

Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari

For a crowned anarchy: ontology and politics in Deleuze and Guattari

Larissa Drigo Agostinho

Pós-doutoranda pela Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, Brasil, e-mail:
larissa_drigo@yahoo.com.br

Resumo:

O objetivo deste trabalho é pensar a articulação entre a construção de uma ontologia da diferença deleuzeana e a crítica do capitalismo em Deleuze e Guattari. Um dos conceitos fundamentais que nos permite pensar esta articulação é a noção de fundamento e a relação representativa ou fantasmática entre fundamento e fundado. Este problema, como veremos, começa ser traçado em *Diferença e repetição*, com a crítica à filosofia platônica e se estende ao longo de toda a obra de Deleuze. Com Guattari, Deleuze pode estender essa crítica da metafísica para a política e demonstrando de que maneira o problema do fundamento é também um problema político fundamental.

Palavras-chave: Fundamento. Representação. Ser. Estado.

Abstract:

The objective of this work is to think of the relationship between the construction of a deleuzian ontology of difference and the critique of capitalism in Deleuze and Guattari. One of the fundamental concepts that allow us to think this articulation is the notion of foundation and the representative relationship between the foundation and the founded. This problem, as we shall see, begins to be traced in *Difference and Repetition*, with the criticism of Platonic philosophy and extends throughout the work of Deleuze. With Guattari, Deleuze can extend this critique of metaphysics to politics and demonstrate how the foundation of the problem is also a major political problem.

Keywords: Foundation. Representation. Being. State.

Introdução

A filosofia de Deleuze e Guattari é composta de um duplo movimento, crítica da metafísica ou crítica da representação e construção de um pensamento da diferença e da multiplicidade. No interior deste duplo movimento, uma questão permite unificar ou determinar o centro problemático em torno do qual gira o pensamento de Deleuze e Guattari: a noção de fundamento. A relação entre o fundamento e o fundado é uma relação central na

articulação entre metafísica e política, ela pode ser definida como a relação que determina *o modo de organização da vida social, ela é, por excelência a relação que instaura e mantém o poder*. Essa é a diferença que separa Deleuze e Heidegger. Evidentemente, trata-se de um problema clássico da história da filosofia, mas que ganha novos contornos ontológicos com a filosofia heideggeriana, mas é Deleuze quem explora as consequências políticas deste problema.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze elabora sua filosofia através de uma crítica da metafísica platônica, compreendida, neste contexto, como origem do pensamento representativo. Platão teria instaurado uma cisão no interior do seu pensamento, com consequências ontológicas graves, entre a Ideia e suas cópias. A Ideia, por exemplo, a ideia de justiça implica que só a justiça é justa, ela funda o mundo empírico como cópia, representação, sempre aquém da ideia que ela repete, porém jamais completamente ou inteiramente. Esta distância entre a ideia e o mundo das cópias, torna possível o julgamento filosófico que estabelece a adequação entre pretensões representativas e as legitima a partir de sua adequação ou semelhança aos princípios estabelecidos pelo tribunal da razão. A Ideia funciona, portanto, como fundamento de toda a vida social. É a partir dela que os fenômenos, sujeitos ou qualidades são julgados, legitimados, incorporados ou excluídos. É também a ideia que estabelece a normatividade a partir da qual a vida social não apenas se legitima, mas se reproduz e se conserva. Ou seja, o problema do fundamento concerne a instauração, manutenção e reprodução de uma determinada ordem social.

Tal operação realizada pelo fundamento obedece, segundo Deleuze, a exigências similares àquelas próprias ao princípio moderno de razão suficiente, princípio moderno ou seja, kantiano, não leibniziano, “o fundamento é a operação do *logos* ou da razão suficiente” (DELEUZE, 1968, p. 349). Assim, “fundar” possui três sentidos: determinar, representar ou reproduzir e organizar. Neste sentido, a operação do fundamento é a constituição do fundado que neste contexto só pode ser a limitação, a restrição, um recorte que limita o real, com base em um princípio “ausente” (não presente) ou transcendente, quer dizer que o real se transforma numa imagem de uma Ideia, que, em seguida, é reproduzida, ordenando o mundo da representação a partir de um princípio de identidade (a Ideia, $A=A$) que transforma toda diferença na repetição do mesmo.

Assim Deleuze repete o diagnóstico foucaultiano de *As palavras e as coisas*. Um diagnóstico fundamental para o pensamento francês a partir dos anos 60. Trata-se de demonstrar que no interior do pensamento representativo só há espaço para a eterna repetição

do mesmo. Para Foucault Kant teria colocado em prática uma crítica da representação que colocava em questão seu fundamento, sua origem e seus limites. O pensamento kantiano cria não apenas um *tema transcendental*, mas também *campos empíricos novos*. Surgem duas novas formas de pensar, uma interroga as possibilidades da representação, a outra, questiona as condições de relação entre a representação e o representado. Kant não apenas pensa as condições de possibilidade do pensamento, mas também buscar definir o que é o “pensar correto”, livre de erros, ou seja, a adequação entre a representação e o representado.

Assim surge um novo campo da empiria composto de objetos jamais totalmente representáveis ou objetiváveis: o trabalho, a vida, a vontade, a linguagem. Buscam-se as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade dos objetos e de sua existência, enquanto que na reflexão transcendental, as condições de possibilidade dos objetos da experiência se identificam com as próprias condições da experiência. A positividade das ciências da vida, do trabalho, da linguagem e da economia corresponde à instauração de uma filosofia transcendental. Ou seja, o transcendental kantiano é limitado pela empiria, da mesma maneira que a empiria funda o campo transcendental.

A falência da representação na qual se baseia a *episteme* clássica provoca o dilaceramento da linguagem que se divide entre o saber limitado pela positividade do mundo empírico, da vida, do trabalho ou da produção. “De um lado a outro da experiência, a finitude corresponde a si mesma: ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e de seu *fundamento*.” Daí o jogo interminável de uma referência duplicada, o transcendental só é capaz de repetir a empiria, o fundamento kantiano é a cópia ou a representação do fundado, da empiria: “se o saber do homem é finito, é porque ele é tomado, sem liberação possível, a partir dos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida; e inversamente, se a vida, o trabalho e a linguagem se dão em sua positividade, é porque o conhecimento tem formas finitas.” (FOUCAULT, 1966, p. 255-256)

Escapar da finitude engendrada pelo par kantiano empírico-transcendental é a tarefa que o pensamento pós-maio de 68, o pensamento francês a partir de Foucault, atribuiu à filosofia. Para Foucault o projeto filosófico do estruturalismo seria, portanto, abolir o empirismo transcendental kantiano criando uma “ontologia da linguagem”:

O que o pensamento moderno vai questionar é a relação do sentido com a forma da verdade e a forma do ser: no céu de nossa reflexão, reina um discurso – um discurso talvez inacessível – que seria de uma única vez, ao mesmo tempo, uma ontologia e uma semântica. O estruturalismo não é um

método novo; ele é a consciência desperta e inquieta do saber moderno.
(FOUCAULT, 1966, p. 221)

Este saber moderno, como as aventuras de *Dom Quixote* são a consciência desperta da distância entre as palavras e as coisas, mas nem por isso, esse saber não deixa de sonhar com uma filosofia que seja ao mesmo tempo, uma ontologia e uma semântica. Aqui, Foucault parece já interessado em uma clínica que não fosse interpretação e em uma ontologia que não pudesse ser capturada por dispositivos do poder.

A questão aqui não é apenas criticar a representação como uma ideia de verdade onde há adequação entre o enunciado e a realidade, ou entre a ideia como “representação” e a coisa, porque pensar “a relação de sentido com a forma da verdade e a forma do ser” significa pensar o sentido como *produção* do ser e da verdade: em uma palavra: filosofia. Fazer filosofia é ser capaz de compreender a maneira através da qual se produz o que é, e a verdade. Mas agora esta questão não se coloca na forma do: “o que é a verdade?”, mas sim “como produzir ser?” “Como produzir a verdade?” Porque nessa nova filosofia, consciente da natureza do saber, a questão não é dizer o que é, a questão é produzir. O estruturalismo é uma nova ontologia e uma nova linguagem, porque buscará pensar o ser *fora* da representação, fora do par *finito* empírico-transcendental. Hoje diríamos que Foucault definiu o estruturalismo como uma hermenêutica da linguagem ontológica. Não uma ontologia da linguagem, mas ele queria pensar uma linguagem própria à ontologia, responder a questão “como o que é se torna tal?”, “qual a natureza da verdade?”, “do que ela é feita?” Eis o que buscava o estruturalismo de Deleuze, decifrar a mágica por trás de toda novidade, pensar a verdade e o ser como acontecimento.

A filosofia empírica e transcendental kantiana, o pensamento representativo, porque repete e espelha o empírico no transcendental e o transcendental no empírico, seria uma filosofia que pensa o que acontece sempre, e o que se repete da mesma maneira, já Deleuze procura uma filosofia que seja *experimentação*.¹

Para Deleuze, como para Heidegger, só podemos começar a pensar quando nos deparamos com o impensável, quando reconhecemos que ainda não pensamos, quando encontramos o que ainda não foi pensado, a “imprevisível novidade” de Bergson, e o “segundo infinito de gozo” do diabólico Baudelaire. Assim, somos colocados diante do problema do fundamento no interior da própria filosofia: é possível filosofar sem pressupostos? O que significa verdadeiramente *começar* a pensar?

¹ Ver. LOPES, L. “Deleuze e a obsessão pela gênese”. *Kalagatos* (UECE), v. 10, p. 193, 2013.

Da crítica à representação instaurada pela filosofia platônica que se constitui essencialmente a partir da relação causal e identitária entre fundamento e fundado, Deleuze começa sua filosofia com a reconstituição dos campos empírico e transcendental, é nisso que insistem grande parte de seus comentadores.² Mas o que nos interessa, num primeiro momento, é pensar em que medida a crítica da metafísica presente em *Diferença e repetição* pode se estender ao campo político. Trata-se, como anunciei antes, de pensar a relação entre política e ontologia. E para isso, é fundamental compreendermos o que está em jogo na crítica deleuzeana ao fundamento para além da crítica ao duplo empírico transcendental kantiano ou da metafísica platônica, ou seja, no campo político. De que maneira o fundamento funciona e opera no campo político e que relação se constitui entre o fundamento e o fundado? O que esta relação é capaz de produzir? Essas são as questões que gostaria de explorar em seguida.

Para Lapoujade (2014, p. 49), em *Diferença e repetição* o problema deleuziano é justamente demonstrar de que maneira “a diferença e a repetição podem *legitimamente* contestar a legitimidade de todo fundamento”. Para isso é preciso explicitar o papel deste par representativo no interior da política.

A definição tradicional da essência da verdade, segundo Heidegger (1979, p. 98), é “a verdade é adequação da coisa com o conhecimento”. Ela se articula de duas maneiras, tanto a verdade de uma coisa quanto a verdade de uma proposição, se definem a partir da *adequação ou concordância entre a coisa e o que dela previamente se presume*, ou pela adequação entre a proposição e a coisa. Se a segunda relação diz respeito à linguagem, a primeira relação diz respeito ao par fundamento e fundado, ela concerne a adequação entre a coisa e a ideia que se tem dela, porque o que se presume só pode ser uma “imagem do pensamento”. No campo político, essa crítica se desdobra numa crítica da racionalidade, das máquinas abstratas através das quais o poder opera. Ou seja, essa relação representativa entre o fundamento e o fundado, na qual o fundado é imagem de uma ideia abstrata, é a forma da racionalidade que está em vigor na organização da vida social. Problema muito presente no pensamento francês “contemporâneo”.

Heidegger (1979, p. 98) trata muito rapidamente da noção de *archè*, em Aristóteles, afirmando que “é de duvidar que se possa encontrar a essência do fundamento, pela via de uma caracterização ao que é “comum”, aos “modos” de “fundar”, ainda que não se deva desconhecer que nisto reside o impulso para uma originária elucidação do fundamento em geral.”. Quer dizer Heidegger não considerava que o fundamento pudesse se confundir com a

² Ver. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2010.

ideia de *arckhé* como o “próprio”, como traço uno e unitário, traço identitário que une uma comunidade, no entanto, não empreendeu a crítica desta noção de *arckhé*, sobretudo no campo político. E ele mesmo insinua que aqui estaria uma chave possível para compreendermos ou elucidarmos o “fundamento em geral”.

Anos mais tarde, em *Aux bords du politique*, Rancière (1998, p. 114) afirma que grande parte dos impasses políticos contemporâneos se devem ao fato de que há uma identificação entre a política e a manifestação do que é “próprio” a uma comunidade. Por isso propõe uma distinção entre a política, a ordem social vigente, e o político que não é a atualização de um princípio, de uma lei, ou do “próprio” de uma comunidade. O político não possui uma *arché*, ele é, em sentido estrito, anárquico.

Já Deleuze entende que a *arché* é um princípio único presente em tudo o que existe, este conceito é matriz de sua ontologia, só que Deleuze transformará a *arché* em *nomos*, não mais identificação com um princípio único que rege a distribuição dos espaços e lugares, mas distribuição dos seres no espaço. Deleuze não poderia que o ser pudesse ser Uno e único, pois isso seria a forma mesma da violência nazifascista. Esse é o problema política gerado pela identificação entre a *arché* e o “próprio” de uma comunidade.

Por isso, para Deleuze o ser é unívoco, não Um: o ser se diz de uma única diferença, mas aquilo do que ele se diz, quer dizer o ente, difere, porque sua ontologia era uma ontologia da diferença, e a diferença não é uma, ela difere em si mesma, como uma mônada, ela é infinita. Neste sentido, Deleuze e Rancière pretendem pensar uma nova vida social a partir de uma outra *arché* que não a atual, uma *arché* que não seja mais identificada com o Uno, único e próprio, esta é a hipótese igualitária de Rancière e a aposta da ontologia deleuzeana.

A crítica deleuzeana à noção de fundamento visa justamente demonstrar qual a relação no interior da qual a comunidade se funda, o que faz com que uma comunidade se torne possível ou, qual a relação de poder que organiza a vida social, tal qual ela é. *Arché* é portanto, o oposto de anarquia. A vida social não é para Deleuze e Guattari anárquica, ela é estruturada por uma noção de *arché* que indica o “próprio”, o comum em torno da qual uma unidade se constitui, daí os problemas políticos contemporâneos serem velhos problemas. Nossa forma social se estrutura, desde o começo do capitalismo sob a forma do Estado nação, cujo Ideal é a unidade e unicidade, a soberania ou a constituição de um Império. Este aspecto da crítica da metafísica será fundamental para a crítica deleuzo-guattariana ao Estado.

Neste sentido, a tarefa deleuzeana é, como a de Foucault, uma arqueologia³, que aqui não concerne apenas a razão e o poder, mas também uma ética. Trata-se de explicitar qual a racionalidade ou quais as racionalidades que governam, organizam e reproduzem a ordem social para pensar uma nova ordem, encontrar uma nova terra.

Para Deleuze, é a noção de fundamento que permite a distribuição de lugares e espaços no interior da vida social (o que Rancière chama de “*tort*” ou “*mésentente*”). O fundamento legitima ou julga a pretensão de participação. Participar de uma Ideia, corresponder a uma ideia, poder ser declarado de acordo com uma pretensão é também legitimar um lugar no interior da vida social. Assim, o fundamento permite a distribuição dos espaços e habilidades porque permite o julgamento dos pretendentes e a legitimação de suas pretensões.

O fundamento é o que possui alguma coisa em primeiro lugar, mas que torna possível a participação, ele confere a participação ao pretendente quando este é capaz de atravessar a prova do fundamento. (...) a justiça, a qualidade do justo, os justos. O *Político* distingue em detalhes: o verdadeiro político ou o pretendente bem fundado, depois os pais, os auxiliares, os escravos, até os simulacros e falsas cópias (DELEUZE, 1969, p. 295).

A função de Espinosa e Leibniz é justamente fornecer um modelo de pensamento onde já não vigora mais este modelo de causalidade transcendente. O recurso ao pensamento espinozista e leibniziano, sobretudo no que diz respeito à noção de imanência, deve ser compreendido aqui como uma maneira de criar uma ontologia distinta da que Heidegger propôs, com a distinção ser e ente. Gostaria de insistir neste ponto, porque esta crítica não foi feita apenas por Deleuze, mas também por Adorno.

Em *Critique et Clinique*, num texto extremamente literário e por essa razão, extremamente irônico, Deleuze compara a metafísica heideggeriana e a patafísica de Alfred

³ Este momento é fundamental na transição deleuzeana de *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* ao encontro com Guattari e a escrita de *Anti-Édipo* e *Mille Platôs*. Este encontro tem um outro personagem, o Foucault de *Arqueologia do saber* (1969) que rompeu com o estruturalismo e passou a pensar o político a partir da noção de multiplicidade. Sobre este livro, Deleuze escreveu: “A conclusão da *Arqueologia*, o que é ela senão um apelo à uma teoria geral das produções que deve se confundir com uma prática revolucionária, onde o “discurso” agente se forma no elemento de um “fora” indiferente à vida e à morte? As formações discursivas são verdadeiras práticas e suas linguagens, ao invés de um *logos* universal, são mortais, aptas à promover e às vezes, à exprimir mutações.” O livro de Foucault constitui “o passo mais decisivo na teoria-prática das multiplicidades.” Talvez, isso se deve ao fato de que a noção foucaultiana de enunciado rompe com a noção de *estrutura* (em vigor tanto na psicanálise lacaniana quanto no marxismo de Althusser); se a estrutura é proposicional, tem um caráter axiomático assinalável num nível bem determinado e forma um sistema homogêneo, enquanto que o enunciado é uma multiplicidade que atravessa os níveis e, nas palavras de Foucault, “cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz aparecer, com conteúdos concretos, no espaço e no tempo”. Deleuze. *Foucault*. Paris : Minuit, 1986, 2004, p. 22-23. O enunciado em Foucault, como o poder é uma técnica, uma arte, uma produção de positivities, portanto, tem uma dimensão ontológica.

Jarry. O que Deleuze reprova em Heidegger é a crítica da técnica, ou do ser do ente porque ela termina por nadificar o próprio ser: “A metafísica é um erro que consiste em tratar o epifenômeno como um outro fenômeno, um outro ente, uma outra vida. Na verdade, ao invés de considerar o ser como ente superior que funda a constância de outros entes percebidos”, Jarry ou Heidegger, preferem pensar o ser como “vazio” ou um “não-ser”. O problema é que o raciocínio tortuoso de Heidegger e Jarry poderia nos levar a concluir que “o ente barra o ser, pode matá-lo ou destruí-lo, ou que a vida mata o pensamento”, já que o ser é pensar e a vida mero ente. Se além disso, o ser está não só no vazio, ou no não-ser, mas no esquecimento do esquecimento, o ser é apenas “o se mostrar do fenômeno ou do ente”, ou seja, nada. Trata-se de uma crítica que se dirige contra uma ontologia negativa de matriz heideggeriana.⁴ É contra Heidegger que Deleuze insiste na crítica do vazio, do Nada, da “negatividade”. Trata-se não apenas de uma crítica veemente a todo tipo de transcendência em nome de uma filosofia, digamos concreta, da imanência, do sensível.

Para Deleuze, pensar o nada seria pensar que a morte pudesse ser um acontecimento. Para Badiou por exemplo o ser se cria, a partir do vazio, no entanto a ideia heideggeriana aqui criticada é muito distinta. O que Deleuze não pode conceber é a passagem do ser ao nada. Na impossibilidade de que o ser possa ser nada, Deleuze prefere uma ontologia *positiva*, cujo problema não é pensar o ser, mas compreender *como o ser se torna tal*, como a diferença produz diferença. Essa é a natureza da relação entre ser e ente para Deleuze.

Assim, a presença de pulsão de morte em Deleuze é sempre um momento de criação, cujos riscos evidentemente exigem cautela, porque são reais, mas ela é quem produz um “corpo sem órgãos”, ou o “impessoal” que se define como acontecimento, *uma vida*.

Se há pulsão de morte em Deleuze ela é o processo de dilaceramento do eu (daí a esquizofrenia, cuja imagem aparece, tanto em *Mil Platôs* quanto em *Lógica do sentido*, na análise de “Crack up” de Fitzgerald). Esse processo de dilaceramento produz um corpo sem órgãos cujo princípio fundamental é a multiplicação, vida que dura e resiste e que resiste com mais força quando maior for o risco e a proximidade da morte. Beethoven com seu estilo tardio profileferou-se, por séculos.⁵ Neste sentido, Adorno pode afirmar que a filosofia não precisa de uma ontologia, sobretudo uma ontologia como a heideggeriana, porque pensar que uma ontologia possa ser não a criação e a invenção de algo belo e eterno como uma obra de arte, mas a destruição ou o aniquilamento do que existe, (porque o ente existe, mesmo que do

⁴ Essas críticas contra Heidegger e seu pensamento do ser também podem ser encontradas na *Dialética negativa* de Adorno.

⁵ Ver AGOSTINHO, Larissa. “O estilo tardio: Beckett e Deleuze”. Revista Kriterion. V. 2. 2016. (no prelo)

ponto de vista do ser, ele seja nada), é simplesmente transformar a filosofia em legitimação de práticas como a do III Reich. Há aqui, portanto um problema ontológico e político de fundamental importância para a filosofia do século XX: “o ser se mostra também na técnica quando ele se retira”, afirma Deleuze (1993, p. 117) ao comentar Heidegger-Jarry. Heidegger teria atribuído ao social-nacionalismo a invenção ou compreensão da essência da técnica, Heidegger encontra este elemento, precisamente na *tendência populista do nazismo*. Tendência populista porque ela é, ao mesmo tempo, desenvolvimentista e místico-religiosa, desenvolvimentista porque louva o progresso, o capitalismo faz ser, a técnica que produz como mágica, esta tendência é também místico-religiosa, não só porque atribui à técnica atributos antes divinos, mas também porque a hermenêutica do segredo que este conceito de ser como “o que se mostra quando se retira” pressupõe é uma hermenêutica própria aos estudos dos textos bíblicos e suas mensagens decodificadas. Uma hermenêutica do segredo é uma técnica de exclusão, dominada por alguns eleitos, os únicos capazes de interpretar os textos da lei.⁶

A ontologia deleuzeana visa coibir todo tipo de “divisão” ou cisão, de diferenciação ilegítima que justifique ou legitime um modo de organização social no interior do qual a exclusão é a regra. Heidegger colocou a vergonha dentro da filosofia? Então é preciso que a filosofia construa uma ontologia imune a ideias cujas consequências são catastróficas.

“O ser unívoco é ao mesmo tempo a distribuição nômade e a anarquia coroada.” (DELUZE, 1968, p. 53). O importante na afirmação da univocidade do ser não é que o ser se diga de uma única maneira, mas que ele se diga de uma única maneira *de* todas as diferenças. Portanto, do ponto de vista ontológico, no que diz respeito à ontologia, não é possível pensar, fundar ou legitimar nenhum tipo de diferença. Do ser só é possível dizer que ele é.

A diferença para ser pensada deve ser produzida. Se é possível pensar o que é a diferença, isto deve ser feito do ponto de vista genético. A questão deleuzeana não é “o que é o ser?” porque ele não distingue ser e pensar, mas, como o ser se exprime enquanto *diferença*,

⁶ Assim, as críticas deleuzeanas ao negativo, ao nada e ao vazio podem ficar interessantes quando dirigidas contra uma ontologia “negativa” de matriz heideggeriana. Por isso, Adorno precisa se confrontar com Heidegger, por isso Deleuze precisa se confrontar com Heidegger. Essa crítica não se dirige, de maneira nenhuma à psicanálise, a psicanálise também tem uma ontologia negativa, de matriz hegeliano-laciana, onde o que está em questão, e que interessa muito Deleuze e Guattari é como funciona a produção fantasmática. Trata-se aqui de uma crítica ao poder e aos mecanismos de funcionamento do poder, como conjunto de saberes e práticas, aqui a psicanálise, como para Adorno ou Foucault será fundamental em Deleuze e Guattari, ela tornará possível a crítica da representação no interior dos discursos e práticas do poder. Porque o fantasma é como um fundamento negativo, ele não existe, mas nem por isso deixa de ter efeitos. Esses efeitos são objeto de interesse de Deleuze, desde *Lógica do sentido*. A psicanálise é o que permite que possamos compreender de que maneira opera o poder, porque aqui o desejo é tomado como produzido por uma falta, e a falta é o motor da economia política capitalista, ou da história universal deleuzo-guattariana.

ou seja, de que maneira a diferença surge e produz diferenças, neste sentido, a univocidade do ser é a matriz de um pensamento da multiplicidade. Porque tem na relação disjuntiva entre ser e ente o que Deleuze chamou de repetição.⁷ O tempo do eterno retorno é esse tipo de repetição que engendra uma diferença, repetição que será nomeada síntese disjuntiva em *Lógica do sentido*. Um movimento de dupla-élice que fornece a base para uma filosofia política ou uma filosofia da história universal. Deleuze como Bergson quer criar e fazer durar a imprevisível novidade. Por isso, precisa pensar um movimento como a síntese disjuntiva e suas múltiplas séries infinitas que mais tarde se transformará em rizoma.

O ser unívoco não implica relativização absoluta ou intercambialidade, não é porque o ser se diz de uma única maneira que tudo o que é é “intercambiável” ou o mesmo, muito pelo contrário, “o ser está igualmente presente em todas as coisas, mas as coisas estão e permanecem de maneira desigual ou distinta no ser” (DELEUZE, 1968, p. 53). É preciso distinguir entre uma distribuição que implica partilha do distribuído e uma distribuição nômade ou a anarquia coroada. Quando a questão é repartir o distribuído, o senso comum e o bom senso funcionam como princípios de repartição, pois se declaram como mais bem partilhados. Este tipo de distribuição funciona por determinação fixa e proporcional, assimiláveis às “propriedades”, aos predicados, aos territórios limitados da representação. “É possível que a questão agrária tenha uma grande importância na organização do julgamento como faculdade de distinguir partes (por um lado, por outro lado...)” (DELEUZE, 1968, p. 54). A distribuição nômade é de outra natureza, aqui não há mais partilha do distribuído, (não há mais partilha da terra), mas repartição daqueles que *se* distribuem em um espaço aberto e sem limites: “Preencher um espaço, se distribuir no espaço, é muito diferente de distribuir *o* espaço,” (DELEUZE, 1968, p. 54) a terra.

Desde *Diferença e repetição*, portanto, o problema da Terra é um problema fundamental para Deleuze, não apenas na metafísica, mas também na política, questão agrária, questão da Terra, questão da propriedade privada. Ele nos permite pensar o desenvolvimento do problema político da distribuição dos homens e do espaço em *Anti-Édipo* e *Mil Platôs*. Na passagem da ontologia para a política, o problema do fundamento continua sendo determinante. Veremos que ficará a cargo do Estado operar e legitimar a distribuição dos lugares e espaços da vida social.

⁷ Evidentemente esta noção se opõe à divisão heideggeriana entre o ser e o ser do ente, entre o ser e o nada, pois este tipo de diferença ontológica seria ainda, para Deleuze, como o pensamento representativo, uma matriz capaz de legitimar distinções e distribuições. Ver « Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry ». In : *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993.

O Estado e suas razões

Às vezes, criticamos conteúdos conformistas. Mas a questão é, antes de tudo, formal. O pensamento seria, nele mesmo, já conforme a um modelo que ele toma de empréstimo do aparelho de Estado, que fixa objetivos, caminhos, condutas, canais, órgãos, todo um *organon*. Haveria uma imagem do pensamento que cobre todo o pensamento, que seria objeto de uma “noologia” e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento. Vejam que esta imagem possui duas cabeças que remetem cada uma aos dois polos da soberania: um *imperium* do pensador-verdadeiro, que opera por captura mágica, tomada ou ligação, constituindo a eficácia de uma fundação (*muthos*); uma república de espíritos livres, que procede por pacto ou contrato, constituindo a organização legislativa e jurídica, oferecendo a sanção de um fundamento (*logos*) (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 464).

O Estado deleuzo-guattariano é também uma imagem do pensamento, uma racionalidade que opera através de duas frentes, como um monstro de duas cabeças. Por um lado, ele deve oferecer a eficácia de uma fundação; por outro, a sanção de um fundamento. Fundar e legitimar essa é a função do Estado. Ou seja, o Estado funda a si mesmo e produz os mecanismos, estratégias e práticas que o legitimam ordenando a vida social à sua imagem e semelhança, ordenando o mundo a partir de um único modo de relação, dessa ideia única que o constitui, incorporando e devorando tudo o que lhe é exterior. O Estado deleuziano é como a imagem movimento de Eisenstein, uma totalidade que não cessa de se expandir. É um verdadeiro Estado Imperial.

Deleuze e Guattari criticam as teses de Engels sobre o surgimento do Estado procurando demonstrar que a pergunta pela origem histórica do Estado é uma tautologia. Se “captura” é o nome da essência interior ou da unidade do Estado, o termo “captura mágica” seria o mais adequado para descrever esta situação, pois o Estado aparece como já feito e se pressupondo. “Somos sempre enviados a um Estado que nasce adulto e surge repentinamente, *Urstaat incondicionada*.” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 532). Por isso, ele é como o mito, discurso fundador e instaurador (exatamente como o mito platônico da caverna que distingue o verdadeiro, do falso), só que agora o Estado funciona como fundamento de suas próprias práticas ao se disseminar em contratos e códigos de leis que legitimam o mito que o fez surgir.

Daí a esquizofrenia do capitalismo que se alimenta de seus próprios limites, que os desloca e os incorpora, renovando-se e alimentando-se de tudo o que vem de fora. Assim, as análises econômicas do capitalismo empreendidas por Deleuze e Guattari visam evidenciar as

práticas, discursos e técnicas através dos quais o Estado *cria sua própria legitimação e opera ampliando ou restringindo os horizontes sem limites do capital*.

O Estado seria o polo paranoico que governa a História universal deleuzo-guattariana em *Anti-Édipo*. Já o capitalismo seria o polo esquizofrênico desta história.

Se para Marx o motor da História é a luta de classes, para Deleuze e Guattari, o motor da História é o desejo. Essa multiplicidade rizomática sempre em movimento. O desejo é o motor de todas as máquinas deleuzo-guattarianas. No entanto, não se trata aqui de definir o desejo, mas de compreendê-lo em sua positividade e partir dela, assim a questão que sua filosofia política coloca é: como funciona o desejo, ou seja, o que ele é capaz de produzir, como ele produz, e o que ele produz? E como estamos no campo político esta pergunta se desdobra em outra: de que maneira o desejo é administrado para servir o modo de produção em vigor na vida social?

As categorias clínicas “paranoia” e “esquizofrenia” são utilizadas para descrever fantasias em vigor na vida social, modos de *produção* fantasmáticas, desejos e delírios que mesmo existindo sob a forma da fantasia tem força para mudar o curso da História.

Assim, esta história maquínica do desejo é contada por Deleuze e Guattari, como em “Kafka e seus precursores” de Borges, do ponto de vista do capitalismo, ou seja trata-se de uma história regressiva, que é contada, desde seus primórdios, até hoje, como a estória da formação e origem do capitalismo. Estamos diante de uma história pensada do ponto de vista do acontecimento, onde o que está em questão é pensar não apenas uma transformação no presente, mas o que nos faz ver o passado de outra maneira. Aqui, o presente como o passado, estão em movimento. Por essa razão, a História em Deleuze e Guattari, História nomeada de *universal*, é: “Não somente retrospectiva, ela é contingente, singular, irônica e crítica.” (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 168)

Se a esquizofrenia pode ser considerada como um limite do capitalismo, limite originário nesse caso, é porque “De certa maneira, o capitalismo assombrou todas as formações sociais, ele as assombra como seu pesadelo aterrador, o medo e o pânico que elas têm de um fluxo que escapa de seus códigos” (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 168). Aqui o fundamento funciona como origem fantasmática.

Assim, ele “é o negativo de todas as formações sociais; ele é a coisa, inominável, a decodificação geral dos fluxos que nos faz compreender *a contrário* o segredo de todas as formações, codificar os fluxos e mesmo recodificá-los ao invés de permitir que alguma coisa escape” (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 184). Toda formação histórica é assombrada

por um fluxo incontrollável, por isso toda sociedade é também assombrada pelo fantasma paranoico e estatal que conecta-se com fluxos, os interioriza e administra.

A esquizofrenia como o capitalismo é este fluxo móvel e veloz que deve ser controlado para permitir o bom desenvolvimento da reprodução social, não apenas literalmente, produzindo força de trabalho, mas também gerenciando seus gestos, costumes e hábitos. O capitalismo só pode controlar a vida social e os agenciamentos que permitem a sua reprodução se conjurar ou controlar seu limite externo, a esquizofrenia, como desterritorialização absoluta. Aqui o fundamento opera como um “fim” último, no entanto exterior ao capitalismo.

Ou seja, as formações históricas são assombradas por dois fantasmas, um polo paranoico, outro esquizofrênico, daí as oscilações, as contingências, a retroatividade dessas formações, elas procuram se equilibrar entre dois polos que funcionam distintamente, e por que isso é impossível, elas tendem ora em direção a um, ora em direção ao outro, ou são mesmo capazes de fazer com que as duas forças coexistam, assim desterritorialização implica sempre, no interior do capitalismo, reterritorialização. De um lado está o fantasma do Estado despótico, uno, que controla e recodifica os fluxos, o Império; do outro, está o capitalismo que libera os fluxos sem cessar. Esse esquema aparecerá na micropolítica, constituída por linhas duras e outras maleáveis, e também na definição dos axiomas do capitalismo atual em *Mil Platôs*, axiomas que podem ser autoritários, do tipo corte de gastos para conter a inflação, ou socialdemocratas, do tipo que cria um sistema de seguridade social para manter uma massa de subtrabalhadores, sem a qual a exploração seria reduzida.

Se o desejo alimenta a máquina de reprodução social, e se o Estado é o espaço onde se organiza a vida social, o desejo investe o Estado, o território, a geografia, esse é o desejo esquizofrênico que funciona como limite externo ao capitalismo, que faz com que este, busque freá-lo ou controla-lo com seus axiomas.

A definição de axiomática explica este tipo de relação entre capitalismo e esquizofrenia. O capitalismo possui uma racionalidade orientada por dois processos: afrontamento e deslocamento de limites. Assim, esta racionalidade não se define a partir de causas finais (racionalidade instrumental), mas da produção contínua que instaura e dos fluxos que libera ao prolongar seu espaço de ação. Um axioma pode ser compreendido ao mesmo tempo como regra ou norma, modo de operação que constitui e determina o funcionamento do capitalismo.

Um axioma funda a si mesmo, não tem um fundamento em algo que lhe é exterior. Se o fluxo do desejo é decodificado ou liberado pelo capitalismo, este não se confunde com a esquizofrenia: “A psicanálise é como o capitalismo: ela tem como limite a esquizofrenia, mas ela não cessa de afastar esse limite e de tentar conjurá-lo”. (DELEUZE, 1990, p. 34). Para Lapoujade (2014, p. 165), é justamente por esta razão que o capitalismo precisa de uma axiomática, uma vez que ela permite ligar as potencialidades do desejo, e inserí-las no interior dos limites estabelecidos pelo capital, de tal maneira que toda produção desejante é sempre voltada para o próprio Capital. “A axiomática é uma maneira de ligar a produção desejante ao processo de crescimento do capital, de subjugar-la sem precisar de um recurso ao fundamento”. Neste sentido, podemos afirmar que é na axiomática capitalista que reside a verdade do Estado, ou sua ausência de fundamento. É também através desta axiomática que o Estado *produz* sua própria legitimação.

Do capitalismo ao seu fim ou a construção da máquina de guerra

É assim que Deleuze e Guattari pretendem dar conta do surgimento histórico e da instauração do capitalismo, fornecendo uma explicação que leva em conta a racionalidade ou o modo de operação do Capital. Vemos que o Estado e o capitalismo operam através de lógicas muito semelhantes, por esta razão há em *Mille Plateaux e Anti-Oedipe* uma reelaboração do conceito de História, onde está em questão demonstrar que a pergunta pela origem histórica do Estado seria uma tautologia. Ao criticar o evolucionismo econômico marxista, argumentando que critérios históricos evolutivos são na verdade relações coexistentes e dependentes, como por exemplo, a relação entre nomadismo/sedentarismo, caça/ criação/ agricultura/ cultura/ indústria ou campo/cidade, Deleuze e Guattari ressaltam a necessidade de pensarmos, para dar conta da complexidade do capitalismo atual, relações causais complexas, sem finalidade, mas que testemunham de uma ação do futuro sobre o presente ou do presente sobre o passado. É justamente porque a “historicidade” do capitalismo não se restringe ao seu aspecto econômico, mas começa como já apontava Marx, a partir de formas de organização estatal e despótica, que Deleuze e Guattari podem transformar o capitalismo numa racionalidade orientada por dois processos, afrontamento e deslocamento de limites. Assim, esta racionalidade não se define a partir de causas finais, mais da produção contínua que instaura e dos fluxos que libera ao prolongar seu espaço de ação.

Se o capitalismo opera estabelecendo suas próprias regras e normas, sem fundamento ou razão, como seria possível desarmar esta máquina produtora de dominação e exclusão que inclusive é capaz de produzir e satisfazer os seus sujeitos produtores? Se o capitalismo opera como uma máquina estatal produzindo sua própria legitimação, que mecanismos e operações podem demonstrar sua ausência de fundamento, destruir ou impedir sua reprodução e estabelecer modos de vida imunes ou resistentes às capturas operadas pelo Estado? Esta redefinição do que está em jogo no capitalismo atual nos leva também a pergunta sobre a natureza da ação política. A filosofia, segundo Deleuze e Guattari, pode nos levar a pensar um modelo renovado de luta política, distinto do funcionamento partidário que obedece ainda à lógica estatal?⁸

Mille Plateaux estabelece uma relação entre o caráter indecidível de todo momento histórico, da atualidade política, e as decisões revolucionárias.

Um construtivismo, um “diagramatismo”, opera em cada caso pela determinação das condições dos problemas e pelas relações transversais entre os problemas: ele se opõe ao automatismo dos axiomas capitalistas e à programação burocrática. Neste sentido, o que chamamos de “proposições indecidíveis”, não é a incerteza das consequências que pertence a todo sistema. É, pelo contrário, a coexistência ou o caráter inseparável do que o sistema conjuga, e do que não cessa de escapar seguindo linhas de fuga inescapáveis. O indecidível é, por excelência, o germe e o lugar das decisões revolucionárias. (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 590)

Ou seja, há algo além ou aquém das máquinas do poder, o indecidível, e que não se confunde com o indeterminado (a noite onde todos os gatos são pardos), não é porque há imprevisibilidade, mas porque há a possibilidade de que o que é, seja outro. Isso é o que chamaríamos de contingência. O indecidível é um outro que eclode na superfície, o que

⁸ Em *Foucault* (Paris: Éditions du minuit, 1986/2004, p. 38) lemos: “C’est comme si quelque chose de nouveau surgissait depuis Marx. C’est comme si une complicité autour de l’État se trouvait rompue. Foucault ne se contente pas de dire qu’il faut repenser certaines notions, il ne dit même pas, il le fait, et propose ainsi des nouvelles coordonnées pratiques. À l’arrière-fond gronde une bataille, avec ces tactiques locales, ses stratégies d’ensemble, qui ne procèdent pourtant pas par totalisation, mais par relais, raccordement, convergence, prolongement. Il s’agit bien de la question *Que faire ?* Le privilège théorique qu’on donne à l’État comme appareil de pouvoir entraîne d’une certaine façon la conception pratique d’un parti directeur, centralisateur, procédant à la conquête du pouvoir d’État ; mais inversement, c’est cette conception organisationnelle du parti qui se fait justifier par cette théorie du pouvoir. Une autre théorie, une autre pratique de lutte, une autre organisation stratégique sont l’enjeu du livre de Foucault”. Podemos acrescentar que a política em Deleuze e Guattari, fortemente inspirada pelo pensamento foucaultiano, partilha com este, os mesmos objetivos, criar outra teoria, outra prática de luta política, outras formas de organização estratégica. A importância da filosofia reside, portanto, na sua capacidade de realizar diagnósticos precisos sobre a multiplicidade dos processos em jogo no interior da vida social, salientando a natureza linear das múltiplas racionalidades em vigor no campo político-social, realizando a crítica de uma visão linear e vertical da política que tanto para Foucault como para Deleuze e Guattari torna os sujeitos políticos impotentes e incapazes de agir.

escapa e não é capturado, uma *linha de fuga*. Diante do que não pode ser decidido estamos no “meio do redemunho”, no interior do acontecimento, de um *presente irreduzível que existe incluindo, ao mesmo tempo, o passado e o futuro*.

Na crítica contra o capitalismo, através da noção de “indecidibilidade” surge não apenas uma crítica da noção de causa final como motor e orientação diretiva do capitalismo ou da História, mas uma concepção não causal do próprio capitalismo, que altera consideravelmente o que se entedia até então no interior do marxismo como práxis revolucionária. O capitalismo gera simplesmente a totalidade das possibilidades de ação no interior da vida social, assim como os fluxos que ele mesmo não é capaz de controlar.

Neste contexto, toda ação de ruptura é também o começo de uma nova linha de fuga, de uma vida, de uma nova vida possível. Isso não significa que o caminho para a revolução passa pelo aceleração dos processos de deslocamento e liberação de limites produzidos pelo próprio capitalismo, acelerando a economia, mas também não significa que o processo inverso, a desaceleração seja verdadeiro, se fosse estatal, afinal isso já existe. Um devir revolucionário consiste, antes de mais nada, na crítica dos mecanismo e destruição dos mecanismos de captura.

Se Foucault estabeleceu uma microfísica do poder, destacando suas principais linhas de força (saber e poder, discursos e práticas da medicina às prisões), Deleuze e Guattari estabelecem uma *micropolítica*, uma teoria das lutas políticas a partir destas novas relações moleculares de poder, a partir da *multiplicidade*. Assim, é preciso definir o que seria, neste contexto o devir-minoria.

Talvez hoje possamos dizer que os sujeitos políticos de nosso tempo são as minorias, mas essas minorias são molares, não moleculares, sobretudo quando ligadas à burocracia estatal. O devir-minoria é sobretudo uma questão ética, diz respeito ao devir inconsciente dos sujeitos. Não se trata de maneira nenhuma, em Deleuze e Guattari de afirmar que os sujeitos políticos são as minorias, porque isso seria uma condição sociológica, por exemplo, tomemos o caso do operário, ele pode eventualmente, *se tornar proletário*, mas para Deleuze e Guattari isso só ocorre quando ele está *fora da fábrica*.

A potência da minoria, da particularidade, encontra sua figura ou sua consciência universal no proletariado. Mas, como a classe operária se define por um estatuto adquirido, ou mesmo por um Estado teoricamente conquistado, ela aparece apenas como “capital”, parte do capital (capital variável), e não sai do *plano do capital*. No máximo o plano se torna burocrático. (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 589)

Ou seja, o proletariado, como classe operária, dentro da fábrica é apenas “parte do capital”. É assim, assim que o capitalista vê a força de trabalho, quando adentra o Estado o “proletariado” se transforma com a burocracia, porque sua “força revolucionária” se deixa aniquilar por ela. Deleuze e Guattari (1980, p. 589) prosseguem, “em compensação, saindo do plano do capital (e do Estado) e se continuar sempre saindo, uma massa se torna sem cessar revolucionária e destrói o movimento dos conjuntos numeráveis”. O operário se transforma em sujeito político, em *multidão*, apenas quando *sai* da fábrica.

Devir-minoritário, devir-mulher, devir-animal, devir-criança são linhas de fuga do *inconsciente*, eles não correspondem de maneira nenhuma a categorias de ordem sociológica, biológica, questões de orientação ou práticas sexuais, raça, cor ou gênero. Eles são devires imperceptíveis porque descrevem uma vida nova por vir. Uma linha de fuga que nos atravessa e nos leva para um lugar desconhecido, novo, como uma Ilha deserta. A política deleuzeana é guiada pelo desejo de descobrir, como os poetas, novas terras, virgens, para povoar e habitar de outra maneira. Uma Terra que teria se tornado, como prenunciava Zaratrousta, leve!

A micropolítica deleuzo-guattariana é, portanto, molecular, composta por linhas. Uma destas linhas é a fabricação do corpo sem órgãos, ou a despossessão de si, a impossibilidade de dizer “eu” e a passagem ao “impessoal”. O conceito de corpo sem órgãos e de linha de fuga dizem respeito a uma ética. São questões de uma ética deleuzo-spinozista, porque concernem à alegria, o aumento de nossa potência de vida. A ética deleuzeana se estende para a *crítica* e a *clínica*, clínica para Deleuze é falar de saúde, de devires, de literatura, de novas vidas a serem criadas. A micropolítica de Deleuze e Guattari começa a se delinear, sobretudo em *Kafka, pour une littérature mineure*, quando o devir animal aponta para uma saída que o romance consagraria.

O problema da organização política, ou da *ligação das massas*, como diria o mestre de Badiou, Mao Tse Tung, é também uma questão relevante para Deleuze e Guattari, porque significa pensar o que de fato seria colocar a anarquia no poder, coroando-a. Esse termo, como vimos, está presente já em *Différence et répétition*, para designar ao mesmo tempo uma ontologia e um *nomos*, um modo de repartição dos seres no espaço. Em chave política, anarquia é a ausência de Estado ou negação da *arché* como o próprio de uma sociedade. O próprio é o modo de organização social, a forma Estado-Capital de organização da vida social. O problema fundamental seria, portanto dissolver as fundações do Estado, e esse é o sentido da crítica deleuzeana, descrever os mecanismos através dos quais o Estado produz sua legitimação, seu fundamento, e se dissemina. Destruir o Estado de fora significa criar formas

de organização política *não institucionais*, isso não significa tudo o que existe fora dos partidos, mas sim as organizações que lutam *contra e fora das instituições*, como o GIP (Groupe Information Prison), do qual Foucault e Deleuze fizeram parte.

É importante lembrar que, da mesma maneira que a ética deleuzeana encontra as condições no interior das quais o sujeito pode desenvolver o máximo de sua potência de vida, a anarquia coroada também tem “princípios”, ou fins bem definidos, ela não é uma perversão e não pode se tornar uma. Mallarmé que testemunhou a primeira crise de organização da Internacional, a primeira crise de organização do “marxismo” e o surgimento da anarquia na França no século XIX, tinha duas críticas à anarquia: ele rejeitava a violência mortífera dos tiros e bombas com pregos. Deleuze também foi radical no que diz respeito à questão da violência, quem ama a morte são os fascistas, ele dizia. A segunda crítica de Mallarmé é a seguinte: ele dizia que poderia se interessar pelas “bombas”, ou ações de outra natureza, mas se elas não produzissem apenas um estrondo luminoso, porém excessivamente breve. Era preciso, ele dizia, construir “artefatos” que fizessem durar a luz e as novas linhas que nos levariam para fora. Era preciso, construir linhas que durassem, que se multiplicassem. Assim, arte, política e filosofia giram em torno de um problema comum: o problema da organização política (da ligação das massas), a construção das obras de arte e a consistência dos conceitos na filosofia são um único e mesmo problema.

Referências bibliográficas

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

_____. *Pourparlers*. Paris : Minuit, 1990.

_____. *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993.

_____. *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969.

DELEUZE & GUATTARI. *Anti-Œdipe*. Paris : Minuit, 1972.

_____. *Mille Plateaux*. Paris: 1980.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

HEIDEGGER, M. “Sobre a essência do fundamento”. IN: *Heidegger*. Os pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1979.

LAPOUJADE, D. *Deleuze : Les mouvements aberrants*. Paris: Minuit. 2014.

LOPES, L. “Deleuze e a obsessão pela gênese”. *Kalagatos (UECE)*, v. 10, p. 193, 2013.

Poiesis : Revista de Filosofia, v. 13, n. 1, pp. 80-98, 2016.
Unimontes-MG

RANCIÈRE. *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, 1998.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2010.