o sistema funciona parecerá então ainda mais formidável do que nos primeiros dias após sua chegada. Lévi-Strauss nunca teve a oportunidade de sofrer essa experiência desmoralizante nem se viu de braços dados com as questões envolvidas. Em todos os seus escritos, Lévi-Strauss pressupõe que o “modelo” simples, do primeiro estágio, gerado pelas impressões originais do observador, correspondem finalmente (...) realidade etnográfica – o “modelo consciente” que está presente no espírito

²⁴⁹ Cf. TIERNEY, Patrick. *Trevas no eldorado: como cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia e a cultura ianomâmi*. Trad. Bentto de Lima. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. Tierney apresenta nesse livro um detalhado relato, muitíssimo bem documentado, de praticamente quarenta anos de presença de antropólogos, jornalistas e explorados em terras ianomâmi, e do complexo político-econômico que apoiavam, tanto empresa de exploração de minério e pedras preciosas quanto empresas de biotecnologia americanas interessadas nos genes dos ianomâmi. Segundo Tierney, os efeitos epidemiológicos e de aculturação foram terríveis e irreversíveis. Epidemias de varíola, guerras intertribais pelos presentes trazidos pelos antropólogos. O problema não era tanto a guerra, comum entre todas as tribos da América florestal, mas sim as armas de metal, facões e machados, e as armas de fogo, pistolas e espingardas, introduzidas em número suficiente para mudar definitivamente o equilíbrio político das tribos ianomâmi da Amazônia. As expedições antropológicas de Napoleon Chagnon provocaram uma profunda desterritorialização, cujas conseqüências têm sido uma irrefreável extinção dessas culturas, devastadas pela força dos axiomas econômicos.

dos informantes do antropólogo... A este respeito, muitos argumentam que Lévi-Strauss, como Frazer, é insuficientemente crítico no tocante ao seu material básico de informação. Ele parece ser capaz de descobrir aquilo que estava esperando. Qualquer prova, por mais duvidosa que seja, é aceitável – desde que se ajuste às expectativas logicamente calculadas; mas, sempre que os dados contrariam a teoria, Lévi-Strauss contornará as provas ou mobilizará todos os recursos de sua poderosa invectiva para que a heresia seja expulsa, sem apelação!²⁵⁰

Agindo como uma espécie de “traidor da própria pátria”, Pierre Bourdieu também elabora uma crítica à predominância do modelo estruturalista nos estudos antropológicos e etnográficos que segue de muito perto as críticas de Leach. Tanto um quanto outro viram, por exemplo, na formação jurídica de Lévi-Strauss as causas de seu apego a integridade da lei, presente na regulação da vida social quanto no funcionamento das faculdades do entendimento. Diz Leach, que “é conveniente recordar que a formação primordial de Lévi-Strauss foi em filosofia e Direito; ele comporta-se, sistematicamente, mais como um advogado defendendo uma causa do que como um cientista em busca da verdade última.”²⁵¹ Da mesma maneira, Bourdieu relata que em suas primeiras obras etnográficas tivera como preocupação metodológica central a de livrar-se do “juridismo etnográfico” ou “legalismo em etnografia” dominantes na tradição antropológica francesa. “Quando iniciei meu trabalho em etnografia, quis reagir contra aquilo que eu chamava de juridismo, quer dizer contra a tendência dos etnólogos a descrever o mundo social na linguagem da regra e a fazer como se tivessem dado conta das práticas sociais desde que enunciavam a regra explícita segundo a qual elas devem ser produzidas.”²⁵² Esse juridismo teórico produz, segundo Bourdieu, uma tendência a estereotipar o empírico, a impor-lhe um equilíbrio e previsibilidade que não lhe são próprios. Já vimos como a idéia de plano de imanência se confunde com a idéia de plano prático sobre o qual se dá o desenvolvimento das sociedades, sem que nenhuma operação de transcendência venha reajustar as relações ou reconstruir os equilíbrios. Trata-se mais uma vez de abandonar o que Deleuze chama de *plano de organização*, passando para o plano de consistência ou imanência no estudo das sociedades. O que muda nessa passagem é justamente o predomínio da Lei enquanto princípio geral de coordenação das relações produzidas no plano. Esse princípio geral de organização ou totalização que atua sobre os fragmentos de empiria recolhidos na pesquisa etnográfica, por exemplo, concerne, “a um só tempo, ao desenvolvimento das formas e à formação dos sujeitos e é também estrutural e

²⁵⁰ Idem, p. 19-20.

²⁵¹ Idem, p. 20.

²⁵² BOURDIEU, Pierre. *Choses dites*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1987. p. 94.

genético. De qualquer modo, ele dispõe de uma dimensão suplementar, de uma dimensão a mais, de uma dimensão oculta, já que não é dado por si só, mas deve sempre ser concluído, inferido, induzido a partir do que organiza... É, portanto, um plano de transcendência, uma espécie de desígnio, na mente do homem ou na mente de um deus, mesma quando lhe imputamos um máximo de imanência enterrando-o nas profundezas da natureza, ou do inconsciente.²⁵³ O contrário desse plano de organização, está no que Bourdieu chama de plano prático, ou imanente, em que as relações dominantes ou mais arraigadas na tradição de uma cultura estão sendo constantemente trabalhadas pelas forças desagregadoras das circunstâncias, pelas forças desterritorializantes liberadas pela Natureza e pelo desejo humano. Bourdieu nos lembra a fluidez do plano sobre o qual se inscrevem as regras de reprodução social em qualquer sociedade. Daí a contínua variação que atinge a lógica com que essas relações são feitas e desfeitas, reduzidas ou ampliadas. O mais importante, é que não há meios de saber com precisão qual será o desfecho, por exemplo, de uma negociação matrimonial numa comunidade *kabile*, dada a virtualidade de enredos possíveis para o desfecho da negociação. Se não há como antecipar, seja preciso seguir, acompanhar o acontecimento para tentar flagrar aquilo que não pode ser flagrado fora da observação direta.

Numa belíssima passagem de seu livro sobre os índios guayaky, Pierre Clastres comenta a importância de se mergulhar no acontecimento, em vez de simplesmente tentar reconstituí-lo a partir dos estados de coisa em que ele possa ter se efetivado, quer por meio de questionários ou do relato de informantes. Para Clastres, o etnógrafo deve conseguir ocupar um lugar dentro do acontecimento, tomando sempre as precauções para que sua presença não venha já de início impedir qualquer acontecimento, transformando, ao contrário, a vida indígena numa representação para antropólogos.²⁵⁴ Ocupar o acontecimento exige necessariamente a capacidade do antropólogo de significá-lo não a partir de idéias prontas, mas das singularidades que, cintilantes entre dois gestos ordinários, dão sentido a toda a ação, à alegria pela chegada de um novo membro da comunidade misturada à apreensão dos desequilíbrios

²⁵³ D, p. 106.

²⁵⁴ Há que citar os famosos e premiados filmes etnográficos de Napoleon Chagnon, que supostamente flagravam batalhas reais entre os terríveis guerreiros ianomâmi que, mais tarde, veio-se a descobrir que não passavam de encenações cujos gestos de corpo, expressões e golpes eram cuidadosamente orientados pelo próprio antropólogo. O mais interessante é perceber como essas encenações buscavam legitimar as teorias que Chagnon divulgava mundo afora sobre os ianomâmis que, resumidamente, e de mostrar como constituíam um povo de guerreiros assassinos que passavam a vida a guerra por mulheres, apresentando ao homem ocidental as condições primitivas da cultura humana, ao mesmo tempo que, segundo ele, disponibilizavam à ciência o material genético de um homem ainda não enfraquecido pelas regras da cultura.

que tal chegada produz entre o mundo dos homens e as potências invisíveis da Natureza.²⁵⁵ O acontecimento em questão é o nascimento de uma criança Guayaky.

Eu me precipito sobre seus passos, esperando que o bebê não tenha nascido há muito tempo e que eu encontre ainda o que satisfazer minha curiosidade etnográfica: talvez de fato eu não tivesse mais ocasião de assistir a um parto entre os Guayaky. Quem sabe que gestos efetuados nesta circunstância, que palavras raras de boas-vindas ao recém-chegado, que ritos de acolhida a um pequeno índio arriscam escapar-me para sempre. Aqui nada poderia substituir a observação direta: nem questionário – por mais preciso que seja –, nem a narrativa de informante – qualquer que seja sua fidelidade. Pois é freqüentemente sob a inocência de um gesto semi-esboçado, de uma palavra subitamente dita, que se dissimula a singularidade fugitiva do sentido, que se abriga a luz onde todo o resto se aviva.²⁵⁶

As qualidades necessárias para se ocupar o acontecimento sem inibir o livre desenvolvimento de suas potências próprias, tanto no espaço do teatro, da pintura quanto das culturas definem-se sobretudo pela anulação das determinações verticais da Lei. “É realmente um plano de imanência, porque não dispõe de nenhuma dimensão suplementar ao que se passa sobre ele: suas dimensões crescem e decrescem com o que passa, sem que sua natureza de plano seja perturbada (plano de n dimensões).”²⁵⁷ Sendo assim, os *desequilíbrios* que marcam o funcionamento prático do plano, exigindo também um *desequilíbrio* funcional daqueles que o ocupam, não são mais significados através de uma designação negativa que toma a Lei como referência, do tipo transgressão. Tais *desequilíbrios* são, ao contrário, os *signos* a partir dos quais a lógica prática que rege o plano é definida. Ao definir o conceito de *habitus*, que se quer uma precisão maior do que o conceito de *identidade social*, Bourdieu não está criando mais um conceito que extrai o sentido da ação social às determinações *internas* de um sujeito abstrato ou às determinações *externas* da economia ou da educação. Tanto num caso como no outro, é a busca por *causalidade simples* para a ação que orienta essas determinações. Ao contrário de algumas interpretações da obra de Bourdieu, o conceito de *habitus* não nega o determinismo de um sujeito teórico para cair num determinismo sociológico; em ambos os casos, há essa “esteriotipização do empírico” que de que falou

²⁵⁵ Falaremos no próximo capítulo da função que Deleuze confere ao *ritual* nas sociedades primitivas, função de *constituição* dos fluxos que correm sobre o corpo pleno da Terra e que passam por dentro da territorialidade primitiva: fluxo de mulheres, crianças, bens de consumo e armas, forças da Natureza, etc.

²⁵⁶ CLASTRES, Pierre. *Crônicas dos índios Guayaki*. Trad. Tânia S. Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 11.

²⁵⁷ *D*, p. 109.

Bourdieu. Embora encontrando suas determinações no conjunto de relações sociais onde é praticamente exigido, o *habitus* está sempre se deparando com mudanças nessas relações, transformações nas circunstâncias práticas em que age, tendo assim que se utilizar uma boa dose de capacidade adaptativa, ou seja, de *devoir* ao mesmo tempo em que o plano varia. Procurando acabar com qualquer tipo de utilização vulgar do conceito de *habitus* como parte dessa tradição, diz Bourdieu: “eis “o que faz com que as condutas engendradas pelo *habitus* não tenham a bela regularidade das condutas deduzidas de um princípio legislativo: o *habitus* está ligado ao *fluido* e ao *vago*. Espontaneidade criadora que se afirma na confrontação improvisada com situações incessantemente renovadas, ele obedece a uma lógica prática, a do *fluido*, do mais ou menos, que define a relação cotidiana (ordinária) com o mundo.”²⁵⁸

Deleuze diria que o *habitus* representa, de fato, esse território da consciência estruturado numa prática social e volta praticamente para ela, mas que possui também zonas livres de virtualidade capazes de alterar o funcionamento desses princípios, de embaralhar seus códigos, de subverter as relações sobre as quais estavam apoiados. Semelhante ao conceito de *habitus* – tratando-se sempre de uma semelhança *funcional* – é o conceito de imitação de Gabriel Tarde, vindo definir a operação básica a partir da qual se formam as subjetividades e, conseqüentemente, as sociedades. A formação das sociedades deve estar submetida a esse procedimento elementar que liga duas pessoas. Um indivíduo formar-se-ia sempre na encruzilhada dos fluxos de imitação que passam por ele. Porém, esse conceito está subordinado a outro que, justamente, lhe dá movimento, o de *invenção*. Passamos do ponto de vista da reprodução para o da transformação dos indivíduos e das sociedades. Para Tarde, mesmo “o mais imitador dos homens é inovador por qualquer lado.”²⁵⁹

O *devoir* é sem dúvida a operação mais importante do pensamento para Deleuze, funcionando quase como seu mais caro pressuposto, enquanto para as ciências humanas parece ser de uma enorme dificuldade de compreender qualquer acontecimento social, não importando de que intensidade, superar o suposto lugar inviolável de um sujeito de conhecimento. Sem dúvida alguma, a sociologia de Bourdieu inventou, ao longo de sua produção, uma lógica social que dá a seus conceitos a capacidade de acompanhar e afirmarem as divergências e revoluções, mesmo as mais cotidianas e imperceptíveis, que atingem todos os níveis da ação social. Encontrar as determinações empíricas da consciência não garantiu ao marxismo, por exemplo, as ferramentas definitivas para a crítica da

²⁵⁸ BOURDIEU, *Choses dites*, p. 95.

²⁵⁹ TARDE, Gabriel. *As leis da imitação*, p. 27.

representação. Tratar-se-ia de reduzir a heterogeneidade de processos envolvidos na produção e funcionamento das subjetividades às identidades sociais, produzidas sem dúvida alguma nas relações sociais próprias do capitalismo, sempre procurando eliminar qualquer possibilidade de deixar às subjetividades uma margem de manobra capaz de arrastar essas relações para fora de seus termos.

Sendo assim, o que muda profundamente é o sentido dos desvios práticos encontrados num sistema social qualquer; o que muda é o lugar que os desequilíbrios observados ocuparão na definição do funcionamento geral do sistema. É como se Bourdieu e Deleuze, assim como Leach, inventassem uma espécie de *lógica do fluido*, ou seja, uma lógica capaz de dar conta não apenas das leis de reprodução das estruturas sociais, primitivas ou não, mas de uma tarefa mais difícil, de descobrir as leis das transformações sociais, dos movimentos que, de maneira imprevisível, afetam de forma irreversível todo o funcionamento do sistema. A esse respeito, Gabriel Tarde assinala muito bem a relevante diferença desses dois pontos de vista que habitam a alma do sociólogo: o interesse pelas mais belas regularidades encontradas no mundo social, que tende normalmente a desprezar aqueles elementos que atentam contra sua bela ordem, e outro tipo de sociólogo mais interessado nessas invenções irregulares e nos efeitos que produzirão no funcionamento das sociedades. “Sozinhos, alguns espíritos rebeldes, estranhos, com seu toque de finados, no tumulto do oceano social em que estão mergulhados, minam aqui e acolá problemas bizarros, absolutamente desprovidos de atualidade. E são esses os inventores de amanhã.”²⁶⁰

Assim como Tarde, Deleuze também caracteriza as sociedades principalmente pelas suas linhas de variação que a todo o momento trabalham suas relações características. Se Deleuze assumiu uma postura tão crítica em relação ao estruturalismo de Lévi-Strauss, e também ao marxismo é pelo fato de ambos subordinarem essas fugas seja ao efeito de significação da estrutura, seja às contradições características da sociedade capitalista. Para Deleuze, uma sociedade caracterizar-se-ia antes por essas fugas mesmas, por esses movimentos de desterritorialização estremecem continuamente todos os campos sociais, dando-lhes, ao mesmo tempo, um estatuto positivo. O pensamento ocidental desenvolveu diversas maneiras para tentar significar essa força do intempestivo, tradicionalmente reservando-lh lugares não muito nobres em seus axiomas mais fundamentais. A Diferença como bode expiatório, maldita, moralmente comprometida. Deleuze faz uma breve classificação da maneira com que

²⁶⁰ Idem, p. 10.

esses desequilíbrios, essas discordâncias da vida social podem ser interpretadas. Haveria quatro formas principais de se pensar os desequilíbrios e bifurcações que trabalham o plano de imanência. Primeiramente, pode-se interpretá-los *Idealmente* "... pelo desvio entre a instituição real e o seu modelo supostamente ideal"; aliás, vimos ser essa a principal crítica de Leach e Bourdieu a Lévi-Strauss. "Em segundo lugar, pode-se dar uma significação *Moral* da Diferença, "... invocando um laço estrutural da lei e da transgressão". Mantém-se a fuga subordinada às determinações da Lei, voltada *contra* ela, retirando dela seu sentido. Pode-se ainda significar *Fisicamente* uma fuga, "... como se se tratasse de um fenômeno de usura que faz com que a máquina social se torne incapaz de tratar os seus materiais", levando-a a seu próprio colapso. E, finalmente, pode-se significar os desequilíbrios de maneira funcional, *Funcionalmente*, que acaba sendo a melhor, "... é para poder funcionar que uma máquina social não deve funcionar bem."²⁶¹

Em *A revolução molecular*, no artigo *Falação em torno de velhas estruturas e novos sistemas*, Félix Guattari dá fôlego as críticas que ele e Deleuze fizeram ao estruturalismo de Lévi-Strauss em *O anti-Édipo*, sobretudo em relação a esse *efeito de ordenação* que essa estrutura impõe aos fatos sociais de todas as naturezas, conferindo um lugar marginal às variações práticas de toda estrutura social. "Um fato social, na medida em que se submete às exigências estruturais lévi-straussianas, só teria de ficar bem comportadinho. Quero dizer que sua consistência deverá se aproximar mais da de um fenômeno homeostático inanimado – por exemplo, um estado de equilíbrio termodinâmico – do que da de uma realidade viva, capaz de inovações e mutações."²⁶²

Vejamos o que diz o próprio Lévi-Strauss. Haveria, segundo ele, quatro condições que devem ser respeitadas para que um modelo teórico qualquer possa ser considerado uma estrutura: 1) esse modelo deve apresentar o caráter de um *sistema* que articula os elementos entre si, de forma que a modificação em qualquer um desses elementos "acarreta uma transformação em todos os outros." Em segundo lugar, "todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto dessas transformações constitui um grupo de modelos." Como terceira característica da estrutura, está a capacidade de permitir *prever* de que modo o modelo reagirá dada a transformação de um de seus elementos. E como última característica, o modelo deve

²⁶¹ OAE, p. 155.

²⁶² GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 158.

funcionar como um princípio geral de organização e totalização da realidade social, de forma a que todos os fatos observados, todas as informações recolhidas sejam por ele significados. "... o modelo deve ser construído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados."²⁶³ Guattari, certamente apoiado nas teses de *O anti-Édipo* sobre a origem despótica da operação do Significante, apresenta assim o efeito que a estrutura opera sobre relações com que trabalha. Uma estrutura, diz Guattari, "... pretende reger a totalidade de seu campo de realidade como um déspota que determinaria previamente os fatos e os gestos de seus súditos, que programaria as conseqüências de todos os acontecimentos que poderiam vir a ocorrer, de todos os encontros que se poderiam dar."²⁶⁴

Deleuze cria um conceito para dar conta dessas forças ativas que trabalham incessantemente as relações dominantes num campo social qualquer: desejo. Será no nível molecular do que chamou de *máquinas desejan*tes que Deleuze identificará essa zona de desequilíbrio permanente dos grandes estratos sociais. Há três pontos das teses desenvolvidas em *O anti-Édipo* a respeito do desejo que se afastam radicalmente das teses da psicanálise, e que determinarão também o afastamento de Deleuze da lógica do parentesco na interpretação das sociedades primitivas, ou sociedades de codificação "selvagem". Todo o tratamento que Deleuze deu ao problema do pensamento, retirando-o do plano de organização que a imagem dogmática lhe impunha, procedendo por meio da *subtração* das figuras da *Doxa*, será dado ao problema do desejo, procurando extrair qualquer princípio transcendental de funcionamento, seja ele o Édipo freudiano ou o Significante estrutural de Lacan, para jogá-lo num plano de imanência de pura exterioridade que, agora, chamaremos de corpo-sem-órgãos. O problema é teórico, mas tornar-se-á na filosofia de Deleuze sobretudo prático. Ocupamos o plano mas é preciso ao mesmo tempo ser capaz de construí-lo. Todos já possuímos um corpo-sem-órgãos, mas é preciso ao mesmo tempo, e com muito cuidado, ser capaz de inventá-lo. O corpo-sem-órgãos como plano de imanência do desejo. "O desejo é sempre agenciado, maquinado, sobre um plano de imanência ou de composição, que ele próprio deve ser construído ao mesmo tempo que o desejo agencia e maquina."²⁶⁵

Certamente reconheceremos aqui a lógica das relações que Deleuze inventou no encontro com o empirismo. Primeira idéia: o inconsciente não é um teatro, não é um espaço em que Édipo eternamente repetiria seu drama, mas uma usina de produção, uma fábrica tomada por

²⁶³ LÉVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*, p. 316.

²⁶⁴ Idem, p. 158.

²⁶⁵ *D*, p. 122.

máquinas de todos os tipos alimentadas por fluxos de todas as espécies. O desejo é um campo de produção, ele produz alguma coisa. E produz conectando, juntando bocados, ligando elementos, colocando-os em relação. O desejo é força de associação no inconsciente. O ponto crítico, como já podemos antecipar, é que essa atividade de produção do desejo, através das conexões, ou agenciamentos que estabelece, não está circunscrita ao espaço da família, nem subordinada a suas redes afetivas. E aqui passamos ao segundo ponto. O desejo não delira, ou seja, não investe afetivamente apenas o pai e a mãe; a extensão das conexões desejantes vai muito além da casa da família. Deliramos, ao contrário, o mundo inteiro, deliramos a história, a economia, a política, as lutas de classes, o terrorismo, o desemprego, o poder e a grana. Deliramos horizontalmente o clima, e geografia, as tribos e povos reais. Isso não quer dizer que o desejo seja determinado pela história, ou melhor, *historicamente determinado*, para aqui usar uma expressão mais usual nas ciências sociais. Não haveria grande diferença para Deleuze trocar o Édipo pela História ou pela economia, assim como não bastou trocar a transcendência pela empiria, se se mantém o desejo subordinado a um plano suplementar ao seu plano de imanência. “A determinação histórica apela para uma instância estrutural que desempenharia o papel de lei, ou então de causa, de onde o desejo nasceria. Mas o desejo deve ser visto como seu próprio operador efetivo, definindo-se, a cada caso, segundo os agenciamentos ao qual está conectado. O problema nunca foi reconhecer a presença do Édipo no desejo moderno, mas sim a tentativa de se limitar toda a produção desejante a apenas um de seus agenciamentos. Se identificamos a falta como lei de funcionamento do desejo, devemos nos perguntar pelos agenciamentos práticos, circunstanciais, ao qual o desejo está ligado. Inscreve-se a falta no desejo no arranjo dos agenciamentos da produção capitalista. Por essa razão Deleuze afirma que a psicanálise nunca soube escutar um delírio. Ela transforma uma variável num princípio, o que é um agenciamento móvel num fundamento, com todos os efeitos conservadores que essa transformação implica, ou ainda, ela fixa o desejo num agenciamento específico, buscando justamente impedir que o desejo amplie seu universo de conexões. E assim definimos o terceiro ponto de afastamento de Deleuze em relação à psicanálise. O desejo sempre constrói agenciamentos, se constrói nos agenciamentos, colocando sempre em jogo diversos fatores. “E a psicanálise não para de reduzir tudo a um único fator, e sempre o mesmo, seja o pai, seja a mãe, seja não sei o quê... o falo, etc. Ela é completamente ignorante de tudo aquilo que é múltiplo, ela ignora o construtivismo, quer dizer, os agenciamentos.”²⁶⁶ A produção desejante investe diretamente a

²⁶⁶ DELEUZE. Abecedário, p. 46 (tradução livre).

produção social, investe todas as suas relações, quer esse investimento seja de tipo conservador, delirando a imortalidade de seus territórios, quer ele seja revolucionário, explodindo com todos os códigos, funcionando como força de *anti-produção*, ou seja, deslocando o *limite* da produção social, os fluxos descodificados que “misturam os códigos e desterritorializam o socius”²⁶⁷, dentro da própria produção, que, ao mesmo tempo que funciona, busca meios para conjurar as forças que apontam sua destruição. Ora, é toda essa força revolucionária que permanecia inibida pela psicanálise, dada a dominância do modelo neurótico, mas liberada, uma vez extraída a figura do neurótico, no modelo esquizofrênico. Trata-se agora da exterioridade conquistada do desejo. “o passeio do esquizofrênico: é um modelo muito melhor que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livra, uma relação com o exterior.”²⁶⁸ Isso causa um sério problema para as ciências humanas, primeiro, pelo fato de redefinir as relações existentes entre a Natureza e a cultura, e segundo, consequência direta dessa redefinição, inscreve nas estruturas mesmas das culturas descodificações próprias da produção desejante. As ciências humanas, ao contrário, sempre procuraram delimitar uma fronteira clara para esses dois universos, e dar como condição da sobrevivência da cultura a manutenção permanente dessa fronteira através de suas proibições próprias. Desse ponto de vista, o desejo é sempre interpretado como o negativo das sociedades, cuja operação essencial seria sempre a de frear o livre curso dos instintos humanos, submetendo-o ao crivo das leis culturais.

*... Não existe de um lado uma produção social de realidade, e de outro uma produção desejante de fantasma... Na verdade, a produção social é simplesmente a produção desejante em determinadas condições. Afirmamos que o campo social é diretamente percorrido pelo desejo, que é seu produto historicamente determinado e que a libido não precisa de nenhuma mediação ou sublimação, de nenhuma oposição psíquica, de nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Existe apenas o desejo e o social, e nada mais.*²⁶⁹

Se as ciências sociais sempre apresentaram o desejo enquanto o próprio negativo das regras sociais, como uma força contrária às invenções da cultura, produtos da razão humana que tiraram o homem da animalidade, para Deleuze, as operações de conexão do desejo se confundem com o funcionamento das relações sociais, mas para sempre fazê-las funcionar de

²⁶⁷ OAE, p. 196.

²⁶⁸ OAE, p. 7.

²⁶⁹ OAE, p. 33.

forma avariada. A desconfiança tanto da psicanálise quanto da sociologia de manter a produção desejante muito bem territorializada, na família. Sempre se temeu os fluxos desterritorializados do desejo, embora cada tipo de formação tenha seus próprios meios de enfrentar “todas as potências selvagens do real”.

Portanto, os desequilíbrios funcionais de um campo social qualquer representam sempre pontas de desterritorialização produzidas sempre que a produção desejante escorre para fora dos códigos da cultura, numa eterna exigência por mais conexões, por novos agenciamentos. E não há nesses vazamentos nada que atente seriamente contra a vitalidade das sociedades, embora possa sempre abalar moralmente e politicamente os valores dominantes. “Não há eclosão alguma de desejo, em qualquer lugar que seja, pequena família ou escalão de bairro, que não questione as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque quer sempre mais conexões e agenciamentos.”²⁷⁰ Voltamos, então, ao problema das sociedades primitivas, e as causas do desequilíbrio funcional que faz sempre com que os modelos ideais, neste caso as relações de parentesco, funcionem apoiadas sobre sua própria exceção. “É aqui que aparece a identidade da máquina social com a máquina desejante: o seu limite não é a usura, mas as falhas, ela só funciona rangendo, avariada, rebatendo em pequenas explosões – as disfunções fazem parte do próprio funcionamento... Nunca uma discordância ou uma disfunção anunciou a morte duma máquina social que, muito pelo contrário, se alimenta habitualmente das contradições que cria, das crises que suscita, da angústia que engendra e das operações infernais que revigoram...”²⁷¹

Ao introduzir esse desequilíbrio funcional nas supostas estruturas da vida social primitiva, é mais uma distinção tradicional da antropologia que vai por água abaixo: a divisão entre sociedades com história e sociedades sem história, definindo inicialmente *sociedades sem história* como aquelas sociedades dominadas por uma vida supostamente estereotipada, repetindo monotonamente a ordem de arquétipos mentais, constituindo um meio fechado cujas relações constituintes não devem ultrapassar os limites da tribo, ou então não ir além de um pequeno número de relações com aldeias vizinhas, também dominadas pelos menos arquétipos, incapazes, portanto de introduzir qualquer Diferença significativa capaz de alterar a ordem social. *Sociedades com história* seriam, ao contrário, àquelas marcadas por uma realidade dinâmica, feita de uma infinidade de processos que alteram continuamente sua configuração. Mas, diz Deleuze, ser essa uma invenção do espírito judaico-cristão incrustado

²⁷⁰ D, p. 94.

²⁷¹ OAE, p. 156.

nos modelos teóricos da antropologia, que queriam guardar para si o direito de determinar a invenção da história.

Portanto, se chamamos história à realidade dinâmica e aberta das sociedades, em estado de desequilíbrio funcional (assim como as máquinas desejanças só funcionam avariadas) ou de equilíbrio oscilante, instável e sempre compensado, comportando não só conflitos institucionalizados mas que também criam mudanças, revoltas, rupturas e cisões, então as sociedades primitivas estão plenamente na história afastadas da estabilidade e até da harmonia que, em nome de um primado dum grupo unânime, se lhes pretende atribuir. A presença da história em qualquer máquina social aparece claramente nas discordâncias onde, como diz Lévi-Strauss, "se descobre a marca, que é impossível desconhecer, do acontecimento."²⁷²

Já temos agora elementos suficientes para retornarmos ao nosso problema inicial: de que maneira Lévi-Strauss pensa a lógica das sociedades primitivas através da ação estruturante das relações de parentesco, o que também colocaria o Édipo como princípio fundamental de análise da cultura. Da mesma maneira com que Deleuze recusou submeter a lógica do desejo a uma representação familiar, também negará para as sociedades a submissão a essa mesma representação, definida nos termos de "uma estrutura elementar do parentesco" instalada no inconsciente dos indivíduos, ou seja, funcionando como uma espécie de tabela universal que define os termos da reprodução familiar, que deve, por sua vez, determinar toda a esfera da produção social. Primeiro problema: as relações de parentesco não representariam nenhum atributo universal da mente humana, mas uma prática, fazendo com que os termos do parentesco encontrem no funcionamento prático da vida social sua gênese e sua função. Assim como no caso do desejo, o indivíduo das sociedades primitivas não teria seu campo de relações e de investimento prático limitado a seu círculo familiar, e às questões que o caracterizam, mas exposta um campo aberto de alianças móveis entre membros de outras famílias e de outras tribos, ou ainda, de outros mares. Será o conceito de aliança que conferirá essa razão prática, esse grau de indeterminação inscrito também nas sociedades primitivas, em oposição a predominância da filiação.

²⁷² OAE, p. 155. Já vimos que Deleuze tem por Lévi-Strauss uma profunda admiração, apesar das duras críticas que faz ao seu modelo estrutural. Tais críticas não anulam a possibilidade de Deleuze de admirar fragmentos da obra de Lévi-Strauss. Aliás, Deleuze assume uma postura semelhante em relação a todos aqueles com que dialoga, procura signos, segue os momentos de imanência ao mesmo tempo que descarta as recuperações lógicas de organização ou totalização.

*As famílias selvagens formam uma práxis, uma política, uma estratégia de alianças e de filiações; formalmente são elementos motores de reprodução social; não têm nada a ver com um microcosmo expressivo; o pai, a mãe, a irmã funcionam sempre como outra coisa além de pai, mãe ou irmã. E mais que o pai, a mãe, etc., há o aliado, que é a realidade concreta activa e torna as relações entre as famílias coextensivas ao campo social... É pelo contrário evidente que na família, e por mais pequena que seja, o indivíduo investe directamente um campo social, histórico, económico e político, irreduzível tanto a qualquer estrutura mental como a qualquer constelação afetiva.*²⁷³

Para Lévi-Strauss, a família seria a unidade fundamental de toda a vida social, a célula a partir da qual as sociedades foram se formando. Sendo assim, nada mais óbvio do que derivar das regras de reprodução da unidade familiar, as regras de funcionamento de todas as sociedades. Essa unidade familiar seria composta por um pai, uma mãe, isto é, pela união de dois seres do sexo oposto, e da geração de herdeiros, cujo destino social será o de ocupar o lugar vago deixado pelo pai. Portanto, essa estrutura supõe, de um lado, uma aliança que dará origem ao casamento, e de outro a filiação, ou seja, os filhos gerados dessa relação. Porém, para que esse circuito possa funcionar, mais de uma família são necessárias; no mínimo diz, Lévi-Strauss, “uma pronta a fornecer um homem, a outra, uma mulher, que por seu casamento farão nascer uma terceira e assim indefinidamente.” O que distinguiria inicialmente o homem do animal seria justamente essa exigência de uma pluralidade de famílias para a reprodução da espécie, não sendo uma única família isolada capaz de existir e de se reproduzir sem uma sociedade, sem outras famílias com quais outros laços são constituído afora os laços de consangüinidade, e que, inicialmente, o processo de filiação, ou seja, gerar filhos, depende do processo social da aliança. Estabelece-se assim, de um lado, a prática da troca, que define a maneira com que as diversas famílias se relacionam, normalmente definindo os critérios de circulação de um fluxo de mulheres, e, de outro, a proibição do incesto, que impede que uma família reproduza-se internamente, sem aliar-se com outras famílias. E será essa mesma proibição que definirá mais um aspecto a partir do qual a passagem da natureza para a cultura é compreendida pela antropologia. A proibição estaria ligada a invenção de uma função simbólica, centrada na figura paterna, da invenção de uma Lei que deve reger tanto a lógica das filiações quanto das alianças. Essas estruturas inconscientes, através da simbologia que produz, dos sistemas de classificação e representação de que dispõem, explicariam a totalidade dos fatos sociais através de uma

²⁷³ OAE, p. 172.

combinatória lógica de formas de troca, troca de mulheres (parentesco), de bens (economia) e de representações e palavras (política).²⁷⁴ O problema é maneira com que Lévi-Strauss subordina a lógica das relações econômicas e políticas à lógica do parentesco. O grande ponto de discordância tanto de Deleuze quanto de Leach e Bourdieu é em relação a dois pontos dessa argumentação. Primeiro, esse conjunto de relações não é determinado por nenhum tipo de estrutura universal presente no inconsciente dos indivíduos e orientando suas escolhas, mas uma prática integrada ao funcionamento de todas as outras instâncias da vida social, como a economia e a política. E em segundo lugar, seria no nível mesmo das relações políticas e econômicas, entre membros de uma mesma tribo ou de tribos diferentes, que a lógica das relações familiares de filiação seriam definidas, e não o contrário, declinando as alianças das filiações. É, portanto, no exterior da família que a família encontra as regras práticas de suas reproduções, e também de suas variações ocorridas em sua estrutura. Da mesma maneira que é na exterioridade da história, da economia, das classes sociais, da polícia, dos árabes, que o desejo atual deve encontrar o conteúdo concreto de seus investimentos, e não nas relações restritas da família – embora se queira sempre empurra o desejo para dentro dela –, assim também o homem primitivo encontra na exterioridade das relações que tece sobre um plano de imanência a origem de seus investimentos e de suas ações. E é essa abertura que dará a razão de suas metamorfoses próprias. Diz Deleuze, a respeito do grupo primitivo:

Em vez de rebater tudo sobre o nome do pai, ou o do avô materno, este (o grupo) abre-se a todos os nomes da história. Em vez de projectar tudo num grotesco corte de castração, espalha-se tudo pelos mil cortes-fluxos das chefaturas, das linhagens, das relações de colonização. Há todo o jogo das raças, dos clãs, das alianças e das filiações, toda essa deriva histórica e coletiva: precisamente o contrário da análise edipiana, quando esmaga obstinadamente o conteúdo dum delírio, quando o enfia à força no “vazio simbólico do pai.”²⁷⁵

Desta vez, o elogio de Deleuze vai para a obra de Leach, sobretudo pelas críticas que faz à teoria do parentesco de Lévi-Strauss, complementando o conceito de linhagem de filiação com o de linhagem local, e submetendo mesmo o primeiro ao segundo. A *linhagem local* é responsável pela articulação de relações diferentes daquelas prescritas “oficialmente” pelas leis de filiação, ou seja, pela *linhagem de filiação*. As linhagens locais são sempre instáveis, não obedecendo a regras prontas que regulem de antemão o seu desfecho. Esses dois tipos de

²⁷⁴ Cf. Maurice Godelier. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

²⁷⁵ *OAE*, p. 174.

linhagem não obedecem às mesmas regras nem tecem as mesmas relações, mas são essas linhagens locais, tecidas fora da família e procurando solucionar problemas e conflitos de outras ordens, que definem praticamente a lógica a partir da qual as próprias linhagens de filiação são tecidas. “

*Leach determinou precisamente a instância das linhagens locais enquanto distintas das linhagens de filiação e operando ao nível de pequenos segmentos: são esses grupos de homens que residem num mesmo sítio ou em lugares próximos uns dos outros que, muito mais do que os sistemas de filiação e as classes matrimoniais abstratas, maquinam os casamentos e formam a realidade concreta. Um sistema de parentesco não é uma estrutura, é uma prática, uma práxis, um processo e até uma estratégia.*²⁷⁶

Segundo Leach, “As ligações estruturais que derivam do casamento entre membros de grupos diferentes têm sido ignoradas, ou então assimiladas ao conceito universal de filiação.”²⁷⁷ E aqui voltamos a um ponto discutido no capítulo sobre o empirismo, a respeito da ciência desconsiderar justamente aqueles fenômenos que impõem um sentido contrário ao definido previamente pelo modelo teórico, àqueles que desmentem a unidade e previsibilidade dos ciclos da estrutura. Ao fazer referência ao trabalho de Louis Berthe, *Primogênitos e cadetes, a aliança e a hierarquia nos Baduj*, publicado na revista *L'Homme* em julho de 1965, Deleuze destaca a importância dada a certas relações matrimoniais entre os Baduj em que uma aldeia funciona como um terceiro termo mediador das negociações entre elementos não previstos na estrutura, e cuja união a estrutura proíbe. Porém, elas ocorrem praticamente, e não como uma anomalia casual ou de consequência, mas fazendo parte das regras práticas ou imanentes das sociedades, sendo, portanto, funcional e de princípio. Esse terceiro termo, diz Louis Berthe, “deve interpretar-se mais como um processo do que como um verdadeiro elemento da estrutura.”²⁷⁸

Sempre que interpretamos as relações de parentesco na comunidade primitiva em função de uma estrutura que se desenvolve no espírito, caímos na ideologia dos grandes segmentos que faz depender as alianças das filiações maiores, mas que é desmentida pela prática... Um sistema de parentesco só aparece como fechado quando separado das referências econômicas e políticas que o mantêm aberto, e que fazem da aliança algo de

²⁷⁶ OAE, p. 152.

²⁷⁷ Leach. *Critique de l'anthropologie*. Paris : PUF, 1966, p. 206-207.

²⁷⁸ OAE, p. 152.

totalmente diferente dum arranjo entre classes matrimoniais e linhas filiativas.²⁷⁹

Assim como que Deleuze rejeita o modelo do parentesco na explicação da lógica das sociedades primitivas, também retirará do circuito da troca – teoria do dom – o privilégio teórico na interpretação das relações primitivas. E se, no primeiro caso, fora o conceito de *aliança* que viera dar *imanência*, movimento e abertura, à lógica prática das relações de filiação, no segundo, será o conceito de *dívida* que dará a *razão prática* das relações de troca. Não que o conceito de dívida seja desconhecido das teorias antropológicas, assim como não o era o conceito de aliança. O problema será o lugar da questão da dívida dentro de uma lógica geral da troca. Em ambos os casos, o desequilíbrio e grau de indeterminação identificados por Deleuze nesses dois processos são compensado pelo reequilíbrio conquistado no fechamento do circuito da troca. Será Nietzsche que, na segunda dissertação de *A genealogia da moral*, quem conferirá a verdadeira importância ao conceito de *dívida*, e de como são suas relações características que constituem o laço social por excelência entre os homens, ou seja, a de credor/devedor, “eliminando qualquer consideração de troca ou interesse “à inglesa”. Valorizar o conceito de troca significa interpretar todo o conjunto das relações sociais a partir do ponto de vista de uma circulação autônoma, indiferente às relações e transações de poder na esfera da produção, ou melhor, *ofuscando* essas relações. E se são eliminados da psicologia, não é para os pôr na estrutura.”²⁸⁰ aquilo que os mantém em relações, *instáveis*. Por essa razão, Deleuze considerará Nietzsche, e não Marcel Mauss, o grande teórico da etnologia, mesmo que Nietzsche nunca tenha ido a campo. “O grande livro da etnologia é menos o *L'Essais Sur Le Don* de Mauss do que a *Genealogia da moral* de Nietzsche.” Há dois aspectos fundamentais nessa alteração de pressuposto: primeiro, a operação fundamental do *socius primitivo* será o da inscrição de código sobre o corpo. A memória coletiva seria, então, o efeito não de uma estrutura inconsciente já pronta, disponível em todos os indivíduos ao mesmo tempo, mas de um lento e doloroso processo de marcação dos corpos. Marcar para fazer lembrar. E segundo, essa marcação deve justamente tornar os homens capazes de prometer, de serem confiáveis, de assumirem no futuro um comportamento definido no presente como condição da relação, ou seja, produzir os homens nessa relação credor/devedor,

²⁷⁹ OAE, p. 152.

²⁸⁰ OAE, p. 197.

dar-lhes uma memória, criar entre eles alianças. "...: adestrar o homem, marcá-lo na carne, torna-lo capaz de fazer alianças, constituí-lo na relação credor/devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro)."²⁸¹ Sendo assim, o postulado da troca nas sociedades primitivas vem impor-lhe um equilíbrio teórico que contrasta com a mobilidade e abertura dos blocos de dívidas e relações de aliança, que Leach descreveu pelo conceito de linhagens locais.

... a concepção estrutural e de troca tende precisamente a postular uma espécie de equilíbrio dos preços, de equivalência ou de igualdade primeiras nos princípios, pronta a explicar que as desigualdades se introduzem necessariamente nas conseqüências. Sobre isto não há nada mais significativo do que a polêmica entre Lévi-Strauss e Leach, sobre o casamento kachin; Lévi-Strauss procede como se Leach acreditasse que o sistema estava em equilíbrio, ao invocar o "conflito entre as condições igualitárias da troca generalizada e as suas conseqüências aristocráticas". O problema, todavia, é outro: trata-se de saber se o desequilíbrio é patológico e de conseqüência, como pensa Lévi-Strauss, ou se é funcional e de princípio, como pensa Leach. A instabilidade será derivada em relação a um ideal de troca, ou já dada nos pressupostos, incluída na heterogeneidade dos termos que formam as prestações e as contra-prestações? Quanto mais importância se atribuir às transações econômicas e políticas que as alianças veiculam, à natureza das contra-prestações que vêm compensar o desequilíbrio das prestações de mulheres, e, geralmente, ao modo original como é avaliado o conjunto das prestações numa sociedade particular, mais claramente aparece o caráter necessariamente aberto do sistema em extensão, assim como o mecanismo primitivo de mais-valia como mais-valia de código. Mas – é o quarto ponto – a concepção que se baseia na troca tem necessidade de postular um sistema fechado, estatisticamente fechado, e de trazer à estrutura o apoio duma convicção psicológica ("a confiança de que o ciclo se fechará")... Ora tudo isto depende, em último lugar, dum postulado que tanto agravou a etnologia que se baseia na troca, como determinou a economia política burguesa: a redução da reprodução social à esfera da circulação. Retém-se o movimento objetivo aparente tal como é descrito sobre o socius, sem se ter em conta a instância real que o inscreve, nem as forças econômicas e políticas com as quais ele se inscreve; não se vê que a aliança é a forma pela qual o socius se apropria das conexões de trabalho no regime disjuntivo das suas inscrições... É neste sentido que o essencial nos pareceu ser não a troca e a circulação que dependem estreitamente das exigências da inscrição, mas a própria inscrição, com os seus traços a fogo, o seu alfabeto nos corpos e os seus blocos de dívidas."²⁸²

Vejamos o que diz Leach sobre a utilização das noções de equilíbrio não apenas no estudo da sociedade kachin, mas em toda a antropologia, seja a de Lévi-Strauss, seja a antropologia social britânica, herdeira de Radcliffe-Brown. Como bom empirista, Leach sabe que essas noções e conceito são, como afirmaram os Hume e Popper, livres invenções, artifícios do

²⁸¹ OAE, 197.

²⁸² OAE, p. 194-195.

espírito para tentar compreender a realidade, e nunca a própria realidade. O equilíbrio seria sempre uma propriedade de nossas idéias, e nunca um atributo inscrita na própria realidade empírica. No prefácio que escreveu à obra *Sistemas políticos da Alta Birmânia*, que trata justamente da sociedade kachin, Leach esclarece esse seu pressuposto tão contrário à orientação dos paradigmas dominantes nas ciências sociais. “Reconheço plenamente que muitas das análises sociológicas da mais alta qualidade fazem parecer que os sistemas sociais são naturalmente dotados de um equilíbrio que é um fato demonstrável. A tese deste livro é que essa aparência é uma ilusão...”²⁸³ Esquecer desse pressuposto significa permitir que a realidade lógica do modelo se sobreponha a realidade ilógica da empiria, gesto característico, como vimos, do dogmatismo, da imagem dogmática do pensamento, seja em ciência ou filosofia. A imprecisão do comentário de Lévi-Strauss, citado acima por Deleuze, vem justamente de seu desconhecimento da função que Leach confere aos modelos teóricos. Utilizar noções de equilíbrio na aproximação dos acontecimentos sociais não significa que encontraremos na realidade empírica essa mesma estabilidade presente nos modelos. “Gluckman (e não apenas Lévi-Strauss) assevera que o sistema dos kachin que apresento é descrito propriamente como um sistema de “equilíbrio estável”, o que me parece correto no plano das idéias, mas totalmente falso no plano dos fatos, e que “os antropólogos britânico sempre pensaram em termos de equilíbrio”, o que me parece absolutamente inexato.”²⁸⁴

O equilíbrio, a convergência, organicidade e circularidade com que se tem procurado descrever a lógica das sociedades são, portanto, invenções ou ficções de uma imagem dogmática do pensamento, desde que tais invenções estimulem qualquer forma de determinismo. É para tentar acabar com essa tentação de confundir a lógica das idéias com a lógica dos “fatos”, *as coisas da lógica com a lógica das coisas*, submetendo sempre o empírico ao transcendental, que Deleuze propõe uma imagem do pensamento em que os termos dessa relação dogmática encontram-se invertidos; dar aos modelos de pensamento, aos seus conceitos a mobilidade e capacidade de diferenciação própria à realidade empírica, submetendo, desta vez, a atividade transcendental do pensamento às bifurcações e divergências próprias do *Fora*. Nesse outra imagem, o arranjo lógico dos conceitos, a integridade lógica que a linguagem aparentemente dá ao mundo, jamais pode preceder os acontecimentos que se quer estudar. Não estar atento a essa inversão significa permanecer ligado a modelos teóricos incapazes de dar conta das fugas, dos desequilíbrios que integram o

²⁸³ LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*, p. 52-53.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 52.

funcionamento prático das sociedades, diluindo seus efeitos nas formas mais variadas de determinismo, e assumindo assim uma das principais propriedades do que Deleuze chamou de empirismo superior.

Decorre logicamente dessa circunstância a convicção de que não encaro os sistemas sociais como uma realidade natural. A meu ver, os fatos da etnografia e da história só podem parecer estar ordenados de um modo sistemático se lhes impusermos uma ficção do pensamento. Primeiro criamos um conjunto de categorias verbais que são cuidadosamente dispostas para formar um sistema ordenado, depois ajustamos os fatos a essas categorias verbais, e de repente “vêm-se” os fatos ordenados sistemicamente! Mas nesse caso o sistema é uma questão de relações entre conceitos (são interiores aos conceitos que funcionam como os supostos verdadeiros termos da relação), e não de relações “realmente existentes” dentro dos dados fatuais brutos, como sustentaram persistentemente Radcliffe-Brown e alguns de seus discípulos. Não acredito em determinismo histórico de nenhum feitio ou forma, e aqueles que imaginam que aqui afirmo discernir um processo cíclico perpétuo nos escassos fatos da história registrada dos kachin não entenderam absolutamente nada o que eu quis dizer.²⁸⁵

Não foi casual ter falado tanto de Leach e Bourdieu numa tese sobre visão de Deleuze sobre as sociedades. Deleuze encontrou em suas obras²⁸⁶, modelos explicativos e conceitos de que se serviu para a construção de sua teorização própria das sociedades. O método de analogia é utilizado, portanto, não apenas em sua reinvenção da história da filosofia, mas também de todos os saberes “freqüentados” pela obra de Deleuze. Não se trataria nunca de, como filósofo ou exclusivamente a partir da filosofia, determinar as críticas a serem lançadas contra as ciências humanas, de maneira indiscriminada. Nunca se tratou de “falar sobre” qualquer coisa – das sociedades, por exemplo - a partir do ponto de vista da filosofia. Quando se encontra num campo exterior ao campo da filosofia – o que acontece o tempo todo na obra de Deleuze, sobretudo a partir de *Lógica do sentido* – Deleuze sempre procura primeiro por possíveis aliados dentro do próprio campo, ou seja, por sociólogos, antropólogos, linguistas, escritores, matemáticos, biólogos, cineastas que entretenham com seus respectivos campos, com os axiomas dominantes em seus campos, uma certa relação marginal, isto é, que pertençam a esses campos de uma maneira especial, com um pé dentro e outro fora, um pé nas formulações teóricas específicas de cada campo, e outro pé na imanência, plano comum a

²⁸⁵ Idem, p. 54.

²⁸⁶ Gabriel Tarde e Karl Marx completariam essa lista de aliados de Deleuze no campo das ciências sociais. A influência das teses de Tarde e Marx na sistematização de sua teoria geral das sociedades será melhor explorada na terceira e última parte desse trabalho.

todos os campos e que, como vimos, deve sempre forçar a reinvenção dessas mesmas formulações teóricas. Será, portanto, nessa exterioridade da imanência em relação aos *modos pensamento* que a ocupam, que as alianças serão tecidas pela filosofia de Deleuze. E tais alianças não serão feitas sem que um *duplo movimento* anime tanto a filosofia, garantindo o “grau de empiria” que lhe lança para fora da tradicional interioridade e identidade dos conceitos filosóficos, quanto os saberes com que se relaciona, dando-lhes uma *imagem imanente* daquilo que significa pensar, assim como conceitos que auxiliem na apreensão dessa imanência, e cuja lógica é feita de bloqueios e saltos, rupturas e recomeços inesperados, bifurcações e divergências estranhas ao equilíbrio e harmonia do mundo clássico da representação, mas que ainda insiste e persiste no mundo moderno dos saberes empíricos, *reencodificando* seus movimentos de repetição e diferença através de uma representação, seja ela imaginária ou estrutural. Duplo movimento de desterritorialização, duplo devir contra todas as formas de dogmatismo, seja ele lógico ou social e político. Nesse sentido, tanto Bourdieu quanto Leach, apresentam uma qualidade teórica indispensável no trato com a realidade social, funcionando, para Deleuze, como uma espécie de critério de *imanência*: não narrar suas fugas, seus *devires* que, nessa outra imagem do pensamento, passam a constituir sua operação lógica por excelência.

Ora, é evidente que o estruturalismo não dá conta desses devires, porque ele é feito precisamente para negar ou ao menos desvalorizar sua existência: uma correspondência de relações não faz um devir. Desse modo, quando reencontra tais devires que percorrem uma sociedade em todos os sentidos, o estruturalismo vê nisso fenômenos de degradação que desviam a ordem verdadeira e que dizem respeito às aventuras da diacronia... A tentativa de explicar esses blocos de devir pela correspondência de duas relações é sempre possível, mas seguramente empobrece o fenômeno considerado.” (considerando o exemplo do mito e dos devires-animais, agora apoiado nas hipótese de Duvignaud) “... segundo a qual fenômenos “anômicos” atravessam as sociedades, e não são degradações da ordem mítica (ou social, meu) mas dinamismos irreduzíveis traçando linhas de fuga, implicando formas de expressão outras que a do mito, mesmo que esse por sua vez as retome para detê-las?”²⁸⁷

Há uma passagem exemplar no livro que escreveu a respeito da obra de *Foucault*²⁸⁸, em que alinha o projeto antropológico de Leach, com seus desequilíbrios funcionais que conjuram o fechamento lógico dos circuitos de troca, com a sociologia prática de Pierre

²⁸⁷ MP, vol 4, p. 15r.

²⁸⁸ Cf. Deleuze. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Bourdieu, que viu no conjunto das relações de parentesco nas sociedades primitivas não a expressão de qualquer tipo de estrutura inconsciente do espírito humano, mas uma série de estratégias práticas, aplicadas ou transformadas segundo as exigências *circunstanciais* presentes num certo estado das relações de força, nunca completamente antecipáveis. Esse alinhamento será feito por intermédio de um conceito retirado da obra de Foucault, o conceito de *diagrama*, e que tenta justamente dar conta desses movimentos característicos da vida social que não podem ser significados por uma estrutura. Leach e Bourdieu são esses dois teóricos que, de dentro do campo antropológico, constroem uma dura crítica ao estruturalismo dominante de Lévi-Strauss, em nome de um maior pragmatismo, de uma forma superior de empirismo capaz de interpretar a *complexidade da vida social*.

... elas possuem uma rede de alianças que não podem ser reduzidas a partir de uma estrutura de parentesco, nem reduzidas às relações de troca entre grupos de filiação... O diagrama revela aqui a sua diferença em relação à estrutura, na medida em que as alianças tecem uma rede flexível e transversal, perpendicular à estrutura vertical, definem uma prática, um procedimento ou uma estratégia, distintos de toda combinatória, e formam um sistema físico instável, em perpétuo desequilíbrio, em vez de um círculo fechado de troca (vem daí a polémica de Leach com Lévi-Strauss, ou mesmo a sociologia das estratégias de Pierre Bourdieu).²⁸⁹

Das linhas

Se o verdadeiro empirista para Deleuze é aquele que é capaz de *seguir* os devires ou *desequilíbrios* presentes no funcionamento prático das sociedades, de se *guiar* nesse plano cujas relações não estão predeterminadas, em que nada está garantido ou determinado de antemão, é preciso que ele possa se servir de algum meio de orientação, de alguma ferramenta de exploração desse plano móvel, aqui representado pelo corpo de uma sociedade. Deleuze tira-nos as estruturas das mãos, e dá-nos, em substituição, *linhas* para seguir. “Indivíduos ou grupos, somos feitos de linhas, e tais linhas são de natureza bem diversa.”²⁹⁰ Deleuze extrai do corpo social o peso e a imobilidade da estrutura, incapaz de acompanhar, ou seja, de pensar a lógica própria desses *desequilíbrios*, mas para preenchê-lo de linhas de consistência *desigual*, capazes de movimentos também diferentes. Umas são mais duras, delimitando

²⁸⁹ F, p. 45.

²⁹⁰ D, p. 146.

territórios aparentemente estáveis, outras mais flexíveis, produzindo sempre focos ou zonas de instabilidade nesses mesmos territórios, sendo ora reintegradas ao equilíbrio anterior, ora apontando para um novo equilíbrio, ou simplesmente a morte do antigo.

Deleuze identificará três tipos de linhas. A primeira, será chamada de *linha de segmentaridade dura*, adequada para descrever o tracejado dos territórios mais cristalizados num indivíduo ou sociedade, seus valores dominantes, suas estruturas de reprodução, suas identidades e leis características: “a família – a profissão; o trabalho - as férias; a família – e depois a escola – e depois o exército – e depois a fábrica – e depois a aposentadoria... Em suma, todos os segmentos bem determinados, em todas as espécies de direções, que nos recortam em todos os sentidos, pacotes de linhas segmentarizadas.”²⁹¹ Essas linhas de segmentaridade dura receberão sua determinação justamente da posição de transcendência de um aparelho de Estado, serão *sobredeterminadas* pelo universo das leis e representações sociais dominantes. Em suma, essas linhas se confundirão com os territórios do Poder numa sociedade. Esse primeiro tipo de linha é sem dúvida alguma o mais visível dentre as três, o que se dá primeiro ao olhar do senso comum, o mais fácil de ser segundo. Podemos dizer que o universo das leis abstratas de uma estrutura é adequados apenas para o conjunto dessas linhas de segmentaridade dura. O empirismo vulgar seria definido justamente por esse hábito ou imagem do pensamento que confunde todo o plano de imanência apenas com as linhas de segmentaridade dura traçadas sobre ele, identifica o funcionamento das sociedades apenas através da descrição de seus grandes conjuntos molares, da análise de suas representações coletivas. Mas o plano não se reduz a esse único tipo de linha. Como dissemos, há outras linhas, e é com eles que o plano ganhará mobilidade.

O segundo tipo de linha é de *segmentaridade maleável* ou *molecular*. São linhas que descrevem sempre pequenas modificações no plano, desequilíbrios que produzem desvios, delineiam quedas ou impulsos; não são, entretanto, menos precisas; elas dirigem até mesmo processos irreversíveis.”²⁹² Essas linhas são traçadas por fluxos moleculares cuja lógica de funcionamento não pode ser extraída das linhas de segmentaridade dura, embora mantenham com elas estritos laços de cooperação. Elas vêm descrever a dinâmica subterrânea das linhas de segmentaridade dura, definindo mesmo suas engrenagens concretas. “Uma profissão é um segmento duro, mas o que se passa lá embaixo, que conexões, que transações e repulsões que não coincidem com os segmentos, que loucuras secretas e, no entanto, em relação com as

²⁹¹ D, p. 145.

²⁹² D, p. 146.

potências públicas.” Deleuze reconhecerá em Kafka o grande teórico das burocracias modernas, e não em Max Weber; e isso porque Kafka soubera analisar a dinâmica do mundo burocrático para além de sua “descrição oficial”, normalmente fornecida pelo próprio Estado, mergulhando num meio de relações que não seguem mais os limites dos compartimentos molares, vazando por entre eles, encurtando caminhos, permitindo entradas e saídas insólitas, encontros “oficialmente desprezados”, mas “molecularmente tolerados”.

Se Kafka é o maior teórico da burocracia, é porque ele mostra como, num certo nível (mas qual? E que não é localizável), as barreiras entre repartições deixam de ser “limites precisos”, mergulham num meio molecular que as dissolve, ao mesmo tempo que ele faz proliferar o chefe em microfiguras impossíveis de reconhecer, de identificar, e que são tão pouco discerníveis quanto centralizáveis: um outro regime que coexiste com a separação e a totalização dos segmentos duros.²⁹³

Deleuze afirma não ser possível definir o funcionamento da máquina burocrática do Estado moderno levando-se em consideração apenas suas figuras oficiais, e as relações que supostamente deveriam entreter entre si. Subordinar tal análise a apenas esse tipo de linha significa confundi-la com a própria representação que a burocracia faz de si mesma. O que a representação oficial não deixa ver são os desvios práticos, as pequenas subversões da ordem oficial, “uma inventividade ou criatividade permanentes que se exercem inclusive contra os regulamentos administrativos.”²⁹⁴ Porém, esses desvios ou subversões nem sempre trabalham contra a eficácia dos mecanismos burocráticos. Muitas vezes, o que ocorre é justamente o contrário. É justamente dessa capacidade de molecularização das figuras molares do Poder, que o Poder se fará cada vez mais eficaz. Deleuze citará a existência de um regime molecular do fascismo que Não se confunde com suas figuras oficiais ou socialmente representativas, “um regime molecular que não se confunde nem com os segmentos molares nem com sua centralização.”²⁹⁵ Cada uma dessas figuras molares retirará sua eficácia de sua capacidade de proliferar em microfiguras capazes de multiplicar as zonas de captura, a ponto de ocupar toda a extensão da vida social e individual. Fascismo de Estado, mas também fascismo rural, fascismo escolar ou de bairro. A vocação policial dos membros do partido transferida para o professor ou para um membro ordinário da classe, insuspeito segundo as representações

²⁹³ MP, vol 3, p. 91.

²⁹⁴ MP, vol 3, p. 91.

²⁹⁵ MP, vol 3, p. 91.

oficiais. "... se Hitler conquistou o poder mais do que o Estado Maior Alemão, foi porque dispunha em primeiro lugar de microorganizações que lhe davam "um meio incomparável, insubstituível, de penetrar em todas as células da sociedade", segmentaridade maleável e molecular, fluxos capazes de banhar cada gênero de células."²⁹⁶ Aliás, seta seria para Deleuze o modo de funcionamento característico de todo centro de poder. Quanto mais eficaz se quer em sua operação de captura dos elementos diferenciais de uma dada população, mais deve dispor de mecanismos moleculares de penetração e manipulação dos elementos dessa mesma população, seja uma população de crianças numa escola, de prisioneiros, operários ou os jovens dos bairros "problemáticos".

Cada centro de poder é igualmente molecular, exercendo-se sobre um tecido micrológico onde ele só existe enquanto difuso, disperso, desacelerado, miniaturizado, incessantemente deslocado, agindo por segmentações finas, operando no detalhe e no detalhe do detalhe... E mesmo o ajudante-de-ordens, o zelador só estão sendo invocados para que se compreenda melhor, pois eles têm um lado molar e um lado molecular, e tornam evidente que também o general, o proprietário já tinham dois lados.²⁹⁷

Em *A defesa da sociedade*, Foucault identifica quatro precauções metodológica no tratamento da questão do poder. Algumas delas nos interessam diretamente, na medida em que procuram curto-circuitar a visão jurídica ou de Estado, ou seja, a versão "oficial" do exercício do poder. Primeira precaução metodológica: não limitar o estudo dos fenômenos de poder apenas às análises das "formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais ou seus efeitos de conjunto." Limitar as análise a tais formas representáveis do poder significaria considerar seu funcionamento apenas no nível do primeiro tipo de linha. No entanto, Foucault sugere que substituamos o estudo do poder a partir de seus supostos *centros* de emissão, para nos situarmos em suas extremidades, em seus filamentos capilares que estendem a ação de captura do poder aos espaços mais recônditos do corpo social, ou seja, trata-se de substituir a análise do poder em termos das representações jurídicas que se faz de seu funcionamento, por outra que leva em consideração a microfísica de seu exercício real. "Trata-se de apreender... o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar; ou seja, tomar o poder em suas formas e em suas

²⁹⁶ MP, vol 3, p. 92

²⁹⁷ MP, vol 3, p. 105-106.

instituições mais regionais, mais locais...”²⁹⁸ Se o poder emana de um centro, ele só funciona praticamente se constituindo numa rede fina e maleável de captura, vindo dessa capacidade de molecularização a própria eficácia de suas capturas. Portanto, entre o primeiro tipo de linha e o segundo, não se pode ainda falar de ruptura real, de uma desterritorialização absoluta que arrastaria consigo de uma vez por todas a estabilidade das linhas de segmentaridade dura, uma vez que essas linhas maleáveis ou flexíveis estão sempre recompondo, ou melhor, retornando ao território de que aparentemente pareciam fugir. É essa dependência das linhas maleáveis às linhas duras que faz com que as desterritorializações ou desequilíbrios que produzem sejam sempre relativos. As linhas de segmentaridade maleável possuem sempre a face voltada para os estratos do poder. “A segmentaridade maleável não pára de desfazer as concreções da dura, mas ela reconstitui em seu nível tudo aquilo que desfaz: micro-Édipos, microformações de poder, microfacismos.”²⁹⁹

Há, segundo Deleuze, quatro erros a serem evitados ao se falar dessas linhas de segmentaridade maleável e molecular. O primeiro se refere a um hábito hoje em dia bastante usual, que consiste em acreditar que basta ser molecular ou flexível para ser melhor, mais livre, em oposição a tudo o que é duro e centralizado. Mas acabamos de ver que o fascismo, mas também as modernas tecnologias das sociedades de controle, se tornam mais eficazes e perigosos devido as *segmentações finas* que se propagam por todo o tecido social, e multiplicando suas figuras dominantes numa infinidade de microfacismos locais. “Quando a máquina torna-se planetária ou cósmica, os agenciamentos têm uma tendência a se miniaturizar e a tornar-se microagenciamentos.”³⁰⁰ Se o primeiro erro é de caráter axiológico, o segundo é psicológico, “como se o molecular pertencesse ao domínio da imaginação e remetesse somente ao individual ou ao interindividual.”³⁰¹ As linhas de segmentaridade maleável estão tão implicadas nos processos de reprodução social quanto as linhas de segmentaridade dura. Em terceiro lugar, não se deve afirmar que, por ser molecular, tais linhas limitam-se a pequenos lotes da vida social, enquanto os grandes princípios de estruturação da sociedade seriam definidos apenas pelas linhas de segmentaridade dura. Porém, “se é verdade que o molecular opera no detalhe e passa por pequenos grupos, nem por isso ele é menos coextensivo a todo campo social.”³⁰² E por último, e esse é o aspecto mais relevante para a distinção dos dois tipos de linha molecular identificados por Deleuze: mesmo

²⁹⁸ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 32.

²⁹⁹ *MP*, vol 1, p. 80.

³⁰⁰ *MP*, vol 3, p. 93.

³⁰¹ *MP*, vol 3, p. 93.

³⁰² *MP*, vol 3, p. 93.

sendo qualitativamente distintas das linhas molares, as linhas de segmentaridade maleável ativam processos de desterritorialização sempre relativa, ou seja, os desequilíbrios encontram-se subordinados ao movimento simultâneo de sobrecodificação imposto pelas linhas molares. “a diferença qualitativa das duas linhas não impede que elas se aticem ou se confirmem de modo que há sempre uma relação proporcional entre as duas, seja diretamente proporcional, seja inversamente proporcional.”³⁰³

Haveria ainda um terceiro tipo de linha, semelhante ao segundo em alguns aspectos, mas apenas num primeiro olhar, mas que mantém relações completamente diferentes com as linhas de *segmentaridade dura*, produzindo efeitos também distintos no plano de imanência. Deleuze chamará tais linhas de linha de fuga, ou linha abstrata, “... como se alguma coisa nos levasse, através dos segmentos, mas também através de nossos limiares, em direção de uma destinação desconhecida, não previsível, não preexistente. Essa linha é simples, abstrata, e, no entanto, é a mais complicada de todas, a mais tortuosa: é a linha de gravidade ou de celeridade, é a linha de fuga e de maior declive”³⁰⁴ Diferentemente das linhas de segmentaridade maleável ou molecular, as linhas de fuga não guardarão com os estratos ou segmentos duros nenhum tipo de cooperação, nem indicarão nenhuma recuperação do equilíbrio afetado. A desterritorialização na linha abstrata já não mais *relativa*, no sentido em que conduziria o movimento de fuga de volta aos mesmos territórios, mas sim *absoluta*, não permitindo nenhuma recuperação do território, ou territórios afetados pelos gradientes de desterritorialização, quantas, presentes nesse tipo de linha. Isso não significa que as linhas de fuga sejam sempre linhas de destruição ou abolição, embora necessariamente o seja do ponto de vista das linhas segmentares. Elas também serão acompanhadas por reterritorializações, se acomodarão em *novos* territórios, cujas coordenadas em nada se assemelhariam as da terra que se abandonou. Enquanto os desequilíbrios provocados pelas linhas de segmentaridade molecular são compensados através de reterritorializações que recuperam o equilíbrio e unidade perdidos - aliás, quanto mais um segmento duro for capaz de se molecularizar, melhor será a capacidade de subordinar todo o plano de imanência às suas determinações -, os desequilíbrios provocados pelas linhas de fuga podem ser apenas constatados e contabilizados, uma vez que inscrevem transformações irrecuperáveis nos territórios, exigindo, portanto, sua reinvenção. A linha de fuga é uma *linha de variação infinita* que mantém ativa a capacidade de renovação do plano de imanência. Nesse sentido, uma linha de

³⁰³ MP, vol 3, p. 93.

³⁰⁴ D, p. 146.

fuga, ou *fluxo de quanta*, é sempre *revolucionária*, uma vez que não permite a sobrevivência ou recuperação dos códigos que arrastou consigo. E sua maior tragédia é não haver nada que possa garantir de antemão seu sucesso ou fracasso, a não ser uma extrema prudência difícil de ser conquistada. Deleuze certamente privilegia este último tipo de linha, justamente pela carga revolucionária que carrega consigo. Nas linhas de fuga, “os movimentos moleculares não vêm mais completar, mas contrariar e furar a grande organização mundial”³⁰⁵, mesmo que a rede de policiamento global busque sempre barrar seus movimentos ou tapar os “furos” que provocou. No entanto, esse esforço político de manutenção da ordem mundial capitalista parece ser incessante, pois quanto mais se sobrecodifica de um lado, mais os fluxos parecem vaziar por outro, “quanto mais se equilibra entre leste e oeste, numa máquina dual, sobrecodificante e superarmada, mais se “desestabiliza” numa outra linha, do norte ao sul. Há sempre um Palestino mas também um Basco, um Corso, para fazer desestabilização regional da segurança.”³⁰⁶ Nesse sentido, uma sociedade se caracterizaria menos pelo conjunto de seus estratos molares ou contradições entre esses estratos, os dois grandes territórios antagônicos da burguesia e do operariado, e mais pelas fugas que não podem ser deduzidas e, por isso mesmo disciplinadas, de uma lógica de classe. As grandes oposições de classe só têm validade no nível dos grandes segmentos molares, e já representam um certo grau de domesticação dos conflitos sociais do capitalismo. A grande diferença imposta pela filosofia de Deleuze em relação a toda uma tradição da filosofia política subordinada ao modelo de Estado na interpretação que dá dessas fugas, é que elas não serão representadas como um afrontamento da ordem estabelecida, mas como forças afirmativas, positivas, já engajadas em processos reais de transformação da ordem social, mesmo que imperceptíveis em suas primeiras ocorrências, “como se uma linha de fuga, mesmo que começando por um minúsculo riacho, sempre corresse entre os segmentos, escapando de sua centralização, furtando-se à sua centralização.” Até mesmo os partidos de esquerda estão prontos a pedir a intervenção dos mecanismos repressivos “garantidores da ordem democrática” quando os movimentos de contestação não se deixam mais gerenciar pelos códigos jurídicos do Estado. Nesse instante em que as lutas de reivindicação fogem aos termos do Estado de direito, o movimento social devém força marginal.

Não é por acaso que Deleuze conferirá menos importância ao conceito de classe social, e a toda definição da lógica social enquanto luta de classes, em proveito do conceito de “massa”,

³⁰⁵ *MP*, vol 3, p. 94.

³⁰⁶ *MP*, vol 3, p. 94.

de seus movimentos e efeitos efetivos sobre o corpo de uma sociedade. Isso não quer dizer que não haja contradição entre classes no capitalismo, definidas pelo lugar ocupado dentro da esfera produtiva, mas antes que nem tudo que se passa sobre o corpo da sociedade capitalista pode ser explicado em termos de contradição entre grandes blocos organizados. Deleuze preferirá partir das potências próprias das massas, dos movimentos de fuga que elas impõem aos códigos sociais para interpretar os desequilíbrios que agitam todas as formações sociais. As classes sociais já representariam paradas desses movimentos, se formando *sobre* massas desterritorializadas de pessoas, de multitudes que não possuem ainda as fronteiras de um corpo organizado enquanto classe social. Tanto as ciências sociais quanto psicológicas do início da era industrial são unânimes na identificação do inimigo maior: fluxos descodificados de desejo, liberados tanto no delírio psicótico, quanto na revolta de massas "descontroladas". O que, segundo a teoria de Freud, podia ser contemplado nesses fenômenos de "massa" seriam as pulsões primitivas do inconsciente humano que, aproveitando-se de uma suposta brecha, de uma falha na cerca protetora da consciência ou das regras culturais, irrompendo na realidade, a olho nu, e destruindo com toda sua carga irracional de violência as delicadas conquistas da cultura e abalando a sensibilidade de toda uma moral coletiva. As massas dariam ao homem moral a justa medida dos perigos políticos dos fluxos descodificados de desejo, das linhas desterritorializadas do desejo, reconfirmando assim a imperativa necessidade das leis da cultura, ou melhor, da cultura como lei. Ao comentar as características desses levantes de massa, que anulariam momentaneamente a presença da racionalidade de indivíduos contagiados pelo furor das multitudes, dando livre vazão ao universo indomável de seus instintos, Freud afirma que "as características aparentemente novas que então apresenta são na realidade as manifestações desse inconsciente, no qual tudo o que é mau na mente humana está contido como uma predisposição." Portanto, o conceito de "massa" parece formar uma espécie de anti-conceito, na medida em que incorpora a lógica de um conjunto de forças a ser justamente eliminadas tanto da vida mental quanto social, e das teorias psicológicas quanto sociológicas. Ora, Deleuze operará uma verdadeira transvaloração do conceito de massa, dando-lhe um valor político positivo e uma aplicação lógica fundamental na análise das sociedades. O conceito de massa já designaria um estado de disciplinarização dessas forças inicialmente errantes que atentavam contra a ordem da sociedade burguesa. Deleuze mostra como a verdadeira origem do conceito de classe social não está no marxismo mas na escola histórica burguesa do séc. XIX, representada por Saint-Simon, Thierry e Quinet, entre outros. Esse conceito fora criado justamente para tentar significar, para controlar as revoltas de operários, vagabundos, mulheres que eclodiram nas sociedades capitalistas do

séc. XIX, pois estas não possuíam ainda nenhum tipo de organização ou institucionalização que as fizessem se assemelhar a uma classe social. Se tais movimentos foram tão perigosos para a ordem da sociedade burguesas, é que essas massas não possuíam territórios bem definidos, de uma ordem de ação comum do próprio capitalismo. “Não é Marx quem inventa a compreensão da história como luta de classes, mas a escola histórica burguesa do séc. XIX: eles se espantaram quando viram correr na superfície atual do corpo social esse fluxo estranho que eles não conheciam: o fluxo operário.”³⁰⁷

Nesse sentido, o conceito de classe social designaria um estado de pacificação dessas forças insurgentes contra a miséria imposta pelo capital, de subordinação de sua lógica molecular aos termos das linhas de segmentaridade dura. Essa operação de captura de forças em fuga, sem que essas fugas impliquem um necessário colapso do sistema, o que aconteceria certamente em outras formações sociais, como no caso de Roma e o abalo irrecuperável que sofreu mediante a invasão de hordas bárbaras vindas do norte, descreve, para Deleuze, uma característica fundamental do sistema capitalista: sua enorme capacidade de recuperação, de ampliar seus limites sempre que sua ordem se encontra ameaçada, de avançar suas fronteiras para incorporar o que de novo se inventou em seu interior, para transformar o índice de desterritorialização absoluta das linhas traçadas pelas massas, em índice de desterritorialização relativa, ou seja, reterritorializadas nos espaços institucionais que o capitalismo lhes impõe. “O capitalismo dispõe de uma espécie de axiomática, e sempre que ele se depara com algo novo, algo que ele ainda não conhece, ele está pronto a adicionar mais um axioma para manter tudo funcionando. Assim que o capitalismo não pôde mais negar que o operariado era uma classe, quando reconheceu uma espécie de bipolaridade de classe sob a influência das lutas operárias do séc. XIX, e sob a influência da revolução, entra-se num momento extremamente ambíguo, pois se trata de um momento importante da luta revolucionária, mas também essencial na recuperação capitalista: dou-te mais um axioma, faço axiomas para a classe operária e para a potência sindical que a representa, e a máquina capitalista reparte, ele fecha a brecha que foi aberta. Em outras palavras, e é isso o essencial em todos os corpos sociais: impedir que corram sobre eles, sobre suas costas, sobre seu corpo, fluxos que não podem codificar e aos quais não é possível assinalar uma territorialidade.”³⁰⁸

Portanto, assim como os territórios são talhados sobre um plano de imanência sem que o plano perca suas características próprias, assim também as classes são talhadas sobre as

³⁰⁷ DELEUZE, G. *Cursos de Vincennes*, 16 de novembro de 1971, p. 1. In: www.webdeleuze.com

³⁰⁸ *Idem*, p. 2.

massas, sem que deixem de ser continuamente trabalhadas por movimentos de “massa”. Não há história do capitalismo que não tenha de levar em consideração ao mesmo tempo tanto os processos concretos de que dispôs na formação de sua mão-de-obra, de que maneira, através de que táticas e violências, os camponeses e artesãos expulsos das antigas terras comunais foram transformados em operários, fixados a uma máquina e se submetendo a terríveis condições de existência, quanto as resistências que a todo o momento abalavam a ordem social?³⁰⁹ Por mais que se tente cristaliza-las no território bem definido de uma classe social, elas não param de fazer vazar esses mesmos territórios. O importante é que, mesmo misturadas, como momentos de um processo comum que atinge indivíduos e grupos, classes e massas não se fundem num conceito comum, “não têm o mesmo movimento, nem a mesma repartição, nem os mesmos objetivos, nem as mesmas maneiras de lutar.”³¹⁰ É claro que se Deleuze confere tanta a importância a tais processos de fuga, não é porque eles deságuam no vazio, mas sim porque repassam pelos segmentos duros, pelos grandes territórios remaneando suas relações, alterando seu funcionamento, transvalorando seus valores, ou seja, transformando a ordem social. O conceito de massa não será usado por Deleuze apenas na descrição da lógica das sociedades capitalistas, e em oposição ao conceito de classe social que lhe é tradicionalmente característico, mesmo que aí assuma uma importância decisiva como veremos adiante, mas também na descrição da lógica geral de funcionamento das sociedades.

Uma sociedade, mas também um agenciamento coletivo, se definem, antes de tudo, por suas pontas de desterritorialização, seus fluxos de desterritorialização. As grandes aventuras geográficas da história são linhas de fuga, ou seja, longas caminhadas, a pé, a cavalo ou de barco: a dos hebreus no deserto, a de Genserico, o Vândalo da estepe, atravessando o Mediterrâneo, a dos Nômades através da estepe, a longa caminhada dos chineses – é sempre sobre uma linha de fuga que se cria, não, é claro, porque se imagina ou se sonha, mas, ao contrário, porque se traça algo real, e compõe-se um plano de consistência.³¹¹

Deleuze identificará inúmeros tipos de “massa” ao longo da história e nas mais diferentes formações sociais, responsáveis na determinação de processos irreversíveis na ordem dessas mesmas sociedades. Massas de invasores que, desde o século X, precipitam-se como “fatores

³⁰⁹ Cf. Sobre a massa de excluídos que compunham as sociedades industrializadas do séc. XIX e início do XX. FERROT, Michele. *Os excluídos da história*. São Paulo, Paz e Terra, 2001.

³¹⁰ *MP*, vol 3, p. 91.

³¹¹ *D*, p. 158.

de descodificação e velocidade de desterritorialização” das fronteiras do império romano. “As barreiras do Danúbio foram postas abaixo; os selvagens guerreiros da Cítia saíram das florestas... Os diversos bandos de bárbaros que se ufanavam do renome gótico se espalharam irregularmente desde o litoral boscoso da Dalmácia até as muralhas de Constantinopla.”³¹² Massa militares que, após a desintegração das unidades militares romanas, tornam-se bandos de pilhagem exteriores a qualquer corporação estatal. Massas camponesas expulsas das terras comunais, indo inundar as cidades, transformando-se em massas urbanas desterritorializadas cuja única referência passou a ser o valor da força de trabalho contida em seu corpo; massa a ser inscrita e utilizada nos aparelhos de produção, e cuja *energia nômade* era canalizada para os objetivos próprios da produção e da ordem social. Foucault mostrou em *Vigiar e punir* que a disciplina se constituiu na tática por excelência do poder na modernidade justamente pela sua capacidade de operar esse gênero de transformação no regime das forças de qualquer tipo de *multidão* ou *multiplicidade não organizada* de elementos. “As disciplinas são táticas para assegurar a ordenação das multidões... fixar é um dos primeiros objetivos da disciplina; é um processo de anti-nomadismo.”³¹³ Caberá ao empirista, ao sociólogo, filósofo ou historiador ser capaz de assinalar esse estado de convivência entre três tipos de linhas, entre três tipos de movimentos, ou ainda, entre dois movimentos, um de consistência molar, e o outro de consistência molecular - mas nunca esquecendo que a linha molecular se divide em duas, mantendo uma de suas faces voltada para os territórios molares, enquanto a outra radicaliza seu afastamento desses territórios, impondo a eles mudanças. De toda forma, trata-se sempre de estar atento às fugas que, numa sociedade, estão sempre traçam rebeliões ou rupturas; e por mais infinitesimais que elas sejam em sua origem, não deixam de provocar, avançando como uma onda, focos de instabilidade que colocam em estado de suspensão a presumida *evidência* e naturalidade da ordem social, mesmo que posteriormente reterritorializadas no mesmo lugar de onde procuravam escapar. O mais importante é que serão nesses pequenos momentos de suspensão, nesses índices de indeterminação que também atingem os sistemas e relações sociais, que Deleuze identificará a fonte de vitalidade desses mesmos sistemas e relações; é a partir desses movimentos massa, da lógica com que percorrem o corpo social, exterior a qualquer razão de Estado, que Deleuze identificará acusa de toda transformação social.

Um estudo dessas linhas que compõem o corpo de uma sociedade não pode se privar do contato direto com o acontecimento que se quer estudar, até mesmo para um filósofo. Alias,

³¹² GIBBON, Edward. *Declínio e queda do império romano*. São Paulo, Companhia das Letras, 19889, p. 394.

³¹³ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Trad. Lígia M. Vassalo. Petrópolis:Vozes. 1993, p. 191.

essa aproximação será questão de princípio do empirismo deleuziano. Pode-se ou permanecer no espaço idealizado das leis, ou adentrar no espaço real das disputas, das relações de poder, das micro-violências cotidianas existentes apesar das leis, ou melhor, coma convivência da lei, como sua própria razão prática. Não haveria exercício crítico do pensamento, nenhuma possibilidade de *libera-lo do dogmatismo*, se se permanece no plano das grandes representações coletivas, que, como diz Deleuze, são perniciosas justamente porque ofuscam, escondem ou camuflam as relações reais de força que caracterizam o funcionamento das sociedades, principalmente as sociedades capitalistas, que fizeram da violência sua estratégia institucional por excelência. A crítica depende, portanto, da capacidade do pensamento de explorar esses desequilíbrios e dissimetrias, injustiças e violências que funcionam *apesar* da ordem legal, ou ideal, dos grandes segmentos, *sob* a ordem legal e *graças* a ela. A precisão *empírica* que Deleuze dá a seus conceitos depende essencialmente dessa aproximação do olhar, capaz de explorar por entre as linhas de segmentaridade dura ou molar, visíveis a longas distâncias, dada sua estabilidade e generalidade aparente, para tentar seguir esses outros movimentos de consistência molecular, invisíveis a longas distâncias, sejam eles de captura ou de resistência, de violência ou insubordinação. Aliás, a disputa entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim ilustra esse ponto em especial. Assim como Deleuze opôs Leach a Lévi-Strauss a respeito do estatuto das relações de parentesco nas sociedades primitivas, também oporá Tarde a Durkheim em relação à importância que cada um deles confere a essas *linhas sub-representativas* que escapam à mediação das representações coletivas no estudo das modernas sociedades industriais.

Homenagem a Gabriel Tarde (1843-1904): sua obra, por muito tempo esquecida, reencontrou atualidade sob influência da sociologia americana, especialmente a microsociologia. Ele tinha sido esmagado por Durkheim e sua escola ... É que Durkheim encontrava um objeto privilegiado nas grandes representações coletivas, geralmente binárias, ressoantes, sobrecodificadas... Tarde objeta que as representações coletivas supõem aquilo que é preciso explicar, isto é, "a similitude de milhões de homens". É por isso que Tarde se interessa pelo infinitesimal: as pequenas imitações, oposições e invenções, que constituem toda uma matéria sub-representativa.³¹⁴

Tarde parece ser um dos primeiros sociólogos a afirmar a importância do "trabalho de campo", de uma atividade *experimental* de pesquisa que substitua os grandes sistemas de

³¹⁴ MP, vol 3, p. 98.

explicação do mundo social, normalmente herdeiros dos esquemas gerais e abstratos das filosofias da história, por análises mais parciais, mais coladas ao real, portanto mais atentas a sua verdadeira dinâmica. Uma verdadeira atividade microssociológica não pode derivar apenas de critérios estatísticos, como era o caso de grande parte da ciência positivista da época. A estatística foi tomada como o grande instrumento de objetivação da vida social, permitindo capturar a regularidade do funcionamento das grandes representações, traçar suas projeções futuras, identificar seus padrões de evolução ou estabilidade. Regularidade esta que, como vimos até agora, é apenas parcial e momentânea.

Por exemplo, poderíamos dizer que o conceito de “consciência coletiva” de Durkheim representa um efeito direto de informações estatísticas. As regularidades extraídas de gráficos de comportamento ganham o estatuto de *sujeito de consciência* como entidade autônoma e naturalizada de definição do sentido legítimo do campo social. Mas mesmo que a estatística seja um procedimento de análise do mundo social completamente fincado nas determinações quantitativas de identidades pré-determinadas, ou seja, não explicitadas nas condições históricas e políticas de existência, Tarde não se privará de extrair deste método uma possibilidade de fazer do estudo estatístico uma ferramenta não de descrição das regularidades necessárias do social, mas das zonas de transformação do campo social. Lembremo-nos de como Deleuze define uma singularidade, desta vez dentro de um conjunto matemático. Uma singularidade se instaura na zona em que uma reta muda de sentido, ou seja, em seus vértices. Este seria o ponto singular de um quadrado. Em uma curva, que pode ser a curva de um gráfico estatístico, uma singularidade se revela na zona em que há uma transformação de trajetória, onde se passa uma *variação* na série de repetições que orientavam a progressão do gráfico. Uma curva estatística seria, então, composta de uma série de repetições ordinárias, *faixa* estacionária do gráfico, e por uma série de pontos singulares, na vizinhança dos quais algo muda na série, bifurca, sai dos eixos.

É interessante considerar que o que sempre interessou à sociologia foram as zonas estacionárias da estatística. São sempre os 80% que importam, sendo os 20% restantes analisados como flutuações esporádicas, restos não relevantes. Serão justamente estas pequenas flutuações nos gráficos que irão interessar a Gabriel Tarde. É nestas pontas de gráfico que se situa o campo dos movimentos moleculares do social; estabelecimento de uma nova invenção, uma nova expressão que mudou os hábitos lingüísticos de toda uma região, uma nova idéia responsável pela transformação das representações dominantes de uma universidade. As zonas de variação possibilitam sempre a cartografia parcial de novas

singularidades a eclodir, zonas de surgimentos de novas séries imitativas, região ainda virtual das mudanças futuras. É claro que a estatística não é o melhor instrumento de captura de uma diferença, de uma nuance. Se se quer inverter tal situação, é preciso que mesmo as zonas estáveis do gráfico, se caracterizam por um equilíbrio instável, pois contém virtualidades que já anunciam sua futura bifurcação. Sendo assim, a estatística pode funcionar como uma espécie de *reagente* que permite a identificação de *zonas de agitação*, como uma espécie de mapa que conduziria a atenção do pesquisador para os verdadeiros focos de dinamismo da vida social.

Como afirma Deleuze, falando sobre a estatística na sociologia de Tarde: “Daí a importância da estatística, desde que ela se ocupe das pontas e não só da zona “estacionária” das representações [...]”³¹⁵ Uma análise estatística deve ser realizada de maneira tal que as pequenas flutuações, as exceções, não sejam descartadas, tidas como irrelevantes ao olhar do sociólogo. Se as séries regulares de um gráfico podem nos ajudar a identificar tanto a força quanto a geografia dos fluxos imitativos, são as *singularidades gráficas* que irão nos indicar o surgimento de uma nova série, de um novo fluxo de imitação resultante do encontro diferencial de outros fluxos e disparado no social. É preciso não esquecer: fluxos de crença e desejo. A estatística em Tarde pára de se relacionar a jogos de sentido e passa a revelar a verdadeira matéria sobre a qual deve se debruçar todo estudo sociológico. A estatística lida com *qualidades internas*, tendências em constante expansão e recomposição. “Importa muito ao percorrer as obras estatísticas, não esquecer que no fundo as coisas a medir estatisticamente são qualidades internas, crenças e desejos [...]”³¹⁶ Isto quer dizer que uma *semelhança quantitativa* pode incluir uma *diferença intensiva* radical. A estatística vulgar não pesa, mas apenas conta os atos: consumos, crimes, processos, fabricações, etc.. Mas os atos nunca representam uma ação mecânica, mas são sempre, ao contrário, a expressão de um aumento de intensidade da crença e do desejo, tanto individual quanto social. A força afetiva das mônadas (subjetividades) se manifesta tanto através de atos de atração e repulsão, nos quais desejo é definido como força de conexão e dissolução, e a crença é força de afirmação e negação; uma é força de movimento, a outra, de distinção. São estas variações intensivas realizadas nas ações que a estatística precisa apreender na confecção de seus gráficos. O social é como um sistema termodinâmico dotado de altas e baixas de intensidade, podendo variar entre um máximo de intensidade desejante e um mínimo, caso extremo de um nada de

³¹⁵ MP, vol. 3, p. 98.

³¹⁶ TARDE, G. *As leis da imitação*. Porto, Rés, 1976, pg. 133.

vontade. A variação da potência das subjetividades e do social é uma variação de seus graus intensivos, tal como ocorre com o aumento ou diminuição da temperatura. O mais interessante é que no caso de Tarde o social seria um sistema termodinâmico que nunca atingiria o equilíbrio, pois sempre novos diferenciais intensivos (invenções) vêm reagitar o sistema, complexificando o antigo equilíbrio entrópico. Veremos este aspecto da obra de Tarde com mais cautela no próximo capítulo. Deixemos apenas a sugestão de que em Tarde a estatística deve se desdobrar não sobre um sistema estável de representações, mas sobre um sistema instável composto pelas variações intensivas dos fluxos de crença e desejo. O social é composto por forças afetivas em ressonância, em mútua agitação e transformação. O que o caracteriza não são estados que devem ser transformados em entidades da representação mas tendências em maior ou menor grau de agitação e propagação.

Se identificamos, por exemplo, que em uma cidade 50% dos habitantes são católicos, ao passo que os outros 50% são protestantes. Esta informação não poderia nos informar o grau de tensão ou de acordo entre estas duas tendências, seus níveis de expansão e de mistura no tempo bem como sua força de atualização nas subjetividades. Do mesmo modo estaríamos limitados a uma classificação que não esgota os fluxos imitativos que banham uma determinada região. Uma entidade nominal deve sempre se referir a uma multiplicidade de componentes e não a uma essência unitária. Uma multiplicidade intensiva e não extensiva, pois se trata, no social como nas subjetividades, de interpenetração dos elementos e não de uma justaposição *partes extra partes*. Diferentemente de Leibniz, Tarde apresenta as mônadas como realidades em recíproca interpenetração e não mais exteriores umas às outras. É justamente esta interpenetrabilidade entre os elementos que irá caracterizar uma multiplicidade intensiva em Bergson, ao contrário de uma multiplicidade extensiva que se constitui com elementos todos exteriores uns aos outros. A multiplicidade que caracteriza o social é, portanto, intensiva, afetiva. É por isso que um trabalho estatístico deve sempre se referir não a identidades mas a fluxos em conjugação; fluxos de crença e desejo em constante cruzamento. O que o sociólogo deve procurar no estudo estatístico não deve nunca ser a confirmação de uma regra, mas sempre o *nível* de confirmação ou repulsão de um novo agenciamento desejante; os acontecimentos sociais devem revelar a ação de matérias expressivas, vontades ampliando ou diminuindo seus campos de dominação. A estatística deve dar conta dos movimentos dos fluxos imitativos que compõem determinada região do *socius*, e não das unidades aparentes reveladas pela identidade do número. As unidades estatísticas devem sempre se referir a *unidades heterogêneas*, as quantidades diferenciais da

crença e do desejo que produzem todos os acontecimentos sociais. A imprecisão que Tarde identifica na estatística ordinária é o mesmo identificado no conceito de “consciência coletiva”, chave fundamental do sistema sociológico de Durkheim: estabelecer a igualdade lá onde vibram diferenças de intensidade. Tal é a insuficiência das quantidades exteriores da estatística ordinária: não identificar as variações de intensidade que caracterizam o funcionamento das subjetividades em uma duração. “A intensidade do desejo por uma coisa pode descer da paixão mais forte ao simples capricho, à indiferença, para depois devir ligeira, forte, apaixonada repulsão por essa mesma coisa.”³¹⁷ Uma diferença intensiva que marca sempre uma nova composição dos fluxos que passam pela mônada, *uma nova qualidade, uma nova potência*.

Cometer o erro de desprezar a multiplicidade interna que anima os acontecimentos sociais significa ainda estar ligado a um conceito abstrato de quantidade, filiada ao número natural e racional, e que despreza o universo das diferenças intensivas. É por esta razão que Tarde se apressa em afirmar que uma verdadeira *quantificação* das forças sociais não pode permanecer ligada ao domínio das unidades homogêneas, pois envolvem uma virtualidade na ação e na composição que não se esgota no estado atualizado que pode ser capturado pelo número; as diversas ações que compõem um coletivo social não podem ser totalizadas em uma simples adição. “Um exército, por exemplo, não é um simples total, como o número dos estatísticos, cujas unidades são homogêneas; ele é um todo tal como um ser vivo; ela é um número, se assim o queremos, mas um número verdadeiro, objetivo, que permanece fora do pensamento numerante.”³¹⁸ Segundo Tarde, a diferença entre um número *verdadeiro*, objetivo, segundo as palavras de Tarde, e um número inteiro e racional (*la pensée nombrante*) se estabelece no fato de que as *unidades heterogêneas* com suas composições/combinções as mais variadas incluem uma virtualidade não redutível a uma identidade ou unidade fixa. Toda uma região não atualizada, porém real, e que sempre difere de sua região atualizada.

Um exército comporta uma virtualidade muito maior do que aquela definida pela noção de soldado; em cada soldado há muito mais do que deixa prever sua identidade. Existem outros regimentos dentro de um mesmo regimento. Fluxos diferenciais, oriundos de platôs diferentes, de geografia diferentes, transportados pela memória de cada soldado: imagens, sensações, vontades e desejos que não se esgotam nas fardas ou nas tarefas militares. É claro

³¹⁷ TARDE, Gabriel. *Études de psychologie social*. Paris, V. Giard & E. Brière, 1898, pg. 46-47.

³¹⁸ TARDE, G. *As leis da imitação*. Porto, Rés, 1976, pg. 121.

que todo exército é também uma poderosa máquina de sobrecodificação dos fluxos, de unificação dos desejos e crenças, impondo seus problemas. Mas tal sobrecodificação nunca é completa, a máquina nunca funciona sem ruído. Nada pode bloquear perfeitamente a atualização de memórias clandestinas, de laços afetivos surgidos de uma conversa que traz a tona percursos comuns, cruzando desejos, permitindo que esses próprios desejos conquistem uma nova fertilidade. Surge toda uma nova solidariedade não prevista pela representação militar que pode instaurar tanto a coragem desenfreada quanto um sintoma coletivo de desespero. Variações e bifurcações dentro de uma aparente unidade. Linhas moleculares se infiltrando nas linhas molares da solidariedade militar. Não há, portanto, medida comum, pois o que há são diferenciais de intensidade. Eis as verdadeiras quantidades a serem apreendidas pela nova estatística. Quantidades a serem apresentadas fora de qualquer medida (métrica), podendo ainda ser expressas sem perderem a singularidade. Em última instância, toda diferença de quantidade identificada em um gráfico revela uma diferença qualitativa. A estatística só poderá se firmar enquanto verdadeiro instrumento da sociologia tardiana na medida em que for capaz da sensibilidade necessária para capturar as variações de intensidade no campo social, das energias afetivas que o compõem.

Lembremos o que diz Deleuze sobre as intensidades. Uma intensidade não é jamais composta por grandezas adicionáveis, justapostas, compondo uma totalidade individuada. Uma intensidade não é uma multiplicidade métrica composta de grandezas. Um gráfico deve funcionar como um sistema de marcação de diferenças de intensidade. Entre um nível e outro do gráfico não há uma diferença de quantidade numérica, mas uma diferença de qualidade. "Cada intensidade é ela mesma uma diferença, se divide segundo uma ordem na qual cada termo da divisão se distingue do outro por sua natureza."³¹⁹

A estatística em Tarde parece estar muito mais próxima de um analisador de abalos sísmicos ou de um termômetro. Aparelhos que conferem uma total e constante atenção a um possível território de acontecimentos. Sua tarefa é a de registrar a atuação constante, em maior ou menor escala, das forças de um vulcão ou de uma placa tectônica. O interessante é notar que cada ponto da escala representa não uma sucessão de adições dos pontos inferiores da escala. Cada singularidade marcada pelo medidor representa um nível de intensidade da atividade que difere de natureza de outro ponto da escala. Até o menor abalo, a menor variação de intensidade, é por ele capturado. No final de um certo período poderemos ter a

³¹⁹ *MP*, vol 51, p. 191.

nossa disposição um mapa das atividades das forças daquele sistema. Crenças e desejos que constituem a matéria intensiva fundamental de todas as formações sociais; é disso que se trata em um verdadeiro estudo da sociedade: desejos humanos, com suas variações de intensidade, sua potência de diferenciação, e não de leis naturais.

*E é assim que a estatística, cuja regularidade não exprime senão, no fundo, a subserviência imitativa das massas a fantasias ou a concepções individuais de homens superiores, pode ser invocada como confirmação do preconceito em moda, segundo o qual os factos gerais da vida social seriam regidos não por vontades ou inteligências humanas mas por mitos chamados de leis naturais.*³²⁰

É disto que deve tratar, portanto, uma verdadeira estatística: determinar o poder expansivo próprio a cada invenção, de cada diferencial intensivo surgido no seio de um sistema social qualquer, seu poder de prolongamento em uma série imitativa ordinária, identificar a lógica de relações existentes entre os fluxos (repetição, oposição ou adaptação), e traçar os novos pontos de cruzamento de onde surgem novas idéias responsáveis pela superexcitação das antigas cartografias desejantes. A estatística não deve impor as propriedades da representação ao social, mas extrair do social a verdadeiro dinamismo de suas duas quantidades fundamentais: crença e desejo, as duas quantidades ou forças das subjetividades. “A questão dos graus de crença (e de desejo) tem, portanto, uma importância essencial.”³²¹

Se a estatística deve tratar dos dinamismos espaço-temporais da crença e do desejo, ela não pode se aventurar a fazer previsões. A estatística não é um aparelho que prevê o futuro. Já vimos como o campo das forças desejantes interdita toda e qualquer forma de finalismo. O poder inventivo da criação foi apresentado por Tarde enquanto o vetor de imprevisibilidade da história. Por este motivo a estatística só poderá falar dos momentâneos estados atualizados do presente, e jamais das *virtualidades* imanentes ao presente que animam o futuro, das ressonâncias clandestinas que desestabilizam a ordem estabelecida. “... sabemos por tudo o que precede que a estatística está circunscrita ao campo da imitação e que o da invenção lhe está interdito. O futuro será o que forem os inventores, que ela ignora, e cujas aparições

³²⁰ TARDE, G. *As leis da imitação*. Porto, Rés, 1976, pg. 147-148.

³²¹ TARDE, G. *La logique sociale*. Paris, Félix Alcan, 1898, pg. 50.

sucessivas não têm nada de formulável em verdadeira lei.”³²² O campo da invenção é da ordem do *acontecimento*, cuja atualização não poderia estar prevista por considerações tais como: “*meio social*”, pois esta sempre implica uma causalidade externa na explicação da produção da novidade. A invenção sempre se refere a um movimento *interno* de diferenciação dos fluxos imitativos vindos de fora, uma “causa interna de diversidade”; é o resultado maquínico do desejo recriando conexões, reinventando cruzamentos.

O campo da invenção está diretamente ligado ao campo do desejo e à sua potência de reinvenção da história, não sendo um mero produto da história. Não pode surgir de uma relação de filiação com a história. A criação deve ser entendida como o resultado de agitações no campo do virtual e não do atual. Quando Tarde fala da invenção, fala de uma nova conexão de fluxos já existentes na história, ele não quer derivar a invenção diretamente do que já está dado. Caso o fizesse, estaria reinserindo uma identidade ideal nas subjetividades. “*Não há ato de criação que não seja trans-histórico, e que não pegue, ao contrário, ou que não passe por uma linha liberada*”³²³. As condições históricas jamais podem funcionar como uma norma fixa da ação das subjetividades, mas sim como uma cartografia do material intensivo que compõem a matéria prima da criação. As condições devem se colocar menos como determinantes da criação do que se definir como uma *atmosfera* na qual se engendra a criação. Digamos que as condições da produção não explicam o processo produtivo nele mesmo, pois esse sempre aciona o inesperado, o imprevisível; aquilo que se dá na história, mas que dela difere, e difere para recriar. Um acontecimento da história ou um acontecimento da percepção sempre envolve a combinação, em uma duração, de fragmentos de crença e desejo que jamais pode ser *completamente* restituídos em suas causas. Os fluxos imitativos do social invadem a mônada constituindo seu estoque expressivo, mas, em troca, dela recebem uma nova configuração, uma nova dobra, uma nova singularidade até então inexistente, em desarmonia, em descompasso com as representações sociais dominantes. “As criações são como linhas abstratas e mutantes que se livram da incumbência de representar um mundo, precisamente porque elas agenciam um novo tipo de realidade que a história só pode recuperar ou recolocar nos sistemas pontuais.”³²⁴

O social é regido por uma boa dose de regularidade, jamais natural e sempre ligada ao funcionamento concretos de instrumentos de poder, e por uma outra boa dose de

³²² TARDE, G. *As leis da imitação*. Porto, Rés, 1976, pg. 164.

³²³ *MP*, vol 4, p. 95.

³²⁴ *MP*, vol 3, p. 95.

intempestivo, de acaso, de indeterminação, de anarquismo produzido pela potência diferenciada e diferenciante do desejo. *O virtual é inimigo do determinismo*. É essa existência “de fato e de direito” do intempestivo também na lógica das sociedades que Deleuze quer garantir. A questão é que tal lógica não pode jamais ser apreendida por um instrumento de análise tão pouco ajustado ao universo das diferenças, das nuances, das variações intensivas, como parece ser o caso da estatística. O heterogêneo habita o coração das coisas, e não o homogêneo. O máximo que ela pode nos oferecer é uma cartografia que seja capaz de reagir ao acontecimento, nos permitindo sentir sua vibração. E conseguir tal fato já representaria um enorme avanço; é esse o avanço produzido por Tarde na utilização da estatística pela sociologia.

Se a lógica filosófica inventada por Deleuze está preocupada em pensar a realidade justamente em seus movimentos de renovação, de diferenciação ou devir, não devemos nos espantar com o privilégio que confere às linhas de fuga em qualquer análise da vida social que realizou. São sempre as fugas que lhe interessam, as pontas de desterritorialização que dão vida ao corpo social, mesmo que sigam um vetor de morte ou sejam novamente recuperadas pela ordem dominante. Maio de 68, interpretado como um movimento de reivindicação cujas condições objetivas podem ser identificadas na história dos costumes ou do movimento operário europeu, ou como um acontecimento em que essas condições históricas que entraram em estado de suspensão, foram essas condições que vazaram. “todos aqueles que julgavam em termos de macropolítica nada compreenderam do acontecimento, porque algo de inassinalável escapava. Os homens políticos, os partidos, os sindicatos, muitos homens de esquerda, ficaram com raiva...”³²⁵ Não que essas fugas não concirnam os segmentos duros, mas o fazem apenas enquanto gradientes de sua própria transformação. Deste ponto de vista, “uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares. Sempre vaza ou foge alguma coisa...”³²⁶

Poderíamos, então, colocar de um lado as linhas de segmentaridade dura, delimitando os territórios ou campos bem definidos numa dada sociedade, e do outro as linhas de fuga, com seus coeficientes de desterritorialização que não deixam subsistir nada do antigo código que determinava o próprio território, e, pelo meio, passaria essa linha de segmentaridade molecular de dupla face, linha ambígua “pronta para tombar para um lado ou para o outro”³²⁷,

³²⁵ *MP*, vol 3, p. 95.

³²⁶ *MP*, vol 3, p. 94.

³²⁷ *MP*, vol 3, p. 79

voltada ora para os grandes segmentos, impondo um movimento de *desterritorialização relativa* ao plano, uma vez que há retorno ao equilíbrio momentaneamente abandonado, um retorno à ordem, ora voltada para o Fora, afastando-se definitivamente dos antigos território, seja a família, a escola, a pátria, o sexo, a língua, etc., impondo ao plano uma *desterritorialização absoluta*, e não sua recuperação. Portanto, de um lado há “uma linha de fuga, já complexa, com suas singularidades; mas também uma linha molar ou costumeira com seus segmentos; e entre as duas (?), uma linha molecular, com seus *quanta* que a fazem pender para um lado ou para o outro.”³²⁸ Os segmentos duros ou molares são permanentemente trabalhados por essas linhas moleculares de dupla face, que ora o impulsionam e instrumentalizam – fazem-no funcionar bem -, ora atrapalham ou impedem o funcionamento das máquinas de sobrecodificação do poder.

A grande política nunca pode manipular seus conjuntos molares sem passar por essas microinjeções, essas infiltrações que a favorecem ou que lhe criam obstáculos; e mesmo, quanto maiores os conjuntos, mais se produz uma molecularização das instâncias que eles põem em jogo.³²⁹ Quanto às linhas de fuga, estas não consistem nunca em fugir do mundo, mas antes em fazê-lo fugir, como se estoura um cano, e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de endurecer para vedar as linhas de fuga.... Não há nada mais ativo do que uma linha de fuga, no animal e no homem. E até mesmo a História é forçada a passar por isso, mais do que por “cortes significantes”. A cada momento, o que foge em uma sociedade? É nas linhas de fuga que se inventam armas novas, para opô-las às armas pesadas do Estado. ... As linhas de fuga são realidades; são muito perigosas para as sociedades, embora não possam passar sem elas, e às vezes as preparam.³³⁰

Deleuze caracteriza separadamente cada uma das linhas, com seus movimentos e perigos peculiares, para depois sobrepô-las sobre um mesmo plano de imanência, fazendo-as funcionarem juntas, eternamente misturadas: “as três linhas não param de se misturar.”³³¹ Tanto os estratos molares estão sempre sendo *esburacados* por linhas moleculares, assim como as linhas de fuga sempre se integrando a estratos, sendo a questão sempre a de que tipo de estrato se trata, em que segmentos tais linhas são reterritorializadas. “os códigos nunca são separáveis do movimento de descodificação, os territórios dos vetores de desterritorialização que os atravessam. E a sobrecodificação e a reterritorialização tampouco vêm depois. É antes

³²⁸ MP, vol 3, p. 77.

³²⁹ Cf. Foucault. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1993.

³³⁰ MP, vol 3, p. 78-79.

³³¹ MP, vol 3, p. 70.

como um espaço onde coexistem as três espécies de linhas estritamente misturadas...”³³² Método de estudo desse emaranhado, lembrando o empirismo deleuziano, e o profundo pragmatismo que condicionam seus conceitos. Analisar, em cada caso, essas misturas. “as três linhas são imanentes, tomadas umas nas outras. Temos tantas linhas emaranhadas quanto a mão. O que chamamos por nomes diversos – esquizoanálise, micro-política, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia – não tem outro objetivo do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos.”³³³ Estudo de seus dinamismos próprios, de suas misturas, mas também de seus respectivos perigos. Identificarei dois daqueles identificados por Deleuze. O primeiro deles é o Poder, e concerne as duas linhas ao mesmo tempo, pois atua tanto através dos segmentos duros, e de seu exercício de ressonância e sobrecodificação, quanto nas linhas de segmentaridade molecular, molecularizando as figuras do Poder, tornando-as difusas e capazes de uma ação de captura extremamente eficaz, agindo no detalhe e procurando, com isso, diminuir ao máximo os índices de desterritorialização característicos sobre esse tipo de linha. “Não há homem de poder que não salte de uma linha à outra, e que não alterne um pequeno e um grande estilo, o estilo canalha e o estilo Bousset, a demagogia de bar e o imperialismo de alto funcionário.”³³⁴ Deleuze sempre conferiu à filosofia a necessária tarefa de conjurar esses efeitos de Poder sobre os devires ou linhas de fuga que correm sobre o plano de imanência; seria esse mesmo o procedimento metodológico fundamental de sua filosofia, bloquear a sobrecodificação do pensamento pelas figuras do Poder. “O homem de poder não deixará de querer deter as linhas de fuga e, para isso, tomar, fixar a máquina de mutação na máquina de sobrecodificação.”³³⁵ Mas isso não significa que Deleuze não reconheça nenhum tipo de risco nas linhas de fuga. Será, ao contrário, sobre elas que Deleuze identificará um risco ainda maior do que as capturas do Poder, embora esse risco esteja sempre ligado à maneira com que o Poder busca sobrecodificar essas fugas. Quanto mais precisa for a captura, quanto mais as aberturas da vida social forem restringidas, mas a fuga será atabalhoada, desesperada, não podendo se ocupar da prudência necessária. Esse é o perigo próprio das linhas de fuga, e que deve, segundo Deleuze, ser a todo custo evitado. “Elas próprias desprendem um estranho desespero, como um odor de morte e de imolação, como que um estado de guerra do qual se sai destroçado...”³³⁶ Mesmo que Deleuze tenha confundido em toda a sua obra as linhas de fuga a movimentos criadores, a impulsos de

³³² *MP*, vol 3, p. 103.

³³³ *D*, p. 146.

³³⁴ *MP*, vol 3, p. 111.

³³⁵ *MP*, vol 3, p. 111.

³³⁶ *MP*, vol 3, p. 111.

mutação essenciais para a saúde da vida social, não se trata de transformá-las em palavra de ordem, sem maiores ponderações. O grande perigo é que essas linhas virtualmente revolucionárias e libertárias se transformem em linhas de abolição, em que o desejo se dobra para investir sua própria anulação: vontade de nada. Não há nada garantido de antemão; pode-se embarcar numa linha de fuga para se sair dela completamente destruído. Mas é um risco que se deve correr, e certamente o pensamento deve poder intervir para amenizar esses riscos. “Eis precisamente o perigo: que a linha de fuga atravessasse o muro, que ela saia dos buracos negros, mas que, ao invés de se conectar com outras linhas (objetivo primeiro da fuga) e aumentar suas valências a cada vez, ela se transforme em destruição, abolição pura e simples, paixão de abolição.”³³⁷ Sendo assim, também as linhas de fuga possuiriam uma dupla face: uma direcionada para um aumento de potência, derivado justamente dessas novas conexões realizadas sobre a linha de fuga, encontros na fuga e da fuga, e outra para o esfacelamento de toda potência. Uma face voltada para a vida, a outra voltada para morte, e sendo o ângulo que marca a bifurcação dos caminhos extremamente tênue. Não há, portanto, como valorar de maneira abstrata, essa linha sendo a boa e a outra, a má. Há sempre perigos a serem evitados em cada uma das linhas, estando o Poder numa extremidade e a morte na outra, e a vida tendo que passar pelo meio.

Em prefácio escrito à edição americana de *O anti-Édipo*, Foucault afirma que os conceitos desenvolvidos por Deleuze-Guattari vieram ocupar um campo problemático, um conjunto de problemas que se elaboravam na época em que foi escrito o livro, ou seja, final dos anos sessenta, e que se estendiam por toda a extensão do corpo social, não só europeu, mas mundial; problemas estes que estavam *escapando* a todo o momento do que Foucault chamou de “uma certa maneira correta de pensar”, e que não se deixavam mais referenciar de forma direta nem pelos conceitos do marxismo, estruturalista ou não, nem do freudismo: identificar a luta de classes e a ambição proletária como estando encarnada em todo acontecimento social, não deixar que as interpretações dos sonhos e de nossos pequenos atos falhos quotidianos se afastem de Freud, de sua referência a um significante; tais eram as condições,

³³⁷ MP, vol 3, p. 112.

diz Foucault, “que tornavam aceitável esta singular ocupação que consiste em escrever e enunciar uma parte da verdade sobre si mesmo e sua época.”³³⁸ O pensamento parecia produzir uma distinção, mais ainda, uma separação radical, com custos políticos e econômicos se tal separação fosse rompida, entre o campo das lutas e interesses sociais e o campo das produções desejanças. Tal distinção, tão bem analisada em sua genealogia moderna por Foucault em *A história da sexualidade*, permitiu tanto que se problematizasse as reproduções e lutas sociais, até então entendidas apenas no campo dos interesses conscientes e dos grandes segmentos sociais, quanto falar das repetições do desejo fora de uma lógica individual ou mitológica, destacada de sua relação com as *repetições sociais*. Esvaziava-se assim a produção social de seu conteúdo desejança, afetivo, irracional até, considerando exclusivamente as linhas de segmentaridade dura, tanto quanto se esvaziava a produção desejança de suas implicações políticas, de sua íntima relação com a história, com a economia, com as raças, ou seja, isolando as linhas moleculares de seu conteúdo social, político e econômico. Parece haver nesta separação uma dupla implicação conservadora: primeiro, a incapacidade de pensar a dinâmica das mudanças, das reinvenções sociais a não ser a partir de uma lógica da consciência ou dos interesses racionalmente definidos - daí talvez o lugar dominante ocupado pelo estruturalismo e sua dificuldade em pensar, como já vimos, a mudança, da mesma maneira que não se vê a produção desejança invadindo e recriando toda a superfície do corpo social, com a consequência de rebater o desejo para os territórios interiores da família. O que *O anti-Édipo* vem ensinar é que a produção social é imediatamente produção desejança. “Afirmamos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é seu produto historicamente determinado e que a libido não precisa de nenhuma mediação ou sublimação, de nenhuma operação psíquica, de transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Existe apenas o desejo e o social, e nada mais.*”³³⁹

Os acontecimentos ocorridos em maio de 68 na França foram interpretados não como mais uma etapa da luta de classes, que tivera sua estratégia desvirtuada pelos abusos e excessos do espontaneísmo em que caiu o movimento, mas como um momento em que o desejo irrompeu, invadindo, explodindo com os territórios tradicionais, exibindo signos de que uma transformação profunda na maneira mesma de produzir a existência coletiva e individual se fazia necessária. Via-se não só uma multiplicação dos atores sociais envolvidos na luta, na

³³⁸ FOUCAULT, Michel. *Introdução a uma vida não fascista*. Prefácio à edição americana de *O anti-Édipo*, p. 197. In: Cadernos de subjetividade, São Paulo, num. esp. p. 197-201, jun. 1996..

³³⁹ OAE, p. 33.

resistência - médicos, advogados, faxineiros, estudantes - mas também uma multiplicação das estratégias possíveis quanto dos lugares de intervenção. Algo estranho, portanto, se passou, algo que escapava às significações teóricas e práticas tanto dos saberes do social quanto dos saberes do indivíduo. Uma agitação que percorreu tanto os territórios bem definidos das identidades, quanto as fronteiras entre os territórios sociais, através de semióticas marginais, relações horizontais que quebram, mesmo que por um instante, as hierarquias piramidais; mesmo que para depois serem trazidas à ordem.

Sendo assim, as correntes interpretações orgânicas do corpo social vão por água abaixo. O organismo não é primeiro em relação ao corpo; as forças que percorrem quer o corpo individual quer o corpo social não convergem para uma composição orgânica, ou seja, em torno de uma composição coerente e harmoniosa de todos os elementos. E como não há mais distinção entre o individual e o coletivo, entre a produção desejante e a produção social, poder-se-ia, então, perguntar de que maneira as macro-estruturas sociais integram o funcionamento da produção desejante e de que forma esta mesma produção produz avarias, cria curtos-circuitos, faz algo vazar no interior dos códigos e práticas dominantes numa sociedade. Desta maneira, começamos a desvelar acontecimentos produzidos na superfície do *socius* que implicam uma forma irreduzível a um aparelho de Estado, a uma significação coletiva geral, ou a uma função de estrutura. Por *entre* os grupos sociais, por *entre* as funções bem determinadas das burocracias, por *entre* os hábitos regulares da identidade, se produzem linhas nômades, movimentos de matilha, minorias sempre criando interferências, resistências às repetições do poder.

Deleuze dá extrema importância ao conceito de *diagrama* inventado por Foucault justamente pela sua capacidade de apreender essas oscilações que a todo o momento assolam a estabilidade dos lugares fixos da burocracia, dos procedimentos métricos da disciplina, a clarividência do olhar do poder, as amarras do corpo-organismo. Cito Deleuze em seu livro sobre Foucault: "O diagrama, enquanto determinação de um conjunto de relações de força, jamais esgota a força, que pode entrar em outras relações e dentro de outras composições. O diagrama vem de fora, mas o lado de fora não se confunde com nenhum diagrama, não cessando, o fora, de fazer novos lances."³⁴⁰ E a constatação deste fora imanente a todo e qualquer corpo individuado, seja ele o do indivíduo, o de uma família, a vida em uma escola,

³⁴⁰ F, p. 96..

a monotonia das instituições, afirma a abertura de um futuro imanente ao próprio presente, linhas de bifurcação do presente, movimentos de resistência ao presente, à história.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault traça a genealogia dos corpos e das almas modernas no interior do que chamou de dispositivos disciplinares. A alma moderna é “...produzida permanentemente na superfície, em torno, no interior do corpo pelo funcionamento que se exerce sobre os que são punidos, vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência.”³⁴¹ A tecnologia que caracteriza a modernidade para Foucault opera por fixação, esquadrinhamento, controle permanente dos corpos e de seus movimentos, controle permanente das almas e de seus desejos, das intensidades que as percorrem, dos devires que as atingem. O que Foucault nos mostra é um poder que opera um aprofundamento cada vez maior de suas zonas possíveis de intervenção, atuando sobre tudo aquilo que diz respeito à vida, mas não para potencializá-la em suas forças afirmativas, o que seria terrível para a manutenção de qualquer delírio de ordem, mas para controlá-las, frear suas ambições nômades, inscrevê-las em um território, gestá-las em suas virtualidades, sempre procurando antecipar os “perigos políticos” que elas encerram. “O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração.”³⁴²

Mas se todas as regiões do real, inclusive as mais recônditas, fossem uma consequência direta do poder, diretamente causadas por ele e impotentes contra ele, não haveria nenhum espaço para a mudança, para a diferença. Se a força fosse uma representação do diagrama, se o diagrama esgotasse as virtualidades da força, tudo estaria bloqueado. Porém, diz Deleuze, para Foucault uma força “dispõe de um potencial em relação ao organismo no qual está presa.” O próprio Foucault já havia refletido sobre tal virtualidade da força em relação aos dispositivos históricos de saber e poder que integra: a disciplina surge como a melhor tecnologia, e hoje em dia criam-se tantas outras, quando se trata de controlar as forças de uma multiplicidade, de uma multidão, de uma população, de uma massa ou matilha, seja uma população de corpos operários, de corpos escolares, de corpos sem órgãos. O exemplo de Foucault sobre a implementação de procedimentos disciplinares nos portos alfandegários,

³⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis, ed. Vozes, 1996, p. 31.

³⁴² Idem, p. 131.

onde os fluxos comerciais estavam sempre fugindo da contabilidade oficial (contrabandos, negociatas, pequenos furtos, desvios despercebidos), é exemplar. E o mais interessante é que as multidões não apresentam as mesmas características dos grupos já organizados. O poder não atua sobre forças já passivas, prontas a receber integralmente sua marca. É objetivo do próprio poder torná-las passivas, ou então direcionar da maneira mais intensa e eficaz possível as forças do corpo para um espaço controlável (produção e intensificação da mais-valia, por exemplo). Evitar o contrabando, impedir as negociatas através de rigorosos controles alfandegários, definir quem pode freqüentar os espaços, uma intensa ação sobre forças que forçam um outro funcionamento das coisas.

Mas essa captura das forças do corpo, de suas virtualidades (daí, talvez, a recorrente história de corpos miseráveis na modernidade) não se dá de maneira integral, não se exerce sem a fomentação de lutas, de choques, pequenos fracassos do poder e grandes sucessos de minorias muitas vezes sem nome. Minorias de nós mesmos. Vimos haver uma *ambição nômade* que anima as populações, as multidões, e que se procurou bloqueada pelos procedimentos disciplinares, que eram capazes não de anular, mas de canalizar essas forças, de fazê-las incidir sobre os aparelhos de produção. É essa ambição nômade que habita as forças da multidão, que habita forças que fogem a forma-Estado, que mantém uma relação singular com o Fora, com a exterioridade. Multidões de nós mesmos. Diz Deleuze, sobre a teoria do poder em Foucault: "Na verdade, há sempre espaço para procurar sob os grandes conjuntos, quer nas linhagens primitivas, quer nas instituições modernas, as micro-relações que não se originam dele..."³⁴³ - uma origem independente, identificada por Deleuze e Guattari em mil Platôs, da máquina de guerra em relação ao aparelho de Estado. O golpe fundamental, de conseqüências tanto lógicas quanto políticas, é que Foucault identifica um regime de forças se produzindo no interior do corpo social que escapa dos sistemas de controle e enunciação dominantes, linhas de fuga que não são produzidas como um negativo do poder, como uma reação negativa ao poder, mas como a afirmação de uma outra condição da força e para a força. É nessas pequenas instabilidades produzidas no entrelaço das tecnologias disciplinares, dos sistemas de significação dominantes, e as forças que se trata de fixar, de controlar, que foge uma ponta de real, que se esboça um outro estilo, uma outra sensibilidade, uma outra percepção do intolerável; é aqui, na reação das ambições nômades a um território já desconfortável em demasia, que se inicia uma experiência de resistência, que se engendra um *devenir*.

³⁴³ F, p. 95.

O conceito de devir não ocupará um lugar no sistema de Deleuze buscando apenas identificar uma bifurcação lógica em uma série de repetições, ou ainda uma simples variação restrita ao imaginário. O jogo das diferenças e das repetições toca o campo da invenção e da reinvenção permanentes da vida, afirma que a vida não está determinada por uma referência constante a um modelo, a algo que seria como a razão suficiente de todas as repetições, de todos os acontecimentos do mundo (Deus, o Estado, Édipo, o Significante, a lei da mais-valia), mas se caracteriza por um constante movimento de diferenciação de si mesma, de falsificação de si mesma, de uma multiplicação de si mesma. Não uma multiplicação apenas quantitativa, mas fundamentalmente qualitativa cuja *lei* passa por uma dinâmica entre necessidade e acaso, entre invenção e memória, entre desejo e sociedade.

Um pensamento ético se afirma em Deleuze já em *Diferença e Repetição*, e tem a ver com este campo de produção de diferenças que passa por entre as estruturas da sociedade, fazendo-a vazar; um pensamento ético que identifica uma tarefa para a vida, mas que cabe somente ao homem realizar: a de “fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença.”³⁴⁴ Logo em seguida, Deleuze identifica o grande perigo: o de que a afirmação de diferenças puras, liberadas do idêntico, deslocadas em relação a modelos de interioridade, caia na representação da bela-alma: “apenas diferenças, conciliáveis e federáveis, longe das lutas sangrentas”. A bela alma nos diz: somos diferentes mas não opostos. Mas quando as diferenças se tornam objeto de uma afirmação, diz Deleuze, “liberam uma potência de agressão e de seleção que destrói a bela-alma, destituindo-a de sua identidade e alquebrando sua boa vontade.”³⁴⁵ Identificar nos indivíduos apenas consciência, identidade, significação, significa reduzir as forças do corpo aos territórios produzidos pelos seus encontros com o poder, com as forças que o dobram e redobram, que lhe conferem uma forma, uma previsibilidade, uma sensibilidade moderada, uma vida moderada. Daí a íntima relação, identificada por Foucault, entre os poderes disciplinares e as ciências humanas. Fazer, então, dos signos dessa matilha que habita os grupos, dessa fala estrangeira da própria língua, da a-significância de Bartleby, das recusas dos corpos ordinários a continuar seguindo a máquina, algo a ser afirmado, propagado, experimentado, reafirmado, experimentado de novo, emprestado, e não algo a ser referido a uma norma, a uma significância, a um território com baixíssimos índices de desterritorialização, ou seja, territórios que suportam pouco as mudanças.

³⁴⁴ DR, p. 16.

³⁴⁵ DR, p. 17.

O fracasso do corpo no interior de uma atividade disciplinar, assim como o fracasso do desejo nas modernas condições da vida capitalista vem funcionar agora como um *signo*, um índice político não de que o indivíduo deve ser corrigido, mas sim de que as relações sociais devem ser transformadas, as organizações de poder redimensionadas em torno de um outro tipo de exigência que não o imperativo do dinheiro e do lucro. Simplesmente porque a vida deve possuir outras hierarquias, caso contrário, ...colapso. Se o poder, nas atuais condições da sociedade de controle, invade a vida por todos os lados, é por todos os lados que uma resistência é acionada, deve ser acionada. E é nessas micro-resistências, nas frentes de combate invisíveis, nesses seres infames da disciplina, nesses personagens ordinários da literatura que Deleuze e Guattari, e também Foucault, identificam o plano de uma nova política, de uma potência política irresistível, que tem agora a vida como critério. Mas não é simples realizar tal tarefa. Ela está repleta de fracassos, derrotas, destruições, sondadas por perigos mortais. E não poderia ser de outro modo, senão estaríamos atrás de um mundo ideal, e não é disso que se trata. Reencontramos, então, à questão: o que é o corpo social?

Sem dúvida, os grandes corpos de um Estado são organismos diferenciados e hierarquizados, que, de um lado, dispõem do monopólio de um poder ou de uma função, e de outro repartem localmente seus representantes. Têm uma relação especial com as famílias, porque fazem comunicar nos dois extremos o modelo familiar e o modelo estatal, (...) Todavia, parece que em muitos desses corpos, alguma outra coisa está em ação, que não se reduz a esse esquema... Um corpo não se reduz a um organismo, assim como o espírito de corpo tampouco se reduz à alma de um organismo. Seria preciso invocar uma origem militar do corpo e do espírito de corpo? Não é o militar que conta, mas antes uma origem nômade longínqua. (...) O que queremos dizer, na verdade, é que os corpos coletivos sempre têm franjas ou minorias que reconstituem equivalentes de máquinas de guerra, sob formas por vezes muito inesperadas, (...) Sempre sobrevivem períodos em que o Estado enquanto organismo se vê em apuros com seus próprios corpos, e em que esses, mesmo reivindicando privilégios, são forçados, contra sua vontade, a abrir-se a algo que os transborda, um curto instante revolucionário, um impulso experimentador.³⁴⁶

Mas não basta perceber que as coisas estão sempre escapando de seus territórios. O capitalismo, mais do que qualquer outro sistema social empreendeu uma incrível desmontagem de todos os territórios, criou uma máquina enlouquecida de desterritorialização: era preciso criar um meio favorável para transformar a produção e reproduções capitalistas em forma hegemônica, mas operava também por uma axiomática que a tudo captura. Grande

³⁴⁶ MP, vol 5, p. 31..

parte do pensamento de Foucault fala da genealogia dessa axiomática. Ou seja, opera-se uma desterritorialização das produções desejantes, uma vez que as antigas formas de comunidade e aliança foram destruídas, mas se reterritorializa tudo na axiomática capitalista.

Porém, essa anterioridade lógica que Deleuze confere à Diferença, essas potências não orgânicas que dá às linhas de fuga ou de desterritorialização absoluta, não permite que o funcionamento de tal axiomática seja perfeito, a captura nunca é total, algo sempre vaza, escapa; é justamente isso o que se deve fazer, talvez seja essa mesma a definição de política em Deleuze: fazer fugir, traçar uma linha de fuga, criar uma nova cor, um novo som, uma nova forma de experimentar o mundo, natural, individual e coletivo. Mas a produção dessas linhas de fuga nem sempre conta a história de um combate bem sucedido. Aqueles que para Deleuze experimentaram a vida em sua plena saúde, que habitavam nas margens, lá onde a vida é mais selvagem e também mais intensa, acabaram por ter seus corpos destruídos - Artaud, Fitzgerald, Virginia Wolfe, Joyce, Lawrence, Van Gog. A vida que por eles passou talvez fosse intensa demais, uma experiência de vida demasiadamente torrencial para que pudesse ser suportada sem maiores danos. E o que dizer ainda de nossas pequenas, e na maioria das vezes invisíveis, resistências quotidianas nem sempre bem sucedidas. Por que a afirmação do CsO na modernidade se apresenta, pergunta Deleuze, "através deste desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatônicos, aspirados, posto que o corpo sem órgãos é também plano da alegria, de êxtase, de dança?" E não há como fazer o puro e simples elogio desses corpos desfigurados e sofridos como se fosse possível conquistar uma mais valia simbólica com o exotismo de um *estilo de vida*. É preciso, portanto, prudência, algo que deve se instalar entre a agitação no virtual e as atualizações. Mas o que é essa prudência? Alguma outra regra moral? De onde vem a sabedoria necessária a tal experimentação? Qual a boa regra da resistência? Os equipamentos coletivos que participam da constituição de nossa subjetividade, escolas, família, trabalho, amigos, cultura, lazer etc., contribuem ou não para formar hábitos de prudência? De uma certa maneira nós já estamos instalados no corpo sem órgãos, mas de outra, é ainda preciso construí-lo. As linhas de fuga estão sempre se engendrando, um povo por vir se esboça já por todos os lados, mas a todo o momento tais forças, tais linhas de fuga estão desembocando em territórios que podem levar tanto à paralisia quanto ao desejo de autodestruição. Não basta, portanto, a meu ver, dizer: viva as linhas de fuga e abaixo os territórios, o intempestivo é criador e a cultura repressiva, o molecular é pela vida e o molar impõe a morte. Será que o conceito de prudência traz uma conotação que produz uma desarmonia em meios a conceitos tão afirmadores, de velocidade e

agressividade quase infinitas? Será a prudência um movimento de uma desaceleração necessária, o signo de que haveria, portanto, um limite para o que pode o corpo? Me parece que a prudência surge não como um bloqueio, uma paralisação, mas como uma segunda afirmação. O atual reafirmando o virtual, mesmo que dele difira. Uma afirmação da afirmação. Vê-se, diz Deleuze em Nietzsche e a Filosofia, "a necessidade, para a mais orgulhosa afirmação, de ser acompanhada, dobrada por uma Segunda afirmação que toma a primeira por objeto."³⁴⁷ É neste segundo momento da afirmação que se abre a experiência do *socius*, a experiência de uma construção social da realidade onde a produção desejante possa não ser esmagada, mas potencializada pelos hábitos sociais. Dizem Deleuze-Guattari:

O que quer dizer desarticular, parar de ser um organismo? Como dizer a que ponto é isto simples, e que nós o fazemos todos os dias. (O que é ser um marginal, criar nas margens de forma a respirar sempre ar fresco?) Com que prudência necessária, a arte das doses, e o perigo, a overdose. Não se faz a coisa com pancadas de martelo, mas com uma lima muito fina. Inventam-se autodestruições que não se confundem com a pulsão de morte. Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a novas conexões... Mas é necessário guardar o suficiente de organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive para opô-los a seu próprio sistema..., é preciso conservar suficientemente as pequenas rações de subjetividade para poder responder à realidade dominante. Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência e seu plano de coexistência desestratificando grosseiramente... Isto porque o CsO não para de oscilar entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera. Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano... Eis então, continuam Deleuze e Guattari, o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjugações de fluxos, experimentar segmento por segmento. ... É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga..., Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos aos agenciamentos mais profundos em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência... Você terá construído sua pequena máquina privada, pronta, segundo as circunstâncias, para ramificar-se em outras máquinas coletivas... Porque o CsO é tudo isso: necessariamente um lugar, necessariamente um plano, necessariamente um coletivo, agenciando elementos, coisas, vegetais, animais, utensílios, homens, potências, fragmentos de tudo isso, porque não existe meu corpo sem órgãos, mas eu sobre ele (...)³⁴⁸

³⁴⁷ NF, p. 214-215..

³⁴⁸ MP, vol 3, p. 22-23.

Mas como se tornar agente sobre este CsO e deste CsO. A afirmação de Ariadne, segunda afirmação necessária da diferença já mobiliza um povo, já dispara devires que concernem toda uma comunidade, definida agora não mais por um contrato ou espírito de uma raça, mas em torno de problemas comuns. Uma vez mudado o problema, muda-se de comunidade, muda-se a comunidade. Não se está preso definitivamente a nenhum território, não se traz consigo a marca permanente de um espaço social. É essa idéia de um corpo social formado por estratos móveis e mutantes que me parece indispensável e difícil de produzir.

Uma última idéia: em Deleuze e Guattari, a idéia de revolução já não aparece como o grande terror das formações sociais, mesmo que por um lado ela o continue sendo (terror do regime paranóico signifiante), mas é antes seu princípio ativo. A comunidade, a idéia de um povo por vir, *parece* sempre estranha no pensamento de Deleuze e Guattari, pois ela não permite o surgimento de nenhuma imagem, de nenhum modelo, de nenhuma representação do futuro da revolução. Talvez porque eles tenham percebido que não cabe ao pensamento filosófico determinar o que deva ser o real ou como as lutas devem se produzir. A meu ver as pessoas não tem nenhuma necessidade direta da filosofia para perceber a exploração e criar suas estratégias de resistência. Talvez a filosofia tenha sempre se apresentado como uma péssima intercessora dos movimentos sociais. Comunidade é processo, arte dos encontros, criação de problemas, e não reprodução de um único problema, de um único tesão, mas que parece impulsionar todo o mercado capitalista: a ganhar dinheiro.

Por natureza, os problemas escapam à consciência; (...) O fetiche é o objeto natural da consciência social como senso comum ou reconhecimento de valor. Os problemas sociais só podem ser apreendidos numa retificação, quando a faculdade de sociabilidade se eleva a seu exercício transcendente e quebra a unidade do senso comum fetichista. O objeto transcendente da faculdade de sociabilidade é a revolução. É neste sentido que a revolução é a potência social da diferença, o paradoxo de uma sociedade, a cólera própria da Idéia social. A revolução de modo algum passa pela pelo negativo (...) A luta prática não passa pelo negativo, mas pela diferença e sua potência de afirmar.³⁴⁹

³⁴⁹ DR, p. 335.

Selvagens e capitalistas

As sociedades são as ilhas oceânicas formadas sobre o grande deserto de águas, ou ainda, são os territórios humanos delineados sobre o corpo da Terra que, assim como as regras de associação do pensamento, visam proteger o homem das forças do Fora, das intempéries do plano de imanência. Segundo Deleuze, são sempre fluxos que correm sobre o corpo de uma sociedade, fluxos de todos os tipos de fluxo, fluxo de mulheres, de sangue, de bens materiais e simbólicos, animais, jovens, forças da natureza, etc. Esse seria a operação fundamental do socius primitivo: não deixar que nenhum desses fluxos corram livremente. Os impérios despóticos e o capitalismo não agirão sobre seus fluxos característicos da mesma maneira, mesmo que se trate de nunca deixar esses fluxos totalmente descodificados. As sociedades primitivas se definem, portanto, por um conjunto de mecanismos de *codificação* que agem sobre todas as forças que percorrem esse mesmo corpo, constituindo-se como sociedade a partir da codificação dessas forças. Codificar significa tentar acabar com o fluido, com as fronteiras mal definidas, significar até mesmo o mais misterioso. O que não pode acontecer é que algum trecho desse território fique completamente na sombra, absolutamente estrangeiro à compreensão humana. Num certo sentido, codificar significa poder controlar, poder dispor de certo fluxo, canaliza-lo, dele extrair partes específicas e distribuí-los segundo certos arranjos. O código é essa primeira invenção, primeiro artifício humano de composição sobre o plano de imanência, de sedentarização de seus movimentos típicos de errância. Ele deve inscrever esses fluxos em agenciamentos coletivos, fazendo-os funcionar segundo meios e objetivos socialmente definidos. Ou seja, essas operações de codificação constituirão o mundo das regras culturais, das regras sociais de comportamento indispensáveis para a sobrevivência do corpo coletivo. Pierre Bourdieu define dessa maneira uma operação de codificação primitiva: “Codificar, é acabar com o fluido, com as fronteiras mal definidas e as divisões aproximativas, produzindo classes claras, operando cortes claros, estabelecendo fronteiras bem marcadas, pronta a eliminar aqueles que não são nem *chair* nem *poisson*.”³⁵⁰

Deleuze dá um exemplo bastante simples dessa operação na aula de 16 de novembro, em Vincennes. Uma pessoa é sempre percorrida por um fluxo de cabelo. Se esse fluxo cresce indistintamente, podendo ir até o ponto de envolver como num casulo todo o corpo humano,

³⁵⁰ BOURDIEU, Pierre. *Choses dites*. P. 101.

pode-se dizer que nenhum tipo de codificação agiu sobre. Porém, se esse mesmo fluxos passa por vários *arranjos*, vários penteados, o do roqueiro, o do punk, do surfista, de empresário ou avó, diz-se que eles foram codificados. “Código da viúva, da garota ou da mulher casada, etc.” Pode-se ainda falar dessa distinção em termos de presença ou ausência de cultura. De qualquer forma, o que não se pode é deixar que um fluxo corra sobre o corpo das sociedades sem ser codificado. Surge um novo corte de cabelo, por mais estranho que ele seja, será ainda tolerável por encontrar referência num código. Mas deixar os cabelos correr livremente, como um signo de que a descodificação é muito mais profunda e de conseqüências muito mais sérias para a integridade dos códigos sociais, isso deve ser evitado a todo o custo. Uma sociedade não tem medo do vazio, de catástrofes redundantes ou suas contradições mais acirradas. Tudo isso já está codificado. Mas quando algo que ainda não se sabe o que é, quando alguma coisa que ainda não possui um código percorre o corpo de uma sociedade, então o medo e a angústia são instalados. “Codificar o desejo - e o medo, a angústia dos fluxos descodificados - é o objetivo do socius.”³⁵¹ Um código deve evitar justamente que essas forças não codificadas, nem codificáveis, imponham a sociedade movimentos de desterritorialização que fariam “ruir a terra sobre a qual ela está instalada.”³⁵²

O que toda sociedade teme são as forças do *dilúvio* capazes de romper as barreiras criadas pelos códigos. Trata-se de evitar que essa linha de desterritorialização absoluta, cuja extremidade indica a destruição do território, corra livremente pelo corpo de uma sociedade, “esse é o drama.” Num trecho de *A virgem e o cigano*, Lawrence narra esse encontro do homem com as águas diluviosas vindas da *represa rompida*. “E com grande horror e espanto, viu que, ao longo da curva do rio, uma enorme massa de água, ondeante e barrenta, avançava como uma parede de leões. Aquele barulho atordoador abalava tudo.”³⁵³

De maneira mais sistemática, podemos definir assim uma sociedade para Deleuze: um território continuamente perpassado por todo tipo de fluxo; fluxos que escorrem de um pólo a outro desse território e que são codificados, enquanto há outros fluxos que escapam a essa codificação, mobilizando a sociedade num esforço para tentar recuperar o que está escapando. Deleuze coloca o desejo como motor ontológico de produção desses fluxos descodificados, a produção desejante como causa das avarias na produção social, enquanto define a sociedade pelos códigos sobre os quais a produção desejante deve ser rebatida. É sobre essas máquinas

³⁵¹ OAE, p. 143.

³⁵² *Cursos de Vincennes*, 16 de novembro de 1971, p. 1, In: www.webdeleuze.com.

³⁵³ LAWRENCE, D. H. *A Virgem e o cigano*, p. 142.

que a maquinaria social de codificação deve agir: codificar os fluxos desterritorializados do desejo, definir aquilo que pode ou que não pode passar nesse fluxo, que pode ou não correr pelo seu corpo. Se a produção desejante é definida por Deleuze como uma atividade de conexão que sempre desterritorializa os arranjos que acabara de montar, a produção social deve funcionar no sentido de codificar essa atividade conectiva, fixando certas relações, dando-lhe um território. A produção social deve ser capaz de tornar relativa a desterritorialização absoluta da produção desejante, tornando *relativa* sua reterritorialização.

Vem daí o paradoxo das formações sociais capitalistas. Para Deleuze, elas representariam o único tipo de sociedade fundada sobre o negativo de todas as outras, sobre o terror tanto das formações primitivas quanto dos impérios despóticos, pois é justamente da força, da energia liberada por esses fluxos desterritorializados que ele extrairá sua força. O capitalismo se alimenta daquilo que todas as outras formações sociais procuravam conjurar. “O paradoxo do capitalismo vem do fato de ele ser uma formação social constituída sobre aquilo que representava o negativo de todas as outras sociedades. Aquilo que representava a coisa mais temida por todas as formações sociais, se tornou a base de uma formação social que deveria engolir todas as outras: o que era o negativo de todas as formações, tornou-se a própria positividade da nossa formação.”³⁵⁴ Mas voltemos ao início, para a primeira formação social trabalhada por Deleuze, ou melhor, o primeiro tipo de máquina social: máquina de codificação primitiva.

A codificação primitiva

Nada deve escapar à codificação primitiva, todos os níveis da transmissão hereditária e da motricidade dos corpos devem estar submetidos a códigos culturais. “Fluxos de mulheres e de crianças, fluxo de rebanhos e sementes, fluxo de merda, de esperma e de menstruação, nada disso deve escapar.”³⁵⁵ Podemos num primeiro momento confundir o universo dos códigos com o conjunto de leis ou regras que regem a vida social primitiva. Digo num primeiro momento, pois Deleuze recusará interpretar essas operações de codificação a partir da forma da Lei, ou seja, enquanto ato restritivo e inibidor das potências desterritorializadas do instinto. Veremos mais adiante que Deleuze preferirá o conceito de *instituição* ao conceito de Lei na

³⁵⁴ Cursos de Vincennes, 16 de novembro de 1971, p. 3, In: www.webdeleuze.com.

³⁵⁵ *OAE*, p. 145-146.

interpretação dos laços sociais elementares, na medida em que definem processos *positivos*, artificios inventivos capazes de afirmar um novo plano para as forças do instinto, sem perda ou sublimação. A cultura não seria uma prisão, nem a Lei um mal necessário na contenção das forças não gregárias do instinto ou do desejo, como acontece, por exemplo, nas teorias contratualistas do laço social e também nas teorias psicanalíticas da cultura. Mesmo que Deleuze coloque o medo com um das causas do nascimento da cultura, isso não significa que ela funcione sempre em estado de retraimento, inibindo a ação. Ou seja, não se deve de imediato confundir codificar com reprimir ou castrar. Sas máquinas sociais não agem sobre as máquinas desejantes no sentido de simplesmente barrar seu funcionamento, mas de lhes inventar agenciamentos coletivos em que possam funcionar; desejar passa a se confundir com cooperar, mesmo que essa cooperação seja sempre instável, passando sempre por crises. A operação é muito mais da ordem da canalização do que do bloqueio. O que se deve evitar são todos aqueles vazamentos que, como vimos, sempre atentam contra a estabilidade da ordem social.

Em seu livro sobre os índios Guayaki, Pierre Clastres mostra como o conjunto de seus ritos e mitos tem como finalidade submeter os fluxos presentes na vida cotidiana da aldeia a uma codificação rigorosa. Não há nada mais perigoso para os primitivos do que o terceiro tipo de linha, pronta a irromper em qualquer lugar em que os fluxos não tenham sido devidamente codificados. E o problema é que os índios parecem possuir um sentido bastante desenvolvido do *acontecimento*, enquanto dimensão espaço-temporal susceptível de criar a desordem temida, uma vez que praticamente todas as dimensões da vida cotidiana, seja o nascimento de uma criança, os ritos de passagem dos jovens Aché, a caça diária na floresta, o fluxo das estações, até a morte de uma velha índia, são capazes de produzir essas fugas próprias de todo verdadeiro acontecimento. Os códigos nunca aplacam definitivamente os riscos das forças do dilúvio, devendo, portanto, ser continuamente recomeçados. “De todo acontecimento, positivo ou negativo, nocivo ou benéfico, que, oriundo do mundo das coisas ou do mundo dos homens, é susceptível de introduzir na comunidade dos Aché, um excesso, ou de abrir uma falta.”³⁵⁶ A força do grande *baipu*, o jaguar azul das florestas paraguaias, está sempre a espreita, pronta para atacar a menor falha dos códigos. Entre os Guayaki, *baipu* serve menos para designar o animal jaguar azul, ameaça constante para todos aqueles que se aventuram fora do espaço protegido da aldeia, seja para caçar, ou para a colheita do mel, do que qualquer *acidente* capaz de introduzir a desordem na rotina da vida cotidiana. O grande jaguar azul funciona como

³⁵⁶ CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*, p. 168.

uma metáfora desse medo inscrito em todas as dimensões da vida do índio Aché, como metáfora do caos, do dilúvio. “É quando o terrível habitante do céu, o grande jaguar azul, se arroja para a lua ou para o sol para devora-los; as pessoas seriam condenadas a viver de novo na luz ou nas trevas eternas, seria o fim do mundo.”³⁵⁷ Clastres descreve um ritual coletivo envolvendo todos os homens e mulheres adultos da tribo cujo objetivo é justamente afastar as forças do *baipu* da vida da aldeia, tentar assustá-lo para que leve consigo as causas da morte. Gritando, uivando e cantando, os índios Aché desafiam as potências da natureza, reintroduzindo a ordem.

Então tem-se muito medo, não se poupam esforços para parar como isso, é preciso assustar o jaguar. As mulheres soltam gritos estridentes, lançam no fogo caniços que explodem, os homens fazem o jeproro, ameaça uivada contra o animal; com seu machado de pedra, fendem furiosamente a terra. O alarido é apavorante nos acampamentos Aché, faz-se todo o barulho possível. No fim a fera fica com medo, abandona sua presa, o sol reaparece, a lua reencontra seu esplendor, a vida do mundo retoma seu curso regrado. Lá mesmo jaz o segredo, e o saber que dele têm os índios: o excesso, a desmedida sem cessar tenta alterar o movimento das coisas, e a tarefa dos homens é obrar para impedir isso, é garantir a vida coletiva contra a desordem... Não se deve deixar as coisas se confundirem, os vizinhos aqui, os mortos lá, as crianças de um lado, os iniciados do outro.”³⁵⁸

O nascimento de uma criança entre os Aché envolve uma série de riscos, não apenas para a mãe e para o bebê, mas para toda comunidade. Ele não é tomado como a simples adição de um indivíduo à coletividade, mas como um acontecimento que libera ou desperta forças de desequilíbrio, e que devem ser conjuradas por meio de uma ritualística pormenorizada que codifica todos os momentos do nascimento que, “irreduzível ao puro desenrolar biológico, assume imediatamente uma dimensão social.”³⁵⁹ Os cuidados que os Guayaki têm com o novo membro da comunidade, não deixam nada a desejar à nossa própria sociedade. Assim que vem ao mundo, numa pequena clareira afastada da aldeia, o jovem índio é imediatamente recebido, quando cai da mãe acorada, pelos outros índios que se encontravam agachados entorno da mãe. dois em especial: um homem que trás consigo uma longa casca de bambu, a faca Guayaki por excelência, “muito mais cortante e perigosa do que se poderia crer”³⁶⁰, e um grande *daity* cheio de água fria, e uma jovem mulher que deverá tomar o bebê logo após os primeiros cuidados. O primeiro, munido da faca, corta o cordão umbilical “com alguns

³⁵⁷ Idem, p. 106.

³⁵⁸ Idem, p. 106-107.

³⁵⁹ Idem, p. 11.

³⁶⁰ Idem, p. 14.

movimentos precisos e rápidos”, separando o bebê da mãe. Do *daity*, cuja impermeabilidade é garantida por uma camada de cera de abelha selvagem que recobre finas camadas de bambu trançadas, o homem recolhe um pouco d’água para livrar o corpo do jovem índio das serosidades que o sujam, “com gestos a um tempo doces e firmes.” Terminada a toailete, a mulher que se encontrava abaixada sob a criança enquanto essa ra banhada, a recolhe em seu braço esquerdo e aperta-a contra o seio para aquece-la. Logo em seguida, submete-a ao *pity*, uma massagem realizada com a mão direita sobre os membros e tronco da criança. Essa mulher é designada pela palavra *tapave*, ou ainda, de *upiaregi*, aquela que levantou. aquela que tomou em seus braços. Depois da queda do nascimento, a *upiaregi* deve garantir à criança a ascensão à existência humana. A criança agora está aquecida. Então novamente o homem intervém, o *jware* que há pouco submetera a criança a seu primeiro banho. Desta vez, será a cabeça do *kromi* que receberá a massagem, só que agora realizada com mais força. “A palma bem aberta de sua mão direita pressiona com força o crânio, como uma matéria mole que se tratasse de modelar”, procurando com isso dar à cabeça a forma arredondada que os Aché acham mais bela. Toda a atenção está voltada para o jovem *kromi*, pois a menor falta no conjunto de cuidados necessários para o recebimento do novo membro da ladeia pode ser fatal. A placenta deve ser enterrada longe do acampamento, armazenada em folhas de samambaia. Mas enterra a placenta não basta para afastar os demônios que ela atrai. Entra-se assim na segunda fase do ritual, uma vez que as primeiras urgências com o nascimento já ficaram para trás: será preciso agora velar pela segurança dos adultos que participaram do parto, uma vez que a da criança já está garantida. Então, a *upiaregi* entrega a criança à sua mãe, que a coloca numa larga tipóia a tira colo. Ou seja, o nascimento do filho de Pichugi é vivido por todo o grupo como causa de desequilíbrio entre o mundo dos homens e o mundo das potências invisíveis, “a subversão de uma ordem que o ritual deve aplicar-se em restabelecer.”³⁶¹

Da mesma maneira, a primeira menstruação de uma jovem Guayaki envolve todo o tipo de perigos, devendo também ser codificada por uma ritualística rigorosa. Junto com o nascimento de crianças, a primeira menstruação é vista como causa de *bayja* para os índios, isto é, de mal e infelicidade. Sendo assim, a garota deve ser isolada, colocada à margem da sociedade, diminuindo assim a ameaça que representa naquele momento. Ao aparecimento do primeiro fluxo menstrual, Chachugi,³⁶² corre para a floresta. É isso que toda índia deve fazer,

³⁶¹ Idem, p. 12.

³⁶² Chachugi é o nome da índia a passar pelos rituais de iniciação relatados por Pierre Clastres.

tanto para fugir do olhar dos outros, como para indicar para os outros o que está lhe acontecendo. Uma vez evacuada a choça de seus pais, Chachugi pode retornar, de olhos baixos, para o seio da aldeia, para ser submetida aos *ritos de passagem*, aos *ritos de codificação* que devem reterritorializar o influxo germinal do sangue menstrual, e de todo terror e ojeriza que causa, que corre momentaneamente sobre o corpo da sociedade Aché. Chachugi deve não apenas se esconder do olhar dos outros, mas sobretudo não deitar sobre os outros o seu olhar, pois dizem os índios que ela está *má*, como se nela corresse algo que ameaçasse a vida da aldeia, algo que abalasse o antigo lugar de Chachugi na ordem da tribo, na ordem da distribuição das mulheres, como signo de que algo mudou na ordem dos fluxos que correm pela aldeia, É toda essa ordem que se encontra momentaneamente abalada pelo fluxo descodificado de sangue que corre no corpo da antiga jovem e ainda não mulher.

Submeter à regra as coisas e os seres, traçar ou declarar para todo desvio o limite de seu desdobramento, manter uma e serena a figura por vezes movente do mundo: tal é o fundo sobre o qual repousa – inquieto diante do movimento que deforma as linhas – o pensamento índio do jepy, meio a um só tempo de exorcizar a alteração, de suprimir a diferença e de existir na luz do Mesmo.³⁶³

Consideremos ainda um último exemplo de desequilíbrio com que os índios têm de lidar. Desta vez, a força de desterritorialização que ameaça a ordem social e que deve ser codificada vem do fluxo de jovens, ou seja, de indivíduos homens ainda não comprometidos com o sustento material da comunidade, portanto incapazes de constituir uma família, de se casarem. Quando os índios atingem a puberdade, os *betagi*, jovens índios que deixaram de ser crianças ao ter seus lábios *perfurados*, gozam de um certo privilégio social, chegou o tempo do *pravoty*. Nessa fase, estão isentos das atividades da caça e absolutamente autorizados a exercitar livremente a arte da conquista, até mesmo com mulheres casadas, sempre felizes em encontrar jovens vigorosos. O problema é que permanecer nesse estado por muito tempo, significaria levar a aldeia a um desequilíbrio alimentar; haveria muitas bocas e poucos arcos, quanto a conflitos internos, ao mesmo tempo com os homens casados, cujas mulheres são continuamente *ameaçada*, e com os outros *betagi*, que esperam sua vez. Ou seja, chegada certa idade, deve-se deixar de ser *betagi* para se tornar *kybai gatu*, isto é, adulto bom que deve se casar. Nada deve correr ou crescer livremente entre os primitivos, nada pode se expandir de

³⁶³ Idem, p. 168.

maneira *ilimitada*. “Querer permanecer *betagi* quando se tem a idade de ser *kybai gatu*, agarrar-se ao estatuto de celibatário irresponsável quando se pode tomar mulher, é *introduzir a desordem na sociedade*.”³⁶⁴ É claro que essa passagem não é natural, não vem de um gesto espontâneo do jovem que automaticamente troca a vida despreocupada e cheia de prazeres de um *betagi* para assumir a vida de trabalhos e responsabilidades de um *kybai gatu*, como que conduzido por alguma lei inconsciente que representa a forma interiorizada da ordem social. Ao mesmo tempo, é preciso que o índio seja capaz de se lembrar da codificação a que foi submetido, é preciso que ele seja capaz de se comportar segundo a regra determinada por essa codificação. Vimos que Deleuze rejeita qualquer tipo de estrutura lógica inconsciente na análise das sociedades primitivas. Se o que define esse tipo de formação social é a operação de codificação, esse código não vem pronto no inconsciente do homem primitivo, mas é inscrito, marcado sobre seu corpo. O corpo é a superfície de inscrição dos códigos primitivos, é nele que as regras da vida comum são talhadas. Será através da dor e da memória da dor encarnada na ferida do corpo. A marca inscrita deverá lembrar que não se pertence mais àquele segmento, que aquele tempo já passou, que hoje deve-se ocupar outro segmento, submeter-se a um novo código. Enquanto se é *betagi*, faz-se o que se quer, pois o grupo diz que ele pode. Os lábios perfurados por um pequeno caniço são a marca de que se entrou nessa fase. Sobre um fluxo de meninos, diversas marcas são inscritas como forma de separá-los, distribuí-los em segmentos, de ordena-los e, territórios. Mas quando chega a hora de se tornar *kybai gatu*, o grupo diz que essa fase acabou. É necessário dar o lugar a outro, e ir ocupar um outro lugar, definido antecipadamente pelo grupo e por imposição do grupo. “Então a prova da dor atesta que é bem assim, não há nada a dizer, o sofrimento quer silêncio, ele paga a dívida contraída pelo *beta pou* junto à tribo, que o autorizou a seduzir mulheres.”³⁶⁵

Retornamos assim a definição das sociedades não como um conjunto de relações de troca, mas sim como um conjunto de operações de inscrição, que tatuam no corpo a memória das dívidas sobre as quais está fundada a própria memória coletiva. “... a sociedade não é um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado.”³⁶⁶ No caso dos Guayaki, a lei do grupo é inscrita no corpo em forma de longas fendas tecidas ao longo das costas, desde a base do pescoço até a região lombar. O ritual se inicia com a procura de uma pedra adequada, capaz de vencer a dura resistência da pela sem dilacera-la. Para esse fim, aconselha-se a utilização de pedras

³⁶⁴ Idem, p. 111.

³⁶⁵ Idem, p. 111.

³⁶⁶ *OAE*, p. 146.

encontradas no leito dos rios. Uma vez encontrada a pedra, o próximo passo é encontrar um tronco de árvore que funcione como uma espécie de plataforma quando apoiada entre dois galhos, assumindo uma angulação oblíqua sobre a qual o jovem é apoiado. Munido da pedra, o “fendedor” talha as costas em tiras paralelas. Clastres descreve tal ferida não como uma incisão leve e superficial, como uma lasca de bambu seria capaz de provocar; mas como uma verdadeira fenda que somente uma pedra, quando aplicada com a devida força e precisão, é capaz de abrir. O *bowaregi*, responsável pelas incisões, “apóia todas as suas forças, ele rasga.”³⁶⁷ Ao mesmo tempo em que as fendas são abertas, pó de carvão da árvore *kybai*³⁶⁸ é colocado dentro das feridas como meio de absorção do sangue e para bloquear a hemorragia, assim como deixará as longas estrias, uma vez cicatrizadas, com um tom negro azulado. Logo em seguida, aparas de árvores são esquentadas no fogo e colocadas sobre feridas como forma de acalmar a dor. E tudo isso, todo esse sistema da crueldade deve ser suportado em silêncio. Qualquer tipo de reclamação ou sinal sonoro de que a dor se tornou insuportável diminuirá o valor do próprio indivíduo.

*Toda a superfície das costas é assim trabalhada, em linhas retas e paralelas, de uma espádua a outra; há pelo menos dez incisões. O sangue corre abundante, e o rapaz está coberto de sangue, e os braços do oficiante, a árvore e todo o chão em torno dele. A dor é atroz, dizem os aché: nada comparável ao perfuramento do lábio, pouco sentido. O jaycha powo quase mata aquele que se lhe submete. Mas, não mais que durante o imbi mubu, não se ouvirá o rapaz deixar escapar queixas ou gemidos: antes perderá a consciência, mas sem descerrar os dentes. Por esse silêncio se medem sua valentia e seu direito de ser tido como um homem feito.*³⁶⁹

As torturas iniciáticas têm essa função específica: através da dor, ser capaz de lembrar da dureza da lei, do rigor do código, da necessária obediência a uma memória coletiva. Se entre nós, modernos ocidentais, é através da instituição escolar que conhecemos “humanisticamente” os desígnios da lei, entre os índios Guayaki é pela recordação da dor registrada no corpo que a memorização das regras dos homens encontra sua origem. Se a escrita é a forma mesma assumida pela lei. O que se primeiro registrou não foram simples impressões cotidianas; gravadas na pedra, pintadas em cascas de árvore ou sobre papiros, o

³⁶⁷ CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*, p. 110.

³⁶⁸ *Kybai* significa homem.

³⁶⁹ Idem, p. 110.

que a escrita proclama é sempre o poder da lei. “Até mesmo os *quipos*³⁷⁰ dos Incas, diz Pierre Clastres, podem ser considerados uma escrita. Longe de se reduzirem a simples processos mnemotécnicos de contabilidade, as cordinhas amarradas eram de *antemão, necessariamente*, uma escrita que afirmava a legitimidade da lei imperial, e o terror que ela devia inspirar.”³⁷¹ Seria um erro, portanto, designar as sociedades primitivas como sociedades sem escritas. Certamente não há uma instância paralela ou exterior ao corpo coletivo em que a lei seria criada e registrada, como no caso dos impérios despóticos. Entre os primitivos, o corpo é a superfície de inscrição da lei. O elogio de Deleuze à antropologia de Nietzsche, encontrada sobretudo na segunda dissertação de *A genealogia da moral*, vem não da riqueza etnográfica a partir da qual Nietzsche interpretou a época primitiva da humanidade, mas da particularidade mesma de sua interpretação. Suas teses destoam radicalmente das teses antropológicas que procuram explicar o laço social fundamental, a origem da consciência moral que garantirá ao homem uma vida em comunidade a partir de uma disposição natural dessa mesma consciência, seja ela da ordem dos sentimentos gregários presentes no bom selvagem, seja da ordem de um inconsciente coletivo que definiria as condições lógicas da cultura. Essa memória dos códigos não é um dado inicial, mas o produto final característico das formações primitivas, sua realização por excelência. Nietzsche vê nos rituais de tortura iniciáticos não uma forma qualquer de masoquismo, mas a origem mesma das regras morais. A consciência dos códigos é o efeito de superfície da força coletiva que marca o corpo do indivíduo, dando a ele uma boa dose de sofrimento como signo de que pertence a um território, a um povo, a uma classe de homens. Não se trata tanto de trocar, mas de marcar e ser marcado. Marcar para inventar uma nova memória, uma memória dos códigos e não mais dos instintos, uma memória das palavras para substituir uma memória da Terra. Diz Deleuze: “trata-se de dar uma memória ao homem; e o homem, que se constitui por uma faculdade ativa de esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve arranjar uma outra memória, que seja coletiva, uma memória de palavras e já não de coisas, uma memória de signos e já não de efeitos. É um sistema da crueldade, um alfabeto terrível, esta organização que traça signos no próprio corpo: ...”³⁷²

³⁷⁰ *Quipo*: Escrita mnemotécnica (arte ou técnica para desenvolver a memória) usada pelos peruanos para fins aritméticos ou registro de fatos importantes, e que consiste num grupo de cordas de comprimento, grossura e cores diferentes, pendentes da corda principal, e contendo, as mais curtas, nós representativos de números. Cf. Aurélio.

³⁷¹ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. P. 195.

³⁷² Idem, p. 148.

*A essência do socius que regista e inscreve, enquanto se atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste em tatuar, excisar, incisar, cortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar. Nietzsche definia “a moralidade dos costumes como o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, o seu trabalho pré-histórico”...*³⁷³

A tortura, a qual todo indivíduo deve ser submetido como condição de sua integração na sociedade, está presente nos rituais de iniciação que organizam praticamente toda a vida social, determinando a lógica com que os elementos de uma cadeia são extraídos, definindo aquilo que pode ou não passar num determinado fluxo, como, por exemplo, os jovens que devem *passar* para fase adulta, tendo como *destino social* a caça, a guerra, o uso de alucinógenos e o sustento a comunidade. O corpo marcado pela dor se transforma em ponto de encruzilhada do *ethos* tribal, e adquire, pelo mesmo processo, todo um saber memorizado no corpo pela dor e pelas marcas que deixa *gravada*. O sofrimento não é gratuito, tem como objetivo passar alguma coisa ao indivíduo, ensinar alguma coisa a ele. Poder-se-ia dizer que os rituais de escarificação representam um dos principais processos de produção da subjetividade indígena, ou seja, de produção de uma memória dos códigos que rebete toda a produção desejante na produção social. E sempre que valorizamos da força pedagógica de máximas morais, do tipo “Ta vendo o que dá colocar a mão aí, machucou não foi? Agora já não coloca mais!” produzimos memória em nossas crianças da mesma maneira que os índios produziam em seus jovens, através da dor.

Já vimos que os jovens Guayaky passam para a fase adulta tendo suas costas talhadas por dez linhas paralelas verticais, podendo ganhar os ombros e antebraços caso esse mesmo jovem venha a sofrer os incômodos dos maus espíritos. No caso de um adulto Guayaki não há mal pior do que ter azar na caça. Quando um índio é acometido de pane, ao voltar da caça sem nada ou apenas com presas de pequeno porte, as marcas devem ser refeitas, como que para renovar a dívida assumida com a tribo. Entre os *Mbaya-Guaykuru* do Chaco paraguaio, os jovens, ao atingirem a idade de egresso à classe dos guerreiros, também são obrigados a passar por uma dura prova de sofrimento. “Com afiado osso de jaguar, perfuravam-lhe o pênis e outras partes do corpo. O peso de iniciação, também ali, era o silêncio.”³⁷⁴ Porém, uma vez cessada a dor, algo permanece, uma marca, uma marca de pertencimento, um signo territorial que singulariza um indivíduo. “A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz

³⁷³ OAE, p. 148.

³⁷⁴ CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado, p. 199.

impressos em si os sulcos da lembrança – *o corpo é uma memória.*”³⁷⁵ E para evitar que os fluxos corram livremente sobre o corpo da tribo, para canalizar os fluxos desterritorializados de desejo de forma que o equilíbrio da vida social não seja quebrado, ninguém deve se esquecer. Será através de todo esse teatro da crueldade, composto pelos rituais de iniciação, que a produção desterritorializada do desejo será submetida aos agenciamentos territoriais da produção social. “É isto que a crueldade significa; a cultura da crueldade não é um movimento da ideologia mas sim um movimento que mete à força a produção no desejo e, inversamente – igualmente à força -, o desejo na produção e reprodução sociais. ... Faz dos homens e dos seus órgãos peças e engrenagens da máquina social.”³⁷⁶

Há uma última particularidade das formações primitivas a ser considerada. Se utilizamos o conceito de lei como um sinônimo possível para código, foi para podermos abranger um certo campo da antropologia política que se serve dessa noção. Porém, se significamos o conceito de lei como essa operação de totalização e unificação numa ordem abstrata, separada do plano de imanência, então um código não é a mesma coisa que uma lei. E mais, para Deleuze, leitor de Pierre Clastres, os primitivos nem mesmo possuiriam a instituição necessária à produção da lei, enquanto instância separada, transcendente, distante, exterior à comunidade tribal: o Estado. Enquanto os códigos são a forma imanente da lei da comunidade inscrita no próprio corpo dos membros da comunidade, a lei de Estado é a forma transcendente da lei do Déspota, que vem *sobrecodificar* os códigos primitivos. Nesse sentido, haveria uma maior plasticidade do código em relação à lei? Se codificar significa estabelecer regras de comportamento, em que as determinações do código seriam mais suaves que as determinações da lei, apesar de toda dor envolvida nos processos de codificação? Como dissemos, as determinações da lei de Estado derivam de uma instância separada do corpo social, de um indivíduo ou corpo limitado de indivíduos que não participa efetivamente da produção social, mas que comandam e se apropriam dessa mesma produção.

Se os primitivos temem as forças desterritorializadas do grande dilúvio, se temem o retorno do plano de imanência à sua condição original, temem também a sua captura por uma instância transcendente. Há uma certa inspiração indígena na filosofia de Deleuze. Assim como ele, os índios identificam dois grandes perigos: o perigo da força de abolição que acompanha toda linha de fuga, toda força de desterritorialização que anima o plano de imanência, e o perigo do Poder, que submete todo o plano a um princípio transcendente de

³⁷⁵ Idem, 201.

³⁷⁶ OAE, p. 149.

organização, ou melhor, de submissão. E assim como inventam códigos para conjurar o primeiro perigo, precisaram inventar uma estratégia política capaz de conjurar o segundo. Nesse sentido, as sociedades primitivas não seriam simples sociedades sem estado, como se a elas faltasse alguma coisa, mas sociedades contra o Estado, que dispõem de instituições e relações políticas aptas a bloquearem a concentração do poder na mão de um indivíduo ou conjunto de indivíduos. Em qualquer um dos casos, o que não se quer permitir é que a gestão cotidiana da vida social seja determinada por outros que não os próprios membros da comunidade, que sua produtividade não seja apropriada por pessoas exteriores à comunidade. Se a antropologia gosta definir as sociedades primitivas como sociedades sem escrita, uma escrita que não tem o corpo como superfície nem as chagas como alfabeto, é preciso aceitar também a razão política dessa ausência. Pierre Clastres afirma que as sociedades primitivas não são sociedades sem escrita, mas sociedade que barram o surgimento da escrita na medida em que conjuram o nascimento do lugar em que a escrita encontrará sua origem: o Estado. Ao conjurar a escrita, conjura-se ao mesmo tempo o poder do Estado.

E, nessa medida, as sociedades primitivas são, de fato, sociedades sem escrita, mas, na medida em que a escrita indica antes de tudo a lei separada, distante, despótica, a lei do Estado, que escrevem sobre seus corpos... E, precisamente, nunca o afirmaremos com suficiente ênfase, é para conjurar essa lei, lei que institui e garante a desigualdade, é contra a lei do Estado que se coloca a lei primitiva. As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem Estado, sociedades contra o Estado. A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: "Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso." E essa lei não-separada só pode ser inscrita num espaço não-separado: o próprio corpo.³⁷⁷

As teses de Pierre Sociedade são de fundamental importância para Deleuze, uma vez que afirma uma lógica das relações sociais que não passa pelo modelo do Estado, instância fundamental de sociabilidade de praticamente todas as filosofias políticas ocidentais, à exceção do anarquismo. Dentro dessa tradição, não há relação social possível sem o intermédio de um aparelho de Estado, único capaz de conferir os termos morais à relação e de possuir a legitimidade da violência para inibir o egoísmo natural do homem. O problema da chefatura indígena ilustra bem essa questão. A antropologia constata um fato quase cômico: entre os índios da América florestal, o chefe é aquele que não tem poder, entendendo por poder a capacidade de coagir os indivíduos à ação, à exceção dos períodos de guerra em que

³⁷⁷ CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*, p. 204.

um “comandante” das expedições é designado. Essas são normalmente definidas por um conselho, do qual fazem parte os guerreiros e anciãos. Os chefes não só não possuem poder de coação sobre os outros membros da tribo, como ainda podem ser facilmente identificados através dos poucos pertences que possui, isto porque cabe ao chefe ser generoso com todos os membros da tribo se quiser ter seu “poder” reconhecido. Se por um lado ele é o mais pobre, por outro é o único que pode possuir várias mulheres. Elas devem funcionar como o contrapeso nesse circuito de troca. O chefe indígena, além de ter de ser generoso, como forma clara de evitar que se transforme numa instância de apropriação da produção coletiva, tem como função fazer a paz, funcionar como uma espécie de instância moderadora dos conflitos da tribo. Deve ainda ser bom orador, para poder cotidianamente aumentar a moral da tribo com discursos edificantes. Dentre todos esses atributos, não consta nem o monopólio da produção, uma vez que o chefe é continuamente materialmente expropriado devido o lugar que ocupa no sistema de trocas – o reconhecimento de seu poder depende dessa aceitação em repassar continuamente seus bens, nem detém o monopólio da violência. O chefe é proprietário apenas dos valores do grupo, e não de seus indivíduos e bens materiais. Todas as atribuições conferidas ao chefe parecem arranjadas para evitar que o chefe se torna instância de sobre-codificação dos códigos do grupo, como se todo o grupo já pressentisse, em seu próprio interior, a escalada de uma “força demoníaca”. A chefatura não se exerce sem inspirar ao mesmo tempo uma certa desconfiança necessária, que vê no chefe, mesmo que de maneira reduzida, a figura latente do déspota. E é por essa razão que os índios submetem a instituição de chefatura a essa impotência. Trata-se de evitar que os fluxos primitivos confluam para as mãos de uma só pessoa, que passa a ter a exclusividade da emissão do código, e da apropriação dos destacamentos de fluxo, tanto de indivíduos quanto de riquezas. Se apropriar de destacamentos significa simplesmente se apropriar da terra, dos indivíduos que nela habitam e das riquezas nela produzidas. Esse é o segundo grande medo das sociedades primitivas: a submissão ao poder despótico. Diz Deleuze: “Uma máquina territorial segmentar esconjura a fusão por cisão, impede a concentração de poder mantendo os órgãos de chefia numa relação de impotência para com o grupo: como se os próprios selvagens pressentissem a escalada do Bárbaro imperial, que no entanto vai surgir de fora e que sobre-codificará todos os seus códigos.”³⁷⁸

Há ainda uma outra maneira através da qual os índios conjuram o surgimento de um aparelho de Estado. Para Pierre Clastres, a lógica das alianças entre grupos locais, que não

³⁷⁸ OAE, p. 157.

pode, como vimos, ser deduzida de uma estrutura de parentesco, é marcada por uma profunda instabilidade. Os acordos entre vizinhos parecem sempre apoiados sobre um solo frágil, dada a autonomia que fazem questão de garantir para cada parte. A inexistência de um órgão exterior que garanta a estabilidade dessas alianças, faz com que os diversos grupos locais estejam em estado de guerra quase permanente. Essa autonomia dos grupos locais, e a instabilidade característica de suas relações de aliança, impede a formação de grupos sociopolíticos que os integrassem, ou seja, impedem o surgimento do estado como órgão unificador e “pacificador”. Afirmar a autonomia dos grupos locais não significa reduzir as comunidades primitivas a comunidades totalmente isoladas. Elas estão certamente integradas em redes de relação intertribais de extensão ainda não muito bem definidas. Mas sabe-se com precisão que as tribos do Xingu, por exemplo, dispunham de uma vasta rede de estradas e pontes que provam a existência de uma intensa teia de relações que interligavam essas comunidades entre si. O fato dessas relações serem profundamente instáveis, marcadas por guerras ininterruptas, não atesta falta de relação, mas afirma uma lógica política própria dessas alianças. É através da guerra que a autonomia das comunidades é garantida. “... o estado de guerra é manter a separação entre as comunidades, isto é, a divisão. O efeito principal da guerra é criar o tempo todo o múltiplo; como isso, a possibilidade de haver o contrário do múltiplo não existe.”³⁷⁹ A guerra é a condição de imanência do poder político entre os índios, assim como a crueldade de suas inscrições garante a imanência de funcionamento de seus códigos. Se dissemos anteriormente serem as relações laterais de aliança que mantém aberta a lógica das sociedades primitivas, é da instabilidade das alianças guerreiras que tal abertura deriva. Enquanto as comunidades estão em estado de guerra permanente, de frieza ou hostilidade entre si, enquanto cada uma permanece relativamente fechada em si mesma, garantindo assim as condições de sua autogestão, não pode haver Estado. “A guerra nas sociedades primitivas consiste antes de tudo em impedir o uno; o uno é primeiramente a unificação, ou seja, o Estado.”³⁸⁰

... a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado: é que a guerra mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos, e o guerreiro é ele mesmo tomado num processo de acumulação de suas façanhas que o conduz a uma solidão e a uma morte prestigiosa, porém sem poder. Clastres pode então invocar o Direito natural, revertendo sua proposição principal: assim como Hobbes viu nitidamente que o estado existia contra a guerra, a guerra existe contra o Estado, e o torna impossível.

³⁷⁹ CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado, p. 252.

³⁸⁰ Idem, p. 252.

*Disso não se conclui que a guerra seja um estado de natureza, mas, ao contrário, que ela é modo de um estado social que conjura e impede a formação do Estado.*³⁸¹

Esse pavor da unidade representa o *solo* em que está apoiada toda a “filosofia guarani”, e vem determinar como origem dos infortúnios humanos justamente a submissão da vida a uma unidade transcendente; “esse pensamento selvagem, que quase cega por tanta luz, nos diz que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o Um.”³⁸² Os profetas selvagens não apenas identificavam o Um como raiz de todo o mal, como afirmavam a possibilidade de escapar-lhe. Por volta do final do séc XV, tais profetas foram protagonistas de verdadeiras “migrações religiosas” que, passando de tribo em tribo, foram capazes de mobilizar milhares de índios. Mas o que motivou essa linha de errância religiosa que atentava contra o estatuto do poder do chefe indígena? Clastres argumenta que a própria sociedade tupi-guarani passava por um crescimento demográfico que fugia ao controle dos códigos tradicionais. Se a baixa densidade demográfica das unidades tribais intergrava o conjunto de condições que garantiam a impotência da instituição da chefatura, seu aumento excessivo provocara um profundo abalo nas redes de poder tradicionais dos guarani. Juntamente com o aumento da densidade populacional, vem o aumento do porte dos grupos locais. Clastres fala de aldeias tupinambá com milhares de habitantes, bem diferentes do modelo clássico, segundo o qual uma aldeia primitiva não deve possuir mais do que 300 indivíduos. É o fluxo populacional que, segundo Pierre Clastres, fará as sociedades Tupi-Guarani vazarem. Ele representa sua *linha de fuga*, cuja conseqüência mais imediata no corpo da sociedade foi uma reterritorialização justamente sobre a figura dos chefes. Havia, portanto, de um lado um fluxo demográfico que desestabiliza a consistência de praticamente todos os domínios da vida social – o problema pode ser comparado as mudanças ocorridas na vida social das cidades após a explosão demográfica iniciada no séc. XX – e do outro a emergência de um poder político centralizado. Mesmo procurando não deixar que nada escape à sua codificação, as aldeias tupinambá foram afetadas por algo que vazou, por uma linha de desterritorialização que provocou abalos no sistema de proteção dos índios contra a emergência de um poder centralizado e unificado.

³⁸¹ MP, vol 5, p. 20

³⁸² CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado. p. 232.

Os abalos produzidos por esse fluxo de população desterritorializado provocaram uma recuperação do sistema através de um fortalecimento dos poderes do antes impotente chefe. “Sobre essa base de expansão demográfica e de concentração da população se destaca – fato também inabitual na América dos selvagens, ao menos na dos impérios – a tendência evidente das chefias em obter um poder desconhecido alhures.”³⁸³ Isso significa dizer que Pierre Clastres identifica uma origem interna do aparelho de Estado, ou seja, ele surgiria da dinâmica interna das sociedades primitivas ameríndias, e não externa, representada pela chegada das caravelas imperiais. Embora a segunda tese conte com a legitimidade dos fatos, ou seja, é inegável que a grande catástrofe, o grande dilúvio que leva consigo toda a existência indígena, chegou junto com a América junto com portugueses, espanhóis e ingleses. Mas não é isso o que Pierre Clastres quer ressaltar. O que interessa a ele é afirmar que não foi a chegada dos portugueses que primeiro atentou contra esse crescimento do poder entre os Tupi-Guarani, e que foi de seu próprio interior que surgiram as primeiras forças dirigidas diretamente contra o poder dos chefes. Se há uma origem interna do aparelho de Estado nas próprias sociedades primitivas, ela também existe para ser conjurada. Se o fenômeno de uma crescente concentração do poder entre os índios aparece como um movimento de reterritorialização do desequilíbrio produzido pelo crescimento demográfico dos grupos locais, essa nova ordem não foi imposta sem suscitar novos abalos. Uma nova linha de desterritorialização, derivada desse instinto de preservação que faz das sociedades primitivas, sociedades contra Estado. São os profetas que irão, surgidos do coração da sociedade primitiva, e como que velando pela sua autonomia, se voltar contra o chefe indígena e contra seu poder político nascente. Eram eles que proclamavam ser Mau o mundo em que os homens viviam, antecipando os efeitos que aquele germe de poder centralizado viria a produzir, “nessa morte lenta à qual a emergência do poder condenava, num prazo mais ou menos longo, a sociedade tupi-guarani, como sociedade primitiva, como sociedade sem Estado.”³⁸⁴ Linha profética que “agitava as tribos tupiguarani, a predicação inflamada de alguns homens que, de grupo em grupo, concitavam os índios a tudo abandonar para se lançarem na procura da Terra sem Mal, do paraíso terrestre.”³⁸⁵ Linha profética que funcionou como uma *máquina de guerra primitiva* voltada contra o aparelho de Estado nascente. Deleuze identifica esse mesmo tipo de movimento entre os bárbaros e nômades guerreiros. Só que desta vez, em vez da máquina de guerra se voltar contra Estados potenciais, como no caso

³⁸³ CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*, p. 230.

³⁸⁴ Idem, p. 231.

³⁸⁵ Idem, p. 231.

Estado despótico. E sobrecodificar a diversidade das codificações primitivas, seu principal objetivo.

O que nos interessa é muito mais a sobrevivência das invenções despóticas no interior das formações capitalistas. Se Deleuze definira o capitalismo como o único sistema social instalado sobre aquilo que representa o negativo de todas as outras formações sociais, ou seja, sobre fluxos desterritorializados, essas invenções que funcionarão no sentido de garantir o controle desses mesmos fluxos. Ou seja, nos interessa refletir sobre o conceito de Estado em Deleuze, mas nas condições definidas pelo capitalismo.

Falta-nos apresentar a maneira com que Deleuze define a sociedade capitalista e de que critérios se serve para elaborar a crítica de sua “ordem” característica. Qual a razão do paralelo que estabelece entre a produção capitalista e a esquizofrenia? Como define a relação entre a produção das máquinas desejantes e a produção social nesse regime? De onde o capitalismo extrai suas potências, e como produz e controla suas misérias? Nesse momento, a crítica de Deleuze à imagem dogmática do pensamento, sua contínua crítica da representação, encontra uma outra razão de ser. Não é mais a partir de critérios lógicos que criticará essa experiência moderna da representação, presente tanto na filosofia, quanto na psicanálise e nas ciências humanas, sobretudo pela maneira com que interpretam e valorizam as linhas de fuga que incessantemente abalam a ordem do sistema. A questão será agora determinar em que sentido, e com que intensidade, esses saberes instrumentalizam a edificação dessa mesma ordem, dando o suporte estratégico e moral de que o capitalismo necessita, ou seja, em que medida integram a própria *axiomática* capitalista.

Há duas teses fundamentais na obra de Deleuze sobre a origem do sistema capitalista. E ambas são profundamente devedoras da teoria marxista do capital. A primeira delas, diz respeito ao caráter contingencial dessa formação. O capitalismo não seria o resultado de uma simples evolução lógica dos meios de produção, mas sim de um conjunto de acasos, de encontros fortuitos entre fluxos desterritorializados que poderiam não ter acontecido. Deleuze faz de Marx uma leitura não dialética, e diz que toda teoria da história em Marx é contingencial, e não teleológica. “Marx é o autor que mostrou a contingência radical da formação do capital. Toda filosofia da história é ou teológica ou história das contingências e dos encontros imprevistos”³⁸⁷ Ser circunstancial, é uma exigência irretocável do empirismo de Deleuze. Há dois componentes necessários para o surgimento do capitalismo enquanto

³⁸⁷ CV, 14 de dezembro de 1971.

sistema social de produção. Ou melhor, é preciso a *conjunção* desses dois componentes descodificados num agenciamento social comum para que o capitalismo possa nascer. Não basta apenas que esses componentes coexistam numa mesma época histórica, ou que haja apenas um, sem outro. De um lado, fluxo desterritorializado de riquezas, a “riqueza em geral”, dinheiro descodificado, capaz de se reterritorializar numa estrutura de produção ininterrupta, ou seja, em Capital, e de outro, um fluxo desterritorializado de uma mão-de-obra, “trabalho simplesmente”, um fluxo de trabalho abstrato proveniente “do trabalhador livre e nu, tendo para vender a força de trabalho” a ser submetida a essa mesma estrutura. Será preciso o encontro desses dois fluxos num mesmo agenciamento de produção para que o capitalismo possa surgir. Serra preciso o encontro desses dois fluxos como mercadoria. “O encontro podia não se ter dado, os trabalhadores livres e o capital-dinheiro podiam ter continuado a existir “virtualmente” cada um para seu lado.”³⁸⁸ Ou seja, não basta que haja fluxos descodificados, provenientes da descodificação dos Estados despóticos, assim como esses vêm da descodificação dos códigos primitivos, para que o capitalismo nasça. Deleuze faz sua uma questão tradicional do marxismo, e também retomada pelo historiador Fernand Braudel: por que o capitalismo na Europa moderna, e não na China ou na Roma do séc. XIII, uma vez que as condições objetivas pareciam estar dadas já nessas sociedades, “já que tantos componentes já estavam presentes lá?”³⁸⁹

*Fluxos descodificados – quem nomeará este novo desejo? Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que corre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, a sua conjugação, a reação de uns sobre os outros, e a contingência deste encontro, desta conjugação... para que o capitalismo nasça e o antigo morra...*³⁹⁰

Em Roma, por exemplo, verificou-se a descodificação dos fluxos fundiários, representados pelas terras comunais, devido à formação da propriedade privada, assim como a descodificação dos fluxos comerciais, dantes restritos a uma produção de pequeno porte, “devido ao desenvolvimento duma produção mercantil, a decodificação dos produtores por expropriação e proletarização, aí está tudo o que é preciso para produzir, não um capitalismo

³⁸⁸ OAE, p. 233.

³⁸⁹ OQF, p. 125.

³⁹⁰ OAE, p. 232.

propriamente dito, mas um regime escravagista.”³⁹¹ A resposta de Deleuze é clara: mesmo já possuindo esses fluxos desterritorializados, tanto o Estado imperial chinês quanto o império romano impedirão que eles venham a termo, ou seja, que corram livremente sem qualquer tipo de limite exterior que entrave o movimento de expansão desses fluxos. Segundo Deleuze, “só o Ocidente estende e propaga seus focos de imanência.” Nas formações capitalistas, não há mais um limite exterior ou transcendentos que sobrecodifique o movimentos dos fluxos; o limite é agora interior, imanente, não parando de estender suas fronteiras. “É que o Ocidente monta e ajusta lentamente estes componentes, ao passo que o Oriente os impede de vir a termo.” Assim como nas formações primitivas, o grande terror dos Estados imperiais era também os fluxos desterritorializados de desejo, os fluxos descodificados da indústria e do comércio. Apenas nas formações capitalistas estes fluxos poderão correr livremente, ou melhor, segundo limites internos sempre ampliados capazes de reterritorializar todo o movimento, como é característico de sua axiomática econômica. Aliás, é esse o lugar do Estado dentro do capitalismo. Mesmo sendo um componente das formações despóticas, assim como a lei e o significante, ele funcionará no capitalismo como elemento de “moderação” da loucura imposta por esses fluxos a todo corpo social. É preciso estar sempre recuperando e reinvestindo esses fluxos. Duplo processo: reterritorialização da produção dentro de certos limites, o que garantirá sua própria eficácia, e expansão continuada destes mesmos limites, como forma de garantir o desenvolvimento ilimitado do Capital.

Mas não basta apontar a conjunção desses dois fluxos desterritorializados, de riqueza e de população, de uma maneira geral. É preciso mostrar como cada um desses fluxos foi formado. Só assim teremos a justa medida da quantidade de violência e destruição implicada na própria lógica de sua formação e funcionamento. A grande crítica que Marx fez a economia política do séc. XIX foi a de ter descrito o sistema capitalista tomando como evidentes seus elementos constituintes, capital, propriedade fundiária e trabalho assalariado, sem se perguntar pelas condições históricas de sua formação. Ao fazer isso, deduz-se as relações de seus termos, perdendo justamente a força e a lógica determinante da relação, e que é sempre exterior a seus termos. É só assim, diz Marx, que os economistas oficiais do capital puderam ofuscar a evidência do roubo, da pilhagem e do genocídio na formação desses elementos. Trata-se, portanto, de ver como esses fluxos desterritorializados de mão-de-obra e de riqueza puderam se formar nos formações sociais não capitalistas, e como foram conjugados no capitalismo. Só assim poderemos identificar onde Deleuze vai buscar as razões dessa força de

³⁹¹ OAE, p. 231.

desterritorialização própria da produção capitalista, na qual encontra as fortes de sua riqueza e miséria extremas.

Primeira evidência: nenhum desses fluxos formou a partir de uma evolução dos costumes. Marx é claro a esse respeito. “Na realidade, os métodos da acumulação primitiva nada têm de idílicos.”³⁹² Traçar a origem do capitalismo, seguindo o processo de formação de seus dois fluxos essenciais, significa acompanhar a história sangrenta do declínio das estruturas feudais, de cujos destroços surgem os elementos formadores do capitalismo. O *trabalhador abstrato* só pôde surgir quando o trabalho deixou de estar vinculado à gleba, submetido a um regime de serventia ou escravidão, assumindo o estatuto de *trabalho assalariado*. Porém, não se trata de avaliar essa mudança em termos de emancipação, mesmo que seja esse o discurso oficial, pois essa mudança não se faz sem que, ao mesmo tempo, esses trabalhadores tenham todos os seus meios de produção roubados, e todas as antigas garantias de existência dadas pelas antigas instituições feudais. Quando Deleuze fala de trabalho nu, não há nenhuma metáfora nessa expressão. O trabalhador capitalista possui apenas a força de seu corpo. Homem sem passado ou futuro, sem nome nem referência, sem direitos ou valores. Membro de uma massa indistinta a ser utilizada na produção. “a história da expropriação que sofreram foi escrita a sangue e fogo nos anais da humanidade.”³⁹³ O fluxo de operários que inundou as cidades européias deriva das grandes massas humanas arrancadas do campo e “lançadas no mercado de trabalho como levas de proletários destituídos de direitos. A expropriação do produtor rural, do camponês, que fica assim privado de suas terras, constitui a base de todo o processo.”³⁹⁴ Ao expulsar os camponeses das terras comunais, é a formação da propriedade latifundiária que se está buscando. Marx nos fala de um verdadeiro processo de “limpeza”, de “demolição total” das antigas organizações sociais que, de uma maneira ou de outra, barravam a livre expansão desses fluxos, como os celtas das regiões montanhosas da Escócia, que tiveram grande parte de suas terras expropriadas pelos novos senhores latifundiários. Há uma passagem exemplar citada por Marx sobre o destino que essas pequenas comunidades agrícolas conheceram.

Impuseram-se nas terras altas, sofrimentos que não eram menos cruéis que os impostos pelos reis normandos à Inglaterra. Os cervos dispõem de espaço livres, enquanto os seres humanos são acossados para um círculo

³⁹² Idem, p. 829.

³⁹³ Idem, P. 830.

³⁹⁴ Idem, P. 831.

*cada vez mais estreito. ... Roubam ao povo uma liberdade atrás da outra ... E a opressão cresce diariamente. Expulsar e dispersar gente é um princípio inabalável dos proprietários, ...; e a operação segue sua marcha tranqüila como se fosse um negócio regular.*³⁹⁵

Não é necessário dizer que essas massas camponesas, originárias das expropriações que aconteceram durante quase trezentos anos por toda Europa, não ficaram errando livremente pelos campos. Caso isso acontecesse, elas não poderiam ter se transformado em fluxo de mão-de-obra. Leis foram criadas para evitar o refluxo dessas massas sobre o próprio campo, o que permitiria que as antigas formas de existência fossem retomadas, impondo a elas uma direção a ser seguida, um percurso que as guiaria para as cidades, condição de sua transformação em classe trabalhadora. No século XVIII, por exemplo, “foi proibida a emigração dos gaélicos expulsos de suas terras, a fim de tangê-los compulsoriamente para Glasgow e para outras cidades industriais.”³⁹⁶ Ou seja, podemos afirmar que a formação de fluxos desterritorializado de trabalhadores dependeu de todos esses processos: roubo do bens da igreja, alienação fraudulenta dos domínios do estado feudal, “a ladroeira das terras comuns e a transformação da propriedade feudal e do clã em propriedade privada moderna, levada a cabo com o terrorismo implacável, figuram entre os métodos idílicos da acumulação primitiva. Conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram as terras ao capital e proporcionaram à indústria das cidades a oferta necessária de proletários sem direitos.”³⁹⁷ Será essa expropriação da população rural que garantirá à indústria urbana massa sempre renovadas de proletários, e o que é mais importante, completamente desligados de qualquer esfera corporativa. Mais uma vez, o problema da economia política contemporânea, mas também a economia política contemporânea do capitalismo globalizado, é o de descrever as relações capitalistas como evidentes em seus termos, ou seja, de representa-las a partir de seus próprios termos, tomados como evidentes em si mesmos.

Marx observava no caso do capitalismo: há uma violência que passa necessariamente pelo Estado, que precede o modo de produção capitalista, que constitui a “acumulação original” e torna possível esse próprio modo de produção mesmo. Se nos instalamos dentro do modo de produção capitalista, é difícil dizer quem rouba e quem é roubado, e mesmo onde está a violência. É que o trabalhador nasce aí objetivamente todo nu e o capitalista objetivamente “vestido”, proprietário independente. O que formou assim o

³⁹⁵ Idem, P. 849.

³⁹⁶ Idem, P. 846.

³⁹⁷ Idem, P. 850.

*trabalhador e o capitalismo nos escapa, uma vez que já é operante em outros modos de produção. É uma violência que se coloca como já feita, embora ela se refaça todos os dias. É agora ou nunca o caso de se dizer que a mutilação é prévia, preestabelecida.*³⁹⁸

Mas só esse fluxo não basta para dar origem ao capitalismo. Vimos que será somente após seu encontro e conjunção com um fluxo de riqueza também desterritorializado, nas condições de um mercado em que essa riqueza pode comprar essa mão-de-obra para produzir mais-riqueza – ilimitadamente -, que ele poderá surgir. Esse acúmulo de riquezas fora facilitado pela descoberta da América, o que gerou um bom excedente em ouro, pedras preciosas e outras matérias-primas. Marx ainda citará o confisco dos bens da igreja pelo Estado e o licenciamento de numerosos séqüitos dos senhores feudais. O dinheiro é a forma desterritorializada da riqueza, e a multiplicação indefinida, ilimitada do dinheiro, o grande objetivo da axiomática capitalista. Mas só o fluxo desterritorializado do dinheiro não basta para dar origem ao capital. Em resumo, não basta considerar cada um desses fluxos separadamente; a origem do capitalismo só pode ser determinada pela conjunção dos dois num mesmo agenciamento social, ou seja, no mercado.

*Para transformar o dinheiro em capital tem o possuidor do dinheiro de encontrar o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre nos dois sentidos, o de dispor como pessoa livre de sua força de trabalho como sua mercadoria, e o de estar livre, inteiramente despojado de todas as coisas necessárias à materialização de sua força de trabalho, não tendo além desta outra mercadoria para vender. ... A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Esta relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos.*³⁹⁹

A uma outra tese desenvolvida por Marx no capital que é de fundamental importância para entendermos essa força de desterritorialização própria do capitalismo, ou melhor, uma expansão dos seus limites cujos efeitos diretos são a destruição de domínios inteiros da existência humana. Por que o capitalismo empreenderia uma radical e necessária destruição ao garantir as condições de seu próprio funcionamento? Ou ainda, por que o capitalismo é essencialmente genocida, para aqui usar uma expressão de Pierre Clastres.

³⁹⁸ *Mil Platôs*, vol 5, p. 143.

³⁹⁹ *O anti-Édipo*, p. 189.

Para Clastres, o que diferencia o Ocidente das outras sociedades é seu *regime de produção econômica*, regime de produção ilimitado de mercadorias, regime de crescimento ilimitado das riquezas, mesmo que para isso seja preciso passar por cima de muita coisa.

O que difere o Ocidente é o capitalismo enquanto impossibilidade de permanecer aquém de uma fronteira, enquanto passagem além de toda fronteira; é o capitalismo, como sistema em que nada é impossível, senão a de não ser para si seu próprio fim: quer ele seja liberal, privado, como na Europa do Oeste, ou planificado, de Estado, como na Europa do Leste. A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por esta mesma razão a mais assustadora máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo, de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade.⁴⁰⁰

Podemos dizer que as economias primitivas têm suas relações econômicas mediadas por um valor de uso. Uma mercadoria é trocada por outra mercadoria, segundo as necessidades de cada parte. Essa seria a forma simples de circulação de mercadorias. Nesse circuito, o dinheiro serviria apenas para mediar essa troca de mercadorias a serem consumidas, o circuito se fecha, para recomeçar depois, quando novas necessidades surgem. Não há como o dinheiro se transformar em Capital sob a lógica dos valores de uso. M-D-M. Mercadorias que são vendidas, permutadas por dinheiro cuja destinação é a compra de novas mercadorias. Nada é acumulado nesse circuito. O dinheiro ganho é consumido junto com a mercadoria comprada; trata-se de vender para comprar. É importante marcar essa distinção: nem todas as economias em que o dinheiro existe são economias capitalistas. Na forma M-D-M, uma mesma peça de dinheiro muda de lugar duas vezes. O vendedor a recebe de um comprador para passá-la para outro vendedor. Nesse regime, a mercadoria é o ponto de partida, começando portanto com a venda e terminando com a compra. “O dinheiro que é apenas dinheiro se distingue do dinheiro que é capital, através da diferença na forma de circulação.”⁴⁰¹ Há, portanto, um outro regime de circulação, desta vez submetido a um valor de troca.. A forma M-D-M é substituída pela forma D-M-D. Nesse caso, o dinheiro deve se transformar em capital, isto é, em mais dinheiro. A quantidade de dinheiro presente no início do circuito não pode ser igual a do final. O comprador gasta dinheiro para adquirir mercadorias não para consumi-las, mas para

⁴⁰⁰ CLASTRES, Pierre. *De l'etnocide*. In: *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, julho-dezembro de 1974, tomo 14, n. 3-4. (Tradução livre).

⁴⁰¹ MARX, K. *Opus cit*, p. 166.

revende-las no mercado, adquirindo um valor adicional ao dinheiro que possuía no início do circuito. Caso contrário, o valor do dinheiro seria integralmente absorvido pelo consumo. Nessa forma de circulação, não mais a mesma peça de dinheiro que mudará de lugar duas vezes, mas sim a mercadoria. O comprador recebe a mercadoria das mãos de um vendedor para repassá-la a outro comprador, fazendo o dinheiro retornar a seu ponto de partida. Esse acréscimo de dinheiro será chamado por Marx de mais-valia, espécie de razão suficiente do Capital.

O circuito M-D-M tem por ponto de partida uma mercadoria e por ponto final outra mercadoria que sai da circulação e entra na esfera do consumo. Seu objetivo final, portanto, é consumo, satisfação de necessidade, em uma palavra, valor-de-uso. O circuito D-M-D, ao contrário, tem por ponto de partida o dinheiro e retorna ao mesmo ponto. Por isso, é o próprio esse acréscimo ou o excedente sobre o valor primitivo chamo de mais-valia (valor excedente). O valor originalmente antecipado não só se mantém na circulação, mas nela altera a própria magnitude, acrescenta uma mais-valia, valoriza-se. E este movimento transforma-o em capital.⁴⁰²

Não é mais a satisfação das necessidades que estabelece um início e um fim para esse circuito econômico, mas o crescimento ilimitado dessa mais-valia. O dinheiro transformado em Capital encontra sua finalidade em si mesmo, pois só haverá valor acrescido ao dinheiro se esse movimento se renovar infinitamente. O capitalista é definido por Marx como o “representante consciente” desse movimento. Seu único objetivo é manter crescente a apropriação dessa riqueza abstrata, *é manter permanente a expansão do valor.*

*A repetição ou renovação da venda para comprar, como o próprio processo, encontra sua medida e seu objetivo numa finalidade situada fora da operação, a saber, o consumo, a satisfação de determinadas necessidades. Na compra para venda, ao contrário, o começo e o fim são os mesmos, dinheiro, valor-de-troca e, por isso mesmo, o movimento não tem fim. ... A circulação simples da mercadoria – vender para comprar – serve de meio a um fim situado fora da circulação, a apropriação de valores-de-uso, a satisfação de necessidades. A circulação de dinheiro como capital, ao contrário, tem sua finalidade em si mesma, pois a expansão do valor só existe nesse movimento continuamente renovado. **Por isso, o movimento do capital não tem limites.**⁴⁰³*

⁴⁰² MARX, Karl. *O capital*, Livro 1, vol 1, p. 169-170.

⁴⁰³ Idem, p. 170-171. Grifo meu.

O próprio Marx já identificara a “loucura” própria desse circuito. O que falar quando ela virá o princípio norteador de toda uma sociedade. Mas uma loucura especial, diferente da obsessão que move o “entesourador. Para Marx, esse último seria mais “racional” do que o capitalista, pois para acumular ele simplesmente as retira de circulação, bloqueando o circuito; ou seja, ele se apropria da riqueza paralisando seu processo de expansão. Já o capitalista acumula riqueza relançando-a continuamente no circuito, tornado-a ilimitada. de circulação. Diz Marx: “Esse impulso de enriquecimento absoluto, essa caça apaixonada ao valor é comum ao capitalista e ao entesourador, mas enquanto este é o capitalista enlouquecido, aquele é o entesourador racional.”^{404 405}

É significativa a reflexão que faz Aristóteles sobre os riscos e vícios do dinheiro para a vida da comunidade grega. Essa referência é comum a Marx e Deleuze, e ambos destacarão os mesmos aspectos da análise de Aristóteles. Estamos apenas querendo afirmar a importância das análises de Marx para as teorias que Deleuze formula a respeito das sociedades capitalistas. Em ambos, ecoando Aristóteles, é o efeito destruidor da busca ilimitada pelo dinheiro que é ressaltado. Aristóteles oporá a economia à crematística. A primeira seria definida pela arte de adquirir, ou seja, pela atividade de obter os bens necessários à vida, úteis tanto à família quanto ao Estado. Para Aristóteles, a economia estaria subordinada ao que Marx chamou de *valore-de-uso*, “pois para a vida cômoda não é ilimitada a medida dessa espécie de apropriações.”⁴⁰⁶ Já a crematística, ao contrário da economia, se define pelo exercício indefinido, ilimitado da apropriação e do crescimento da riqueza, muito além do necessário para satisfazer às necessidades cotidianas. Nesse sentido, a crematística dos gregos anteciparia o regime capitalista dos europeus modernos; mas só anteciparia, uma vez que possuíam os códigos necessários para conjurar essa tendência.

A crematística “parece girar em torno do dinheiro, pois o dinheiro é o princípio e o fim dessa espécie de permuta. Por isso, não há limites à riqueza que a crematística procura atingir. Toda arte que não é um meio para um fim, mas um fim em si mesma, não tem limites a seu afã, pois procura sempre aproximar-se mais dele, enquanto as artes que procuram meios para atingir um objetivo possuem limites, uma vez que o próprio objetivo lhes estabelece os limites. No primeiro caso, está a crematística que não tem limites à sua finalidade, e visa o enriquecimento absoluto. A economia, não a crematística, tem um limite... a primeira tem por

⁴⁰⁴ Idem, p. 173.

⁴⁰⁵ “Essa paixão inextinguível pelo lucro, a maldita cobiça do ouro, caracterizará sempre o capitalista.” MacCulloch, In: *The Principles of Polit. Econ.*, p. 179, citado por Marx: *Opus cit.*, p. 173.

⁴⁰⁶ Idem, p. 171.

objetivo algo diverso do dinheiro, a segunda a expansão do dinheiro... A confusão entre ambas as formas que se sobrepõem induz alguns a ver na conservação e expansão sem fim do dinheiro o objetivo final da economia.” (Aristóteles, “De Rep.,”)⁴⁰⁷

Quando o dinheiro é o princípio norteador da atividade produtiva, o movimento da produção torna-se ilimitado. “A circulação de dinheiro como capital... tem sua finalidade em si mesma, pois a expansão do valor só existe nesse movimento continuamente renovado. *Por isso, o movimento do capital não tem limites.*”⁴⁰⁸ É isso que significa substituir os códigos por uma axiomática, na medida em que os códigos determinam um limite extra-econômico para a expansão desse movimento próprio do Capital. Por exemplo, barrar a construção de uma indústria, ou impedir certo tipo de movimentação financeira pelos efeitos que produziriam entre outras áreas da vida social, significaria codificar a produção capitalista, freando seu movimento ilimitado. Já a axiomática se define por um conjunto de leis, instituições e aparelhos de repressão e controle cujo objetivo é garantir a qualquer custo a reprodutibilidade incessante desse movimento de expansão do Capital, custe o que custar, mesmo que a vida. Ou seja, a axiomática estabelece limites imanentes, interiores ao próprio processo de produção, mas que, uma vez cumprida sua função de retenção ou canalização local, são novamente expandidos numa escala alargada: capitalismo europeu, intercontinental, planetário e, quem sabe, interplanetário. Por duas vezes em *O anti-Édipo*, Deleuze interpreta a corrida espacial à luz deste problema. Expandir os limites, alargar as fronteiras da produção capitalista, mesmo que para isso tenha-se de ir parar em outro planeta.

Marx analisa no Capital a verdadeira razão deste duplo movimento: por um lado, o capitalismo tem que desenvolver sem parar a essência subjetiva da riqueza abstrata, produzir por produzir, isto é, “a produção como um fim em si, o desenvolvimento absoluto da produtividade social do trabalho”; mas por outro lado, e ao mesmo tempo, o capitalismo só o pode fazer no quadro do seu objetivo limitado, enquanto modo de produção determinado, “produção pelo capital”, “valorização do capital existente”. No primeiro caso, o capitalismo ultrapassa a todo o momento os seus próprios limites, desterritorializando sempre mais longe, “dilatando-se numa energia cosmopolita universal que rebenta com qualquer barreira ou ligação”; mas, no segundo caso, que é estritamente complementar do primeiro, o capitalismo encontra barreiras e limites por toda a parte, barreiras e limites que lhe são interiores, imanentes, e que, precisamente por serem imanentes, só se deixam ultrapassar se se reproduzirem numa escala alargada (a

⁴⁰⁷ Idem, p. 172.

⁴⁰⁸ Idem, p. 171. Grifo meu.

*reterritorialização está sempre a aumentar: de local, passa à mundial e planetária).*⁴⁰⁹

Se as sociedades primitivas produzem sua ordem social através de uma codificação dos fluxos, nunca permitindo que nenhum deles possa assumir um movimento ilimitado – há sempre uma instância extra-econômica para barrar a passagem de um valor-de-uso para um valor-de-troca – as sociedades capitalistas produzem sua ordem social a partir de uma axiomática que visa, ao contrário, manter ilimitado o movimento de expansão do Capital. O dinheiro se transforma num equivalente geral ao qual todos os fluxos qualificados, de desejo, de bens, de biodiversidade, deverão se submeter. E essa axiomática será tanto mais dura quanto mais esses fluxos desterritorializados que formam o *agenciamento capitalístico* se constituírem em forças de anti-produção. E será da desse movimento ilimitado de valorização do Capital que se originará a força de desterritorialização da produção capitalista. D-M-D arrastando consigo todos os códigos, limpando todos os territórios no intuito de criar as condições sociais necessárias ao seu funcionamento. Deleuze gosta de dar como exemplo dessa *força desterritorializante* da produção capitalista o impacto produzido nas redes de troca altamente codificada de algumas sociedades primitivas pela introdução de uma economia monetária. Da mesma forma, Pierre Bourdieu em seu trabalho sobre as políticas coloniais francesas de ocupação da Argélia, mostra como as culturas camponesas tradicionais foram mortalmente feridas com a substituição de uma economia agrária de pequeno porte por uma economia capitalista industrial. Não é preciso dizer que a mesma limpeza ocorrida na Europa do séc. XV em diante ocorreu também na África do séc XIX, e continua acontecendo, por exemplo, no Brasil do séc. XXI. Bourdieu mostra como praticamente a totalidade da população jovem foi submetida, já nos primeiros anos da ocupação, a uma sub-proletarização como única maneira de ganhar seu sustento. O desespero é a nova condição dessas sociedades de pastores. Elas foram profundamente desagregadas e lançadas na miséria, tanto pela substituição da economia camponesa por uma economia de mercado, quanto pela destruição simples e direta dos laços sociais tradicionais por meio dos “programas de reagrupamento de populações” empreendido pelo Estado francês: estratégia sutil para a construção de enormes vilas operárias, onde vivem em condições de higiene subumana e completamente desprovidas dos meios de seu próprio sustento. “Assim, o tradicionalismo tradicional que convinha a uma sociedade fortemente integrada, repousando sobre uma economia relativamente equilibrada, é

⁴⁰⁹ OAE, p. 271.

substituído pelo *tradicionalismo do desespero*, inseparável de uma economia de subsistência e de uma sociedade desagregada e propícia à formação de um sub-proletariado ligado a um passado que sabe estar morto e enterrado.”⁴¹⁰ Deleuze se refere aos estudos de Bohannan na identificação dessa potência desagregadora do ilimitado capitalista, subordinando o equilíbrio dos fluxos qualificados das codificações sociais primitivas ao impulso desmesurado de uma produção voltada para o mercado.

Mais razões temos, portanto, para definir o capitalismo por uma axiomática que se opõe totalmente aos códigos. Em primeiro lugar, a moeda como equivalente geral, representa uma quantidade abstrata indiferente à natureza qualificada dos fluxos. Mas a própria equivalência supõe a posição de um ilimitado: na fórmula D-M-D, “a circulação do dinheiro como capital tem seu fim em si mesma, porque é apenas devido a este movimento sempre renovado que o valor continua a impor-se; o movimento do capital não tem, pois, limites”⁴¹¹ Os estudos de Bohannan sobre os Tiv da Nigéria, ou de Salisbury sobre os Siane da Nova-Guiné, mostram bem como a introdução da moeda como equivalente, que permite começar com dinheiro e acabar com dinheiro – ou seja, nunca acabar – chega para perturbar os circuitos de fluxos qualificados, para decompor os blocos finitos de dívida e para destruir a própria base dos códigos.⁴¹²

Dissemos que a axiomática do Capital é necessariamente economia pois trata-se justamente de impedir que qualquer outro fator extra-econômico, seja ele político, ético, ecológico ou desejante venha codificar o domínio da produção de mercadorias. “O capital como socius ou corpo pleno, é diferente de todos os outros, porque vale por si mesmo como instância diretamente econômica, e se rebate sobre a produção sem fazer intervir fatores extra-econômicos que se inscreveriam num código.”⁴¹³ Mas o efeito da conjunção desses dois fluxos desterritorializados, de riqueza e de mão-de-obra, não é apenas uma desterritorialização absoluta de todos os códigos, mas um controle cada vez mais profundo da produção pelo capital, orientada pelos critérios do capital, tornando-se possível a convivência de uma explosão de produtividade nunca dantes vista com uma desertificação humana também inédita. Ao mesmo que tempo que descodifica os fluxos, apara deles retirar a energia de que seu aparelho produtivo necessita de uma recuperação de tudo isso. É preciso uma ordem para impor a desordem do capital. Quanto mais a essa maquinaria desterritorializa e axiomatiza

⁴¹⁰ BOURDIEU, Pierre & SAID, Abdelmalek. *Le déracinement*. Paris: Ed. de Minuit, 1964, p. 20.

⁴¹¹ MARX, Karl. *O Capital*, I, 2, cap. 4.

⁴¹² OAE, p. 259.

⁴¹³ OAE, p. 260.

todos os fluxos para integrá-los ao processo de extração da mais-valia, ao mais dinheiro, mais uma aparelhagem anexa – burocracia e aparato policial, reterritorializa tudo em territórios que possibilitam mantê-los sob controle. Será essa, alias, a função renovada do Estado, cuja origem se encontra dos Impérios despóticos, num sistema social que parecia inicialmente parecia dele não necessitar. A utilidade da lei e do significante numa formação social que funciona pela eliminação de todo limite exterior ou transcendente, é definida pela necessidade desse mesmo sistema de controlar as forças que ele mesmo libera. Eles possuem uma história moderna que se confunde, segundo Deleuze, com as exigências de *ordem* do capitalismo; ou ainda, a sobrevivência da representação em diversos domínios do saber moderno é definida por uma axiomática imanente de controle dessa dispersão de todos os códigos. Essa reterritorialização só aparentemente vai na contramão da desterritorialização desenfreada da produção capitalista. O que ele faz é circunscrever essa produção a certos limites, alagando por sua vez esses limites por meio de despesas limitares e com aparato policial de controle; “só a guerra conseguiu alavancar a cabo aquilo em que o New-Deal falhara.” Mas, como dissemos, esse limite não opera da mesma maneira que um limite transcendente, ou seja, como uma espécie de travão ou barreira. A introdução desta instância de anti-produção no seio da própria produção visa, ao contrário, direcionar o processo produtivo, canalizar todas as forças que correm sobre o corpo do capital para dentro da esfera produtiva. O perigo é que, quando não canalizadas, essas forças possam devir ato de resistência à axiomática capitalista. Ou seja, essa descodificação generalizada dos fluxos é imediatamente acompanhada de uma sobrecodificação que subordina a atividade produtiva das máquinas desejanças à lógica ilimitada do D-M-D; esquizofreniza-se toda a sociedade, mas para reterritorializá-la em universos que nada têm de esquizofrênico.

O Estado, a sua polícia e o seu exército formam um gigantesco empreendimento de antiprodução, mas no seio da própria produção, condicionando-a. Encontramos aqui uma nova determinação do campo de imanência especificamente capitalista: não apenas o jogo das relações e coeficientes diferenciais dos fluxos descodificados, não apenas a natureza dos limites que o capitalismo reproduz a uma escala sempre maior enquanto limites anteriores, mas também a presença da antiprodução na própria produção. O aparelho de antiprodução já não é uma instância transcendente que se opõe à produção, o limite ou o travão; insinua-se, pelo contrário, por toda a máquina produtora, liga-se estreitamente com ele para orientar a sua produtividade e realizar a mais-valia... Por outro lado, só ela duplica o capital e o fluxo do conhecimento, com um capital e um fluxo equivalente de canalhice que também faz a absorção e a realização, e que garante a integração dos grupos e indivíduos no sistema. Não só a falta no seio do excesso, mas também a canalhice no conhecimento e na ciência: veremos,

nomeadamente, como é ao nível do Estado e do exército que se conjugam os setores mais progressivos do conhecimento científico ou tecnológico e os débeis arcaísmos encarregados de exercer funções atuais." P. 244-

O que o capitalismo libera por um lado, recaptura por outro, mantendo assim o alargamento de suas fronteiras. Isso representa o que Deleuze chamou de "capacidade de recuperação do Capital": sempre que algo foge, acrescenta-se mais um axioma para recompor a ordem do ilimitado. O capitalismo sempre se depara com seu próprio limite, com esses fluxos desterritorializados que representariam o limite de todo o socius, mas para ampliá-los, estende-os. Deleuze interpreta as teses de Marx sobre a "baixa tendencial da taxa de lucro" como uma apresentação da maneira como o capitalismo repele os limites que provisoriamente indicam um limite a que teria chegado a capacidade produtiva do Capital. Isso mostra como a sociedade capitalista não possui nenhum tipo de limite exterior que controlasse de fora, se utilizando de codificações extra-econômicas para definir um controle da produção. A lei fundamental do capitalismo lhe é imanente, e deve funcionar no sentido de garantir sua ampliação ilimitada. É ao mesmo tempo que o capitalismo bate de frente com seus limites e que os transporta para colocá-los cada vez mais longe.

É assim que podemos dizer que o capitalismo não tem e, ao mesmo tempo, tem um limite exterior: a esquizofrenia, ou seja, a descodificação absoluta dos fluxos, que ele tem que repelir e esconjurar para poder funcionar. E também tem e não tem limites interiores: tem-nos nas condições específicas da produção e da circulação capitalistas, isto é, no próprio capital, mas só pode funcionar reproduzindo e alargando estes limites a uma escala cada vez maior. E o poder do capitalismo está precisamente no fato de a sua axiomática nunca se saturar, ser sempre capaz de acrescentar mais um axioma aos axiomas precedentes.⁴¹⁴

Nem mesmo a esquizofrenia dos saberes modernos, cuja arqueologia procuramos traçar nos primeiros capítulos, deve maquinar longe dos olhares. Da mesma maneira, uma invenção científica só é adotada na medida em que impulsiona a taxa de lucro diminuindo os custos da produção, seja pulando etapas, seja acelerando processos. Algumas questões referentes à indústria farmacêutica e de biotecnologia são exemplares. O insistente boicote dos Estados e das indústrias e mercado às pesquisas em energia renovável ou de políticas de produção sem danos ecológicos representa bem o efeito da axiomática sobre os códigos científicos.

⁴¹⁴ OAE, p. 261.

A máquina capitalista diacrônica nunca se deixa revolucionar por uma ou várias máquinas técnicas sincrônicas, nunca confere aos sábios e aos técnicos uma independência desconhecida nos regimes precedentes. Pode, sem dúvida, deixar certos sábios, matemáticos por exemplo, “esquizofrenizar” no seu canto, e fazer passar fluxos de código socialmente descodificados que estes sábios organizam em axiomáticas de pesquisa dita fundamental. Mas a verdadeira axiomática não é esta (dá-se uma certa liberdade aos sábios, permite-se-lhes que organizem a sua própria axiomática; mas chega o momento das coisas sérias: a física indeterminista, por exemplo, com os seus fluxos corpusculares, tem que se reconciliar com o “determinismo”). A verdadeira axiomática é a da própria máquina social, que substitui as codificações anteriores, e que organiza todos os fluxos descodificados, inclusivamente os fluxos de código científico e técnico, em proveito do sistema capitalista e ao serviço dos seus fins... Uma inovação só é adotada a partir da taxa de lucro que o seu investimento dá por diminuição dos custos de produção; se isto não acontece, o capitalismo mantém os utensílios existentes, e investe paralelamente a estes num outro domínio.... Dum modo geral, a introdução das inovações é sempre mais retardada do que o tempo cientificamente necessário, até o momento em que as previsões do mercado justificam a sua exploração em grande escala. Em suma, quando os fluxos são descodificados os fluxos particulares de código que tomaram uma forma tecnológica e científica são submetidos a uma axiomática social muito mais severa do que todas as axiomáticas científicas, mas também muito mais severa do que todos os códigos anteriores ou sobrecodificações desaparecidas: a axiomática do mercado capitalista mundial. Em resumo: os fluxos de código “liberto” na ciência e na técnica pelo regime capitalista engendram uma mais-valia maquínica que não depende diretamente da ciência nem da técnica mas do capital, e que se junta à mais-valia humana, corrigindo sua baixa relativa, constituindo ambas o conjunto da mais-valia de fluxo que caracteriza o sistema. O conhecimento, a informação e a formação qualificada são, tal como o trabalho mais elementar do operário, partes do capital (“capital de conhecimento”).⁴¹⁵

Qual é, então, a relação entre o capitalismo e a esquizofrenia? Deleuze afirma ser necessário considerar dois aspectos desse problema: num primeiro momento, a relação é de semelhança, no sentido que tanto a esquizofrenia quanto o capitalismo operam uma descodificação generalizada dos fluxos. O capitalismo liberaria fluxos que alimentam tanto a arte quanto a ciência, e que se cristalizam na figura de seus doentes característicos: os esquizofrênicos. Não se trata de paralelismo entre o domínio da produção desejan-te e o domínio da produção social, mas de um único e mesmo processo de produção que produz, de um lado, mercadorias, e do outro, doentes mentais. “A nossa sociedade produz esquizos como produz xampu Dop ou automóveis Renault, com a única diferença de que eles não são vendáveis.”⁴¹⁶ Vimos, porém, que a esquizofrenia como entidade clínica se define sobretudo pela paralisação desse processo. E é aqui se marca bem o segundo momento do problema: momento da recuperação ou da reterritorialização. Nela, afirma Deleuze, não há entre o

⁴¹⁵ OAE, p. 242-243.

⁴¹⁶ OAE, p. 255.

capitalismo e a esquizofrenia. Isso porque o capitalismo, a produção capitalista está sempre paralisando, capturando a produção esquizofrênica do desejo, como se visse nele a imagem atual de sua própria morte, morte vinda de dentro.

Porque é que ela transforma o esquizofrênico num doente, não em palavras, mas na realidade? Porque é que ela interna seus loucos em vez de ver neles os seus próprios heróis, a sua própria realização? E quando já não pode reconhecer a figura duma simples doença, porque é que ela vigia com tanto cuidado os seus artistas e até seus sábios, como se eles pudessem fazer correr fluxos perigosos, cheios de potencialidades revolucionárias, enquanto não são recuperados ou absorvidos pelas leis do mercado? Porque é que ela forma uma gigantesca máquina de repressão-recalcamento para o que constitui afinal a sua própria realidade, os fluxos descodificados?”⁴¹⁷

Nesse sentido, à desterritorialização absoluta da produção desejanse, o capitalismo oporia uma *desterritorialização relativa*, reterritorializando a produção desejanse em agenciamentos sociais. Podemos dizer que a esquizofrenia seria, num primeiro momento, o único limite exterior da produção capitalista, no sentido que realiza sua tendência mais profunda, uma descodificação generalizada dos códigos, mas essa produção só funcionará se for capaz de repelir continuamente esse próprio limite, através de uma ampliação de sua própria axiomática. Digo num primeiro momento, pois Deleuze conferirá também à filosofia essa função de tornar absoluta a desterritorialização *relativa* do Capital. Lembremos que será relativa toda desterritorialização que apresentar como movimento complementar uma volta para o mesmo território que se abandonara, enquanto uma linha de *desterritorialização absoluta*, tem sua extremidade sempre apontada para uma nova terra, para novos territórios. A grande diferença entre esses dois tipos de desterritorialização não é a reterritorialização complementar e simultânea – “a desterritorialização absoluta não existe sem reterritorialização”⁴¹⁸ - mas sobre que territórios ela é feita. Se a axiomática torna relativa a descodificação generalizada do Capital, é pelo fato de fazer com que todos os fluxos encontrem sua razão primeira na lógica do mercado. “O que ele descodifica com uma mão, axiomatiza com outra.... Assim, a esquizofrenia não é a identidade do capitalismo mas, pelo contrário, a sua diferença, o seu desvio e a sua morte. Os fluxos monetários são realidades perfeitamente esquizofrênicas, mas que só existem e funcionam na axiomática imanente que

⁴¹⁷ OAE, p. 255-256.

⁴¹⁸ OQF, p. 131.

conjura e repele essa realidade.”⁴¹⁹ A questão é sobre quais territórios ela é feita, uma vez que todos os códigos tradicionais de sociabilidade foram destruídos.

As sociedades modernas civilizadas definem-se pelos processos de descodificação e de desterritorialização. Mas o que desterritorializam por um lado, reterritorializam por outro. E estas não-territorialidades são muitas vezes artificiais, residuais, arcaicas; simplesmente, estes arcaísmos têm uma função perfeitamente atual, correspondem ao nosso modo moderno de “ladrilhar”, de esquadrihar, de reintroduzir fragmentos de código, de ressuscitar os antigos e inventar pseudo-códigos ou gírias. São, como diz Edgar Morin, neo-arcaísmos. Estas territorialidades modernas são extremamente complexas e variadas; umas são fundamentalmente folclóricas, o que não quer dizer que não representem forças sociais e eventualmente políticas (dos jogadores de futebol aos pequenos agricultores, passando pelos antigos combatentes); outras são enclaves cujo arcaísmo tanto pode alimentar um fascismo moderno como uma carga revolucionária (as minorias étnicas, o problema basco, os católicos irlandeses, as reservas de índios). Umam formam-se como que espontaneamente, no próprio movimento de desterritorialização (territorialidades de bairro, dos grandes conjuntos, os “bandos”). Outras são organizadas ou favorecidas pelo Estado, ainda que elas o ataquem e lhe criem vários problemas (o regionalismo, o nacionalismo)”⁴²⁰

Conclusão

Essa dupla operação do Capital permite a Deleuze também uma dupla caracterização: o capitalismo é a sociedade do controle e das minorias. Se bem entendemos o funcionamento da lógica do sistema deleuziano, os movimentos que ela descreve do plano de imanência devem sempre garantir o privilégio da fuga sobre a captura. Sendo assim, a descrição da lógica das sociedades capitalista não poderia terminar pela descrição dessa operação de captura. Há algo mais, algo que vem logo depois, e que não é da mesma natureza da axiomática. Lei geral do movimento em Deleuze: quanto mais a axiomática produz um efeito global de captura e controle, mas ela produz, necessariamente, a liberação de novas fugas, e que têm colocado problemas que ela se mostra incapaz de resolver. Essa lei não fale apenas para as sociedades capitalistas> Vimos que as sociedades primitivas também estão sempre realizando recodificações de seus desequilíbrios internos, como no caso da “revolta dos profetas” contra o fortalecimento do poder dos chefes, assim como os impérios despóticos sobrecodificavam os fluxos comerciais. E a cada operação de codificação ou sobrecodificação do que estava em fuga, novas descodificações aparecem.

⁴¹⁹ OAE, p. 256.

⁴²⁰ OAE, p. 269.

É claro ... que essa desestabilização não é acidental, mas uma consequência (teorematizada) dos axiomas do capitalismo e, principalmente, do axioma dito da troca desigual, indispensável a seu funcionamento. Também essa fórmula é a versão moderna da fórmula mais antiga que já valia para os impérios arcaicos, sob outras condições. Quanto mais o império arcaico sobrecodificava os fluxos, mais suscitava fluxos descodificados que se voltavam contra ele e o forçavam a modificar-se. Agora, quanto mais os fluxos descodificados entram numa axiomática central, mais eles tendem a escapar para a periferia e a colocar problemas que a axiomática é incapaz de resolver ou de controlar (inclusive os axiomas que ele adiciona para essa periferia).⁴²¹

A questão é saber até quando o capitalismo será capaz de adicionar axiomas para integrar todas as forças que, inicialmente, indicavam a própria superação do capitalismo. Marx, por exemplo, acreditava que essa força estaria concentrada na classe operária. Mesmo tendo sido forjada dentro dos moldes que interessavam ao capitalismo, o que configuraria o que Marx chamou de consciência alienada, ela deveria ser capaz os limites da sua posição classe integrada à axiomática, para se transformar em potência revolucionária capaz de conduzir uma luta que levaria todo o sistema ao ocaso. Se tomarmos o caso de boa parte do operariado das indústrias capitalistas de ponta, podemos dizer que a desterritorialização produzida pela história do movimento operário, apesar de conquistas importantes, foi apenas relativa. O que tem ocorrido é uma crescente integração da própria classe operária, principalmente através dos fundos de pensão, a integrar o movimento de reprodução do Capital, ou seja, alimentando o axioma D-M-D. Para Deleuze, “enquanto a classe trabalhadora se define por um estatuto adquirido ou mesmo por um estado teoricamente conquistado, ela aparece somente como “capital”, parte do capital (capital variável) e não sai do *plano do capital*. Quando muito o plano se torna burocrático.”⁴²²

Deleuze identifica os quatro fluxos que mais incomodam atualmente a axiomática capitalista, justamente pela grande dificuldade encontrada para reterritorializá-los, para incluí-los dentro de um território definido pela axiomática. São fluxos que, persistindo em sua tendência, podem conduzir o capitalismo a um colapso final. Eles são perigosos porque para resolve-los é toda a axiomática capitalista que precisa ser mudada, e é isso que não acontece. “A situação parece inextricável, porque a axiomática não para de criar o conjunto desses

⁴²¹ MP, vol 5, p. 171.

⁴²² MP, vol 5, p. 176.

problemas, ao mesmo tempo que seus axiomas, mesmo que multiplicados, lhe retiram os meios de resolvê-los.”⁴²³

Primeiro, fluxo de matéria-prima: o esgotamento das fontes primárias de energia, principalmente o petróleo, tem levado o capitalismo a buscar por fontes outras de energia, sobretudo a nuclear, que envolve custos tanto financeiros quanto ecológicos. Por outro lado, as tecnologias de energia renovável são politicamente pouco interessantes, uma vez que permitiriam o barateamento e a democratização da energia, o que quebraria o monopólio das grandes corporações petrolíferas e atômicas. Segundo, fluxo de população, terceiro fluxo alimentar, intimamente ligado ao segundo. Não há, dentro das regras de circulação e distribuição do Capital, como alimentar tantas bocas. Não se trata de uma carência produtiva, mas de uma apropriação cínica daquilo que é produzido. E como quarto fluxo, Deleuze identifica a explosão dos centros urbanos, acompanhados da formação de uma grande massa de desempregados, sem perspectiva real de integração ao mercado de trabalho, e cujo destino mais imediato é a integração de um fluxo de delinquência e violência, que só tem incentivado o Capital a dispor de um aparato de controle e repressão e violência cada vez mais total. “Mesmo uma social-democracia adaptada ao terceiro mundo não se propõe certamente a integrar toda uma população miserável a um mercado interno, mas, muito mais, a operar a ruptura de classe que selecionará os elementos integráveis.”⁴²⁴

Numa entrevista que concedeu a Toni Negri em 1990, Deleuze afirma que vivemos na era das *minorias*. “*Nossa era torna-se a era das minorias.*”⁴²⁵ Uma minoria não se define pelo pequeno número de seus integrantes, mas pela sua capacidade de operar um devir, uma bifurcação ou fuga em relação a um axioma que constitui uma “maioria redundante”. Por sua vez, uma maioria sempre se define pela posição de subordinação que ocupa em relação ao axioma. Mesmo que os brancos existam em menor número na terra, eles se constituem como uma maioria, enquanto detém o monopólio do modelo dominante a ser seguido. “Ulisses ou o europeu médio de hoje, habitante das cidades, ou então, como diz Yann Moulier, “o Trabalhador nacional, qualificado, macho e com mais de trinta e cinco anos””⁴²⁶ Uma minoria pode, portanto, comportar um pequeno número, mas pode também integrar uma massa numerosa, infinita mesma.

⁴²³ *MP*, vol 5, p. 171.

⁴²⁴ *MP*, vol 5, p. 171.

⁴²⁵ *MP*, vol 5, p. 173.

⁴²⁶ *MP*, vol 5, p. 173.

Com efeito, o estranho conceito de não-branco não constitui um conjunto numerável. O que define então uma minoria não é o número, são as relações interiores ao número. Uma minoria pode ser numerosa ou mesmo infinita; do mesmo modo uma maioria. O que as distingue é que a relação interior ao número constitui no caso de uma maioria um conjunto, finito ou infinito, mas sempre numerável, enquanto que a minoria se define como conjunto não numerável, qualquer que seja o número de seus elementos.”⁴²⁷

É esse o embaraço que elas impõem à axiomática: esta só manipula conjuntos numeráveis, mesmo que eles sejam infinitos. Vê-se por todos os lados esses conjuntos não numeráveis desses não-brancos da periferia, bascos, curdos, colombianos guerrilheiros, sem-terra, sem-teto, palestinos, africanos, gays, mulheres, até mesmo donas-de-casa.. Normalmente se tenta desacreditar essas minorias pelo fato delas serem incapazes de propor qualquer tipo de solução viável para os problemas do ponto de vista da axiomática e da ordem do mercado, qualquer tipo de saída que passe pela reafirmação da legitimidade do Estado. E sempre que isso acontece, ressalta-se a incompreensão ou o radicalismo desmedido desses grupos, que logo se confunde com banditismo ou marginalidade sem escrúpulos. Tenta-se primeiro dar uma autonomia regional ou jurídica a essas minorias: direito dos gays e das mulheres, cotas para negros em universidades, um Estado para os palestinos, etc, em suma, adicionando axiomas, tornado relativo o movimento de fuga dessas minorias, reintegrando-as ao processo de produção do Capital, reintegrando-as a uma maioria.

a axiomática só manipula conjuntos numeráveis, mesmo que infinitos, enquanto as minorias constituem esses conjuntos “leves” não numeráveis, não axiomatizáveis, em suma, essas “massas”, essas multiplicidades de fuga ou de fluxo. – Seja o conjunto infinito dos não-brancos da periferia, ou o conjunto reduzido dos bascos, dos corsos, etc., vemos por toda parte as premissas de um movimento mundial: as minorias recriam os fenômenos “nacionalitários” que os Estados-nações se haviam encarregado de controlar e de sufocar... Pouco importa que as minorias sejam incapazes de constituir Estados viáveis do ponto de vista da axiomática e do mercado, uma vez que elas promovem a longo prazo composições que não passam mais pela economia capitalista que pela forma-Estado. A resposta dos estados, ou da axiomática, pode ser, evidentemente, conferir às minorias uma autonomia regional, ou federal, ou estatutária, em suma, adicionar axiomas... o que haveria aí seria uma operação consistindo em traduzir as minorias em conjuntos ou subconjuntos numeráveis, que entrariam a título de elementos na maioria, que poderiam ser contados numa maioria.”⁴²⁸

⁴²⁷ MP, vol 5, p. 173.

⁴²⁸ MP, vol 5, p. 173-174.

O que a axiomática quer garantir é que a face das linhas moleculares disparadas por essas minorias esteja sempre voltada para os estratos que começavam a descodificar. O importante é não deixar que nenhuma dessas minorias fique indeterminada, conduzindo suas linhas de fuga para fora dos territórios numeráveis, representáveis da axiomática. Isso não quer dizer que a luta por direitos reconhecidos pelo Estado não tenha importância. Para Deleuze ela é, ao contrário, determinante, “nos níveis mais diferentes, luta das mulheres pelo voto, pelo aborto, pelo emprego; luta de regiões pela autonomia; luta do terceiro mundo; luta das massas e das minorias oprimidas nas regiões do Leste ou do Oeste...” Porém, o mais importante é quando se interpreta essas lutas como o “signo de um outro combate”⁴²⁹ Um combate que passa sobretudo pela redefinição daquilo que é problemático numa sociedade, capaz de subordinar o movimento e valor ilimitado do dinheiro a novos códigos de sociabilidade, cooperação e simpatia. Sempre que novas linhas forem traçadas, novos grupos formados, novos encontros estabelecidos no sentido de garantir uma recriação de códigos sociais e formas reais de existência, exteriores à axiomática do dinheiro e à lógica do mercado. Diz Deleuze: “por mais modesta que seja uma reivindicação, ela apresenta sempre um ponto que a axiomática não pode suportar, quando as pessoas protestam para elas mesmas levantarem seus próprios problemas e determinar, ao menos, as condições particulares sob as quais aqueles podem receber uma solução mais geral (ater-se ao Particular como forma inovadora).”⁴³⁰

Em resumo, o capitalismo não opera a conjunção de fluxos desterritorializados sem suscitar ao mesmo tempo sem que os fluxos partam para ainda mais longe, escapando tanto da axiomática econômica quanto dos territórios segmentares sobre os quais seriam reterritorializados. “Ele não se efetua nos conjuntos numeráveis que lhe servem de modelos sem constituir no mesmo golpe conjuntos não numeráveis que atravessam e convulsionam esses modelos.”⁴³¹ Há uma coexistência entre aquilo que o sistema conjura e aquilo que não para de lhe escapar segundo linhas de fuga elas mesmas conectáveis. As linhas que fogem do agenciamento capitalista são elas mesmas agenciáveis entre si. E serão nesses agenciamentos em fuga, ou melhor, agenciamentos sobre uma fuga que abrem a possibilidade de um devir-revolucionário das minorias. Em termos filosóficos, significaria conceder às linhas de fuga o privilégio de composição sobre o plano de imanência. Essas minorias em conjunção trazem consigo, segundo Deleuze, a força do indecível. Ele aparece sempre que um agenciamento próprio da axiomática é direcionado para fora dela, fazendo-a vazar. Numa formulação bem

⁴²⁹ *MP*, vol 5, p. 174.

⁴³⁰ *MP*, vol 5, p. 174.

⁴³¹ *MP*, vol 5, p. 176-177.

simples, significa voltar contra o inimigo as armas do próprio inimigo. Na há, portanto, nenhum lugar ou momento privilegiados para se fazer a revolução, na medida em que se pode fazer um sistema vazar em qualquer parte, na música, nas artes, em casa, na ciência, nas empresas e na internet, nos hábitos cotidianos, nas formas de desejar, etc. “Acontece invocarmos, por exemplos a alta tecnologia do sistema mundial de servidão; porém, ou sobretudo, essa servidão maquínica abunda em proposições e movimentos indecidíveis que, longe de reenviar a um saber de especialistas juramentados, dão armas ao devir de todo mundo, devir-rádio, devir-eletrônico, devir-molecular.”⁴³²

A aposta é que seja no próprio movimento de fuga que essas minorias sejam capazes de estabelecer “conexões” que inventem novas formas de cooperação, novas possibilidades para a sensibilidade do corpo e da alma e uma nova extensão à simpatia. Que apontem para uma nova Terra, mas Terra sem imagem, terra estrangeira de todos nós, como Deleuze quer que seja o pensamento, mas que só pode ser almejada à condição de fazer do tempo presente o espaço de todos os acontecimentos, e dos acontecimentos o princípio de todas as revoluções. Tratar-se-ia de uma nova utopia também? Sem dúvida, desde que evitemos o risco que conduz a uma recuperação da transcendência pela utopia: utopias autoritárias. Esse tipo de utopia aparece sempre que se quer submeter o movimento revolucionário à imagem de um possível representável. Se há utopia em Deleuze, trata-se de uma utopia sem imagem, sem representação possível, necessariamente libertária e imanente. E qual seria a condição dessa utopia imanente de que fala Deleuze? Fazer da revolução um exercício permanente, colocar a revolução como plano, de imanência, acelerador de” movimentos infinitos e sobrevôos absoluto”, “mas enquanto estes traços se conectam com o que há de real aqui e agora, na luta contra o capitalismo, e relançam novas lutas, sempre que a precedente é traída.”⁴³³

⁴³² *MP*, vol 5, p. 177.

⁴³³ *OQF*, p. 130.

Bibliografia

- ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, Coord. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo, Ed. 34, 2000.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- BERNHARD, T. *Maîtres anciens*. Paris, Gallimard, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *Le déracinement: la crise dans l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris, Ed. de Minuit, 1964.
- _____. *Le sens pratique*. Paris, Ed. de Minuit, 1980.
- _____. *Razões práticas*, Trad. Mariza Corrêa. Campinas, Papirus, 1996.
- _____. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*, Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- _____. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*, Trad. André Telles. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- _____. *Choses dites*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.
- CASTRO, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosak&Naify, 2002.
- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*. Trad. Tânia S. Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- _____. *A sociedade contra o estado*, Trad. Theo Santiago. São Paulo, Cosac&Naify, 2003.
- _____. *Do etnocídio*, In: L'Homme: revue française d'anthropologie, julho-dezembro, 1974, tomo 14, n. 3-4.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo, Ed. 34, 2001.
- _____. *Bergsonismo*, Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo, Ed. 34, 1999.
- _____. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Ed. de Minuit, 1981.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*
- _____. *Critique et clinique*. Paris : Ed. de Minuit, 1993.

- _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1992.
- _____. *Diálogos*. Trad. Eloisa Ribeiro. São Paulo : Escuta, 1998.
- _____. *Lógica do sentido*, Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. *Diferença e repetição*, Trad. Luiz B. Orlandi e Roberto machado. Rio de janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Francis Bacon, logique de la sensation*. Paris : Ed. de la Différence, 1981, 2 vols.
- _____. *Proust e os signos*, Trad. Roberto machado. Rio de Janeiro, Forense Universitária 1987.
- _____. *Foucault*, Trad. Cláudia Martins. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- _____. *L'île deserte et autres textes*. Paris, Ed. de Minuit, 2002.
- _____. *Deux régimes de fous*. Paris, Ed. De Minuit, 2003.
- _____. *A dobra : Leibniz e o barroco*, Trad. Luiz Orlandi. Campinas, Papirus, 1991.
- DELEUZE, G & BENE, C. *Superpositions*. Paris, Ed de Minuit, 1979.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa, Assírio & Alvim, 1972.
- _____. *Mil Platôs*, Vol 1-5. São Paulo, Ed, 34, 1995.
- _____. *O que é a filosofia?*, Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Muñoz. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- _____. *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris, Ed. De Minuit, 1975.
- DIÓGENES, Glória. *Itinerários de corpos juvenis : o tatame, o jogo e o baile*. São Paulo, AnnaBlume, 2003.
- DUMONCEL, Jean-Claude. *Le pendule du docteur Deleuze: une introduction à l'Anti-Oedipe*. Luisant, Cahiers de L'Unebévue, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*, Trad. Paulo San Martin, São Paulo, Ícone, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Trad. Lígia M. Vassalo. Petrópolis:Vozes. 1993.
- _____. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*, Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais Rio de Janeiro, Nau, 1996.

- _____. *Dits et écrits vol, 1*. Paris, Gallimard, 1994.
- GIBBON, Edward. Declínio e queda do império romano. São Paulo, Companhia da Letras, 1989.
- GODELIER, Maurice. O enigma do dom, Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo, Estação Liberdade, 2003.
- GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico*, Trad. Constança César. Campinas, Papirus, 1988.
- _____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- _____. *Caosmose*, Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Leão. São Paulo, Ed 34, 1992.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Cartografias do desejo*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*; Trad. Modesto Carone. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- LAWRENCE, D. H. *Apocalypse*, Trad. António Moura. Lisboa, Hiena, 1993.
- _____. *O arco-íris*, Trad. A. B. Pinheiro Lemos. Rio de Janeiro, Record, 1991.
- _____. *A virgem e o cigano*, Trad. Alexandre Torres. Rio de Janeiro, Record, 1970.
- _____. *Mr. Noon*, Trad. Ana maria Sarda. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.
- _____. *Le corps social*. Paris, Chistian Bourgois, 1974.
- _____. *Studies in classiacal american literature*, 1925.
- LAZZARATO, Maurizio. *Puissances de l'invention*. Paris, Lês Empecheurs de Penser en Rond, 2002.
- LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação*, Trad. Carlos Roberto Oliveira. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- _____. *Repensando a antropologia*, Trad. José Luis dos Santos. São Paulo, Perspectiva, 2001.
- _____. *Sistemas políticos da alta Birmânia*, Trad. Geraldo Gerson de Sousa. São Paulo, Edusp, 1995.
- _____. *As idéias de Lévi-Strauss*, Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, Cultrix, 1973.

- _____. *Critique de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1966.
- LEVIS-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1965.
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. *Antropologia estrutural dois*, Trad. Maria Pandolfo. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *La famille*, In: Claude Lévi-Strauss. *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard, 1975
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro, Graal, 1990.
- _____. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
- MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo, Exposição do livro, 1976.
- _____. *O capital*, Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo, Difel, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Humano, demasiado humano*, Trad. Paulo César de Sousa, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- _____. *La philosophie à l'époque tragique des grecs*. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'Égua, 1998.
- POPPER, Karl. *O racionalismo-crítico na política*. Brasília: UNB, 1994.
- _____. *Lógica das ciências sociais*, Trad. Estevão Martins, Apio Acquarone Filho e Vilma Moraes e Silva. Rio de Janeiro, tempo brasileiro, 1999.
- _____. *Conjectures and refutations*, 1963.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*, Trad. Roberto Ferreira. São Paulo, Ed. UNESP, 1996.
- ROSSET, Clément. *O princípio de crueldade*; Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 2002.
- SYLVESTER, David. *A brutalidade dos fatos*, Trad. Maria Tereza Costa. Rio de Janeiro, Cosac&Naify, 1995.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*, Trad. Tiago Seixas Themudo. Petrópolis, Vozes, 2003.

_____. *As leis da imitação*, Trad. Carlos Fernandes Maia. Porto, RÉS, 1962.

_____. *Les lois sociales*. Paris, Félix Alcan, 1907.

_____. *La logique sociale*. Paris, Félix Alcan, 1898.

_____. *As leis da imitação*. Porto, Ed. Rés, 1976.

_____. *A opinião e as massas*. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1992.

_____. *Études de psychologie social*. Paris, V. Giard & E. Brière, 1898.

TIERNEY, Patrick. *Trevas no Eldorado: como cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia e a cultura ianomâmi*; Trad. Bento de Lima. Rio de Janeiro, Ediouro, 2002.

SYLVESTER, David. *Entrevistas com Francis Bacon: a brutalidade dos fatos*, Trad. Maria Resende Costa. São Paulo, Cosac&Naify, 1995.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris, PUF, 1994.

Bibliografia

ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, Coord. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo, Ed. 34, 2000.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

BERNHARD, T. *Maîtres anciens*. Paris, Gallimard, 1988.

BOURDIEU, Pierre. *Le déracinement: la crise dans l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris, Ed. de Minuit, 1964.

_____. *Le sens pratique*. Paris, Ed. de Minuit, 1980.

_____. *Razões práticas*, Trad. Mariza Corrêa. Campinas, Papyrus, 1996.

_____. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*, Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

_____. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*, Trad. André Telles. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

_____. *Choses dites*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosak&Naify, 2002.

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*. Trad. Tânia S. Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

_____. *A sociedade contra o estado*, Trad. Theo Santiago. São Paulo, Cosac&Naify, 2003.

_____. *Do etnocídio*, In: L'Homme: revue française d'anthropologie, julho-dezembro, 1974, tomo 14, n. 3-4.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo, Ed. 34, 2001.

_____. *Bergsonismo*, Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo, Ed. 34, 1999.

_____. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Ed. de Minuit, 1981.

_____. *Nietzsche e a filosofia*

_____. *A verdade e as formas jurídicas*, Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais Rio de Janeiro, Nau, 1996.

_____. *Dits et écrits vol, 1*. Paris, Gallimard, 1994.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do império romano*. São Paulo, Companhia da Letras, 1989.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*, Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo, Estação Liberdade, 2003.

GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico*, Trad. Constança César. Campinas, Papirus, 1988.

_____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. *Caosmose*, Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Leão. São Paulo, Ed 34, 1992.

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Cartografias do desejo*. Petrópolis, Vozes, 1996.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*; Trad. Modesto Carone. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

LAWRENCE, D. H. *Apocalypse*, Trad. António Moura. Lisboa, Hiena, 1993.

_____. *O arco-íris*, Trad. A. B. Pinheiro Lemos. Rio de Janeiro, Record, 1991.

_____. *A virgem e o cigano*, Trad. Alexandre Torres. Rio de Janeiro, Record, 1970.

_____. *Mr. Noon*, Trad. Ana Maria Sarda. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.

_____. *Le corps social*. Paris, Christian Bourgois, 1974.

_____. *Studies in classical american literature*, 1925.

LAZZARATO, Maurizio. *Puissances de l'invention*. Paris, Lês Empecheurs de Penser en Rond, 2002.

LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação*, Trad. Carlos Roberto Oliveira. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

_____. *Repensando a antropologia*, Trad. José Luis dos Santos. São Paulo, Perspectiva, 2001.

_____. *Sistemas políticos da alta Birmânia*, Trad. Geraldo Gerson de Sousa. São Paulo, Edusp, 1995.

_____. *As idéias de Lévi-Strauss*, Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, Cultrix, 1973.

_____. *Critique de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1966.

LEVIS-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1965.

_____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Antropologia estrutural dois*, Trad. Maria Pandolfo. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *La famille*, In: Claude Lévi-Strauss. *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard, 1975

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro, Graal, 1990.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo, Exposição do livro, 1976.

_____. *O capital*, Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo, Difel, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. *Humano, demasiado humano*, Trad. Paulo César de Sousa, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. *La philosophie à l'époque tragique des grecs*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'Égua, 1998.

POPPER, Karl. *O racionalismo-crítico na política*. Brasília: UNB, 1994.

_____. *Lógica das ciências sociais*, Trad. Estevão Martins, Apio Acquarone Filho e Vilma Moraes e Silva. Rio de Janeiro, tempo brasileiro, 1999.

_____. *Conjectures and refutations*, 1963.

PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*, Trad. Roberto Ferreira. São Paulo, Ed. UNESP, 1996.

ROSSET, Clément. *O princípio de crueldade*; Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 2002.

SYLVESTER, David. *A brutalidade dos fatos*, Trad. Maria Tereza Costa. Rio de Janeiro, Cosac&Naify, 1995.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*, Trad. Tiago Seixas Themudo. Petrópolis, Vozes, 2003.

_____. *As leis da imitação*, Trad. Carlos Fernandes Maia. Porto, RÉS, 1962.

_____. *Les lois sociales*. Paris, Félix Alcan, 1907.

_____. *La logique sociale*. Paris, Félix Alcan, 1898.

_____. *As leis da imitação*. Porto, Ed. Rés, 1976.

_____. *A opinião e as massas*. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1992.

_____. *Études de psychologie social*. Paris, V. Giard & E. Brière, 1898.

TIERNEY, Patrick. *Trevas no Eldorado: como cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia e a cultura ianomâmi*; Trad. Bentto de Lima. Rio de Janeiro, Ediouro, 2002.

SYLVESTER, David. *Entrevistas com Francis Bacon: a brutalidade dos fatos*, Trad. Maria Resende Costa. São Paulo, Cosac&Naify, 1995.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris, PUF, 1994.