



Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

O sentido de política no funcionalismo ético-estético de Gilles Deleuze

The meaning of politics in Gilles Deleuze's ethico-aesthetic functionalism

Gabriel Prado Rodrigues  

Doutorando em Filosofia na UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Contato: gabrielpradow@gmail.com

Resumo: O propósito deste texto é discutir o conceito de funcionalismo ético-estético à medida que ele torna lícita a defesa de uma noção de política, baseada no trabalho de Deleuze, que escapa a caracterizações de sua filosofia como conservadora ou politicamente impotente. Depois de uma introdução muito breve do problema, apresentamos o conceito de repetição, sobretudo como aparece em *Qu'est-ce que fonder?* (1956-1957), *Différence et répétition* (1968) e outras obras deleuzianas iniciais. A seguir, demonstramos como a repetição e outros conceitos deleuzianos se relacionam com a noção de funcionalismo, tendo por base, em especial, os textos *L'anti-Oedipe* (1972), de Deleuze e Guattari, e *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, de François Zourabichvilli (1998). Por fim, demonstramos como a conjugação dos conceitos apresentados e desenvolvidos dá consistência ao conceito de funcionalismo ético-estético no contexto da política deleuziana.

Palavras-chave: Deleuze; política; ética; funcionalismo; acontecimento.

Abstract: The purpose of this text is to discuss the concept of ethical-aesthetic functionalism insofar as it makes it possible to defend a notion of politics, based on Deleuze's work, that escapes characterizations of his philosophy as conservative or politically impotent. After a very brief introduction to the problem, we present the concept of repetition, especially as it appears in *Qu'est-ce que fonder?* (1956-1957), *Différence et répétition* (1968) and other early Deleuzian works. Next, we demonstrate how repetition and other Deleuzian concepts relate to the notion of functionalism, based particularly on the texts *L'anti-Oedipe* (1972), by Deleuze and Guattari, and *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, by François Zourabichvilli (1998). Finally, we demonstrate how the combination of the concepts presented and developed gives consistency to the concept of ethico-aesthetic functionalism in the context of Deleuzian politics.

Keywords: Deleuze; politics; ethics; functionalism; event.

1. Introdução

Como explicar que uma filosofia que defende o conceito de uma “diferença em si mesma”¹, que tenta capturar “a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo”², é capaz de influenciar ética e politicamente um mundo, em larga medida, baseado na identidade? Com efeito, para alguns autores, a base diferencial ou “virtual” da filosofia de Deleuze a tornaria incapaz de ultrapassar, ao nível prático, uma postura meramente contemplativa. Isso criaria a figura inusitada de um Deleuze politicamente *conservador*, que se furta ao estabelecimento da ponte entre o *effondement* virtual e seu correspondente ontológico atual.³ A questão é bem resumida pelo seguinte trecho de Peter Hallward, em seu *Out of this world: Deleuze and the Philosophy of Creation* (2006):

Dado que reconhece somente a relação unilateral entre virtual e atual, não há lugar na filosofia de Deleuze para nenhuma noção de mudança, tempo ou história que seja mediada pela atualidade. No fim, Deleuze oferece poucos recursos para pensar as consequências do que acontece dentro do mundo realmente existente como tal. Diferentemente de Darwin ou Marx, por exemplo, a orientação inflexivelmente virtual do “construtivismo” de Deleuze não permite a ele explicar a transformação cumulativa ou a novidade nos termos de materiais e tendências atuais.⁴

Para Hallward, a própria filosofia deleuziana carece de instrumentos para pensar sobre “materiais e tendências atuais”, uma vez que, supostamente, centra todas as suas preocupações sobre uma dimensão virtual “fora deste mundo”, instância que nomeia seu livro. A única criação possível para Deleuze, segundo Hallward, seria aquela que ignora os componentes do mundo “atual”, para além de seus elementos e de seus habitantes, para gerar um “plano virtual que leva para sempre para fora de nosso mundo atual”.⁵ Como completa Hallward, o virtual não consegue romper com modos de agregação sedimentados no atual, de tal modo que o virtual parte de uma posição de “passividade e dependência”.⁶

Crítica semelhante é identificada no texto *Le fascisme de la pomme de terre* [“o fascismo da batata”], de Alain Badiou, cujo título faz alusão ao rizoma tanto como estrutura biológica da planta da batata quanto como conceito filosófico de Deleuze e Guattari. Badiou alcunha os autores como “os líderes da trupe anti-marxista”⁷, que rejeitam a perspectiva revolucionária, representada pela alternativa maoísta de Badiou,

¹ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 16.

² *Ibidem*.

³ Cf. *Diferença e repetição* sobre a diferença entre o fundamento (pp. 66-107) e o *effondement* ou a-fundamento como a “liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem-fundo como não-fundado [...]” (*Ibidem*, p. 107).

⁴ HALLWARD, Peter. *Out of this world: Deleuze and the Philosophy of Creation*, p. 162. Exceto quando indicado, todas as traduções de trechos de língua estrangeira são de nossa autoria.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁷ BADIOU, Alain. *The Adventure of French Philosophy*, p. 193.

em favor de um “parlamentarismo ‘democrático’”.⁸ Esse aspecto, para Badiou, segue-se diretamente da recusa de Deleuze e Guattari do hegelianismo, pela qual eles “abominam e procuram abafar [...] a divisão em dois, isto é, a dialética”.⁹ No texto posterior de Badiou sobre Deleuze, *Le clameur de l'être* (1997)¹⁰, o veneno contido no trabalho anterior cede lugar a um tom bem mais amigável, mas, em nível conceitual, o livro corrobora a mesma leitura. Como defende Badiou, nesse livro, a filosofia deleuziana está, antes de tudo, preocupada com a demonstração de uma ontologia “hierarquizada” do Uno, não do Múltiplo, cujo propósito último é demonstrar o condicionamento de qualquer elemento do mundo atual a uma virtualidade de direito removida desse mesmo domínio. No fim das contas, é uma leitura que se limita a repetir a narrativa do conservadorismo deleuziano, ainda que não nomeadamente.

Radicalizando essa linha interpretativa, escreve Slavoj Žižek que há “características que justificam chamar Deleuze de ideólogo do capitalismo tardio”.¹¹ A seguir, Žižek expõe o que denomina a “ambiguidade”¹² deleuziana com respeito ao capitalismo, fundada na semelhança entre a teoria dos fluxos deleuzo-guattariana e a lógica de circulação desenfreada dos fluxos descodificados no corpo do Capital. Por fim, até mesmo Antônio Negri chega a declarar, em entrevista de 2004, que, há sempre, em Deleuze,

uma sensação de estupor atônito diante de Singularidade, há sempre uma incapacidade de traduzir o evento ontológico em uma prefiguração ou esquema da razão, em uma constituição ou mesmo em uma constituição meramente virtual que, no entanto, contenha um elemento construtivo.¹³

O que todas essas leituras têm em comum, *mutatis mutandis*, é o que podemos chamar de substancialização ou *reificação do virtual*. Nesse caso, o virtual é concebido, de maneira equivocada, como entidade dissociada da estrutura do próprio mundo, o que engendra a ilusão da ineficácia ético-política da filosofia deleuziana. O objetivo do presente texto é expor a ótica conceitual através da qual é possível identificar a tração política da diferença: a recusa de todo voluntarismo e a adoção de uma perspectiva “funcional” de política, apresentada em *L'anti-Oedipe*.¹⁴ Grosso modo, trata-se de uma concepção de agência que não se furta à *internalização da contingência*. Tentaremos também demonstrar de que modo esse elemento funcional segue um fio temático que se estende desde trabalhos de Deleuze anteriores a *L'anti-Oedipe*.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Para um livro inteiro dedicado à crítica da leitura de Badiou, cf. ROFFE, Jon. *Badiou's Deleuze* (2011).

¹¹ ŽIŽEK, Slavoj. *Organs Without Bodies*, p. 163.

¹² Ibidem, p. 167.

¹³ CASARINO, Cesare; NEGRI, Antonio. *It's a Powerful Life: A Conversation on Contemporary Philosophy*, p. 155.

¹⁴ Cf. oposição entre “funcionalismo molar” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, *O anti-Édipo*, p. 240) e “funcionalismo molecular” (Ibidem, p. 379), a ser melhor explicada adiante.

2. A finitude e a ética da repetição

Em *Qu'est-ce que fonder?* ["o que é fundar?"], notas a um seminário proferido por Deleuze entre 1956 e 1957, o autor explica como a filosofia pós-kantiana rejeita o estatuto teológico do conceito de criação. Na modernidade, a noção de criação "é uma ideia teológica que deve ser compreendida com base em uma vontade e entendimento infinitos"¹⁵, posto que divinos. Sem o intelecto divino, "a ideia de criação não poderá ser mantida".¹⁶ O movimento do pós-kantismo, introduzido, segundo Deleuze, no trabalho dos poetas e escritores do Romantismo Alemão¹⁷, vai gerar uma filosofia "que postula o princípio de uma imaginação constitutiva. No sistema, o homem não toma o lugar de Deus, porque o sistema deve substituir a ideia de criação por outros conceitos".¹⁸ Trata-se aqui dos autores dos grandes Sistemas, a exemplo de Schelling e de Hegel, que internalizam no Sistema a capacidade mesma da criação. Como escreve Deleuze, parafraseando Hegel, o saber absoluto não aponta para a transcendência, mas é *savoir de ce monde ci*, saber deste mundo.¹⁹

Não se pode subestimar a radicalidade dessa ideia: a potência de constituição ontológica é internalizada na finitude, o que transfigura o infinito em uma qualidade do próprio finito. Esse é um tema que acompanha Deleuze já em 1953, na monografia sobre David Hume, *Empirisme et subjectivité*, em que Hume se pergunta, na voz de Deleuze, como "a imaginação devém verdadeiramente constituinte e criadora"²⁰ Ou, ainda, "como o espírito devém uma natureza humana"²¹ Finalmente, como "a repetição devém uma progressão, e mesmo uma produção"²² Em outros termos, questão sobre como é possível que se crie algo a partir da simples repetição da matéria. Tema esse abordado por Hume de acordo com o tema das leis gerais derivadas pelo espírito da simples repetição de objetos.²³ O tema é, entretanto, ampliado por Deleuze, nos seguintes termos: se o infinito é um atributo do próprio finito, sem que haja transcendência, em sentido absoluto, a criação é nada mais que o produto de um movimento de repetição; de dobras e redobras de uma mesma imanência sobre si mesma. A imanência *retorna* sobre si mesma; ela se torna *um movimento de eterno retorno sobre si mesma* e, nesse processo, produz a criação ou a diferença. Eis, aí, o problema do eterno retorno ou o problema da repetição. Abordado, pela primeira vez, em 1953, ele

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Qu'est ce que fonder*, disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/218>>. As anotações estão todas disponíveis nesse endereço, mas, para facilitar a localização, no texto citado, das referências que utilizamos, reportamo-nos à edição em inglês paginada das anotações: "What Is Grounding? (2015), From transcribed notes taken by Pierre Lefebvre Translated, introduced, and annotated by Arjen Kleinherenbrink" (p. 168).

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ KERSLAKE, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, p. 21.

¹⁸ DELEUZE, G. *What Is Grounding?*, p. 170.

¹⁹ Nesse ponto, é interessante inclusive notar, nessa fala de Deleuze, a ausência do famoso "anti-hegelianismo" de *Nietzsche et la philosophie*, de 1962. Hegel é, na fala de 1956, citado sob luz positiva, no sentido de que a filosofia sistemática de Hegel, como a de Schelling, é evocada como aquela que substitui o sentido divino de criação pela ideia de *sistema*.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, p. 91.

²¹ Ibidem, p. 10.

²² Ibidem, p. 73.

²³ Ibidem, p. 127.

será sistematizado por Deleuze somente em *Différence et répétition*, de 1968: problema sobre em que medida a repetição produz a diferença. Em que medida a criação não é qualidade da transcendência, mas o elemento de uma finitude que deriva o novo dos limites internos de sua própria imanência.

Ora, mesmo em *Qu'est-ce que fonder?* a repetição já é abordada por Deleuze, mas em termos específicos. Em primeiro lugar, escreve Deleuze, a repetição se baseia no existencialismo cristão de Kierkegaard²⁴, que funda uma noção *psíquica* de repetição, muito antes da repetição de hábitos tematizada pela psicanálise freudiana:

Temor e tremor, de Kierkegaard: “para mim, não é sobre extrair uma mudança da repetição, mas sobre transformar a repetição em algo interior, no objeto da liberdade ela mesma, em seu supremo interesse”. Em *O conceito de angústia*: “o hábito aparece sempre que a eternidade se retira da repetição”. Não se trata de repetição psíquica nem de formas mecânicas de psiquismo (hábitos), mas de uma repetição mais profunda que não é nem o contrário da liberdade nem a alienação da vida psíquica. Ela é uma e a mesma coisa que a liberdade.²⁵

A repetição é psíquica no sentido de que seu objetivo é produzir uma mudança psicológica naquele que repete. Só que podemos dizer que essa mudança acaba por romper a restrição ao *médium* psicológico na medida em que produz o reconhecimento interno da própria liberdade. Esta é coextensiva à apreensão do absurdo, que, para Kierkegaard, perpassa a experiência do cristianismo; experiência cujo modelo, para o autor, é o pedido realizado por Deus a Abraão.²⁶ O confronto com o absurdo é, portanto, o motor da questão existencial que denuncia as respostas, consideradas “de segunda mão. Quanto ao fundamento, ele silenciava as respostas [*faisait taire les réponses*], e a operação desse fundamento consistia em um paradoxo”.²⁷

A noção psicológica de repetição é complementada, na perspectiva de Deleuze, por uma noção *cosmológica* de repetição, cujo modelo é o conceito nietzschiano de eterno retorno. Na cosmologia nietzschiana, o real é devir e o Ser, conceito que indica estabilidade, passa a designar recortes ou fotografias de um devir sempre contínuo. Ora, a fluidez do real, em Nietzsche, implica a centralidade do conceito de *valor*, como parte de uma crítica aos valores estabelecidos de saída:

²⁴ “‘What Is Grounding?’ mostra que o conceito de repetição de Deleuze é firmemente enraizado no tratamento de Kierkegaard da repetição, mas com modificações baseadas em reflexões antropológicas sobre a natureza do ritual” (KERSLAKE, C. op.cit., p. 12). O par Kierkegaard-Nietzsche, junto ao poeta francês Charles Péguy, é retomado em *Différence et répétition*, mais uma vez como instrumento de fundamentação do conceito de repetição (p. 25). Christian Kerslake assinala também como, em *Qu'est-ce que fonder?*, há discussões essenciais sobre pecado, ansiedade e os estágios da vida [para Kierkegaard] (estético, ético e religioso), que não são replicadas em outros lugares na elaboração de Deleuze do conceito de repetição (mas são fundamentais para compreendê-lo)” (Ibidem, p. 17). É também uma das poucas palestras em que Deleuze se ocupa de questões filosóficas fundamentais, em vez de comentar outros autores (Ibidem, pp. 11-12).

²⁵ DELEUZE, G. *What Is Grounding?*, pp. 75-76.

²⁶ Ibidem, p. 78.

²⁷ Ibidem, p. 125.

Para Nietzsche, a teoria dos valores nunca é separada de uma certa crítica dos valores e das mistificações que ela implica. [...] Ela serve para garantir uma certa ordem em vez de questionar essa ordem. Há uma ida além da moral, problema ético. É colocado como poder. É sobre perguntar o que o ser humano pode fazer. Em seus olhos, a lei e o dever separam o ser humano de uma certa dimensão do ser humano. A visão moral vai ser reintroduzida, mas não vai ser mais aquela da lei e do dever. Os modos de existência não terão o mesmo valor (solução possível). O primeiro tema de Nietzsche é então a oposição do ser e o devir. A noção de valor é a relação entre o devir e o poder.²⁸

Com efeito, “a ideia de que tudo se torna nos mostra a vaidade do conceito de Ser”.²⁹ Nesse sentido, a consideração de valores particulares é substituída pelo signo mais geral do valor como conceito independente, que ganha, ele mesmo, estatuto metafísico.³⁰ Só que é também, assevera Deleuze, um problema ético: “o eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser”.³¹ Nesse caso, o conceito de valor como signo hierárquico da moral é substituído pelo problema do “valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema de sua *criação*. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo”.³² Concebidas à luz de sua genealogia, as avaliações são imediatamente “maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam”.³³ Esses modos de existência devem ser selecionados, justamente, pelo eterno retorno como princípio prático de seleção:

Mas em que sentido o eterno retorno é seletivo? Primeiro porque, na qualidade de pensamento dá uma regra prática à vontade. O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto a regra kantiana. Havíamos observado que o eterno retorno como doutrina física era a nova formulação da síntese especulativa [kantiana]. Como pensamento ético, o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática [de Kant]: *O que quer que queira, queira de tal maneira que queira também o seu eterno retorno*.³⁴

Nessa inversão do imperativo categórico kantiano, a que se segue uma ressignificação do paradigma da moral, é a *força* ou a *intensidade* de um valor aquilo que o torna determinante. É a intensidade, como aspecto objetivo do valor, em sentido ontológico ou cosmológico, que força seu retorno na imposição de uma vontade de poder como índice psicológico de conciliação entre a vontade e o dever.³⁵ Institui-se, assim, o vínculo entre o psíquico e o cosmológico; o ético e o ontológico em uma

²⁸ Deleuze, G. *What is Grounding?*, pp. 81-82.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 37.

³² *Ibidem*, p. 9.

³³ *Ibidem*, pp. 9-10.

³⁴ *Ibidem*, p. 88.

³⁵ DELEUZE, G. *What is Grounding?*, p. 83.

mesma “via de acesso para a heterogênese complexual, [...], intolerável foco de criacionismo ontológico”.³⁶ Para o bem ou para o mal, somente o que é intenso retorna. “O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar”.³⁷ Em *Différence et répétition*, um tal princípio ético-ontológico de repetição encontrará sua formulação acabada:

Sem dúvida, é sob este aspecto que o eterno retorno se revela como a “lei” sem fundo deste sistema. O eterno retorno não faz retornar o mesmo e o semelhante, mas ele próprio deriva de um mundo da pura diferença. [...] O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a ausência de origem assinalável, isto é, o assinalamento da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente para fazê-los retomar enquanto tais. Neste sentido, o eterno retorno é bem a consequência de uma diferença originária, pura, sintética, em-si (o que Nietzsche chamava de vontade de potência). Se a diferença é o em-si, a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença.³⁸

Voltando ao tema da imanência como finitude constitutiva, com que iniciamos esta seção, podemos dizer que a noção deleuziana de diferença radicaliza a criatividade implicada na “imaginação constitutiva”, que Deleuze concebia já nos pós-kantianos. Assim, de fato, a repetição produz diferença, mas é porque a própria repetição já era diferença desde o início. A criatividade é, portanto, convertida no motor mesmo do real, e é assim distribuída, tornada imanente. Por outro lado, o conceito ontológico de repetição se torna solidário de uma concepção singular de ética, em que, se o ser é diferença, o sujeito agente é confrontado com sua condição paradoxal: a um só tempo, produto da diferença e articulador de sua potencialidade transformadora. É esse aspecto que queremos desenvolver a partir do que, Deleuze denomina, com Guattari, “funcionalismo molecular”.³⁹ Nosso enfoque no conceito se dá não apenas porque *L’anti-Oedipe* é “todo ele um livro de filosofia política”⁴⁰, por assim dizer, mas porque o conceito de funcionalismo aparece a título de aplicação do tema da repetição diferencial. A questão ética de *Différence e répétition* é determinar o crivo para a seleção do modo como a diferença deve repetir assim como, em *L’anti-Oedipe*, a questão é sobre como “maquinar o desejo”. Somente nesse último livro, no entanto, o problema é colocado da forma mais direta possível, acerca da necessidade de se

³⁶ GUATTARI, Félix. *Caosmose*, p. 97.

³⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 90.

³⁸ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, pp. 182-183. A diferença já era o crivo da seleção no texto de Deleuze sobre Nietzsche: “chama-se ‘nobre’ a energia capaz de transformar” (DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 59). Como coloca ainda Deleuze, “vontade de potência não quer dizer que a vontade queira a potência. [...] Vontade de potência deve interpretar-se de modo totalmente diverso: a potência é quem quer na vontade. A potência é o elemento genético e diferencial na vontade. Por isso a vontade de potência é essencialmente criadora” (Ibidem, p. 111). De modo análogo, podemos dizer, partindo da tópica de *Différence et répétition*, que, tanto quanto a potência é o que quer na vontade, é a diferença que se repete na repetição.

³⁹ DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 379.

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p. 210.

descobrir num sujeito a natureza, a formação ou o funcionamento de suas máquinas desejanter, independentemente de toda interpretação. O que são as suas máquinas desejanter? o que você faz entrar nelas? o que você faz sair delas? como isso funciona? quais são os seus sexos não humanos? O esquizoanalista é um mecânico, e a esquizoanálise é unicamente funcional.⁴¹

Cumprir observar que não temos, aqui, intenções nem condições de estabelecer um paralelo muito preciso entre os conceitos de *Diférence et répétition* e de *L'anti-Oedipe*.⁴² Nosso intuito é demonstrar, de maneira breve, como um mesmo problema atravessa, a título de fio condutor, momentos do pensamento deleuziano desde suas primeiras abordagens do conceito de repetição até o que chamamos de funcionalismo ético-estético. Esse problema talvez possa, de modo flexível, ser formulado da seguinte maneira: em que medida a repetição da diferença, como internalização do infinito no finito, produz também uma nova concepção de agência. Nela, *a dissolução da dicotomia entre finito e infinito se prolonga na eliminação equipolente dos limites entre o mecanicismo e a liberdade*. Nesse caso, a ética deve se basear no esforço de um sujeito finito em organizar, na forma de modulações “funcionais”, as forças infinitas que o atravessam e que não deixam de ultrapassá-lo. Só que são funções tendo em vista, digamos, o “nó” de forças ou linhas ético-estéticas que concentram o encontro do diferencial com o identitário, ou, nos termos de *L'anti-Oedipe*, do molecular com o molar.⁴³ Funções cujo objetivo é, justamente, mapear e articular esse vínculo entre os dois registros, que é o que importa a Deleuze e Guattari. Assim, a identidade, como representação ontológica da finitude, não corresponde à anulação da diferença, como quer o mecanicismo, mas a uma das formas de organização funcional daquilo que se diferencia. Isso posto, nosso intuito é descrever esse elemento dito “funcional” da política deleuziana. Para compreendermos esse elemento, precisamos, antes, compreender o conceito de funcionalismo, da maneira como é exposto por Deleuze e Guattari.

3. Funcionalismo e involuntarismo

Em primeiro lugar, os autores distinguem o conceito de eventuais funcionalismos sociológicos ou linguísticos, deixando claro que “uma formação biológica e uma formação social não se formam da mesma maneira que funcionam. Assim, não há funcionalismo biológico, sociológico, linguístico etc., no nível dos grandes conjuntos especificados”.⁴⁴ O funcionalismo de Deleuze e Guattari, chamado

⁴¹ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op.cit., p. 426.

⁴² Para uma leitura comparativa muito interessante entre os panoramas conceituais respectivos de *Diférence et répétition*, *Logique du sens* e *L'anti-Oedipe*, cf. o livro de Joe Hughes, *Deleuze and the Genesis of Representation* (2008). Segundo o autor, “se Deleuze é sistemático, é porque, apesar das mudanças de sentidos e mudanças de nomes, há ainda uma estrutura relativamente estável” (Ibidem, p. 155) em sua filosofia. Na página 156 do mesmo livro, há um esquema comparando vis-à-vis conceitos centrais respectivos de cada livro indicado.

⁴³ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op.cit., pp. 368-374.

⁴⁴ Ibidem, p. 239. Os autores fazem essa ressalva provavelmente para se distanciarem de toda doutrina “funcionalista” sobretudo do campo da sociologia, a exemplo, nomeadamente, dos sistemas distintos de

molecular, não distingue entre essas instâncias, cuja divisão é considerada secundária em relação ao registro do desejo em que se dá a maior parte das análises de *L'anti-Oedipe*. O funcionalismo sociológico, para os autores, não foi “suficientemente longe”⁴⁵, pois as máquinas sociais são *formadas* por mecanismos, que, do ponto de vista dos objetivos funcionais a que essas máquinas atendem em seu uso social, são invisíveis. Mecanismos, justamente, *moleculares*, isto é, que se dizem do *medium* em fluxo do desejo. A máquina social, com efeito, funciona de acordo com o preenchimento de espaços social, linguística, orgânica, política, teórica e psicologicamente pré-determinados, mas sua formação se dá ao nível molecular, “regiões de um inconsciente produtivo, molecular, micrológico ou microfísico, que nada quer dizer e nada representa”.⁴⁶ Resumindo, então, os dois pontos do funcionalismo molecular de Deleuze e Guattari: primeiro, ele é restrito ao campo imanente da molecularidade; segundo, ele define, enquanto *locus*, a matriz genética da máquina social.⁴⁷

Em segundo lugar, trata-se de um funcionalismo “ético-estético”, levando em conta o termo de Félix Guattari, em seu último livro, *Caosmose*, de 1992. Como descreve o autor, sua estratégia teórica e prática consiste, em

fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos, a questão não é mais saber se o inconsciente freudiano ou o inconsciente laciano fornecem uma resposta científica aos problemas da psique. Esses modelos só serão considerados a título de produção de subjetividade entre outros, inseparáveis dos dispositivos técnicos e institucionais que os promovem e de seu impacto sobre a psiquiatria, o ensino universitário, os mass mídia...”.⁴⁸

Portanto, o termo “ético-estético”, tanto quanto o termo “funcionalismo”, diz respeito justamente à dimensão genética da subjetividade, em sua operacionalidade própria com relação aos dispositivos molares a que se relaciona. A dimensão ético-estética, no entanto, expande o aspecto funcional, uma vez que a ideia de função, por si só, remete somente à restrição relativa de um certo mecanismo, tomado anteriormente de forma mais ampla. O paradigma ético-estético de Guattari é ético pois, ao considerar os saberes, como escreve o autor, “a título de produção de subjetividade entre outros”, torna relevante não as “formas de veridicção”⁴⁹ de cada saber em particular, mas a maneira como cada saber é um polo gravitacional no campo de relações nas quais se enreda todo elemento da realidade. Sem que, entretanto, – e aí entra a parte “ética” do conceito – *seja perdido qualquer sentido de agência*. Em outros termos, perde-se, então, certa axiomatização, se pudermos falar assim, de um saber em particular; perde-se também a figura do sujeito, como hipotético observador e

Auguste Comte e Émile Durkheim. Sobre o assunto, cf. GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*, 1984.

⁴⁵ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op.cit., p. 380.

⁴⁶ Ibidem, p. 242.

⁴⁷ Ibidem, pp. 45-52.

⁴⁸ GUATTARI, Félix. *Caosmose*, p. 21.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*, p. 6.

articulador desse saber, mas não se perde o conceito de agência. Só que a agência passa a ser dita do tempo ou, ainda, do real como tal, enquanto rede de relações, linhas ou fluxos. O saber, por sua vez, passa a ser relevante enquanto momento integrante dessa rede de relações. Só que além de ético, é também um paradigma estético porque a ética, como agência distribuída e espalhada, pela temporalidade ou pela realidade; ou, ainda, como *agenciamento*, não é etologia nem livro de mandamentos. Na medida em que a ética se faz desde a matriz genética da subjetividade como do próprio real, matriz que é também o plano molecular do desejo, refere-se diretamente à estética enquanto escopo da sensibilidade ou do sensório-motor. A estética, justamente, como “teoria do sensível”⁵⁰ aquilo “que nos leva de volta para as condições da experiência, sob a dupla garra do visível e do enunciável. *Remontar da experiência às suas condições não é uma questão de reflexão, mas sim de experimentação, de ‘visão’*”.⁵¹ Temos, então, um funcionalismo, que define o plano pré-individual e impessoal do desejo como dotado de certa organização, na medida em que delimita suas próprias funções, ainda que não sejam funções molares; funcionalismo ético, pois toma a ação como condicionada, diretamente, pelas funções moleculares; funcionalismo ético-estético, pois essas funções moleculares incidem, diretamente, sobre a sensibilidade e, portanto, sobre tudo que é percebido por essa sensibilidade.

É também oportuno lembrar que a ideia de funcionalismo é um dos conceitos introdutórios da clivagem entre a esquizoanálise e a psicanálise. Enquanto a psicanálise é bastante dependente da ideia de interpretação, sobretudo como operador da análise clínica, a esquizoanálise se alicerça, escrevem Deleuze e Guattari, no princípio de um “funcionamento”, tomado no sentido mais geral possível:

Como isso funciona? Eis a única questão. A esquizoanálise renuncia a toda interpretação, porque renuncia deliberadamente a descobrir um material inconsciente: o inconsciente não quer dizer nada. Em contrapartida, o inconsciente faz máquinas, que são as do desejo, e das quais a esquizoanálise descobre o uso e o funcionamento na imanência da relação delas com as máquinas sociais. O inconsciente nada diz, ele maquina. Não é expressivo ou representativo, mas produtivo. Um símbolo é unicamente uma máquina social que funciona como máquina desejante, uma máquina desejante que funciona na máquina social, um investimento da máquina social pelo desejo.⁵²

É um funcionalismo no sentido mais geral possível porque não deve ser restrito a campo pré-definido algum. O teatro familiar psicanalítico é, portanto, substituído pelo modelo ontológico da máquina enquanto índice máximo de imanência. Máquinas desejantes e máquinas sociais, por exemplo, são recortes funcionais que circunscrevem

⁵⁰ LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 99.

⁵¹ *Ibidem*, p. 280; grifo do autor. Como também escreve Jacques Rancière, em belíssimas páginas, “a estética não é um saber sobre as obras, mas um modo de pensamento que se desdobra acerca delas e que as toma como testemunhos de uma questão: uma questão que se refere ao sensível e à potência de pensamento que o habita antes do pensamento, sem o conhecimento do pensamento” (RANCIÈRE, Jacques. Existe uma estética deleuziana?, em: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, p. 505).

⁵² DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 239.

o plano de investigação renovado do funcionalismo molecular esquizoanalítico.⁵³ É também nesse sentido que, em *L'anti-Oedipe*, Deleuze e Guattari substituem a interpretação pela noção de experimentação, a que corresponde a substituição alegórica do divã psicanalítico pelo “passeio do esquizofrênico”⁵⁴, em que todo tipo de objeto, natural ou artificial, serve para a construção do processo produtivo esquizo. Em um tal processo, “o uso, o funcionamento, a produção e a formação são uma coisa só”.⁵⁵

Na mesma linha, como colocam Deleuze e Guattari, os delírios do mais famoso paciente póstumo de Freud, Daniel Paul Schreber, “funcionam”: eles constituem uma estrutura simbólica coerente cuja lógica não deixa de ser mapeável, como ilustram os relatos do próprio Schreber.⁵⁶ Funcionar, então, em outras palavras, é ter força de “produção”, isto é, força de criação ou composição. O funcionalismo é um construtivismo. Dada a imanência sempre pressuposta por Deleuze e Guattari, podemos dizer que, se o delírio de Schreber funciona, funciona tudo aquilo que possui consistência o bastante para reivindicar cidadania no que chamamos de *real*. Essa é outra maneira de dizer que o que importa é o funcionamento de um certo arranjo de elementos, seja ele qual for, sendo irrelevantes categorias extrínsecas a esse funcionamento, como erro, desvio, falta ou falha.

Esse aspecto retoma também a noção de seleção, que expusemos brevemente acima em relação ao eterno retorno de Nietzsche. Como coloca François Zourabichvilli, em seu texto, de 1998, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, a ética parte de uma “avaliação: não somente a avaliação das possibilidades de vida, quando se chega a apreendê-las como tais; mas a própria possibilidade de vida como avaliação, maneira singular de avaliar ou de separar o bom e o mau, distribuição dos afetos”.⁵⁷ Trata-se de uma dimensão estético-afetiva da ética, que Deleuze concebia em Nietzsche e em Spinoza como um “*pathos*, o instrumento de uma tipologia dos modos de existência imanentes, das maneiras concretas de viver e de pensar”.⁵⁸

⁵³ Ibidem, pp. 11-22.

⁵⁴ Ibidem, pp. 12-13; p.54; p. 121.

⁵⁵ Ibidem, p. 239. Como explica Deleuze também já em *Proust et le signes*, de 1964, “por que uma máquina? Porque a obra de arte, assim compreendida, é essencialmente produtora: produtora de certas verdades. Ninguém mais do que Proust insistiu no seguinte ponto: a verdade é produzida e produzida por ordens de máquinas que funcionam em nós, extraídas a partir de nossas impressões, aprofundadas em nossa vida, manifestadas em uma obra. Por isso Proust recusa com tanta veemência uma verdade que não seja produzida, mas apenas descoberta ou, ao contrário, criada, e um pensamento que se pressuporia a si mesmo pondo a inteligência em primeiro lugar, reunindo todas as faculdades em um uso voluntário correspondente à descoberta ou à criação (*logos*)” (DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*, p. 138).

⁵⁶ “uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes. O presidente Schrebernt tem os raios do céu no cu. Ânus solar. E estejam certos de que isso funciona. O presidente Schreber sente algo, produz algo, e é capaz de fazer a teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquina e não metáforas” (Ibidem, p. 11).

⁵⁷ ZOURABICHVILLI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política), em: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, p. 338).

⁵⁸ Ibidem, p. 339. Nesse sentido, “a vontade de potência como devir das forças impede seu equilíbrio, determinando uma diferença de quantidade entre as forças e uma qualidade para cada uma delas. Avaliar é apreciar se, numa certa relação, há afirmação ou negação da vida, se quem se impõe é a vontade de potência afirmativa ou negativa. Logo, a vontade de potência é o ponto de vista avaliador por excelência” (BARBOSA, Mariana de Toledo, “Um corpo que experimenta e avalia: a ética de Deleuze à luz da “grande identidade” Spinoza-Nietzsche”, pp. 874-875). Além disso, conforme a autora, a avaliação nietzschiana se

A essa altura, talvez tenhamos condições de responder a problemática colocada na introdução de nosso texto, sobre leituras que qualificam a filosofia deleuziana como conservadora ou politicamente impotente. Podemos dizer que elas sofrem do que Zourabichvilli alcunha de *voluntarismo*. Escreve o autor que Deleuze era de esquerda, mas rejeitava o voluntarismo, pois não há nada de mais estranho em sua política “do que o projeto de transformar o mundo segundo um plano ou em função de uma meta”⁵⁹, em uma defesa injustificada do “dualismo conservar/transformar”.⁶⁰ A essa perspectiva, Zourabichvilli opõe o *involuntarismo* de Deleuze, que, longe de significar a “futilidade de toda ação”⁶¹, produz uma reordenação tópica em que o foco deixa de ser a realização do possível e se torna a criação do próprio possível.⁶² Nesse contexto, conceitos como “avaliação” e “seleção” indicam, justamente, a necessidade de isolamento dos meios que permitem certa abertura na temporalidade, em favor dos novos possíveis.

Voltando uma segunda vez à nossa questão inicial, o mundo da identidade é afetado pela diferença na medida em que o primeiro se torna um modo da própria diferença. Aliás, podemos dizer que o voluntarismo pode ser tratado também como um caso particular – e ineficiente – de involuntarismo. No voluntarismo, há duas grandes determinações: o possível e sua realização⁶³, dicotomia não raro replicada na oposição clássica entre potência e ato; ou, ainda, entre teoria e prática. Se pudermos esquematizar a ação voluntária, de maneira breve, nela, temos dois polos principais: em primeiro lugar, a idealização, em abstrato, de certo cenário a ser atingido; em segundo lugar, a hipótese de que, mediante certo conjunto de práticas, o cenário inicialmente posto em ideia seja transposto para uma encarnação da matéria, organizada de maneira específica. Além disso, as práticas a servirem de ponte entre o cenário idealizado e sua realização circunscrevem certo escopo planejado, fora do qual

conjuga ao princípio spinozista da “experimentação” para constituir o eixo fundamental da ética deleuziana. Do ponto de vista da experimentação, “a tarefa ética, na leitura deleuziana de Spinoza, é a busca da ação por parte do corpo, no esforço de organização dos encontros” (Ibidem, p. 872).

⁵⁹ Ibidem, p. 333.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, p. 351.

⁶² Em outros termos, como escreve Rodrigo Nunes, “Deleuze e Guattari, por sua vez, nunca deixaram de falar de revolução, mas deslocaram as coordenadas do termo: em vez de uma questão de ser, ele tornou-se questão de devir. Assim concebida, a revolução jamais poderia se deter em um estado de coisas acabado, uma sociedade que finalmente estaria livre de conflitos e isenta de mudanças; mas o fato de que as revoluções, no fim das contas, ‘dão errado’ não priva as pessoas de devirem revolucionárias, isto é, de se depararem com situações que irão disparar novos devires-revolucionários” (NUNES, Rodrigo; *Nem horizontal nem vertical: para uma teoria da organização política*, p. 190 [versão em pdf]).

⁶³ Devemos tomar o “possível” como uma das figuras da identidade no contexto da ética e da política. Como define Deleuze, “o possível não tem realidade (embora possa ter uma atualidade); inversamente, o virtual não é atual, mas possui enquanto tal uma realidade. Ainda aí, a melhor fórmula para definir os estados de virtual idade seria a de Proust: ‘reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’. De outra parte, de um outro ponto de vista, o possível é o que se ‘realiza’ (ou não se realiza); ora, o processo da realização está submetido a duas regras essenciais: a da semelhança e a da limitação. Com efeito, estima-se que o real seja à imagem do possível que ele realiza (de modo que ele, a mais, só tem a existência ou a realidade, o que se traduz dizendo-se que, do ponto de vista do conceito, não há diferença entre o possível e o real). E como nem todos os possíveis se realizam, a realização implica uma limitação, pela qual certos possíveis são considerados rechaçados ou impedidos, ao passo que outros ‘passam’ ao real” (DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, p. 78).

subsiste apenas a figura negativa de um erro ou um desvio. É considerado *determinado* o planejamento tanto de um provável cenário futuro, quanto de práticas para a sua realização; é considerada *indeterminada* a realidade, que é, por sua vez, dissociada do pensamento. Todo excesso ontológico que foge ao escopo do planejamento prévio é, por sua vez, considerado um erro. A direção dessa dinâmica é tomada, de maneira unilateral, como partindo da teoria para a prática e evitando sempre o acaso do desvio, percurso orientado pela força motriz da espontaneidade “voluntária” de um sujeito.

Já no involuntarismo, pode-se também partir de uma oposição entre o possível e a realização, mas a relação entre essas determinações se processa de modo completamente distinto. Isso porque, nesse caso, já se parte do reconhecimento de que as duas determinações iniciais são insuficientes para se chegar no objetivo final. A “realização” é, portanto, um paradoxo: ela é idealizada formalmente de início, mas, para que ela se concretize, efetivamente, o tecido de sua determinação inicial é necessariamente modificado pela emergência de inúmeras variáveis que, cristalizando-se em seu percurso, são tanto fundamentais para a sua conclusão quanto, em larga medida, imprevisíveis. Em outros termos, em contexto ético-político, o planejamento é sempre limitado, pois ele deve levar em consideração variáveis do processo que, necessariamente, ainda não foram postas. A particularidade do involuntarismo é que ele leva esse elemento contingente em consideração. Mais do que isso, ele chega a tomá-lo *como a condição mesma da prática*.

Se, em termos metafísicos, a lição ética deleuziana é complexa, em termos práticos, ela pode ao menos ser expressa de forma relativamente simples, da seguinte forma: no involuntarismo, o link não é entre o possível idealizado e sua realização futura, mas entre o possível e a medida em que o possível, como uma possibilidade particular, permite a emergência de outros possíveis, sem os quais a ação não pode ser concluída. O possível, então, não é eliminado, mas simplesmente muda de função. Isso ocorre porque a ação *involuntária* parte do reconhecimento prévio da indeterminação incontornável de certos pontos do processo que leva até seu objetivo. Uma tal ação, então, prepara-se, paradoxalmente, para a existência de algo em relação a que ela não pode se preparar. Então, para resumir, a ação involuntária é mais flexível, pois pressupõe que todo esquema de ação anteriormente pensado permanece incompleto até o momento mesmo de sua efetuação. Pressupõe-se que essa efetuação vai, ela mesma, erigir, por exemplo, novos arranjos de desejos, de ilusões e fantasias inconscientes, pessoas e grupelhos individuados; elementos contingentes que servirão, eles próprios, como polos essenciais do processo e cuja configuração circunscreve os limites dentro dos quais uma organização se sustenta ou se quebra.

Sem a contingência não há, portanto, acontecimento, pois a contingência fornece a matéria sem a qual o acontecimento não chega a se efetuar por completo. Com efeito, isso implica que o resultado jamais será idêntico ao planejado inicialmente, ponto enfatizado pelas interpretações que identificam Deleuze como um conservador, mas que passa ao largo da questão. O ponto não é a impossibilidade da ação planejada, mas sim certo modo pelo qual, em contexto ético-político, devemos lidar com o próprio ato do planejamento. Ao fim e ao cabo, somos forçados a considerar o acontecimento

de forma mais *precisa*: “aqueles que pretendem transformar o real à imagem do que antes conceberam não levam em conta a própria transformação”.⁶⁴

4. Conclusão

Para ilustrar um pouco mais nosso ponto, podemos dizer, a respeito da ética deleuziana, o mesmo que afirma Slavoj Žižek sobre a liberdade, em Hegel: “nós não somos apenas menos livres do que pensamos (os contornos de nossa liberdade são predeterminados); nós somos simultaneamente mais livres do que pensamos (‘pomos’ livremente a mesma necessidade que nos determina)”.⁶⁵ Somos menos livres do que pensamos, pois somos condicionados por forças ou fluxos que nos ultrapassam, mas somos retroativamente livres para, em certa medida, organizar os modos dessas forças, cuja estrutura diferencial implica que o condicionamento inicial é sempre passível de alteração. O aspecto involuntário da agência se aprofunda, então, no princípio de descoberta e seleção das funções que nos condicionam e de que nos utilizamos. Em outros termos, na liberdade retroativa do funcionalismo, somos livres para determinar, justamente, *aquilo que nos determina*. É nesse sentido também que, a despeito da profusão de temas políticos tratados por Deleuze e Guattari, os autores jamais se afeiçoam à distinção teoria/prática. A dualidade muito mais interessante é entre os padrões mais ou menos reprodutíveis de um sistema determinado, seus “impasses, os bloqueios, os germes de pivô e os pontos de estruturação”⁶⁶, e os pontos de fissura ou de desterritorialização que o acometem, o que força a reorganização dos padrões postos ou, alternativamente, sua dissolução.

Então, para concluir, no modelo funcionalista de agência, a possibilidade e a realização se transmutam em polos arbitrariamente definidos de um plano de organização cujo verdadeiro objetivo é fazer com que passe certo fluxo. Se a imagem da possibilidade, definida com antecedência, possui, então, algum uso, é somente o de servir, ela mesma, de alguma forma, para *acelerar* processos que levem à criação de novos possíveis, dado que é esse impulso criativo que vai, aos poucos, desenhando o plano do evento em curso. “Ou a moral não têm sentido nenhum ou então e isto que ela quer dizer, ela não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece”.⁶⁷

Isso significa dizer, para tomar uma imagem de *Différence et répétition*, que o possível jamais é determinado, o que é determinado é somente a diferença enquanto forma pura do tempo ou “crença do futuro, crença no futuro”.⁶⁸ O eterno retorno, como seleção e avaliação, é a crença do futuro, porque a partir dele está posto que o futuro segue, necessariamente. Só que não está dada a configuração a ser tomada pelo porvir. Em outras palavras, a suposição de uma capacidade criativa imanente ao ser não diz nada ainda sobre que tipo de relação será constituída por essa capacidade, pois a

⁶⁴ ZOURABICHVILLI, F. Op.cit., p. 337.

⁶⁵ ŽIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. 384 (versão em pdf).

⁶⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs 1*, p. 32.

⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 151.

⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 138.

contingência não determina o modo como pode, *de facto*, desdobrar-se a própria relação contingente. Se o possível não se encontra determinado é porque *o virtual é que determina o possível*. O possível, por si só, é ainda indeterminado, enquanto a diferença, como forma do tempo e da contingência, é o *locus* do desdobramento determinável do evento.⁶⁹ A compreensão equivocada do possível como determinado e da diferença como indeterminação, na forma do erro, cria a imagem bizarra de um Deleuze conservador.

Além disso, o princípio da diferença como determinação no tempo não é sinônimo da existência de um domínio transcendente misterioso porque a repetição equivale às dobras da imanência sobre si mesma. Nesse contexto, o que denominamos funcionalismo é nada menos que o esforço do mapeamento e articulação dos pontos simultaneamente ético-políticos e estéticos que levam às dobras diferenciais da imanência. “Chegar à identidade do possível e da necessidade, onde a vontade não é mais nada senão um falso problema ou nascida do evento como de sua própria autoafirmação”.⁷⁰ Trata-se da exploração do liame necessariamente contingente entre a ordem sensível e a potencialidade aberrante nela implicada, que possibilita, de direito, sua transformação.

Referências bibliográficas

- ALLIEZ, Éric. (Org.). Vários autores. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- BADIOU, A. *The Adventure of French Philosophy*. Londres e Nova Iorque: Verso, 2012.
- BADIOU, A. *The Clamor of Being*. Tradução de Louise Burchill. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- BARBOSA, Mariana de Toledo. “Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da ‘grande identidade’ Spinoza-Nietzsche”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 141, 2018, pp. 867-890.
- CASARINO, Cesare; NEGRI, Antonio. “It's a Powerful Life: A Conversation on Contemporary Philosophy”. In: *Cultural Critique*, N 57 (Spring 2004), pp. 151-183.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs 1*. Tradução de Luiz Orlandi. Tradução de Ana Lucia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo, Editora 34, 2022.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

⁶⁹ Ibidem, pp. 132-133.

⁷⁰ Ibidem, p. 138.

-
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salina Fontes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *What is Grounding?* Tradução de Arjen Kleinherenbrink. The New Centre for Research and Practice: &&& Publishing, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Qu'est-ce que fonder?* Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957, Cours du 30/11/1955, (Notes manuscrites prises par Pierre Lefebvre). Webdeleuze. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/218>>. Acesso em: 20/04/2024.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*. Polity Press, Cambridge e Oxford: 1984.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.
- HALLWARD, Peter. *Out of this world: Deleuze and the philosophy of creation*. Londres: Verso, 2006.
- HUGHES, Joe. *Deleuze and the Genesis of Representation*. Londres e Nova Iorque, Continuum, 2008.
- KERSLAKE, Christian. *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- NUNES, Rodrigo. *Nem vertical nem horizontal: para uma teoria da organização política*. 2023, versão pdf.
- ROFFE, Jon. *Badiou's Deleuze*. Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 2012.
- ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, BOITEMPO. Versão pdf.
- ZIZEK, Slavoj. *Organs without Bodies*. New York: Routledge, 2004.
-

Recebido / Received: 30/05/2024
Aprovado / Approved: 24/11/2024