

# revista trágica



estudos de filosofia  
da imanência

Deleuze e Guattari: Arte e Política I  
Vol. 17, nº2, 2024 - Issn: 1982-5870

Publicação do Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche: Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), do Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e do Grupo de Pesquisa “Humanismo”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ).

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

Reitora: Denise Pires de Carvalho

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Diretor: Fernando Santoro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Carla Francalanci

**Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro**

Reitor: Roberto de Souza Rodrigues

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Diretora: Flávia Braga Vieira

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Francisco José Dias de Moraes

**Universidade Federal Fluminense**

Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Diretora: Flávia Mateus Rios

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Mariana de Toledo Barbosa

### **Editores Responsáveis / Editors-in-Chief**

André Martins, UFRJ

Danilo Bilate, UFRRJ

Mariana de Toledo Barbosa, UFF

### **Editores Associados / Associated Editors**

Ádil Bulkool Bernstein, UFF

Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF

Daniela Magioli Ferreira da Silva, UFF

Frederico P. Lemos, UFF

Letícia Conti Decarli, UFF

Vanessa Pereira Dias, UFRRJ

### **Conselho Científico / Scientific Advisors**

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), Bertrand Binoche (Université de Paris I – Panthéon- Sorbonne), Clademir Araldi (UFPEL), Ernani Chaves (UFPA), Fernando Dias Andrade (UNIFESP), Gilvan Fogel (UFRJ), Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), João Constâncio (Universidade Nova de Lisboa), José Nicolao Julião (UFRRJ), Maurício Rocha (PUC-RJ), Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO), Olímpio José Pimenta Neto (UFOP), Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp), Rosa Maria Dias (UERJ), Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP), Scarlett Marton (USP), Tereza Cristina B. Calomeni (UFF), Vania Dutra de Azeredo (UNIRIO)

# Sumário

<i>Editorial</i>	i
<i>Artigos</i>	
<b>O que há de estruturalista em <i>Espinoza e o problema da expressão?</i></b> Henrique Bittencourt	01
<b>Explicando a máquina territorial primitiva: Deleuze e Guattari encontram os sistemas de parentesco</b> Carlos Fernando Carrer	26
<b>Estado e máquinas de guerra no capitalismo</b> Sandro Kobol Fornazari	38
<b>Diferença e devir minoritário: interlocuções entre Beatriz Nascimento, Deleuze e Guattari</b> Amanda de Almeida Romão	52
<b>Kafka esquizoanalista da lei: Deleuze e Guattari leem <i>O processo</i></b> Caio Hoffmann Cardoso Zanon	63
<b>Literatura e política em Deleuze: Proust, Kafka e Melville</b> Mariana de Toledo Barbosa, Paulo Domenech Oneto & Ovídio Abreu	76
<i>Resenha</i>	
<b>Resenha sobre <i>Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento de Sandro Kobol Fornazari</i></b> Matheus Barbosa Rodrigues	96



# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

## Editorial

### Arte, política e filosofia: uma zona de gênese comum em Deleuze e Guattari

Rodrigo Guéron, Amanda de Almeida Romão,  
Bernardo Moreira, Caio Hoffmann & Mariana de Toledo Barbosa

*Arte e Política* foi o título tema do IX Encontro do GT Deleuze e Guattari, que aconteceu entre os dias 16 e 20 de outubro de 2023, na UERJ. Este encontro, o seu tema, e alguns dos trabalhos que nele foram apresentados confluem para três números da *Revista Trágica. Estudos da Filosofia da Imanência*, dos quais este é o primeiro.

*Arte e política* como tema pode ser visto, de início, como o diálogo, e sobretudo a relação, entre dois campos de conhecimento, e não deixa, também, de sê-lo. Seria de se supor, no entanto, que arte e política, como tema de uma revista de filosofia publicada a partir de um encontro mobilizado por um GT (Grupo de Trabalho) da Anpof, cujos professores e pesquisadores trabalham com Gilles Deleuze e Félix Guattari, seriam articuladas a partir da filosofia. Mas esta conclusão, apenas aparentemente óbvia, já se tornaria no mínimo problemática se considerarmos as formas como estes dois autores concebem a relação entre filosofia, arte e política, numa articulação de que a própria utilização do termo “relação” já não seria o suficiente para dar conta. Começemos então por filosofia e arte, porque a própria questão política vai aparecer, de certa forma, daí. Para começar, ambas são definidas por Deleuze e Guattari como duas potências do pensamento, às quais se soma a ciência. Assim, mesmo os que têm leituras básicas sobre os dois autores provavelmente já aprenderam que eles definiram a filosofia como “a arte de criar conceitos”, enquanto a arte cria “perceptos e afetos”, ou “blocos de sensações” e, finalmente, à ciência compete criar “funções”.

No que tange à filosofia e à arte, a primeira coisa que é preciso destacar é uma horizontalidade na relação entre as duas como potências do pensamento, o que contraria a tendência majoritária na história da filosofia de, no mínimo, sujeitar a experiência artística ao conceito, tendência que era, ou é, uma consequência do que Nietzsche, em poucas palavras, denunciou como a “condenação moral do corpo”.

É aqui que entra a política, isto é, no corpo, que é onde se agencia uma grande zona de interseção entre arte e filosofia, uma vez que, para os dois filósofos, o pensamento nasce de algo que acomete o corpo, como uma violência, uma desorganização do conforto-clichê das

percepções e sensações mais ou menos habituais, e também, é claro, de uma suspensão dos conceitos e pensamentos de outrora que viraram jargões e palavras de ordem.

Pois bem, é no corpo que está a gênese da política, que é articulada com a própria gênese do *socius* como inscrição: codificação e marcação de corpos. É aqui que está a interseção da qual falamos, posto que um corpo, ou um grupo de corpos, sujeitados no coração de uma máquina social – e, portanto, politicamente sujeitados – é, ou são, aqueles nos quais foi produzida uma impotência; no limite, uma violência propriamente dita. Mas é aqui que pode estar a passagem da passividade e da sujeição à ação política. Notemos, então, a semelhança com o que, para os dois autores, aciona em nós o pensamento: uma violência que acomete o corpo e o impele a pensar, seja pensamento-filosofia (conceitos), seja pensamento-arte (bloco de sensações).

Assim é, por exemplo, no extremo onde a violência política – a violência do poder – produz o horror, que Deleuze e Guattari vão encontrar a gênese da arte, citando, por exemplo, um corpo que sobreviveu por muito pouco: o do escritor italiano Primo Levi, sobrevivente do campo de morte de Auschwitz. A arte nasce, dizem os dois autores, da vergonha de ser homem. Assim, não resta dúvida de que estamos falando de um nascimento claramente político da arte. Inseparável, aliás, da pergunta que Deleuze e Guattari assinalam como o problema fundamental da filosofia política, a partir da leitura que fazem do prefácio do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, qual seja, “Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação, da sua liberdade?”, questão que inquiri sobre uma impotência produzida nos corpos como uma operação decisiva do poder, visto que o poder requer “corpos tristes” para melhor sujeitá-los. É nesse sentido que Deleuze e Guattari delimitam os corpos e a sensibilidade como uma espécie de território comum entre arte e política, política e arte, território este onde se aciona a própria filosofia como uma potência do pensamento, que é ela também “estético-política”. Não por um acaso, a palavra “arte” está já ali na definição de filosofia; ainda uma vez: “a arte de criar conceitos”.

Do ponto de vista da pesquisa filosófica em geral, é este território comum como uma espécie de “zona de gênese” de arte, política e filosofia, que nos coloca a necessidade incontornável de uma atenção para o “de fora” da filosofia; quer dizer, o também já conhecido “sair da filosofia pela filosofia” de Deleuze, implica, na verdade, mais do que esta atenção, um deixar-se afetar tanto pelas criações artísticas quanto pelos movimentos e ações políticas que propõem e forçam a abertura de novos sentidos e perspectivas, novas maneiras de perceber, sentir, pensar, viver, no coração da máquina social de que somos parte. É isso que explica, por exemplo, a política que o GT Deleuze e Guattari tem tido nos últimos anos de trazer para os seus encontros não só a imprescindível pesquisa filosófica em torno dos temas, problematizações, criações de conceitos e noções dos dois autores, mas também diferentes criações e experiências artísticas, além de lideranças que são ativistas e formuladoras das lutas sociais e políticas que eclodiram nos últimos anos.

É desse lugar de gênese comum entre arte, política e filosofia que partiu o IX Encontro do GT Deleuze & Guattari, e é igualmente dele que nascem os três números que organizamos, nos quais se nota a forte presença de artigos de pós-graduandos, que reflete sua importante participação no GT e indica que a experimentação filosófica inaugurada por Deleuze e Guattari ainda nos força a pensar.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.64461>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## O que há de estruturalista em *Espinosa e o problema da expressão*?

*Structuralism in Expressionism in Philosophy: Spinoza*

Henrique Bittencourt  

Doutorando no PFI-UFF, Niterói, RJ, Brasil.

Contato: [henriquebittencourt@id.uff.br](mailto:henriquebittencourt@id.uff.br)

**Resumo:** De acordo com o intérprete Pierre Macherey, a obra *Espinosa e o problema da expressão* lança mão de um procedimento estruturalista para interpretar a filosofia de Baruch de Espinosa, e tal estruturalismo deleuziano tem a singularidade de conjugar as dimensões da estrutura e da gênese dessa filosofia. O presente artigo tem como ponto de partida essas duas indicações e seu objetivo é duplo: por um lado, demonstrar que elementos desta obra deleuziana nos levam a crer que, de fato, se trata de uma interpretação estruturalista; e, por outro lado, demonstrar como essa conjugação entre estrutura e gênese se faz presente nessa interpretação. Para tanto, investigamos: (1) como a interpretação deleuziana lê a abertura da Parte I da *Ética* à luz da função sistemática da ideia de expressão; (2) o que Deleuze entende por “método estrutural-genético” em Martial Gueroult; (3) o conjunto de critérios que, segundo Deleuze, nos permitem reconhecer um pensamento estruturalista.

**Palavras-chave:** Deleuze, Espinosa, estruturalismo, gênese, expressão.

**Abstract:** According to interpreter Pierre Macherey, the work *Expressionism in Philosophy: Spinoza* employs a structuralist procedure to interpret the philosophy of Baruch de Espinosa, and this deleuzian structuralism has the singularity of combining the dimensions of the structure and genesis of this philosophy. This article takes these two indications as its starting point, aiming to achieve two objectives: on one hand, to demonstrate that elements of this deleuzian work indeed suggest a structuralist interpretation; and on the other hand, to show how this combination of structure and genesis is present in that interpretation. To do so, we investigate: (1) how the deleuzian interpretation reads the opening of Part I of *Ethics* in light of the systematic function of the idea of expression; (2) what Deleuze understands by “structural-genetic method” in Martial Gueroult; and (3) the set of criteria, according to Deleuze, that allow us to recognize a structuralist thought.

**Key-words:** Deleuze, Espinosa, structuralism, genesis, expression.



## Introdução

De acordo com o comentador Pierre Macherey<sup>1</sup>, a publicação quase que simultânea das obras *Spinoza, tomo I: Deus*, de Martial Gueroult, e *Espinosa e o problema da expressão*, de Gilles Deleuze, significaram uma reviravolta nos estudos da filosofia de Baruch de Espinosa na França. Desde as publicações das interpretações “fundadoras” de Léon Brunschvicg, Victor Delbos e Albert Rivaud, todas anteriores ao ano de 1920, o público francês interessado em questões filosóficas não encontrava exposições “verdadeiramente significativas” que despertassem interesse para além de “raros especialistas” estudiosos da filosofia espinosana. Quase trinta anos após a publicação dessas apresentações fundadoras, a publicação das obras de Deleuze e de Gueroult significaram um “retorno avassalador” da filosofia de Espinosa. Além disso, as interpretações desses dois autores se encontram em dois pontos gerais que concernem à conjuntura intelectual francesa daquele momento: (1) ambas são publicadas em um momento em que Descartes, “o filósofo nacional do *cogito*, representante exemplar da lendária clareza francesa”<sup>2</sup>, ocupava o centro das atenções dos estudos em história da filosofia ao ponto de ser utilizada indiscriminadamente a “etiqueta” de cartesiano para caracterizar quaisquer pensadores contemporâneos a Descartes, ainda que eles fossem bastante diferentes entre si, como era o caso de Leibniz, Malebranche e Espinosa<sup>3</sup>; (2) e ambas as interpretações parecem acenar em favor da ruptura com as filosofias do sujeito e da consciência, que viam em Descartes o paradigma da experiência filosófica<sup>4</sup>, por apresentarem um Espinosa anticartesiano e, também, por lançarem mão de procedimentos que podemos chamar de estruturalistas<sup>5</sup>.

Identificar o método interpretativo de Martial Gueroult com a etiqueta de “estruturalista” não é um ponto conflituoso ou, pelo menos, não são necessárias muitas justificativas para que seja compreendido o sentido dessa afirmação. No entanto, a

---

<sup>1</sup> MACHEREY, Pierre. *Spinoza 1968 (Gueroult ou/et Deleuze)*. Disponível em: <https://philolarge.hypotheses.org/annee-2008-2009> Acesso em: 03 de novembro de 2020.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> A título de exemplo do que aponta Pierre Macherey, podemos citar Étienne Gilson na obra *O ser e a essência*, publicado originalmente em 1948: “Pode-se dizer que, no século XVII, a metafísica se tornou ontologia, antes mesmo de Wolf ter popularizado esse nome e posto em evidência todas as implicações da doutrina. O sucesso geral do argumento de Santo Anselmo, ao qual Kant dará exatamente o nome de ‘ontológico’, é a marca inegável disso. Descartes, Malebranche, Fénelon, Espinosa, Leibniz, ou seja, todos os representantes do que ainda há pouco se chama de ‘cartesianismo’ adotaram e retomaram, sob formas diferentes, mas sem lhe alterar o espírito, essa prova da existência de Deus” (GILSON, Étienne. *O ser e a essência*, p. 199; grifos nossos).

<sup>4</sup> Segundo Bianco, Ferdinand Alquié, que foi professor e amigo de Deleuze e inimigo jurado de Gueroult, eleva a figura de Descartes “ao modelo universal do ato filosófico” em suas interpretações (cf. BIANCO, Giuseppe. *Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie*, p. 51).

<sup>5</sup> Um ponto comum entre os intérpretes do estruturalismo é o destaque para sua dimensão polêmica em relação às correntes filosóficas que conferiam uma centralidade à categoria de sujeito. Para citarmos dois exemplos: para Deleuze, “[o] estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individuações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais” (DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 244). Na mesma direção, Balibar sustenta que a dimensão polêmica do estruturalismo “reside” na operação simultânea “de desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e da reconstrução da subjetividade como *efeito*, ou ainda, de passagem da subjetividade constituinte para a subjetividade constituída” (BALIBAR, Étienne. *Le structuralisme : une destitution du sujet ?*, p. 15).

afirmação de que Deleuze lança mão de um procedimento interpretativo estruturalista para ler a filosofia de Espinosa demanda uma demonstração. Dessa forma, no presente artigo, nosso objetivo é determinar o que há de estruturalista no procedimento interpretativo da obra *Espinosa e o problema da expressão*. E, para tanto, valemo-nos de uma outra indicação feita também por Pierre Macherey<sup>6</sup>, segundo a qual o ponto de contato “particularmente importante” dos dois comentários se dá na interpretação do sentido das oito primeiras proposições da *Ética*. Essa concordância da interpretação deleuziana com a gueroultiana nos desperta um interesse particular porque, a nosso ver, esse é um dos momentos em que o estruturalismo deleuziano se faz mais explicitamente presente em sua interpretação, sobretudo, porque é nesse ponto da interpretação que aparece uma das singularidades do procedimento deleuziano, que, também segundo Macherey, caracteriza-se por ser um “estruturalismo que teria completamente assimilado as lições da genealogia”<sup>7</sup>. Em resumo, nosso objetivo com este artigo é explicitar que elementos do procedimento interpretativo deleuziano nos levam a caracterizar essa interpretação como estruturalista e, também, dar relevo a essa singular conjugação entre gênese e estrutura que ocorre naquele texto.

A estratégia de investigação que adotamos para demonstrar a presença de um procedimento estruturalista no comentário de Deleuze consiste em: (1) apresentar a forma pela qual Deleuze encontra uma função sistemática da ideia de expressão na abertura da *Ética*; (2) analisar o que Deleuze entende por “método estrutural-genético”, presente na interpretação gueroultiana; (3) e analisar os elementos que caracterizam um pensamento estruturalista para Deleuze. Acreditamos que, ao final deste percurso, seja possível determinar que elementos nos levam a considerar a presença de um procedimento estruturalista e, sobretudo, indicar como a ideia de expressão, em Espinosa, opera essa peculiaridade do estruturalismo à moda deleuziana: a conjugação das dimensões da estrutura e da gênese na filosofia espinosana.

Uma advertência metodológica importante e que deve ser explicitada é que, para nós, uma vez que nosso objetivo é alcançar a singularidade do que pode ser chamado de um procedimento estruturalista na interpretação deleuziana da filosofia de Espinosa, é mais interessante circunscrever nossa investigação em como Deleuze lê o método de interpretação gueroultiano e o pensamento estruturalista do que nos deter em uma apresentação da dianoemática, tal qual Gueroult a apresenta, e do estruturalismo, segundo os mais diversos intérpretes, porque, seguindo diretamente a interpretação deleuziana, podemos identificar: (1) que aspectos marcadamente estruturalistas Deleuze valoriza do procedimento interpretativo de Gueroult; (2) o que caracteriza o pensamento estruturalista, na perspectiva deleuziana; (3) como esses aspectos valorizados e a explicitação dos critérios que caracterizam o estruturalismo podem nos ajudar na compreensão da forma pela qual Deleuze lança mão de um certo estruturalismo em sua própria interpretação de Espinosa.

---

<sup>6</sup> MACHEREY, P. Op. Cit.

<sup>7</sup> MACHEREY, Pierre. “Pensar em Espinosa”, p. 63.

## A função sistemática da expressão na abertura da Parte I da *Ética*

A primeira ocorrência do verbo *exprimere* está na sexta definição da Parte I da *Ética*. A definição diz: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”<sup>8</sup>. Dessa definição, Deleuze, em seu *Espinosa e o problema da expressão*, destaca dois pontos: em primeiro lugar, que a ideia de expressão não define o conceito de substância e nem define o conceito de atributo, uma vez que ambos os conceitos já estão respectivamente definidos pela terceira e quarta definições<sup>9</sup>; em segundo lugar, é ressaltado que a função da ideia de expressão é determinar a condição em que a substância convém com o atributo, pois apenas na medida em que Deus é definido como substância absolutamente infinita, isto é, somente enquanto ele é uma substância constituída por uma infinidade de atributos, a substância convém com os atributos segundo uma relação de expressão. Deleuze também identifica que, na sexta definição, “a ideia de expressão surge apenas como sendo a determinação da relação na qual entram o atributo, a substância e a essência, quando Deus, por sua vez, é definido como uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, eles próprios infinitos”<sup>10</sup>.

As definições de substância e atributo, para Deleuze, possuem um estatuto de definições nominais, ao passo que apenas a sexta definição é real. Isso porque só a sexta definição integra os conceitos de substância, atributo e essência, ao estabelecer a natureza absolutamente infinita de Deus como a condição para tal integração que, por sua vez, se dá através de uma relação expressiva. A função da indicação, já na introdução de *Espinosa e o problema da expressão*, do estatuto dessas definições iniciais da *Ética* é fazer um primeiro apontamento de um dos argumentos centrais da obra, que é o sentido categorial das primeiras proposições da Parte I da *Ética* – exploraremos em mais detalhes esse argumento ao longo desta seção. Por ora, podemos afirmar que, para Deleuze, “seria inexato invocar as definições 3 e 4 para delas deduzir, imediatamente, a natureza da relação entre a substância e o atributo, tal como ela deve ser em Deus”<sup>11</sup>, porque só o caráter integralizador da ideia de expressão dá conta de determinar a relação desses conceitos em uma definição real. Podemos observar, aí, a função sistemática do movimento dinâmico de conceitualização expressivo: se os conceitos de substância e atributo possuem suas definições nominais, mas a definição real opera estabelecendo uma relação de expressão entre esses conceitos e indicando as condições dessa relação, isso indica que, já na sexta definição da Parte I, está colocado que cada um desses conceitos não existe independente das relações com esses outros conceitos, pois eles formam um sistema conceitual cuja consistência se dá mediante relações expressivas.

---

<sup>8</sup> ESPINOSA, Baruch de. *Ética*, I, def. 6. A partir de agora, todas as menções à *Ética* de Espinosa serão indicadas com a inicial da obra, seguida do número da parte em algarismo romano e do número da proposição em algarismo arábico.

<sup>9</sup> *E*, I, def. 3: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”; *E*, I, def. 4: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”.

<sup>10</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

Outra característica da expressão em Espinosa, segundo Deleuze, é que ela sempre coloca em relação três elementos. Nesta tríade, o primeiro elemento se exprime, o segundo é expressão e o terceiro é expresso. A propósito da sexta definição da Parte I, a tríade expressiva extraída por Deleuze consiste na substância que se exprime, nos atributos que são expressões e na essência que é expressa. Como apontamos anteriormente, é importantíssimo ter em mente que essa relação expressiva entre substância, atributo e essência não se dá de maneira indeterminada. Muito pelo contrário, essa relação se dá mediante a determinação da condição absolutamente infinita da substância e da determinação da infinitude dos atributos. “A expressão”, sustenta Deleuze, “convém com a substância, enquanto absolutamente infinita; ela convém com os atributos, enquanto estes são uma infinidade; ela convém com a essência, enquanto cada essência é infinita num atributo”<sup>12</sup>. A expressão, dessa forma, é o “elemento conceitual” que “leva ao infinito certas distinções que correspondem a esses três termos: substância, atributo, essência”<sup>13</sup>.

A determinação do tipo de distinção que pode operar com o infinito – correspondente ao âmbito dos atributos – e do tipo de distinção que pode ser levada ao domínio do absolutamente infinito de Deus é, segundo Deleuze, “o primeiro problema posto pela ideia de expressão”, que “domina o primeiro livro da *Ética*”<sup>14</sup>. Dessa maneira, para Deleuze, a teoria das distinções, que abre a primeira série de proposições da Parte I da *Ética*, remete ao problema a respeito de qual tipo de distinção pode operar nos âmbitos do infinito e do absolutamente infinito.

É inequívoco que o “ponto de partida” da teoria das distinções espinosana encontra-se no “domínio cartesiano”, o que se pode notar sobretudo pelo uso de termos e conceitos dessa filosofia. No entanto, Deleuze insiste que é necessário avaliar o que Espinosa aceita ou recusa da teoria das distinções de Descartes e, mais importante, de que enunciados cartesianos Espinosa se apropria para propor uma teoria própria das distinções que, segundo Deleuze, chega a caracterizar uma teoria anticartesiana.

Começemos por aquilo que parece ser o ponto de partida da teoria das distinções do próprio Descartes: só existem substâncias e modos. Substância é “uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”<sup>15</sup>, ao passo que os modos são as diferentes maneiras pelas quais uma substância pode ser disposta<sup>16</sup>. Cada substância possui um atributo principal que a constitui e por meio do qual podemos conhecê-la<sup>17</sup>. Dessa forma, tudo o que se pode compreender acerca de uma substância depende e supõe o atributo principal que a constitui, como, por exemplo, tudo o que se pode compreender de uma substância pensante depende e supõe o atributo pensamento, assim como tudo o que se pode compreender de uma substância corpórea depende do atributo extensão, que a constitui.

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*, I, §51.

<sup>16</sup> Ibidem, §56.

<sup>17</sup> Ibidem, §52, §53.

Até aqui, Espinosa parece não só aceitar o enunciado e os conceitos cartesianos como, também, os utilizar em sua própria filosofia<sup>18</sup> - ainda que faça algumas mudanças nos enunciados das definições. Entretanto, o problema com o qual a abertura da Parte I da *Ética* lida incide sobre o uso claudicante dos conceitos de Descartes e os resultados dessa dubiedade na teoria cartesiana das distinções. Acerca da frouxidão terminológica na teoria cartesiana, o próprio Descartes admite que faz um uso analógico da noção de substância. Em suas palavras, “falando com propriedade, só Deus é isso [existe por si próprio]”, de forma que a independência a que ele se refere das substâncias criadas não é uma independência absoluta, como a divina, mas uma independência relativa às outras substâncias criadas. Por esse motivo, “há razão”, diz Descartes, “para dizer na Escola que o nome de substâncias não é ‘unívoco’ aos olhos de Deus e das criaturas”<sup>19</sup>. É apenas por analogia que o conceito de substância pode se aplicar igualmente a Deus e às demais substâncias. Outro ponto relevante concerne ao conceito de atributo, em cuja terminologia Descartes também admite haver uma oscilação: “Quando aqui digo maneira ou modo, apenas me refiro àquilo a que já chamei atributo ou qualidade”<sup>20</sup>. Mas se “modo” e “atributo” são palavras que designam coisas que no fundo se confundem, o que diz Descartes sobre a necessidade e o critério adotado por ele para lançar mão dessas duas palavras? Para ele, era necessário diferenciar tipos de modificações das substâncias, pois, enquanto a palavra “modo” é utilizada por ele para salientar uma variação ou uma diversificação de uma substância, a palavra “atributo” designa a modificação como uma “dependência” da substância, no sentido de que a substância depende dessa modificação para ser o que ela é<sup>21</sup>.

Definidos esses termos, Descartes apresenta os três tipos de distinção concebidos por ele: real, modal e de razão. A distinção real se dá entre substâncias que podem ser concebidas clara e distintamente sem o auxílio de outras substâncias<sup>22</sup>. A distinção modal se dá: (1) entre a substância e a modificação que a diversifica, cuja função, segundo Descartes, é “tornar exequível a clara compreensão da substância sem a maneira que dela difere, e, reciprocamente, não podemos possuir ideia distinta de uma tal maneira, sem pensar em uma tal substância”; (2) entre as diferentes modificações de uma mesma substância, que “permite conhecer uma dessas maneiras sem a outra, tal como a figura sem o movimento, e o movimento sem a figura”<sup>23</sup>. Por fim, a distinção de razão se dá entre uma substância e algum de seus atributos ou entre atributos diferentes de uma mesma substância de forma que seja possível pensar em um atributo sem pensar nos outros<sup>24</sup>.

---

<sup>18</sup> Sobre a proximidade entre as definições cartesianas e as definições de substância e atributo na *Ética*, comparar com as definições elencadas na nota 9 deste artigo. Sobre a utilização do ponto de partida cartesiano, citemos respectivamente trechos de *E, I, 6*, corolário e *E, I, 15* dem.: “Com efeito, na natureza das coisas nada é dado exceto substâncias e suas afecções, como é patente pelo *Ax. 1* e *Def. 3 e 5*”; “Ora, nada é dado além de substâncias e modos”.

<sup>19</sup> DESCARTES, R. Op. Cit, §51.

<sup>20</sup> *Ibidem*, §56.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, §60.

<sup>23</sup> *Ibidem*, §61.

<sup>24</sup> *Ibidem*, §62.

Uma vez apontados quais são os conceitos, as dubiedades desses conceitos e como Descartes concebe as três formas de distinção entre as coisas, pode-se identificar quais são as consequências dessa oscilação terminológica na teoria cartesiana e em função de que aspectos da teoria das distinções espinosana Deleuze a está chamando de anticartesiana. Sobre a teoria cartesiana da distinção, Deleuze aponta duas consequências: (1) a possibilidade de existirem substâncias de mesmo atributo faz com que essas substâncias, de mesmo atributo, se distingam numericamente; (2) por ser um “dado da representação”, a distinção real cartesiana é acompanhada de uma divisão correspondente nas coisas, o que, novamente implica um certo vínculo com a distinção numérica. Vemos, assim, que não importa o encadeamento, Descartes vincula de uma maneira ou de outra a distinção real à distinção numérica. É exatamente nesse ponto que, para Deleuze, a teoria da distinção espinosana se mostra profundamente anticartesiana. Pois é essa vinculação entre a distinção real e a distinção numérica que a teoria espinosana volta-se veementemente contra, apresentando a dificuldade de cada caso.

Sobre a primeira dificuldade, que concerne à distinção entre substâncias de mesmo atributo, o problema reside no papel do atributo na distinção de razão e na distinção modal. Se o atributo constitui a essência da substância e, ao mesmo tempo, é um modo da mesma, então, ora “ele é qualidade porque qualifica a substância como sendo tal ou qual”, ora ele é um modo na medida em que diversifica a substância que ele qualifica<sup>25</sup>. Nesse caso, a dificuldade é distinguir “esse atributo da substância, com a condição de não fazer dele algo que subsista por si, com a condição de apenas fazer dele a propriedade que a substância tem de mudar”<sup>26</sup>. A forma pela qual Descartes consegue dirimir essa dificuldade é com a proposta de distingui-los por meio de uma abstração. Por exemplo, a extensão e o pensamento podem ser distintos abstratamente de duas formas: (1) enquanto substâncias distintas na medida em que “um constitui a natureza do corpo, e o outro a da alma”; e (2) enquanto “modos” ou “dependências” de suas substâncias<sup>27</sup>. Enquanto são tomados por constituintes da natureza corpórea ou espiritual, isto é, enquanto são tomados por atributos, se distingue o corpo da mente pelas substâncias que qualificam; e, enquanto são tomadas como modos, eles servem para distinguir substâncias de mesmo atributo. Dessa forma, quando se distinguem substâncias de mesmo atributo, admite-se a consequência de haver “*distinções numéricas que são ao mesmo tempo reais ou substanciais*”<sup>28</sup>.

A segunda dificuldade concerne à própria natureza da distinção real cartesiana, que “não possui em si a razão do distinguido”<sup>29</sup>. Nas palavras de Descartes, como vimos, distinguir realmente duas ou mais substâncias significa conceber uma substância “clara e distintamente sem o auxílio de outras substâncias”<sup>30</sup>. No entanto, na condição de representação, a distinção real, por si só, não garante que exista uma distinção efetiva nas coisas. Isso porque, na filosofia cartesiana, o que garante a adequação entre as

---

<sup>25</sup> DELEUZE, G. Op. Cit., p. 32.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> DESCARTES, R. Op. Cit., §60.

representações mentais humanas verdadeiras e o mundo é o Deus veraz e fiador, que faltaria com a sua eminente veracidade se tivesse dado a faculdade da luz natural para que o homem se enganasse. Em si mesma, a distinção real apenas representa clara e distintamente substâncias que, por essa distinção, não é possível saber se elas existem ou não. Há, portanto, uma espécie de conflito entre uma coisa que, por definição, existe por si e, ao mesmo tempo, a sua distinção ser da ordem da possibilidade. E é o Deus fiador da verdade que desata o nó desse impasse, pois é nele que reside a razão da adequação entre a distinção real e o mundo, de forma que a razão dessa adequação “encontra-se fornecida pela causalidade divina, exterior e transcendente, que cria as substâncias em conformidade com a maneira pela qual nós as concebemos como possíveis”<sup>31</sup>.

Vemos, assim, que, mais uma vez, a concepção cartesiana da distinção real faz com que haja uma vinculação entre a distinção real e uma certa divisão nas coisas finitas, implicando, assim, uma determinada “*distinção numérica correspondente*”<sup>32</sup>. Não importa se se trata de distinguir substâncias de mesmo atributo ou substâncias diferentes, a distinção real cartesiana, de uma forma ou de outra, acaba por reencontrar a distinção numérica.

Como apontamos anteriormente, para Deleuze, é essa vinculação entre distinção real e distinção numérica que anima a abertura das proposições da *Ética*. Nessa primeira série de proposições, que vai da primeira até a oitava, observa-se Espinosa declinar os conceitos de substância, atributo e modo a partir de seus axiomas, cuja origem inegavelmente é o “domínio” cartesiano, mas, dessa vez, dispondo de definições absolutamente assertivas e sem ambiguidade entre elas. Dentre as proposições dessa série, as proposições de número cinco e oito se destacam. A quinta porque refuta a possibilidade de haver substâncias de mesmo atributo uma vez que, se houvesse substâncias de mesmo atributo, essas substâncias deveriam se distinguir por seus modos, o que é absurdo porque, por definição, as substâncias são anteriores a seus modos. A consequência, extraída por Espinosa dessa refutação, é que cada substância, constituída por seu atributo, não possui limitação, sendo, portanto, infinita. Já a oitava proposição, valendo-se do argumento da causalidade, refuta a vinculação da distinção real com a ideia de número: como não pode haver substâncias de mesmo atributo, não é possível que existam coisas em comum entre substâncias de atributos diferentes e, por conseguinte, também não é possível que substâncias sejam causa uma da outra; dessa forma, a condição para que se distingam coisas pelo número, que é depender de uma causalidade que lhes é exterior, está excluída quando se trata de distinguir substâncias. A consequência dessa segunda argumentação é a reorientação do alcance da distinção numérica. Pois, dada a natureza infinita das substâncias<sup>33</sup> e o fato de não serem produzidas por outra coisa externa, a distinção numérica só pode ter como objeto coisas finitas e, assim, a distinção numérica só pode dizer respeito aos modos finitos, ainda que ela também não seja exatamente adequada para determinar a natureza dos modos<sup>34</sup>. A

---

<sup>31</sup> DELEUZE, G. Op. Cit., p. 33.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>33</sup> E, I, 5, dem.

<sup>34</sup> Macherrey afirma que um dos pontos de contato entre a interpretação deleuziana e de Gueroult é a “desvalorização do número em geral”. Cf. MACHERREY, P. *Spinoza 1968 (Gueroult ou/et Deleuze)*. Op. Cit.

distinção real, dessa forma, é definitivamente desvinculada da distinção numérica, e passa a distinguir substâncias infinitas e que não são causas umas das outras.

Após essa complexa declinação das definições nominais de substância, atributo e modo com o objetivo de alcançar um total desvincilhamento da distinção real da ideia de número e de sua utilização para distinguir objetos infinitos, reencontramos, assim, na ordem das proposições, a questão que Deleuze levantou a partir da análise do movimento dinâmico de conceitualização operado pela ideia de expressão em *E, I*, def. 6: que tipo de distinção pode ser levada ao infinito?

Deleuze sustenta que, em Espinosa, a distinção real goza de um novo estatuto, não mais quantitativo, mas qualitativo. Esse novo estatuto da distinção real só é possível graças ao “sentido categórico das oito primeiras proposições”<sup>35</sup>, que antecede o movimento dinâmico de conceitualização na *Ética*, porque é nessas proposições que são estabelecidas as condições nas quais se mantém a relação expressiva entre a substância, os atributos e a essência. O resultado dessa espécie de análise categorial na abertura da Parte I da *Ética*, segundo a qual substâncias só podem se distinguir por seu atributo, marca, para Deleuze, “uma gênese que nos conduz necessariamente à posição” da substância única, tal qual definida por Espinosa em *E, I*, def. 6<sup>36</sup>. A determinação de que toda substância só pode ser qualificada por um atributo e, por essa razão, só pode ser necessariamente infinita, permite que a teoria da distinção real espinosana seja interpretada como uma distinção entre qualidades infinitas que podem ser remetidas a uma única substância que as compreende. “Há uma substância por atributo”, sustenta Deleuze, “do ponto de vista da qualidade, mas uma única substância para todos os atributos, do ponto de vista da *quantidade*”<sup>37</sup>. Em suma, a teoria da distinção real espinosana, para Deleuze, é a maneira pela qual Espinosa consegue conjugar a unidade ontológica da substância divina com uma multiplicidade infinita de atributos, que se distinguem qualitativamente, “‘formalmente’, ‘quididativamente’ e não quantitativamente”<sup>38</sup>. É assim que, segundo Deleuze, Espinosa estabelece uma teoria das distinções que consegue operar no registro do infinito e que é “capaz de exprimir a diferença no ser”<sup>39</sup>.

Há uma lógica própria a essa teoria das distinções espinosana. Esta lógica está condicionada pelo estatuto expressivo dos atributos e pela restauração da distinção formal de Duns Escoto por Espinosa, que, por uma limitação de espaço e para não fugir de nosso objetivo, não é possível explorar neste artigo. No entanto, mais importante do que demonstrar como essa lógica está remetida ao estatuto dos atributos e à reabilitação da distinção formal escotista, é alcançar como Deleuze estabelece que, por convir com o infinito, essa é uma lógica da afirmação pura que aprofunda a teoria das distinções cartesianas.

Mas como Deleuze sustenta que a lógica da distinção real espinosana é uma lógica da afirmação pura, se, na explicação de *E, I*, def. 6, Espinosa afirma que “daquilo que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos”? Não haveria aí um

---

<sup>35</sup> DELEUZE, G. Op. Cit., p. 39-40.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 41.



resquíio de negatividade nesse enunciado e, por conseguinte, na lógica da distinção real em que os atributos estão inseridos? Deleuze argumenta que, nesse caso, a negação nada tem a ver com oposição e nem com privação, pois o que Espinosa está dizendo, quando afirma que se negam infinitos atributos daquilo que é da ordem do infinito em seu gênero, é que, por serem infinitos, os atributos não se opõem e não podem ser limitados uns pelos outros. O ponto é que “os atributos são afirmações”<sup>40</sup> da essência da substância, que os compreende formalmente e não eminentemente e nem analogamente. Nessa lógica da distinção real espinosana, os atributos são compreendidos formalmente pela substância enquanto qualidades que exprimem a sua essência e, “entre os numerosos sentidos da palavra ‘formal’, devemos ter em conta aquele pelo qual ela se opõe a ‘eminente’ e ‘análogo’”<sup>41</sup>.

Para Deleuze, se a filosofia de Espinosa é “uma filosofia da afirmação pura”, sendo “a afirmação o princípio especulativo do qual toda a *Ética* depende”<sup>42</sup>, isso se deve ao aprofundamento de elementos da teoria das distinções cartesianas. A teoria cartesiana promoveu a “descoberta profunda” de que “os termos que eram distinguidos conservavam toda sua respectiva positividade, em vez de se definirem por oposição um ao outro”, de maneira que a fórmula da nova lógica das distinções cartesianas era: “*Non opposita sed diversa* [Não opostos, mas diversos]”<sup>43</sup>. A descoberta profunda de Descartes era a possibilidade de uma lógica que não fosse atravessada pelo negativo, operado pelas noções de oposição, privação, eminência e analogia. No entanto, como temos indicado ao longo desta seção, Descartes ainda vincula a distinção real com a distinção numérica e sua teoria da distinção real depende de um Deus que é eminentemente verdadeiro, assim como preserva o uso da analogia quando se trata de definir o conceito de substância. Todos esses elementos, segundo Deleuze, fizeram com que essa nova lógica não terminasse no cartesianismo, mas, sim, na distinção formal espinosana, porque Descartes “concebe toda qualidade como positiva, toda realidade como perfeição; mas nem tudo é perfeição na natureza de uma coisa”<sup>44</sup>. Para que a assimilação da distinção real pela distinção formal extraísse “as consequências extremas da distinção real, concebida como lógica da afirmação, era preciso elevar-se à ideia de uma única substância detentora de todos os atributos realmente distintos”<sup>45</sup>.

A importância e o papel da primeira série de proposições da *Ética* consiste justamente em nos elevar a essa substância única detentora de todos os atributos. É como se fosse preciso uma espécie de análise categorial dos conceitos de substância, atributo e modo para se alcançar essa substância única. Era preciso que se desenvolvesse uma lógica que tornasse possível tal substância. Por essa razão, para Deleuze, “a ideia, segundo a qual, na *Ética*, Espinosa ‘se instala’ em Deus e ‘começa’ por Deus, é apenas uma ideia aproximativa, literalmente inexata”<sup>46</sup>. Pois a *Ética*, para Deleuze, começa com o desenvolvimento dessa lógica da distinção real, na qual as substâncias se distinguem

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 79.

apenas pelos atributos, e não numericamente; e os atributos, por sua vez, são tomados como formas expressivas infinitas em seu gênero que, mesmo sendo formas realmente distintas, não entram em contradição umas com as outras. É o estabelecimento dessa lógica da afirmação que abre a *Ética* e que garante a possibilidade de fazer aparecer, na ordem das proposições, a definição de Deus. Dessa maneira, a introdução da sexta definição da Parte I marca a articulação entre a lógica da distinção real e a gênese da substância única absolutamente infinita:

Com os atributos atingimos os elementos primeiros e substanciais, noções irreduzíveis da substância única. Aparece aqui a ideia de uma constituição lógica da substância, “composição” que nada tem de físico. A irreduzibilidade dos atributos não apenas prova, mas constitui a não impossibilidade de Deus como substância única tendo todos os atributos. Só pode haver contradição entre termos dos quais pelo menos um não é concebido por si. E, em *Espinosa*, a compatibilidade dos atributos não se funda em uma região do entendimento divino, superior às próprias relações lógicas, mas sim *em uma lógica própria à distinção real*. É a natureza da distinção real entre atributos que exclui qualquer divisão de substâncias; é essa natureza da distinção real que conserva para os termos distintos toda sua positividade respectiva, interditando defini-los em oposição um ao outro, e conectando todos eles a uma mesma substância indivisível. *Espinosa* parece ser aquele que vai mais longe na via dessa nova lógica: lógica da afirmação pura, da qualidade ilimitada e, através disso, da totalidade incondicionada que possui todas as qualidades, quer dizer, lógica do absoluto. Os atributos devem ser compreendidos como sendo os elementos dessa composição no absoluto<sup>47</sup>.

Vemos, assim, que, na *Ética*, o movimento dinâmico de conceitualização da expressão é antecedido por essa lógica da distinção real que rechaça a distinção numérica e, ao mesmo tempo, alcança uma lógica da afirmação pura que, ao determinar a infinitude dos atributos, permite a gênese da substância absolutamente infinita que compreende todos os atributos, definidos como formas expressivas de sua própria essência. Se Deleuze afirma que as primeiras proposições da *Ética* são uma espécie de genealogia da substância, a nosso ver, isso se deve ao reconhecimento da articulação da lógica da distinção real, desenvolvida entre a primeira e a oitava proposições, com a gênese da substância tal qual definida pela sexta definição da Parte I, demonstrada entre as proposições 9 e 11. Trata-se de uma lógica desenvolvida pela análise categorial dos conceitos de substância, atributo e modo que tem como resultado a gênese do objeto da definição de Deus, que é a primeira definição real justamente por colocar em relação expressiva os conceitos de substância, atributo e essência.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 84-85.

## O método estrutural-genético em Gueroult

Na resenha “Espinosa e o método geral de Martial Gueroult”, escrita por ocasião da publicação de *Spinoza, tomo I: Deus*, Deleuze afirmou que, “bem antes que o estruturalismo se impusesse em outros domínios”, o “método estrutural-genético” desenvolvido por Gueroult renovou a história da filosofia<sup>48</sup>. Mas o que Deleuze está querendo dizer exatamente com a utilização do marcador temporal “bem antes”? E o que Deleuze está chamando exatamente de “método estrutural-genético”?

Sabemos que, para os intérpretes do estruturalismo, como é o caso de Olivier Dekens, o estruturalismo foi um movimento ocorrido entre as décadas de 1950 e 1970 que atravessou os mais diferentes domínios de conhecimento como, por exemplo, a linguística, a antropologia, a psicanálise e, claro, também a filosofia<sup>49</sup>. De acordo com essa indicação temporal, a publicação do primeiro tomo da interpretação gueroultiana sobre a filosofia de Espinosa estaria temporalmente localizada já no fim das duas décadas marcadamente estruturalistas. O “bem antes” a que Deleuze se refere consiste no reconhecimento de que, desde suas primeiras monografias sobre Maimon e Fichte que, respectivamente, datam de 1929 e 1930, isto é, vinte anos antes do predomínio do estruturalismo, Gueroult já utilizava um método de interpretação calcado na análise de filosofias tomadas enquanto tipos particulares de estrutura.

O que Deleuze intuiu, mas que não tinha condições de saber no momento da escrita de sua resenha, em 1969, é que as monografias escritas por Gueroult são “a consequência de uma doutrina da história da filosofia, cuja elaboração lhe é anterior logicamente e cronologicamente”<sup>50</sup>. Pois, segundo a comentadora Gabriella Crocco, a redação da obra em que fora desenvolvida a teoria gueroultiana sobre a interpretação em história da filosofia, *A filosofia da história da filosofia*, data do ano de 1933, coincidindo, assim, com a publicação de seus primeiros estudos monográficos. No entanto, esta obra permaneceu inacabada e fora publicada apenas postumamente, em 1979. Mas, afinal, como Deleuze interpreta esse procedimento gueroultiano?

O “método estrutural-genético” identificado por Deleuze nas monografias de Martial Gueroult tem por objeto a estrutura de cada filosofia por ele estudada. Essas estruturas são definidas por uma “ordem das razões, sendo as razões os elementos diferenciais e geradores do sistema correspondente, verdadeiros filosofemas que só existem em suas relações uns com os outros”<sup>51</sup>. A estrutura, ou a ordem das razões, de cada filosofia encontra-se no andamento da letra do próprio texto filosófico estudado e é extraída pelo historiador da filosofia na medida em que se dissociam as matérias, “segundo as exigências” da ordem da filosofia estudada, e se decompõem as ideias em “seus elementos diferenciais geradores”, organizando-os em séries que, por sua vez, vão se cruzando e produzindo nexos entre elas e dando forma à estrutura<sup>52</sup>. A estrutura de uma filosofia é a “determinação dos elementos geradores e dos tipos de relações que eles

<sup>48</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o método geral de Martial Gueroult*, p. 189.

<sup>49</sup> OLIVIER, Dekens. *Le structuralisme*.

<sup>50</sup> CROCCO, Gabriella. *Méthode structurale et systèmes philosophiques*, p. 80.

<sup>51</sup> DELEUZE, G. *Espinosa e o método geral de Martial Gueroult*, p. 189.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 190-191.

mantêm entre si”<sup>53</sup>, de modo que, ao extrair a estrutura dos textos filosóficos, fiquem evidentes os motivos pelos quais uma filosofia concatena as suas razões de uma determinada maneira e não de outra. Em suma, a estrutura de uma filosofia, isto é, a ordem das razões de uma filosofia, é, segundo Deleuze, “uma ordem ou espaço de coexistência das razões”<sup>54</sup> que confere uma certa necessidade para a configuração da filosofia em questão.

Existem dois tipos de razões, e cada tipo de razão determina uma ordem de estrutura filosófica: quando se trata de “razões de conhecer”, a ordem da estrutura é primordialmente analítica; e quando se trata de “razões de ser”, a ordem da estrutura é primordialmente sintética. Estamos utilizando esse vocábulo “primordialmente” porque uma das advertências feitas por Deleuze é que o tipo da razão não determina a ordem da estrutura em absoluto, ainda que cada tipo de razão distinga efetiva e estruturalmente a ordem de um dado sistema filosófico. É importante não recair em uma oposição “muito sumária” de cada tipo de ordem de razão, pois tanto os sistemas estruturalmente analíticos, como o cartesiano, não desqualificam absolutamente a síntese e lhe conferem uma determinada importância, quanto os sistemas estruturalmente sintéticos, como o espinosano, utilizam a análise.

Citemos os exemplos cartesiano e espinosano. Nas *Segundas objeções e respostas*, Descartes aponta que a análise mostra “o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente olhos sobre tudo o que contém”, chegará às mesmas conclusões que o autor da análise; ao passo que a síntese tem o seu valor enquanto método de exposição porque, no sentido contrário da análise, examina “as causas por seus efeitos” e, por meio da utilização de “uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas”, demonstra como as suas conclusões dependem das premissas “para que, caso lhe neguem algumas consequências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, de modo a arrancar o consentimento do leitor”<sup>55</sup>. No caso da filosofia espinosana, cujas razões são do tipo de razões de ser, lançando evidentemente mão da síntese, Espinoza também concebe um certo uso da análise, como aponta Deleuze, certamente tendo em mente a exposição do método presente no *Tratado da emenda do intelecto*:

quando as razões são determinadas como razões de ser, é verdade que o método sintético vem a ser o verdadeiro método de invenção; mas a análise regressiva guarda um sentido, sendo destinada a nos conduzir *o mais rapidamente possível* a essa determinação dos elementos como razões de ser, nesse ponto em que ela se deixa alternar, e mesmo absorver, pela síntese progressiva<sup>56</sup>.

Alternância e absorção entre uma ordem e outra. Esses são os dois pontos que explicam a necessidade de se evitar oposições sumárias entre cada tipo de ordem estrutural. Deleuze encontra, nas próprias monografias de Gueroult, fundamento para

---

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> DESCARTES, René. *Segundas Objeções e Respostas*, p. 176-177.

<sup>56</sup> DELEUZE, G. *Espinoza e o método geral de Martial Gueroult*, p. 189.

sustentar que não há oposição sumária entre análise e síntese no método geral gueroultiano, em especial na obra sobre Fichte, onde é exposto o sentido da oposição de seu método sintético em relação à analítica kantiana. Segundo Gueroult, Fichte não ignora a análise, mas a utiliza de modo a gerar a sua supressão em favor do processo propriamente sintético que a sucede. Deleuze identifica que, sob esse aspecto, há uma analogia entre o papel da análise em Fichte e em Espinosa. Assim como a ordem analítica não é ignorada pela filosofia de Fichte, também não se pode dizer que, na filosofia espinosana, há um abandono da análise. É “literalmente falso” afirmar que a filosofia de Espinosa está estruturada segundo uma ordem sintética completa, pois tanto na *Ética* quanto no *Tratado da emenda do intelecto* não se começa pela ideia de Deus<sup>57</sup>. No *Tratado*, vê-se Espinosa defender a necessidade de, assumindo uma ideia verdadeira qualquer, analisá-la até se chegar na ideia de Deus, que é causa de todas as ideias, para que, então, a “gênese progressiva” substitua a “análise preliminar”; já no caso da *Ética*, como observamos na seção anterior, a ideia de Deus só é definida na sexta definição e ela só aparece na série das proposições a partir da nona e da décima proposições. Dada essa peculiaridade da ordem sintética espinosana, Deleuze sustenta que “um dos problemas fundamentais do livro de Gueroult é este: o que se passa, exatamente, nas oito primeiras proposições?”<sup>58</sup>.

A relevância de se deter nesse problema é tripla. Por um lado, determinar se a demonstração de que existe uma substância por atributo<sup>59</sup> e, depois, que existem tantas substâncias quantos atributos, “gozando cada uma delas das propriedades de ser única em seu gênero, causa de si e infinita”, é hipotética e provisória é uma forma de averiguar se a ordem das razões da *Ética* está em consonância com o que prescreve o método elaborado no *Tratado da emenda do intelecto*<sup>60</sup>. Por outro lado, “na perspectiva da própria *Ética*, a avaliação prática do papel das oito primeiras proposições revela-se decisiva para a compreensão teórica da natureza dos atributos”<sup>61</sup>. Por fim, se o conteúdo dessas proposições for apenas hipotético e provisório, é necessário determinar qual é a hipótese e o que é provisório nessas proposições.

A resposta de Gueroult para esse problema, nós já indicamos anteriormente: as oito primeiras proposições da *Ética* gozam de um “sentido perfeitamente categórico”<sup>62</sup>. Nada há nada de hipotético na demonstração de *E, I, 5*, onde se chega à ideia de que não podem existir substâncias de mesmo atributo. Não sendo hipotética, mas categórica, a determinação de que não existem substâncias qualificadas por mais de um atributo significa que só os atributos são realmente distintos. E é essa conclusão que permitirá a Espinosa dissociar a distinção real da distinção numérica e, em seguida, avançar no seguinte raciocínio: “porque a distinção *não pode* ser numérica, é que os atributos realmente distintos, ou as substâncias qualificadas, constituem uma só e mesma substância”<sup>63</sup>. Trata-se de uma “lógica da distinção”, que recusa a ideia de número para

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> *E, I, 5*.

<sup>60</sup> DELEUZE, G. *Espinosa e o método geral de Martial Gueroult*, p. 193.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>63</sup> Ibidem.

distinguir realmente substâncias, em favor da concepção de uma distinção real a partir do conceito de atributo, que sendo “concebido por si mesmo, sem a negação de um outro e sem oposição a um outro”<sup>64</sup>, permite a aparição, na série das proposições, da substância absolutamente infinita tal qual fora definida por Espinosa na sexta definição da Parte I da *Ética*. Segundo Deleuze, a lógica da distinção real alcançada pelo comentário de Gueroult é

uma lógica da diferença puramente afirmativa e sem negação. Os atributos formam certamente uma *multiplicidade* irreduzível, mas a questão toda está em saber qual é o tipo dessa multiplicidade. [...] Os atributos são uma multiplicidade formal ou qualitativa. [...] Por duas vezes, aliás, Gueroult emprega a palavra *variegado*: simples, dado que não é composto de partes, Deus não deixa de ser uma noção complexa enquanto constituído por “*prima elementa*”, sendo cada uma destas absolutamente simples<sup>65</sup>.

Vemos, assim, que o sentido categórico das oito primeiras proposições da *Ética* leva à determinação dos atributos como infinitas “formas substanciais” que são integradas na substância única, que é Deus. Na estrutura da filosofia espinosana, isto é, na ordem das razões espinosana, os atributos são os “elementos constituintes”, os “elementos estruturais”, as razões de ser que compõem a ordem de sua filosofia<sup>66</sup>. As oito primeiras proposições formam, então, “uma *genealogia da própria substância*”, em que são determinados os elementos constituintes e a lógica pela qual esses elementos são integrados dentro da estrutura da filosofia espinosana. Trata-se de uma constituição lógica da substância. E é nessa genealogia da substância que reside “a unidade metodológica de todo o espinosismo como filosofia genética”, pois é nessa série inicial de proposições que se dá o momento “analítico regressivo” da *Ética*, em que são determinadas as “substâncias-atributos” como os elementos geradores do sistema, o que, na sequência dessa série das proposições, dá lugar à “construção genética” da substância única e absolutamente infinita que integra as infinitas substâncias-atributos em sua própria essência.

Segundo Deleuze, é assim que Gueroult demonstra o papel da análise na *Ética* e, também, como a análise é absorvida pela ordem sintética subsequente. O papel da análise, nesse caso, é fornecer as razões de ser, que, em seguida, serão integradas pela ordem sintética. A análise distingue e fornece os elementos estruturais que compõem o sistema filosófico espinosano. A integração desses elementos, a partir da nona proposição, marca o momento propriamente sintético e da gênese do sistema filosófico espinosano. A absorção da análise pela síntese se dá mediante o cruzamento da primeira série de proposições, que fazem a genealogia da substância, com uma segunda série de proposições, “pela qual a ideia de Deus integra esses elementos e deixa ver que ele só pode ser constituído por eles todos”<sup>67</sup>. Tal cruzamento de séries forma um primeiro nexo da estrutura da ordem das razões da filosofia de Espinosa.

---

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 196.

Se Deleuze define o método geral de Gueroult por “estrutural-genético”, não nos parece haver outra razão além desta: a história da filosofia, tomada enquanto um estudo das ordens das razões, tem por objeto “construções genéticas” que se definem “pelo efeito de conjunto, não menos que por seus elementos, relações, *nexos e entrecruzamentos*”<sup>68</sup>, de forma que é necessário que o historiador da filosofia alcance tanto as razões da filosofia estudada, os seus elementos geradores, quanto a lógica de integração dessas razões pelo sistema de pensamento em questão. Em suma, trata-se de uma história da filosofia que toma a filosofia como uma estrutura que dispõe, dentro de si, a lógica da gênese de seu sistema filosófico.

### **Estruturalismo, um conjunto de critérios**

No artigo intitulado “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, de 1972, escrito por ocasião da publicação do oitavo tomo da série *História da filosofia*, organizada por François Châtelet, Deleuze orienta sua análise do estruturalismo a partir de três movimentos iniciais: (1) em primeiro lugar, o texto propõe que o leitor se transporte para o ano de 1967; (2) em segundo lugar, Deleuze transforma a questão “o que é o estruturalismo?” em “quem é estruturalista?”; (3) e, por fim, Deleuze transforma mais uma vez a questão “o que é o estruturalismo?” a fim de investigar “em que se reconhecem aqueles que chamamos de estruturalistas?”<sup>69</sup>. São esses três movimentos preliminares que organizam o ponto de partida da análise deleuziana do estruturalismo que, por sua vez, se desenvolve como “o inventário não exaustivo de sete critérios formais ou características pelas quais o estruturalismo *se dirá em um só e mesmo sentido*”<sup>70</sup>.

Mas qual é o sentido desses três movimentos iniciais do texto? Segundo a comentadora Isabelle Ginoux, tanto a localização das análises no ano de 1967 quanto a dupla transformação da questão “o que é o estruturalismo?” não são meros artifícios retóricos, mas indicativos de que Deleuze está valorizando a dimensão polêmica do estruturalismo, ainda que de forma mais ou menos sutil e sem se ater a “refutações ou objeções frontais, nem se livrar de qualquer contra-argumentação situada no mesmo plano que o adversário” porque, na verdade, o objetivo de Deleuze, segundo Ginoux, é “minar o campo da ortodoxia racional da argumentação, bloquear o enquadramento da imagem moral do pensamento que a anima e fazer escapar uma linha de fuga criadora”<sup>71</sup>. A contraprova desta valorização da dimensão polêmica estaria nas últimas frases do artigo, onde Deleuze afirma que “os livros contra o estruturalismo (ou aqueles contra o novo romance) não têm, estritamente, importância alguma; não podem impedir que o estruturalismo tenha uma produtividade que é a de nossa época” e que “livro algum *contra* o que quer que seja jamais tem importância; somente contam os livros ‘*pró*’ alguma coisa de novo, e que sabem produzi-lo”<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 197; p. 200.

<sup>69</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 221-222.

<sup>70</sup> GINOUX, Isabelle. *Deleuze et le portrait conceptuel du structuralisme en 1967*, p. 149.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>72</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 246-247.

Sobre cada um dos três movimentos iniciais do artigo, Ginoux sustenta que “não é neutra nem é insignificante”<sup>73</sup> a indicação de Deleuze segundo a qual “*Estamos em 1967*”<sup>74</sup>. Baseando-se na periodização proposta por Dosse em sua história do estruturalismo, Ginoux aponta que o ano de 1967 marca o início de uma virada crítica que o estruturalismo sofreu enquanto movimento intelectual<sup>75</sup>. Se o ano de 1966 fora o ápice do estruturalismo, o ano de 1967 foi o início do declínio estruturalista, uma vez que foi neste ano que se deu a introdução, na França, da gramática generativa de Chomsky e o surgimento da proposta derridiana de desconstrução do estruturalismo. Vê-se, assim, que a marcação temporal escolhida por Deleuze tem por função indicar para o leitor que, naquele momento, em 1967, o estruturalismo não só gozava de uma certa posição de destaque, como também já sofria uma espécie de revisão crítica. Além disso, Ginoux também sustenta que, em 1967, a palavra “estruturalismo” começou a receber um uso jornalístico pela imprensa não-especializada de modo que essa palavra passou a ser utilizada como mais um “-ismo” dentre outros, ou uma espécie de “vedete intelectual egressa dos santuários intelectuais e laboratórios científicos”; em poucas palavras: o estruturalismo em 1967 era uma “*star parisiense*”<sup>76</sup>. É por essa razão que, a partir desse ano, surgem textos que se dedicam a estabelecer e determinar o que é o estruturalismo<sup>77</sup>.

Como já indicamos no início desta seção, a abordagem deleuziana passa por uma primeira transformação da questão “o que é o estruturalismo?”. Deleuze, de antemão, substitui essa questão, de cunho ontológico, pela questão genealógica “*quem é estruturalista?*”<sup>78</sup>. Mas qual é o sentido dessa primeira transformação? Deleuze aponta que, em 1967, existe um “costume” de designar por uma mesma palavra “pensadores bem diferentes, e de gerações distintas”, como Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser... Para Deleuze, apesar das diferenças geracionais e “a extrema diversidade dos domínios” explorados pelos autores ditos estruturalistas, a palavra “estruturalismo” guarda um sentido mais profundo do que o de uma vedete intelectual pelo fato de esses autores encontrarem “problemas, métodos, soluções que têm relações de analogia, como que participando de um ar livre do tempo, de um espírito do tempo”, que “se mede com as descobertas e criações singulares em cada um desses domínios”<sup>79</sup>. Nesse aspecto, Deleuze está se contrapondo a Lévi-Strauss, cuja posição consiste no reconhecimento de que o estruturalismo se caracteriza pela utilização analógica do método de investigação criado pela linguística de Saussure<sup>80</sup>. Pois, para Deleuze, a analogia dos problemas,

<sup>73</sup> GINOUX, I. Op. Cit., p. 157.

<sup>74</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 221.

<sup>75</sup> GINOUX, I. Op. Cit., p. 157.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>77</sup> Ginoux aponta que é nesse contexto que surgem as publicações de Jean Wahl, *Estruturalismo e filosofia*, e de Jean Piaget, *O estruturalismo*. Podemos indicar também os artigos de Roland Barthes, “A atividade estruturalista”, e de Jean Pouillon, “Uma tentativa de definição”, que também datam da mesma época.

<sup>78</sup> GINOUX, I. Op. Cit., p. 154-155.

<sup>79</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 221.

<sup>80</sup> Para Lévi-Strauss, no “conjunto das ciências sociais, ao qual ela indiscutivelmente pertence, a linguística ocupa um lugar excepcional”, tendo em vista que é a ciência que “realizou os maiores progressos” devido à formulação de “um método positivo” capaz de “conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar” (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*, p. 43). Esses resultados obtidos pela linguística fizeram com que os pesquisadores das demais ciências sociais tomassem seus objetos como *formalmente análogos* aos objetos da linguística orientados pela seguinte questão: “Poderiam os sociólogos, utilizando um método análogo



métodos e soluções dos autores ditos estruturalistas não reside na utilização de “métodos ‘equivalentes’” aos da linguística, mas numa espécie de postulação de que “só há estrutura daquilo que é linguagem”, seja essa linguagem do inconsciente, dos corpos, ou das próprias coisas<sup>81</sup>. Vemos, assim, que, mais do que um mero costume, o sentido do termo geral “estruturalismo” consiste no pressuposto assumido pelos pensadores estruturalistas de que os fenômenos investigados por eles são explicados pela linguagem própria ao domínio estudado. É como se cada pensador estruturalista, em seu próprio domínio, assumisse, de saída, que seu objeto é uma linguagem, possibilitando, assim, o alcance da estrutura do objeto estudado. O sentido dessa primeira transformação da questão “o que é o estruturalismo?” é, portanto, duplo: por um lado, ela indica ao leitor que não se está buscando alcançar uma definição geral e genérica correspondente a uma essência abstrata do estruturalismo<sup>82</sup>; por outro lado, a formulação da pergunta “quem é?” lança a análise deleuziana na “singularidade viva de um processo em curso” conduzindo-nos, assim, “à gestação de *um personagem conceitual*” transversal a todos os diferentes domínios estudados pelos autores estruturalistas: trata-se do pensador estruturalista<sup>83</sup>.

Se o sentido do termo “estruturalismo” é mais do que um hábito e consiste na analogia de que, para o pensador estruturalista, todo fenômeno é explicado pela linguagem própria ao domínio por ele estudado, a pergunta “o que é o estruturalismo?” deve passar por uma nova transformação: “em que se reconhecem aqueles que chamamos de estruturalistas?”. Ou, ainda, em que se pode reconhecer o pensador estruturalista? É a partir dessa nova formulação da questão acerca do estruturalismo que Deleuze se propõe a fazer um inventário de “certos critérios *formais* de reconhecimento, os mais simples, invocando a cada vez o exemplo dos autores citados, qualquer que seja a diversidade de seus trabalhos e projetos”<sup>84</sup>. Em suma, a sequência do artigo de Deleuze se propõe a mapear os critérios formais que atravessam os mais diferentes domínios investigados pelo pensador estruturalista.

O primeiro critério elencado por Deleuze estabelece que o estruturalismo nasce com a “descoberta e o reconhecimento” da ordem simbólica, que não pode ser confundida com a ordem imaginária nem com a ordem do real. Se o estruturalismo nasceu da linguística é porque esse foi o primeiro domínio a descobrir a ordem do simbólico, centrada no “objeto estrutural”, que não se confunde com a palavra “em sua realidade e em suas partes sonoras” nem com as “imagens” e os “conceitos associados às palavras”<sup>85</sup>. A ordem simbólica é o elemento da estrutura que está “no princípio de uma gênese” em que “a estrutura se encarna nas realidades e nas imagens segundo séries determináveis” que a atualizam, ainda que a estrutura permaneça irreduzível a essas séries<sup>86</sup>. A estrutura, por sua vez, é definida pela “natureza de certos elementos atômicos”, também chamados de “elementos formais”, que, “em si mesmos, não têm

---

*quanto à forma* (senão quanto ao conteúdo) ao que é utilizado pela fonologia, levar sua ciência a um progresso análogo ao que acaba de se dar nas ciências linguísticas?” (Ibidem, p. 46).

<sup>81</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 221-222.

<sup>82</sup> GINOUX, I. Op. Cit., p. 154.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 167.

<sup>84</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 222.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 222-223.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 223.

nem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada, nem modelo funcional hipotético, nem inteligibilidade por detrás das aparências”<sup>87</sup>. É por meio de uma determinada combinatória que esses elementos atômicos são determinados dentro de uma ordem simbólica que, ao mesmo tempo, forma um todo e explica a variação das partes que a compõem.

O segundo critério formal do estruturalismo consiste na determinação de que os elementos estruturais simbólicos não podem ser definidos por “realidades pré-existentes às quais remeteria, e que designaria, nem por conteúdos imaginários ou conceituais que ele implicaria, e que lhe dariam uma significação”<sup>88</sup>. Isso porque eles se definem pela posição que eles ocupam na estrutura, que, por sua vez, corresponde ao seu sentido. As estruturas compõem, assim, um “espaço estrutural” que não se confunde com a extensão real nem com uma extensão imaginária, pois se trata de um “espaço inextenso, pré-extensivo, puro *spatium* constituído cada vez mais como ordem de vizinhança” entre os elementos simbólicos. Esse espaço estrutural é anterior às coisas e aos seres existentes. Na verdade, para o pensador estruturalista, as coisas reais apenas ocupam posições nessas estruturas topológicas e relacionais. O sentido dos elementos estruturais e, por conseguinte, o sentido das coisas que os encarnam, não pode ser da ordem da “designação extrínseca” nem da “significação intrínseca”, porque ele “*resulta sempre da combinação de elementos*”, isto é, “o sentido é sempre um resultado, um efeito” da posição que ele ocupa na estrutura<sup>89</sup>. O sentido é sempre produzido e nunca dado de antemão. É por essa razão que Deleuze sustenta que “há profundamente um não-sentido, de onde resulta o próprio sentido”, sendo o não-sentido a combinação dos elementos simbólicos em uma estrutura<sup>90</sup>.

Se os dois primeiros critérios elencados por Deleuze apontam que o estruturalismo se caracteriza pela investigação da ordem simbólica de um determinado domínio e a partir do reconhecimento de que essa ordem simbólica é composta por elementos que se definem apenas pela posição que eles ocupam uns em relação aos outros, o terceiro critério concerne à determinação do que são “esses elementos simbólicos ou unidades de posição” e a relação que há entre os elementos simbólicos e as coisas reais<sup>91</sup>. Os elementos simbólicos são a “menor unidade” de um domínio e só existem enquanto são determinados em suas relações recíprocas com outros elementos simbólicos. Para citar dois exemplos mencionados por Deleuze, na linguística, essa menor unidade é o fonema e, na análise das estruturas elementares do parentesco de Lévi-Strauss, trata-se dos parentemas. Esses elementos mínimos se definem, portanto, pela “relação diferencial” que eles estabelecem, formando, assim, uma “pura lógica das relações” em que cada relação diferencial corresponde a uma determinada singularidade<sup>92</sup>. Dessa forma, toda estrutura é composta por uma multiplicidade de relações diferenciais, pelas quais seus

---

<sup>87</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 226.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 228.

elementos são definidos, e por uma multiplicidade de singularidades correspondentes a essas relações diferenciais, traçando, assim, “o espaço da estrutura”<sup>93</sup>.

A relação dos elementos simbólicos com as coisas reais, como temos insistido, é de uma certa independência, pois as coisas reais apenas encarnam as relações diferenciais de uma determinada estrutura em um “domínio considerado”<sup>94</sup>. Os elementos simbólicos e suas relações recíprocas determinam não apenas “a natureza dos seres e objetos que vêm efetua-los”, mas também determinam “simultaneamente os papéis e atitudes desses seres enquanto os ocupam”<sup>95</sup>. Dessa forma, uma estrutura não só diz a natureza de cada objeto que a encarna, mas também determina os papéis e funções de cada singularidade encarnada. É por essa razão que Deleuze, de forma bastante provocadora, afirma que “o verdadeiro sujeito é a própria estrutura: o diferencial e o singular, as relações diferenciais e os pontos singulares, a determinação recíproca e a determinação completa”<sup>96</sup>.

O quarto critério tem por objetivo determinar o estatuto de realidade das estruturas. Como já indicamos a propósito do terceiro critério, as estruturas não se confundem com os objetos reais que as encarnam, e, nesse sentido, poderíamos dizer de antemão que as estruturas não são propriamente reais. Entretanto, não é bem assim, pois elas dispõem de uma realidade própria. A questão que se impõe, portanto, é: qual é o estatuto de realidade das estruturas? A resposta de Deleuze consiste em afirmar que, “em si mesma”, a estrutura “não é nem atual nem fictícia; nem real nem possível”; porque a estrutura é virtual<sup>97</sup>. Isso significa que a estrutura não se confunde com nenhum estado de coisas atual ou passado nem com possíveis ou com abstrações, pois o estatuto de realidade da estrutura é ser “*real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*”<sup>98</sup>. “Toda estrutura” é, para Deleuze, “uma multiplicidade de coexistência virtual” que determina um todo de elementos simbólicos, seus sentidos de posição e suas relações diferenciais, e de todas as singularidades que compõem um determinado domínio<sup>99</sup>.

Para explicitar como as estruturas são encarnadas na realidade, Deleuze retoma o vocabulário utilizado em *Diferença e repetição* para descrever a relação dos problemas com os conceitos. Nessa obra, Deleuze sustenta que os problemas são totalmente diferenciados sem que isso necessariamente signifique que os problemas sejam diferenciados. Nesse caso, a propósito da estrutura, Deleuze diz a mesma coisa: uma estrutura é totalmente determinada em sua multiplicidade de relações diferenciais e de singularidades que a compõem. Isso significa dizer que as estruturas, em si mesmas, isto é, virtualmente, são completamente diferenciadas umas das outras. Ser completamente diferenciada não significa dizer que uma estrutura é totalmente atualizada, isto é, diferenciada. Na verdade, para Deleuze, assim como não existe estrutura que possua todas as relações diferenciais, as estruturas não se atualizam completamente; somente se atualizam “tais relações, tais valores de relações, tal repartição de singularidade”<sup>100</sup>.

---

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Ibidem, 230.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem.

Toda estrutura é, portanto, inseparável desse duplo aspecto: a diferenciação e a atualização. Cada estrutura possui uma espécie de temporalidade interna de atualização que “vai do virtual ao atual, isto é, da estrutura às suas atualizações, e não de uma forma atual para outra forma”<sup>101</sup>. A atualização de elementos de uma estrutura se dá por uma espécie de “jogo das estruturas” em que, por um lado, há a temporalidade interna da estrutura e, por outro lado, uma espécie de gênese estática correspondente à diferenciação dos elementos da estrutura. Cada elemento diferenciado possui uma função dentro da estrutura da qual faz parte e, por esse motivo, Deleuze afirma que a estrutura é “diferencial em si mesma e diferenciadora em seu efeito”<sup>102</sup>.

Segundo Deleuze, até o quarto critério, definiu-se apenas uma metade do que é a estrutura e, para mostrar como ela funciona, é necessário apresentar esta segunda metade: a sua organização em séries. Dentro de uma estrutura, os elementos simbólicos sempre “se referem a uma outra série, constituída por outros elementos simbólicos e outras relações”<sup>103</sup>. Dessa forma, Deleuze estabelece que “toda estrutura é serial, multisserial, e não funcionaria sem esta condição”<sup>104</sup>. Não há regra geral que regule a forma pela qual as séries de uma mesma estrutura se relacionam; no entanto, o que parece inegável para Deleuze é que não há estrutura sem que exista pelo menos uma segunda série que mantenha “relações complexas com a primeira”<sup>105</sup>.

As diferentes séries de uma estrutura se comunicam pelo que Deleuze chama de “elemento eminentemente simbólico” que, paradoxalmente, “não pertence a série alguma em particular” e, ao mesmo tempo, é imanente a todas as séries da estrutura<sup>106</sup>. Trata-se do sexto critério listado por Deleuze: “a casa vazia”. É esse elemento eminentemente simbólico, também denominado “objeto =  $x$ ”, que determina as variedades e variações das relações dentro de uma estrutura, pois, por ser o elemento de convergência das diferentes séries, o objeto =  $x$  percorre essas séries promovendo “deslocamentos *relativos* uma com relação à outra” de maneira a colocar toda a estrutura em movimento e a fazê-la variar, uma vez “que os lugares *relativos* de seus termos na estrutura dependem antes de tudo do lugar *absoluto* de cada um, em cada momento, com relação ao objeto =  $x$ ” que, por sua vez, é “sempre circulante, sempre deslocado relativamente a si mesmo”<sup>107</sup>.

Se anteriormente, falávamos que há um não-sentido de onde se produz o sentido como efeito de posição em uma estrutura, agora podemos determinar que essa produção de sentido corresponde à circulação e aos deslocamentos do objeto =  $x$  pelas séries de uma estrutura. A existência do objeto =  $x$  não significa que as relações determináveis das estruturas são animadas por uma indeterminação mais fundamental. Isso porque o objeto =  $x$  não é uma indeterminação incognoscível, pois é possível determinar seus deslocamentos, ainda que ele próprio não seja assinalável, “isto é, fixável num lugar”<sup>108</sup>.

---

<sup>101</sup> Ibidem, p. 232.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 235.

<sup>104</sup> Ibidem.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 237-238.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 242.

Assim, o objeto =  $x$ , para cada ordem de estrutura, o lugar vazio ou perfurado que permite a esta ordem articular-se com outras, num espaço que comporta tantas direções quantas ordens. As ordens de estrutura não comungam num mesmo lugar, mas todas comunicam por seu lugar vazio ou objeto =  $x$ , respectivo<sup>109</sup>.

Se o objeto =  $x$ , tomado enquanto elemento eminentemente simbólico e que sempre está deslocado em relação a si mesmo, explica como as diferentes séries de uma estrutura se comunicam, ele também é a chave de inteligibilidade para o problema das mutações estruturais ou para as transições de uma estrutura para outra. Dessa forma, para Deleuze, o objeto =  $x$  é uma espécie de “herói estruturalista [...] feito de individuações não pessoais e de singularidades pré-individuais”, que pode fazer aparecer uma nova estrutura mediante a sua “agilidade em seguir e salvaguardar os deslocamentos, de seu poder de fazer com que as relações variem e de redistribuir as singularidades”<sup>110</sup>. Deleuze identifica nessa capacidade do objeto =  $x$  de fazer aparecer uma nova estrutura, uma “práxis” estruturalista inseparável não apenas das obras estruturalistas, “mas também de uma prática relativamente aos produtos que interpreta”<sup>111</sup>.

Apesar de uma estrutura ser definida como um espaço de coexistências virtuais constituídas por relações diferenciais totalmente determináveis, Deleuze parece notar que essa capacidade de redistribuição das singularidades e das relações diferenciais do objeto =  $x$  faz com que, para o pensador estruturalista, sempre haja a possibilidade de que outras estruturas sejam atualizadas e, também, que as próprias estruturas sejam transformadas. Por essa razão, a nosso ver, com esse último critério, denominado “do sujeito à prática”, Deleuze parece expressar uma espécie de posicionamento em relação ao estruturalismo, enquanto uma política de pensamento, no sentido em que ele mostra que não é porque uma estrutura se define por uma multiplicidade de relações totalmente determináveis, que as estruturas diferenciadas se atualizarão eternamente da mesma forma e tampouco que as próprias relações de determinação recíprocas se mantenham as mesmas eternamente. Se o objeto =  $x$  pode ser o herói estruturalista é justamente porque ele pode ter a capacidade de redistribuir as relações dentro de uma estrutura a ponto de transformá-la em outra, sendo o objeto =  $x$ , portanto, “um ponto de revolução permanente” dentro da própria estrutura<sup>112</sup>.

## Considerações finais

A fim de determinarmos que elementos estruturalistas se fazem presentes no procedimento interpretativo de Deleuze na obra *Espinoza e o problema da expressão*, ao longo deste artigo, buscamos mapear como Deleuze interpreta: (1) a abertura da *Ética* à luz da função sistemática da ideia de expressão; (2) o método “estrutural-genético” da leitura de Martial Gueroult aplicado à filosofia de Espinoza; (3) e, por fim, os critérios formais que caracterizam o pensamento estruturalista como um “sistema de ecos entre

---

<sup>109</sup> Ibidem, p. 242-243.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 246.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> Ibidem.

autores bastante independentes uns dos outros”<sup>113</sup>. Conforme indicamos na introdução, o que sustenta a opção de adotar esse percurso é a hipótese segundo a qual, a partir dessas análises, será possível determinar que elementos da concepção deleuziana de estruturalismo se fazem presentes em sua interpretação da filosofia espinosana e, também, explicitar o sentido da afirmação de Macherey segundo a qual o estruturalismo deleuziano caracteriza-se por ter assimilado as “lições da genealogia”.

Sobre a afirmação de Pierre Macherey, acreditamos que a demonstração de que há uma comunidade de posicionamento entre Deleuze e Gueroult acerca do papel das oito primeiras proposições da *Ética* – que, como vimos, para os dois autores, é uma espécie de genealogia da substância absolutamente infinita, isto é, de determinação de uma lógica da distinção real que torna possível a gênese da substância tal qual definida pela sexta definição da Parte I – é uma evidência suficiente de que há lugar para a gênese tanto na interpretação gueroultiana quanto na interpretação deleuziana de Espinosa. Até aí, fica demonstrado que, de fato, há uma genealogia em *Espinosa e o problema da expressão*, o que não é um ponto de dificuldade, uma vez que a letra do próprio texto estabelece essa genealogia da substância. A questão toda é entender o nexo entre uma interpretação estruturalista e, ao mesmo tempo, genealógica. Se a interpretação de Gueroult pode ser entendida sob o signo de estruturalista sem maiores polêmicas, no caso da interpretação de Deleuze, é preciso que isso seja demonstrado e que sejam sopesados os elementos estruturalistas presentes nessa interpretação. E é por isso que exploramos o texto “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”.

A propósito desse texto, vimos que, para Deleuze, o estruturalismo parte do pressuposto de que, para existir uma estrutura, é necessário que os fenômenos sejam explicados como uma determinada linguagem, que não se reduz apenas à língua, mas se espalha a qualquer domínio que o pensador estruturalista investigue. Uma estrutura, para Deleuze, é definida como uma ordem simbólica virtual constituída por uma multiplicidade de elementos mínimos, que só têm sentido mediante a sua posição, isto é, mediante as suas posições nas relações de determinação recíproca mantidas com outros elementos mínimos. Além disso, toda estrutura é multisserial e comporta dentro de si um objeto que, paradoxalmente, pertence a todas as séries e, ao mesmo tempo, está sempre deslocado em relação a si mesmo de modo a não só percorrer todas as séries, como também determinar as variações sofridas por cada série e por cada estrutura.

Feita essa síntese dos critérios pelos quais Deleuze reconhece o que é uma estrutura e, por conseguinte, o estruturalismo, podemos identificar que existem alguns elementos estruturalistas presentes em *Espinosa e o problema da expressão*. Em primeiro lugar, a determinação de que a expressão não é um conceito representativo de um conteúdo determinado e que não pode, ou não deve, ser definida, nos remete à função do objeto =  $x$  nas estruturas. Isso porque, ao invés de um conceito com uma significação determinada, a expressão, assim como o objeto =  $x$  do pensador estruturalista, não é em si mesma definível e, ao mesmo tempo, é em função das relações expressivas mantidas entre os conceitos de substância, atributo e essência que esses conceitos ganham uma determinação real. Em segundo lugar, o exame do esforço de determinação do papel das oito primeiras proposições da *Ética* mostrou que o objetivo de Deleuze consistia em

---

<sup>113</sup> Ibidem.

alcançar a lógica da distinção real – que postula a existência de apenas uma substância distinta por atributo, sendo essas substâncias qualificadas os elementos mínimos do sistema filosófico espinosano, o que, por sua vez, torna possível a dedução, na ordem das proposições, da substância única e absolutamente infinita, tal como fora definida pela sexta definição da *Ética*, primeira definição real, segundo Deleuze, justamente por determinar a relação expressiva existente entre os conceitos de substância, atributo e essência. Também podemos identificar uma organização do andamento da *Ética* a partir de séries que se comunicam pela ideia de expressão: há uma primeira série de proposições, que vai da primeira até a oitava da Parte I, que estabelece a tal lógica da distinção real espinosana; e, também, existe uma segunda série responsável pela dedução da substância absolutamente infinita, que vai da nona até a décima primeira proposição. Por fim, podemos notar que é pela circulação da ideia de expressão pelas diferentes séries de proposições da *Ética* que Deleuze conjuga a gênese e a estrutura da filosofia espinosana, uma vez que, como vimos, é no cruzamento da primeira com a segunda série de proposições da *Ética* que é introduzida a definição espinosana de Deus, isto é, sua primeira definição real.

## Referências bibliográficas

- BALIBAR, Étienne. “Le structuralisme : une destitution du sujet ?”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/1 n° 45, p. 5-22.
- BARTHES, Roland. “A atividade estruturalista”. In: *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. 1ª ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1979.
- BIANCO, Giuseppe. “Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie”. In: *Ipseitas*, Vol 1, N.1. jan-jun. São Carlos, 2015. Disponível em: <http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/26> Acesso em: 03 de novembro de 2020.
- BOSCHERINI, Emilia Giancotti. *Lexicon Spinozanum - vol. 1 A-K*. 1ª ed. La Haye, 1970.
- CROCCO, Gabriella. “Méthode structurale et systèmes philosophiques”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/1 n° 45, p. 69-88.
- DEKENS, Olivier. *Le structuralisme*. 1ª ed. Paris: Armand Colin, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 1ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Ilha deserta: e outros textos*. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DESCARTES, René. *Meditação sobre Filosofia Primeira*. 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. 3ª ed. Lisboa: Guimaraes e Cia Editores, 1984.
- DESCARTES, René. *Segundas Objeções e Respostas*. In: *Coleção Os Pensadores*. 1ª ed. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da Emenda do Intelecto*. 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.
- GINOUX, Isabelle. "Deleuze et le portrait conceptuel du structuralisme en 1967" In: *Gilles Deleuze - Politiques de la philosophie*. 1ªed. Genebra: Metis Presses, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Cosac-Naify, 2008.
- MACHEREY, Pierre. "Pensar em Espinosa". In: *Dossier Deleuze*, Carlos Henrique de Escobar (org.).1ª ed. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.
- MACHEREY, Pierre. *Spinoza 1968 (Gueroult ou/et Deleuze)*. 2008. Disponível em: <https://philolarge.hypotheses.org/annee-2008-2009> Acesso em: 03 de novembro de 2020.

---

Recebido / Received: 19/06/2024  
Aprovado / Approved: 15/08/2024





DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.61413>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## Explicando a máquina territorial primitiva: Deleuze e Guattari encontram os sistemas de parentesco\*

*Explaining the primitive territorial machine: Deleuze and Guattari meet the kinship systems*

Carlos Fernando Carrer  

Doutor pelo PPGF da UNIFESP. Guarulhos, SP, Brasil.

Contato: [carlos.cunha03@gmail.com](mailto:carlos.cunha03@gmail.com)

**Resumo:** O intuito deste artigo é explicitar o modo de funcionamento daquilo que, em *O anti-Édipo* (1972), o filósofo Gilles Deleuze e o psicanalista Félix Guattari chamam de “máquina territorial primitiva”, privilegiando, para tanto, a recepção crítica dos autores em relação às ideias defendidas pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Veremos que os autores tentam marcar sua distância em relação a Lévi-Strauss argumentando que 1) a máquina territorial primitiva opera mais em função da dívida do que da troca e 2) que este funcionamento pressupõe um caráter essencialmente móvel das posições reservadas a cada personagem do parentesco.

**Palavras-chave:** máquina territorial primitiva; sistemas de parentesco; dívida; posições móveis

**Abstract:** The aim of this article is to explain how what philosopher Gilles Deleuze and psychoanalyst Félix Guattari call the “primitive territorial machine” works in *The Anti-Oedipus* (1972), favouring the authors’ critical reception of the ideas defended by anthropologist Claude Lévi-Strauss in *The Elementary Structures of Kinship* (1949). We will see that the authors try to distance themselves from Lévi-Strauss by arguing that 1) the primitive territorial machine operates more according to debt than exchange and 2) that this operation presupposes an essentially mobile nature of the positions reserved for each kinship character.

**Key-Words:** primitive territorial machine; kinship systems; debt; mobile positions

---

\* Revisado e complementado, este artigo constitui parte da tese de doutorado intitulada “Do fim do ser humano ao humanismo yanomami” (2022), orientada pelo prof. Sandro Kobol Fornazari em conjunto com o Grupo de Pesquisa em Filosofia da Diferença (GPDF) e defendida junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). A pesquisa contou com o apoio financeiro da Capes.

Em uma de suas aulas ministradas na Universidade de Saint-Denis-Vincennes pouco antes da publicação de *O anti-Édipo* (1972), Deleuze afirma que aquilo que se passa sobre um corpo social são sempre fluxos, de modo que uma pessoa é sempre um ponto de produção ou de recepção de um fluxo. Para explicar essa ideia, Deleuze recorre a um exemplo bastante simples: diferentes pessoas possuem diferentes tipos de cabelo. Assim, os cabelos de uma jovem não são os mesmos de uma mulher casada, assim como esses não são os mesmos de uma viúva. “Se uma pessoa possui cabelos”, afirma Deleuze, “ela se apresenta tipicamente como interceptadora de fluxos de cabelo que a atravessam seguindo códigos bastante diversos: código da viúva, código da jovem, código da mulher casada etc.”<sup>1</sup>. Do mesmo modo, se uma pessoa não possui cabelos, ela se associa a diversos outros tipos de código: o código das pessoas mais idosas, ou das pessoas que tiveram leucemia, dos skinheads, enfim. A ideia fundamental que se retém é esta: todo corpo social é atravessado por fluxos, seja por um fluxo de cabelo, de modo que as pessoas nada mais são do que interceptadoras desses fluxos, sujeitos que de algum modo os encarnam sendo marcados por determinados tipos de código. Todo código é uma marcação, e toda sociedade pressupõe um sistema de corte-fluxo para poder funcionar.

Nesse sentido, Deleuze irá argumentar que nada pode ser mais ameaçador para uma sociedade do que um fluxo que corre sem marcação, um fluxo que escapa a um regime de códigos. Por exemplo, no contexto da colonização durante o século XVI, a inserção de fluxos de dinheiro representou uma grande ameaça para as sociedades ameríndias, pois, uma vez introduzidos, desestabilizaram o sistema por onde passavam fluxos econômicos de natureza diversa, tais como os fluxos de prestígio, os fluxos matrimoniais etc.<sup>2</sup> Se quisermos um exemplo mais recente, o xamã e líder político Davi Kopenawa considera que a introdução de bebidas alcoólicas no circuito econômico dos yanomami teve efeitos absolutamente nefastos, encurtando o pensamento das pessoas e afastando-as das tradições de seu povo<sup>3</sup>. De qualquer modo, “em todas as sociedades”, afirma Deleuze, “o problema sempre foi o de codificar os fluxos e de recodificar aqueles que tendiam a escapar”<sup>4</sup>.

Tal problema será amplamente explorado em *O anti-Édipo*, obra na qual Deleuze e Guattari distinguem três grandes tipos de sociedade: 1) selvagem, também denominada primitiva; 2) bárbara, também denominada despótica; 3) civilizada, também denominada capitalista<sup>5</sup>. Cada uma possui uma maneira específica de processar os fluxos que a atravessam. A propósito das duas últimas, limitar-nos-emos a afirmar que a sociedade bárbara funciona através de uma sobrecodificação dos fluxos, isto é, todos os fluxos que a atravessam — sejam eles de natureza monetária, matrimonial, comportamental etc. — necessitam de uma marcação ulterior imposta pelo déspota. O déspota é investido de poderes divinos e possui a “palavra final” sobre como as pessoas emitem e interceptam fluxos. Nesse sentido, ele se confunde com o próprio Estado. O

---

<sup>1</sup> DELEUZE, Gilles. “Curso St. Denis-Vincennes (*O anti-Édipo* e *Mil Platôs*)” [online]. Paris, 1971. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/>. Último acesso em 11/06/2024.

<sup>2</sup> DELEUZE, G. Op. cit.

<sup>3</sup> KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

<sup>4</sup> DELEUZE, G. Op. cit.

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010, cap. III.

modelo empregado por Deleuze e Guattari para ilustrar a sociedade despótica é o de uma pirâmide que tem o déspota no cume, como um “grande olho paranoico” que se serve de seu aparelho burocrático – as laterais da pirâmide – para controlar os aldeões trabalhadores que compõem a base<sup>6</sup>. Os códigos sociais continuam a existir, mas são chamados a uma última marcação – uma sobrecodificação – por parte do déspota (Estado).

O terceiro tipo de sociedade, ao contrário, nasce da conjunção de dois fluxos descodificados: 1) um fluxo de trabalhadores “sem código”, já que expropriados de suas terras e antigos afazeres, não tendo outra coisa a vender senão sua mão de obra; 2) um fluxo de dinheiro que, circulando “livremente”, sem a marca do déspota, pode comprar a mão de obra agora disponível. Sem este encontro de fluxos descodificados, a sociedade civilizada capitalista não poderia ter começado a funcionar. E se o problema de toda sociedade consiste em codificar os fluxos, marcar aquilo que a atravessa, seria mesmo necessário interrogar em que medida o capitalismo significa a falência de todas as formas de sociedade que o antecedem, na medida em que este procede não por uma codificação, mas por uma descodificação ou, o que seria o mesmo, uma destruição generalizada de códigos<sup>7</sup>.

Também não se pode enxergar na tríade selvagem-bárbaro-civilizado os termos de uma sequência histórica, como se houvesse uma linha evolutiva que levasse os selvagens a se tornarem bárbaros e estes, por sua vez, a se tornarem civilizados. Mais do que uma sucessão de modos de organização social, o que se tem, ao menos do ponto de vista de Deleuze e Guattari, é uma “história universal das contingências”<sup>8</sup> que admite uma série de cruzamentos entre os modos sociais da produção. Selvagem, bárbaro e civilizado correspondem a modos sob os quais as sociedades produzem – daí seu estatuto de máquinas – e podem coexistir, mas sendo necessário distinguir, para cada caso, algo em torno de que a produção originalmente se organiza. Sendo assim, as questões que nos interessam podem ser enunciadas da seguinte maneira: em torno de que a máquina territorial primitiva se organiza? Sob quais condições ela funciona?

De maneira bastante original, Deleuze e Guattari afirmam que o modo de produção selvagem está condicionado pela terra. Esta terra, argumentam os autores, não se limita a ser um objeto composto de múltiplas partes repartidas de acordo com o trabalho que se exerceria nelas. Do ponto de vista selvagem, a terra é uma entidade única e indivisível, um “corpo pleno” que se assenta sobre a produção, aparecendo como seu “pressuposto natural ou divino”, expressão que Deleuze e Guattari retiram de Marx<sup>9</sup>. A terra seria como um polo de onde toda a existência selvagem parece emanar. Um motor da produção, portanto, mas um motor que permanece sempre no mesmo lugar, imóvel, enquanto “elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo”<sup>10</sup>. A terra aparece, pois, como um elemento externo à sociedade, mas

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 280.

<sup>7</sup> Uma investigação mais minuciosa em torno deste problema pode ser encontrada em ao menos dois autores: GUERÓN, Rodrigo. *Capitalismo, desejo e política. Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: Nau, 2020, cap. III; SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris, PUF, 2013, cap. V.

<sup>8</sup> DELEUZE, G. GUATTARI, F. Op. cit., p. 185.

<sup>9</sup> MARX (2011, p. 389) *apud* DELEUZE, G. GUATTARI, F. Op. cit., p. 22.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 187.

através do qual as peças que compõem a máquina social primitiva se transformam em verdadeiros agentes sociais, na medida em que estes, acatando determinados papéis que lhes serão atribuídos, passam a funcionar em função desse mesmo corpo pleno que é o da terra.

Assim, se não podemos reduzir a terra a um princípio de residência ou a uma repartição geográfica, é justamente porque ela não tem como função dividir um território, mas um povo. É claro que as residências e as repartições desempenham um

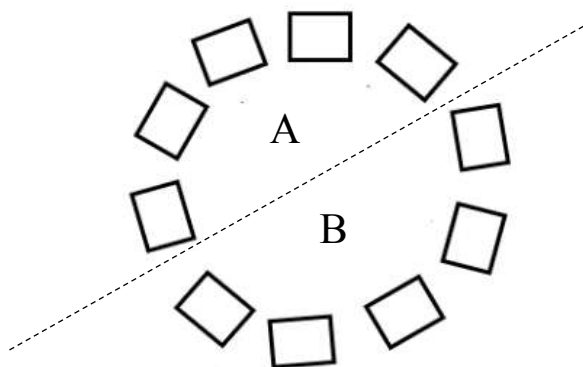


Figura 1: modelo de organização territorial-parental dos Bororo

papel importante, sobretudo quando se pensa do ponto de vista selvagem. Por exemplo, em *Tristes trópicos* (1955), o antropólogo Claude Lévi-Strauss mostra que os indígenas Bororo, habitantes do centro-oeste brasileiro, tendem a organizar suas residências em formato de círculo<sup>11</sup>. Este formato permite, entre outras coisas, uma divisão em metades que reflete a organização ideal de seus sistemas de parentesco, como no esquema lévi-straussiano que apresentamos simplificado abaixo:

Trata-se do caso mais simples da divisão: um homem (ou uma mulher) residente da metade A só pode contrair matrimônio com uma mulher (ou um homem) residente da metade B. A forma circular não é um acidente. Ela serve para assinalar o local de onde se deve idealmente retirar um cônjuge. De modo que, fiando-nos ao testemunho de Lévi-Strauss, os primeiros missionários que chegaram na região dos Bororo descobriram que o modo mais seguro de convertê-los consistia em substituir a organização em círculo pela organização em fileiras paralelas. “Privados da planta que fornece um argumento ao seu saber”, escreve Lévi-Strauss, “os indígenas perdem rapidamente o sentido das tradições”<sup>12</sup>. Eis o que poderíamos chamar de um fluxo sem marcação que atravessa os Bororo destruindo seu antigo código residencial.

De qualquer modo, se se deve traçar uma linha divisória para explicar o sistema matrimonial dos Bororo ou de qualquer outro povo selvagem, é importante realçar,

<sup>11</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 206.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

voltando a Deleuze e Guattari, que se trata de uma linha divisória dos *habitantes* do território, não do território em si. Do ponto de vista selvagem, a terra permanece sendo uma unidade indivisível, uma superfície nua que não possui muros e repartições. É por esse motivo que, segundo Deleuze e Guattari, a sociedade selvagem é a única máquina territorial em sentido estrito. “E o funcionamento de uma tal máquina”, acrescentam os autores, “consiste no seguinte: *declinar aliança e filiação*, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que haja um Estado”<sup>13</sup>.

Incorporando uma ideia-chave do etnólogo Pierre Clastres<sup>14</sup>, Deleuze e Guattari argumentam que a sociedade primitiva é de algum modo capaz de antever a formação do Estado, como se sua presença pudesse ser de algum modo pressentida. E, se como vimos, o Estado se confunde com o próprio déspota, podemos então concluir que a maior ameaça que a sociedade selvagem presente é a aparição de um líder que se destaca do restante do corpo social, tornando-se uma entidade que exerce poder sobre as demais: alguém que manda por oposição a quem obedece. Nesse sentido, um dos mecanismos utilizados para evitar a aparição do Estado seria justamente a declinação da aliança e da filiação, quer dizer, a aplicação de uma regra que, analogamente à declinação das palavras, dará a cada um dos membros de um grupo, seja o grupo Bororo que vimos acima, a sua função na estrutura de parentesco. Mas de que modo isso acontece?

Tentaremos dar uma resposta a esse problema destacando uma das teses centrais de *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Nesse texto, Lévi-Strauss mostra que pais e irmãos devem ceder suas filhas e suas irmãs para o matrimônio. No modelo mais simples, como o dos Bororo, isso vale para as duas metades, *A* e *B*. Assim, um pai ou irmão do grupo *A* deverá ceder sua filha ou sua irmã a um homem da metade *B*, colocando o grupo *A* na posição de credor e o grupo *B* na posição de devedor, para o grupo *A*, de uma filha ou de uma irmã, quer dizer, de uma esposa. O mesmo se diria de um homem do grupo *B*, já que sua filha ou irmã deverá ser concedida em matrimônio a um homem do grupo *A*. A cada casamento, portanto, é como se cada metade recebesse um sinal (+) ou (-) conforme o casamento tenha resultado numa perda ou numa aquisição<sup>15</sup>.

Esse sinal, no entanto, não é invertido apenas quando se passa de uma metade a outra. Afinal, pensando em apenas uma das metades, esse sinal será diferente quer se considere uma irmã ou um irmão, na medida em que esse irmão será necessariamente recebedor (+) de uma esposa e sua irmã será necessariamente cedida a outra família, representando uma perda (-) para a metade da qual é originária. Além disso, como mostra Lévi-Strauss, pensando ainda em apenas uma das metades, o sinal também se inverte quando se passa de uma geração a outra, conforme a mãe, na geração anterior,

---

<sup>13</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., p. 196, grifo dos autores. Reproduzimos a nota do tradutor Luiz Orlandi que acompanha este trecho: “mantive ‘declinar’ para traduzir *décliner* com a intenção de grifar, como significado desse verbo, a ideia de ‘enunciar em todos os casos de...’, como quando se diz enunciar todos os casos de um substantivo etc.”. Acrescentamos que, conforme o dicionário Le Robert, este verbo é utilizado também em contextos comerciais, quando se procura dar diferentes formas a um produto. Por exemplo, *décliner un tissu en plusieurs couleurs*, isto é, dar a (declinar) um tecido (em) cores variadas.

<sup>14</sup> CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

<sup>15</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 7ª edição. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 170.

tenha sido fruto de uma aquisição — caso em que deverá repor a outra metade com uma filha ou uma neta — ou de uma concessão — caso em que seus filhos ou netos terão direito a receber uma esposa da outra metade. Traçando a árvore genealógica das duas metades, teríamos o seguinte esquema:

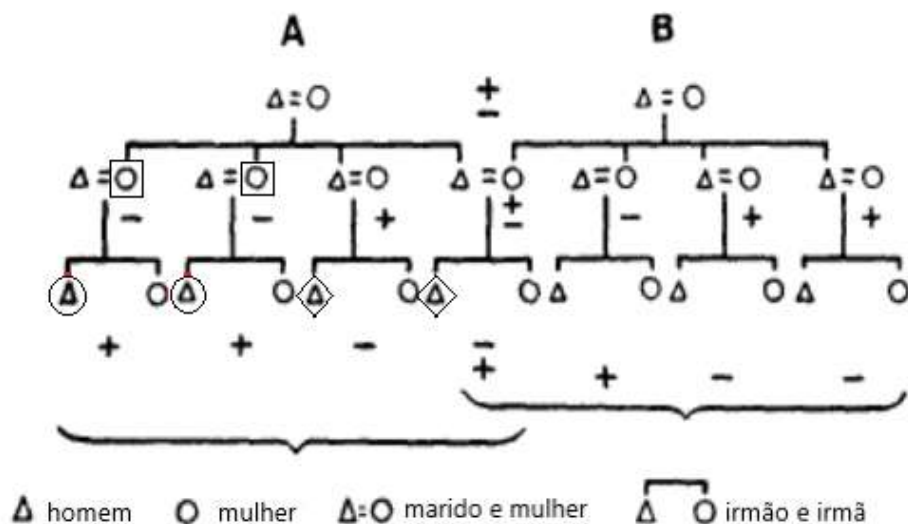


Figura 2: diagrama genealógico das duas metades. Em *As estruturas elementares do parentesco*, p. 171

Na realidade, segundo Lévi-Strauss, esse é o modelo que expressa idealmente os sistemas em que a cônjuge ideal é designada pelo mesmo nome de uma prima cruzada, isto é, uma prima que é filha do irmão da mãe ou da irmã do pai. Dois primos masculinos (circulados no diagrama) que se encontram em posição credora (+) em relação ao grupo do pai não poderão trocar suas irmãs, pois suas mães (contornadas com quadrados no diagrama) foram concedidas em casamento a homens do lado B. Do mesmo modo, não poderão trocar irmãs dois primos masculinos (contornados com losangos no diagrama) que se encontram em posição devedora (-) em relação ao grupo das mães, já que estas vieram do outro grupo ao qual deverão repor com uma filha ou irmã.

Em compensação, do ponto de vista de um primo masculino (circulado), a filha do irmão de sua mãe representa uma troca possível, na medida em que esta, sendo filha de uma mulher que veio de fora, deverá ser em algum momento concedida. E concedida, idealmente, para o grupo que já abriu mão de uma mulher na geração anterior (a mãe do primo circulado) e terá de abrir novamente caso esse primo tenha uma irmã ou uma prima paralela. É por isso que se, em certos grupos, a esposa é designada pelo mesmo nome de uma prima cruzada, a irmã é designada pelo mesmo nome de uma prima paralela.

Em última análise, esse raciocínio de Lévi-Strauss expressa algo muito simples: “o casamento entre primos cruzados exprime o fato de que, em matéria de casamento, é preciso sempre dar e receber, mas que só se pode receber de quem tem obrigação de dar, e que é preciso dar a quem tem o direito de receber”<sup>16</sup>. Essa ideia é fundamental, porque

<sup>16</sup> Ibidem, p. 171.

é a ela que todos os sistemas matrimoniais tendem a conduzir. E se o sistema matrimonial for, como acreditava Lévi-Strauss, um sistema de símbolos, ele deve necessariamente expressar um princípio que rege a sociedade como um todo. Assim, quer a organização matrimonial de determinada sociedade seja elementar ou complexa, prescritiva ou preferencial, endogâmica ou exogâmica etc., seu princípio reside numa lei de reciprocidade, numa lei que assegura um regime de troca entre diferentes linhagens, sejam elas numerosas ou reduzidas a um par.

A tese de Lévi-Strauss será insistentemente questionada por Deleuze e Guattari. Em primeiro lugar, a enunciação dos casos de parentesco – sua declinação – não pode ser vista como mera expressão de uma estrutura lógica, mas constitui, na palavra dos autores, “uma prática, uma *práxis*, um procedimento e até uma estratégia”. Quer dizer, ela possui um caráter mais material do que simbólico. “Trata-se menos do exercício de uma combinatória lógica destinada a reger um jogo de trocas, como queria Lévi-Strauss, do que da instauração de um sistema físico que se exprimirá naturalmente em termos de dívida”<sup>17</sup>. Em Deleuze e Guattari, se há uma regra que dita, em geral, o regime de funcionamento da sociedade, essa regra se encontraria mais do lado da dívida do que propriamente da circulação.

Antes da circulação e das trocas, e para que elas possam ou não acontecer, é necessário que haja uma memória da dívida. A dívida aparece, pois, como uma espécie de dobradiça que abrirá ou fechará a porta a determinados fluxos. Por exemplo, no caso que retiramos de Lévi-Strauss, os fluxos ++ (círculo com círculo) e -- (losango com losango), que representam o casamento entre primos paralelos, ficam retidos, enquanto os fluxos +- (círculo com losango) e -+ (losango com círculo), que representam o casamento entre primos cruzados, avançam. É nesse sentido que funciona o sistema corte-fluxo da máquina territorial primitiva. É através dele, isto é, da instauração de um sistema em que a dívida se transmite sempre de modo finito, que os selvagens podem impedir a acumulação irrestrita de prestígio, esposas, enfim, signos que dariam a um único indivíduo, geralmente um homem, poder para exercer sobre os demais. Inclui-se a declinação do parentesco entre os mecanismos utilizados pelos selvagens para impedir a aparição de um Estado, na medida em que o sentido da dívida vai sempre de lado a lado ( $\leftrightarrow$ ), e não de baixo a cima ( $\uparrow$ ), como na pirâmide do déspota.

Se, para Deleuze e Guattari, o fundamental não é fazer circular, mas lembrar-se da dívida, resta saber como essa dívida é primeiramente inscrita na memória. Apoiando-se, sobretudo, nas teses da segunda dissertação de *Genealogia da moral* (1887)<sup>18</sup>, Deleuze e Guattari dirão que a inscrição da dívida na memória é um processo profundamente violento, que consiste em marcar – ou codificar – os próprios corpos, puni-los desde que se cause um prejuízo. “Pois é bem aí”, argumentam Deleuze e Guattari, “que Nietzsche descobre a terrível equação da dívida: prejuízo causado = dor a suportar”. Como pode a dor ser uma forma de pagamento? “É preciso invocar um olho que tire prazer disto (sem que isto tenha algo a ver com a vingança): é o que Nietzsche chama de

---

<sup>17</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., p. 209.

<sup>18</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

olho avaliador, ou olho dos deuses amantes dos espetáculos cruéis, ‘já que o castigo tem ar de festa!’”<sup>19</sup>.

Teremos uma dimensão mais concreta dessa ideia recorrendo ao pequeno filme etnográfico *Circuncisão* (1949), do diretor francês Jean Rouch, que mostra jovens garotos Hombori, habitantes do Mali, passando pelo rito de circuncisão peniana. Até o momento da operação, os garotos não possuem sexo. Somente através dela eles se tornarão “homens”, ou seja, deixarão de fazer parte de uma humanidade neutra para pertencer a uma humanidade diferenciada, marcada por um sexo. Rouch mostra bem que se trata de um rito público. Todas as pessoas são mobilizadas: elas se aglomeram no entorno dos futuros circuncisados e dos cirurgiões. Os garotos ficam sentados, aguardando o momento. Na hora do corte, alguns parecem gritar. Outros parecem conter o grito, mas a expressão de dor é inconfundível<sup>20</sup>.

Mas, justamente, por qual prejuízo os jovens Hombori estão pagando? Poderíamos especular que, sendo neutros em relação ao sexo, eles de certa forma estariam obstruindo as circulações do sistema matrimonial. Deixando de contrair matrimônio, eles colocariam em risco o sistema de troca, algo que, do ponto de vista lévi-straussiano, seria colocar em risco o próprio princípio que rege a articulação social. Mas, aproximando-nos de Deleuze e Guattari, poderíamos afirmar que os jovens Hombori estão em débito com a terra. Anteriormente à circuncisão, é como se eles ainda não tivessem se inscrito sobre ela, estivessem “em falta” com ela. Tal tese encontra amparo, por exemplo, nos estudos do pensador senegalês Cheikh Anta Diop, que mostra que a prática da circuncisão peniana, comum entre todas as populações africanas pré-coloniais, serve para inscrever o jovem no corpo da terra, dar-lhe literalmente uma localidade em função dela: “a pessoa é, de acordo com uma expressão Wolof, um *mbok lel*, ou seja um membro do mesmo ‘local’”<sup>21</sup>.

Além disso, será necessário notar que o rito Hombori de fato se assemelha a uma festa: multidões, conversas, pessoas sorrindo, como se a cerimônia nada fosse sem os olhos para olhar. Não há dúvida de que os olhos retiram algum prazer daquilo que veem. Isso porque a memória encarnada da dívida, celebrada à vista de todos, não é somente aquela de que se deve (ou devia), mas também a de que, agora, se está em condições de exigir. A equação da dívida não possui a forma única dano causado = dor sofrida. Ela se prolonga, possui uma outra face, de onde “o olho avaliador” apreende a equação dor sofrida = compensação ou prazer. Os olhos se deliciam com o espetáculo precisamente porque toda a dor sofrida não é só um pagamento por aquilo que se devia, mas também o crédito para uma dádiva futura, o momento que os jovens Hombori se colocam na posição de quem pode exigir.

Concretamente, Anta Diop mostra que o rito possui uma série de compensações: os jovens podem agora participar das caçadas ou engajar-se num combate. Eles também podem participar dos cânticos, “que são a mais pura variedade da poesia folclórica da

---

<sup>19</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., 253.

<sup>20</sup> CIRCUNCISÃO. Direção: Jean Rouch. Produzido e distribuído pelo Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) em parceria com o Secrétariat d’État à la Coopération. Paris: 1949.

<sup>21</sup> ANTA DIOP, Cheikh. *Precolonial black Africa*. Trad. Harold Salemson. Westport: Lawrence Hill & Co., 1987, p. 191.



África Preta [*Black Africa*]”. Através desses cânticos, o jovem é disciplinado a fazer parte do “local”, algo que “dá os toques finais à sua educação, é seu rito de passagem à maturidade e sua entrada ‘na cidade’, no sentido que esse termo tinha na Antiguidade”<sup>22</sup>. Literalmente, a marcação dos corpos significa o ingresso na vida política, o momento em que o corpo passa a ser uma peça da produção social.

Com efeito, o caso trazido da obra de Anta Diop corrobora uma das ideias que será defendida ao longo de todo *O anti-Édipo*, qual seja, a de que a máquina territorial primitiva não é troquista, mas essencialmente inscritora. Esse é um dos pontos que marca a distância dos autores em relação a Lévi-Strauss. A originalidade do argumento deleuzo-guattariano, contudo, não reside somente aí. Para os autores, a marcação dos corpos seria apenas a expressão extensa da dívida. Ao lado dela, é necessário acrescentar uma segunda expressão, sua expressão intensa, quer dizer, o modo como ela se expressa no momento anterior àquele em que os fluxos passaram ou deixaram de fazê-lo. Algo que segundo, segundo Deleuze e Guattari, “torna o recurso ao mito indispensável”<sup>23</sup>.

O mito que os autores evocam é o mesmo estudado pelo antropólogo Marcel Griaule em um artigo intitulado “Notas sobre o tio uterino no Sudão”, sobre o qual teremos de nos deter<sup>24</sup>. Nesse belo texto, Griaule mostra que, para os Dogon, também habitantes do Mali, o ponto de partida da criação é um grão de painço. Esse grão prefigurava um mundo ilimitado: continha infinitos signos que deveriam se dispersar pelo espaço e se colocar sobre todos os seres, fazendo-os adquirir consciência de si mesmos. O interior desse grão foi cindido em duas placentas que deram origem aos mundos celeste e terrestre, cada qual contendo um par de gêmeos de dois sexos, um masculino e um feminino, denominados *Nommo*. Esses gêmeos são considerados emanções diretas de *Amma*, o criador.

Não obstante, antes que o tempo de formação das coisas se concluísse, um homem de uma das partes fuge tendo roubado um fragmento da placenta de onde veio. Totalmente só, esse homem pretendia construir um mundo ou, melhor, uma réplica do mundo que existia ainda em potência e que deveria, conforme imaginado, funcionar normalmente. Fez um esboço da terra com sua metade da placenta, mas percebeu que sua criação só estaria completa com a outra metade, aquela em que sua irmã gêmea estava contida. Ele tenta voltar ao grão originário, mas *Amma* o impede. Após fracassar, a personagem nunca mais abandona seu ciclo de incompletude, buscando em vão pelo seu par *Yasigui*, isto é, sua irmã gêmea que fora confiada por *Amma* ao outro casal *Nommo*. Assim, o homem fracassado toma a forma de um animal chamado *Yurugu* – uma raposa-pálida – e tudo que deriva dele possui uma forma imperfeita e desordenada, em função do desejo incestuoso que havia se pré-configurado no seu retorno ao grão de painço.

Para compensar os inconvenientes de *Yurugu*, o criador *Amma* envia para a terra o outro casal *Nommo* e a nova geração de quatro outros casais que eles conceberam, formando um esquema praticamente idêntico ao evocado acima (figura 2), exceto pelo

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>23</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., p. 209.

<sup>24</sup> GRIAULE, Marcel. “Remarques sur l’oncle utérin au Soudan.” Cahiers Internationaux de Sociologie. Nouvelle série, vol. 16, 1954.

fato de que o casal originário é formado, de acordo com a mitologia Dogon, pela união entre um irmão e uma irmã. A introdução da nova geração impõe ordem ao mundo, embora a desordem causada por *Yurugu* nunca tenha efetivamente desaparecido: a situação se manifesta num combate incansável entre a ordem e a desordem, *Nommo* e *Yurugu*, onde este último aparece como o elemento desvirtuado que deve ser insistentemente combatido e vencido<sup>25</sup>.

Essa breve incursão sobre a mitologia Dogon lança uma luz particularmente interessante sobre a relação entre o irmão da mãe (o tio uterino) e seu sobrinho. Assim, quando criança, o menino Dogon encontra ternura e paciência inigualáveis em seu tio materno. Suas exigências são quase sempre satisfeitas pelo tio, mesmo quando o sobrinho lhe aborrece. Principalmente a partir da puberdade, esse aborrecimento passa a ser cada vez mais frequente, e se direciona, sobretudo, para a mulher de seu tio, isto é, sua tia por aliança. A relação vai se desgastando, como se o sobrinho estivesse sendo de algum modo subtraído da relação com o tio. Essa subtração, afirma Griaule, é causada pela cólera que o sobrinho sente por não ter havido casamento entre seu tio e sua mãe, isto é, entre irmão e irmã, tal como o casal *Nommo* da mitologia<sup>26</sup>. É nesse sentido que o tio materno sente possuir uma dívida com seu sobrinho, sendo esse, também, o motivo pelo qual o sobrinho se sente no direito de 'roubar' todos os bens de seu tio, à exceção de um: sua esposa.

Na realidade, como mostra Griaule, todos os diálogos do sobrinho com a tia por aliança falam de uma suposta união entre eles. Essa união é frequentemente tida como ridícula e se expressa no tom jocoso com que o sobrinho se refere à tia e vice-versa. Todos os "roubos" do sobrinho, argumenta Griaule, só adquirem sua verdadeira significação se acontecem na presença do tio e se são acompanhados pelas ironias que seu sobrinho dirige à esposa, entre as quais a mais frequente é aquela em que a chama de "minha esposa!" e ela responde "meu marido!". "Tudo se passa como se o sobrinho substituísse simbolicamente o tio e como se o incesto só tivesse sido evitado pela união real dele, sobrinho, com uma esposa nascida dos trabalhos de sua tia"<sup>27</sup>, quer dizer, uma prima cruzada pelo lado da mãe.

O sobrinho, portanto, se encontra no lugar do tio, o que quer dizer que ele, de certo modo, faz parte da mesma geração que sua mãe. Mais precisamente, é o irmão que nunca se uniu a ela, tal como a personagem mítica *Yurugu*. Como no trecho que Deleuze e Guattari destacam do texto de Griaule, "sendo da *mesma substância e geração que sua mãe*, assimila-se a um gêmeo masculino da sua genitora, e a regra mítica da união entre dois membros pareados [*appariés*] o propõe como esposo ideal"<sup>28</sup>. *Yurugu* se identifica à mãe, é feito da mesma matéria que ela. Mas, sem deixar de ser filho, ele também se identifica ao tio, isto é, àquele que seria o esposo de sua mãe e seu pai ideal. Isso é essencial: onde Lévi-Strauss enxerga um regime de trocas entre sexos já repartidos entre homem e mulher, Deleuze e Guattari enxergam "um mundo de signos ambíguos, de divisões

---

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., 210, grifo dos autores.

inclusas e estados bissexuados. Sou o filho, mas também o irmão de minha mãe, o esposo de minha irmã e meu próprio pai”<sup>29</sup>.

No coração do sistema de parentesco da máquina territorial primitiva, encontramos a afirmação de uma lógica que não permite encerrar os sujeitos em funções preexistentes. Não se pode falar *do pai, da mãe, do filho*, simplesmente porque pai, mãe, filho etc. designam entidades essencialmente móveis, onde todas circulam pelo território de todas. Antes de serem homens ou mulheres, masculinos ou femininos, os sujeitos que compõem o sistema de parentesco são como que um lugar de abrigo para personagens estrangeiras, figuras de certa forma alheias a seu local de origem. Mas, talvez, não possamos falar nem mesmo *da origem*. Isso porque, se há uma origem, como mostram tão bem o mito e a organização de parentesco dos Dogon, ela nada mais seria senão um estado pleno de variações, torções de um grão de painço onde se condensa toda a ambiguidade da matéria.

### Referências Bibliográficas

- ANTA DIOP, Cheikh. *Precolonial black Africa*. Trad. Harold Salemon. Westport: Lawrence Hill & Co., 1987.
- CIRCUNCISÃO. Direção: Jean Rouch. Produzido e distribuído pelo Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) em parceria com o Secrétariat d'État à la Coopération. Paris: 1949.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- DELEUZE, Gilles. “Curso St. Denis-Vincennes (*O anti-Édipo e Mil Platôs*)” [online]. Paris, 1971. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/>. Último acesso em 25/09/2023.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.
- GRIAULE, Marcel. “Remarques sur l'oncle utérin au Soudan.” *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Nouvelle série, vol. 16, 1954.
- GUERÓN, Rodrigo. *Capitalismo, desejo e política. Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: Nau, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 7ª edição. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 211.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza.

São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris, PUF, 2013.

---

Recebido / Received: 13/10/2023  
Aprovado / Approved: 22/07/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.64376>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## Estado e máquinas de guerra no capitalismo

*State and war machines in capitalism*

Sandro Kobol Fornazari  

Professor do Departamento de Filosofia e do PPGF da UNIFESP, Guarulhos, SP, Brasil.

Contato: [sandrokobel@gmail.com](mailto:sandrokobel@gmail.com)

**Resumo:** O artigo explora as metamorfoses do estado ao longo da história, desde o estado imperial arcaico até o estado-nação, conforme discutido por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*. Destaca-se que o estado sempre coexistiu com as sociedades primitivas, em influência recíproca. O estado moderno se adapta à lógica do capitalismo, tornando-se um modelo de realização para os fluxos descodificados. O texto explora, a partir de *Guerras e capital*, de Alliez e Lazzarato, como o capitalismo instrumentaliza o estado e a máquina de guerra para acumulação e valorização monetária, controlando e submetendo as populações, uma máquina de guerra coextensiva à economia-mundo, visando disciplinar a força de trabalho, disseminando insegurança, medo e degradação socioeconômica. A gestão da guerra envolve estratégias não apenas militares, mas também econômicas, de comunicação e de controle populacional. Em suma, o artigo analisa as relações complexas entre estado, capitalismo e máquinas de guerra na história.

**Palavras-chave:** estado, capitalismo, máquinas de guerra.

**Abstract:** The article explores the metamorphoses of the state throughout history, from the archaic imperial state to the nation-state, as discussed by Deleuze and Guattari in *A Thousand Plateaus*. It is noteworthy that the state has always coexisted with primitive societies, in reciprocal influence. The modern state adapts to the logic of capitalism, becoming a model of realization for the decoded flows. The text explores, based on *Wars and Capital*, by Alliez and Lazzarato, how capitalism instrumentalizes the state and the war machine for accumulation and monetary valorization, controlling and subjugating populations, a war machine coextensive with the world-economy, aiming to discipline the workforce, spreading insecurity, fear and socioeconomic degradation. The management of war involves not only military strategies, but also economic, communication, and population control strategies. In short, the article analyzes the complex relationships between the state, capitalism and war machines in history.

**Keywords:** state, capitalism, war machines.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, em *Mil platôs*, nos platôs 12 e 13, discorrem sobre as metamorfoses do estado ao longo da história. De uma hipótese sobre o surgimento do estado ao estado-nação, passando pelo estado imperial arcaico ou despótico, apontando para cada caso os diversos processos maquínicos de captura dos fluxos que os caracterizam: populações, mercadorias, comércio, propriedade privada, capital. Ou seja, o estado é o mesmo, mas muda frequentemente de figura. Ele só reina sobre o que é capaz de capturar, mas é impensável sem a relação com um fora que é irreduzível a ele, sejam as comunidades segmentárias, os bandos nômades, as minorias, as organizações ecumênicas de diversos tipos (comerciais, industriais, religiosas). Esse fora irreduzível ao estado se apresenta enquanto máquinas de guerras polimorfos e difusas que só existem na medida em que produzem fluxos e movimentos que não se deixam apropriar pelos estados. Nesse sentido, há um campo perpétuo de interação, de coexistência e de concorrência entre os estados e as máquinas de guerra assim entendidas. Este artigo visa explicitar os funcionamentos e transformações desse campo, o que nos levará a refletir a partir das teses de Éric Alliez e Maurizio Lazzarato em *Guerras e capital* sobre a maneira como o capitalismo instrumentaliza o estado e a máquina de guerra como elementos constituintes de seu funcionamento visando a acumulação e a valorização monetária através do controle e da submissão das populações. Indo muito além das operações militares convencionais, a máquina de guerra amplia seu escopo para uma nova governamentalidade através de dispositivos econômicos, comunicacionais, carcerários, de gestão das subjetividades, culturais, de manipulação da opinião pública e das eleições, entre outros.

## Estado e capitalismo

O ponto de partida é a tese de Pierre Clastres de que o estado está ausente das sociedades primitivas ou segmentárias, seja no interior dos grupos, seja se impondo do exterior sobre a multiplicidade dos grupos, na medida em que possuem mecanismos que atuam incessantemente com o objetivo de impedir o surgimento do estado, se configurando não como uma sociedade sem estado, mas como uma sociedade contra o estado<sup>1</sup>. Diante disso, Deleuze e Guattari vão destacar como Clastres rompe com os postulados evolucionistas<sup>2</sup> ao afirmar que, nessas sociedades:

- a) O estado não é produzido pelo desenvolvimento das forças produtivas, já que estas não tendem ao desenvolvimento, mas à satisfação das necessidades sem a produção de excedentes.
- b) O estado não deriva da fusão progressiva dos grupos através das alianças que se configuram pela troca, pois a troca produz alianças com o fim de fazer a guerra e as trocas estão assim limitadas pela guerra.

---

<sup>1</sup> Essa tese de Clastres se encontra desenvolvida em *Arqueologia da violência* e em *A Sociedade contra o Estado*.

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vol. 5, p. 118.

- c) A guerra nas sociedades primitivas não produz o estado, porque seu efeito é justamente o de impedir a formação de relações de mando e obediência entre vencedores e vencidos, já que a própria dinâmica da guerra nesse contexto impede que isso ocorra.
- d) Tampouco o estado é o efeito do acúmulo do poder pelo chefe, já que há diversos mecanismos que impedem esse acúmulo e se trata de uma função de prestígio e não uma função de poder.

Portanto, o estado não é o *efeito* da divisão política ou econômica. Ao contrário, só haverá distinção entre governantes e governados *no interior do estado*, assim como somente a partir do estado será possível a produção de excedentes e a divisão econômica entre ricos e pobres, assim como a realização de grandes obras públicas. Ou seja, não se pode explicar o surgimento do estado por aquilo que depende da existência do estado, que é posterior a ele. Se já houvesse dominação violenta de uma classe sobre outra, não haveria a necessidade da existência do estado, pois este seria redundante ao garantir as condições de exploração e de dominação que, no entanto, já estavam presentes.

A questão que Deleuze e Guattari se colocam é afinal como e por que foi possível o surgimento do estado. Diante desses mecanismos que visam evitar o seu aparecimento, como foi possível que ele não só surgisse, mas que triunfasse<sup>3</sup>.

O próprio Clastres levantou algumas hipóteses a esse respeito. Uma delas é sobre as sociedades nas quais a guerra tinha um espaço central na vida política, na qual um grupo de guerreiros se dedicava exclusivamente à guerra<sup>4</sup> e outra sobre o adensamento demográfico concomitante ao fenômeno do profetismo entre os Tupi-Guarani<sup>5</sup>.

Apesar das hipóteses avançadas por Clastres serem rechaçadas por ele próprio, isto é, de não ser possível pensar no surgimento do estado a partir da proeminência de guerreiros, tampouco do aparecimento da força disruptiva do profetismo, já que em ambos os casos prevalecem mecanismos que inibem a consolidação de um poder de comando ou de uma divisão política no interior da sociedade primitiva, apesar disso, o próprio sentido de sua problematização indica que Clastres está flertando ainda com o evolucionismo, isto é, com a ideia de que o estado vem depois, que ele nasceria de uma evolução, ainda que brusca ou milagrosa, motivado por algum fator novo que viesse a perturbar a ordem social primitiva.

Daí Deleuze e Guattari, rompendo com as hipóteses evolucionistas e apoiando-se nas investigações arqueológicas, afirmam que é preciso admitir que o estado sempre existiu, pronto e acabado, que sempre ao lado das sociedades primitivas se encontravam impérios, margeando-os, sempre em contato. O equívoco de Clastres e dos etnólogos em geral foi supor uma independência, uma autossuficiência das sociedades primitivas, quando o que havia de fato era um “campo perpétuo de interação”, onde Estados e sociedades primitivas coexistiam e concorriam<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 116-129.

<sup>4</sup> CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*, p. 251-294. Trata-se do Capítulo 12 – Infortúnio do guerreiro selvagem.

<sup>5</sup> CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*, p. 225-31. Sobre o fenômeno do profetismo entre os Tupi-Guarani, ver também, de Hélène Clastres, *Terra sem mal*.

<sup>6</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Op. Cit., p. 119.

A arqueologia mostra que tais estados imperiais arcaicos existiam por toda parte, na Ásia, na África, na América, na Grécia, em Roma e que talvez se possa contar uma outra história à medida em que avançam as escavações: a origem desses estados pode ser cada vez mais recuada no tempo. Possivelmente, já surgem no paleolítico, ou seja, deles, dos estados, decorreria um estoque de sementes selvagens provenientes de diferentes territórios que permitem as hibridações que dariam ensejo à agricultura – e o mesmo valeria para a criação de animais de pequeno porte. Esse teria sido o caso de Çatalhöyük, na Anatólia. As cidades imperiais precedem, nesse caso, a agricultura<sup>7</sup>.

Não é mais o estado que supõe comunidades agrícolas elaboradas e forças produtivas desenvolvidas; ao contrário, ele se estabelece diretamente num meio de caçadores-coletores sem agricultura nem metalurgia preliminares, e é ele que cria a agricultura, a pequena criação e a metalurgia, primeiro sobre seu próprio solo, depois os impõe ao mundo circundante<sup>8</sup>.

Assim, o estado não supõe mais um modo de produção, ele o cria e o difunde por toda sua zona de influência. Ao mesmo tempo que afirmam a coexistência, Deleuze e Guattari apontam que o estado “nasce adulto e surge de um lance”, num meio de caçadores-coletores e não como efeito desse meio, impondo-lhes seu modo próprio de produção: agricultura, criação de animais, divisão do trabalho, etc., ao mesmo tempo em que as sociedades primitivas buscam conjurar o seu aparecimento. Se eles avançam teoricamente na compreensão dessa interação, é porque afirmam que é preciso pensar a coexistência desses dois movimentos, dos primitivos em direção ao estado, conjurando a sua existência, e do estado em direção aos primitivos, dissolvendo a sua ordenação social<sup>9</sup>.

Segundo as hipóteses de Karl Marx, assumidas por Deleuze e Guattari, o aparelho de estado avança submetendo as comunidades agrícolas primitivas ao poder do imperador déspota que institui a posse de terra comunitária, embora submetida à propriedade transcendente do imperador, que também se apropria do excedente (estoque) e do sobretrabalho, isto é, organiza as obras públicas e as funções burocráticas que decorrem delas.<sup>10</sup> Assim, o estado imperial arcaico operaria *a posteriori* uma sobrecodificação das comunidades agrícolas de códigos de linhagem e de territórios, e isso já suporia certo desenvolvimento das forças produtivas no estado, ao menos um

---

<sup>7</sup> Çatalhöyük foi uma pequena cidade de cerca de 5 mil habitantes, situada na Turquia central. É considerada a cidade mais antiga do mundo. Foi colonizada por volta de 7400 a.C. e seguiu povoada por perto de 1500 anos. Apesar de exemplo privilegiado pelos filósofos, as escavações em Çatalhöyük não mostram indícios de divisões hierárquicas ou de uma autoridade central, tampouco se pode designá-la como uma cidade imperial. Cada casa mantinha relativa autonomia em relação às demais; não havia nenhum centro visível, nem instalações comuns. Estima-se que era dentro das casas que se desenrolava a vida cotidiana: a lida com os alimentos, com os ofícios artesanais e inclusive as atividades rituais. Havia a agricultura, o pastoreio de carneiros e cabras, a caça de touros e javalis e a coleta. Cf. GRAEBER, David; WENGROW, David. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*, p. 234-6; 242-6. Apesar disso, que se deve ao hiato de mais de 40 anos de escavações desde a publicação de *Mil platôs*, é provavelmente correto afirmar que a cidade de Çatalhöyük tenha precedido a agricultura, ainda que sua base alimentar fosse bastante diversificada e a agricultura, sazonal, fosse apenas uma das inúmeras atividades para a obtenção de alimentos.

<sup>8</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Op. Cit., p. 117-8.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 120-1.

<sup>10</sup> MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*, p. 388-423. Trata-se do capítulo “Formas que precederam a produção capitalista”.



estoque e uma metalurgia<sup>11</sup>. Ele faz nascer um modo de produção derivado do estoque de excedentes agrícolas que o impulsiona.

Nesse movimento, porém, o estado vai simultaneamente “liberar também uma grande quantidade de fluxos descodificados que vão lhe escapar”<sup>12</sup>, fluxos que não serão mais contidos dentro de seus próprios códigos:

- a) Há um fluxo do trabalho (notadamente nas minas e nas metalurgias), que escapa à burocracia do estado;
- b) Há um fluxo da moeda que potencializa o comércio e os bancos, que foge da forma monetária do imposto;
- c) Há, sobretudo, um fluxo da apropriação privada que se constitui marginalmente ao sistema da propriedade pública criado pelo estado e inevitavelmente atravessa as malhas da sobrecodificação.

Sendo uma invenção própria do Oriente, o estado imperial arcaico verá os fluxos que sobrecodifica tenderem a se tornar uma mais-valia de fluxo junto aos povos egeus, na Europa, cujos estados não produziam e não acumulavam estoques, mas usufruíam do estoque agrícola oriental ao trocá-lo por matérias-primas, como a madeira e os metais, que muitas vezes traziam de outras partes da Europa. Além disso, sempre que podiam usufruíam desse estoque através de saques.

Desse modo, esses estados ocidentais não produziam por si sós um excedente acumulado, mas se beneficiavam do que os estados orientais produziam através do comércio e dos saques. Isso daria aos artesãos metalúrgicos e aos comerciantes no Ocidente um estatuto mais livre e um mercado mais diversificado “que prefiguravam uma classe média”<sup>13</sup>. Isso teria inclusive atraído metalúrgicos e comerciantes do Oriente.

Cabe a esse estado moderno organizar os fluxos descodificados (não mais sobrecodificar fluxos já codificados), de maneira que o direito se torna direito subjetivo, a operação do “significante” imperial dá lugar a processos de subjetivação no sentido de garantir um regime de sujeição social (ao invés do regime de servidão maquínica do estado despótico).

O estado moderno se apresenta sob as formas mais diversas: os impérios evoluídos, como o Império Romano, cidades autônomas e feudalidades. Desse modo, os fluxos descodificados continuarão a correr e a produzir novos fluxos que escapam, oferecendo alguns contornos do capitalismo.

No entanto, essa é uma condição necessária para o surgimento do capitalismo, mas não suficiente. Para realizá-lo, é necessária uma integração, uma *conjugação generalizada* desses fluxos descodificados capaz de reverter os aparelhos precedentes.

Marx o mostra com toda clareza: que essa integração se dê numa “Subjetividade global e não qualificada, que capitaliza todos os processos de subjetivação”<sup>14</sup>. Em outras palavras, é preciso que toda atividade, que toda produção esteja referida a uma “essência

---

<sup>11</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. Op. Cit., p. 116-117.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 150.

subjetiva única da riqueza”<sup>15</sup> que se exprime num objeto qualquer (não importa se é terra, máquina, dinheiro, trabalho, ferramenta etc.). Essa subjetividade global não qualificada, essa essência subjetiva da riqueza é o capital.

O capital é esse fluxo descodificado, produtor universal de mais-valia, que atinge tal nível de descodificação que os aparelhos de estado não podem mais alcançar. Para isso, é preciso que:

- a) Por um lado, o fluxo de trabalho se torne trabalho livre (não mais servidão ou escravidão);
- b) Por outro lado, a riqueza se torne capital puro, homogêneo e independente (uma riqueza não mais qualificada como fundiária, mercantil ou financeira).

Essa é uma tese que Deleuze e Guattari tomam de *Ler o capital*, de Étienne Balibar: “o capitalismo se forma quando o fluxo de riqueza não qualificado encontra o fluxo de trabalho não qualificado e se conjuga com ele”<sup>16</sup>. Para isso, os fluxos precisam se livrar de seus inibidores, como a organização feudal do campo e a organização corporativa das cidades. O capitalismo, assim, se constitui a partir dessa “axiomática geral dos fluxos descodificados”<sup>17</sup>.

Esse é o limiar do capitalismo, a descodificação máxima, a desterritorialização dos fluxos produzidos pelo capitalismo que se torna uma axiomática cosmopolita, ou seja, que organiza por conta própria uma divisão internacional do trabalho. O capitalismo constitui uma potência ecumênica transnacional, insensível às decisões dos governos, com “uma enorme massa monetária apátrida que circula através dos câmbios e das fronteiras, escapando ao controle dos estados”<sup>18</sup>. O capitalismo é essa potência de desterritorialização absoluta, que toma por único objeto o “trabalho materializado”, isto é, a mercadoria. Em suma, uma ordem econômica que poderia passar sem o estado? Que renova frequentemente seu grito contra o estado em nome da mercadoria e da desterritorialização?

Como explicar então que o estado sobreviva a esse limiar?

Acontece que, com o capitalismo, os estados mudam de forma e adquirem um novo sentido: eles se tornam “modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa”<sup>19</sup>. A axiomática capitalista é imanente e se realiza imediatamente e ao mesmo tempo nos diferentes campos que atravessa, em setores e meios de produção diversos, em estados onde cada um oferece recursos, populações, riquezas, equipamentos, etc.

A axiomática faz com que suas próprias necessidades sejam conduzidas pelos estados no sentido de transformá-las em mecanismos de acumulação, de aceleração e de concentração. Esses mecanismos podem ser, indiferentemente, o regime colonial, a proteção industrial e as guerras comerciais, o regime fiscal e de dívida pública, etc. Foi

---

<sup>15</sup> A expressão é de K. Marx em *Introdução geral à crítica da economia política*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 153.

através dos estados-nação que o capitalismo encontrou a possibilidade de circular livremente, sem obstáculos, tanto o fluxo do trabalho, quanto o fluxo do capital.

Os estados não são mais paradigmas transcendentais de uma sobrecodificação, eles se tornam “modelos de realização imanentes para a axiomática dos fluxos descodificados”<sup>20</sup>. Que eles sejam estados-nação, em qualquer dos casos, tem uma importância crucial. Pois, os estados-nação surgem (a partir do Tratado de Vestfália, em 1648) contra os sistemas imperiais, as feudalidades, as cidades e contra as minorias “nacionalitárias”.

Frequentemente, a nação se constrói sobre uma terra e sobre um povo, com os meios mais sangrentos, mas o que constitui o povo é o fluxo do trabalho e o que constitui a terra é o fluxo do capital.

Ao constituir-se, no entanto, como uma axiomática de fluxos descodificados, no quadro dos estados-nação, o capitalismo reinventa um sistema de servidão maquínica, que não remete à transcendência, mas opera na imanência da axiomática. Nesse novo contexto, as pessoas, que eram subjetivadas como trabalhadores e trabalhadoras ou usuários das máquinas técnicas na sua fase motriz, passam a ser submetidas a um regime de servidão às máquinas cibernéticas e informacionais das quais são partes constituintes. Trata-se do sistema homem-máquina, tematizado por Maurice de Montmollin<sup>21</sup>, em sua tese de 1963, onde a “relação entre o homem e a máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso”<sup>22</sup>, onde a informação deixa de ter como referência o humano. Ele seria consequência do crescimento do capital constante (o maquinário) em relação ao capital variável (o trabalhador da empresa ou da fábrica). Esse crescimento é o da automação, que muda o regime de trabalho, que torna maquínica a mais-valia e estende o quadro à sociedade inteira, inaugurando uma nova servidão maquínica. A sujeição e a servidão agora não param de se reforçar e de se nutrir mutuamente, já que desde então o poder se alimenta da linguagem, da percepção, do desejo, do movimento, de todos os microagenciamentos sociais e se exerce através da normalização, da modulação, da modelização, em suma, do controle sobre essa informação disponibilizada pelas máquinas cibernéticas/informacionais.

Haveria assim três momentos do aparelho de captura estatal:

- a) O primeiro seria a sobrecodificação dos fluxos codificados: a captura mágica, o laço, o *nexum*, isto é, o acoplamento de forças sob a insígnia do déspota. Laço coletivo imperial.
- b) O segundo momento seria o tratamento dos fluxos descodificados enquanto processo de subjetivação. Dele resulta a sujeição: o contrato de si consigo, o

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>21</sup> MONTMOLLIN, Maurice de. *Les systèmes hommes-machines: introduction à l'ergonomie*. Ao propor como objeto de estudo uma tecnologia de comunicações entre o homem e as máquinas, Montmollin define essas últimas a partir de uma compreensão bastante ampla: são as máquinas-ferramentas, aparelhagens, instruções, etc., constantemente realimentadas pelas maneiras com as quais os humanos interagem com elas, produzindo informações. A partir dessas interações, as máquinas fazem sistema com os humanos, isto é, visam um fim comum a todo o sistema. Cf. “Primeiro Capítulo: A ergonomia e os sistemas homens-máquinas”.

<sup>22</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Op. Cit., p. 158.

Eu=Eu que restitui os laços, mas enquanto laços pessoais subjetivos, num direito que se torna subjetivo, entre indivíduos.

- c) Mas, deste, resulta o terceiro momento: o capital como sujeito que se ata ele mesmo e se coloca como a única universalidade, único laço. De maneira que a sujeição produzida pela subjetivação no segundo momento é “apenas uma etapa para o momento fundamental do estado, captura civil ou servidão maquínica”<sup>23</sup>. Não somos prisioneiros do estado, não somos forçados por ele à servidão, mas estamos plenamente capturados, maquinicamente servis a ele. De maneira que o texto termina perguntando que tipo de captura é essa, nem voluntária, nem forçada? Não uma servidão voluntária, mas uma servidão maquínica, que a cada vez se pressupõe a si mesma, que só aparece como já feita.

Vemos assim que o desenvolvimento dos estados-nação acompanha a chegada do capitalismo. Desde seu início, o capitalismo constituiu uma gigantesca riqueza monetária transnacional que escapa do controle dos estados, que não dá a mínima às decisões dos governos. Quando é necessário, a axiomática capitalista faz com que seus interesses sejam conduzidos pelos estados no sentido de transformá-los em mecanismos de acumulação, de aceleração e de concentração. Esses mecanismos podem ser o regime colonial, a proteção industrial e as guerras comerciais, o regime fiscal e de dívida pública, e assim por diante. Foi através dos estados-nação que o capitalismo encontrou a possibilidade de circular livremente, sem obstáculos, tanto o fluxo do trabalho, quanto o fluxo do capital. Para ele, importa pouco se se trata de estados democráticos, neoliberais, social-democratas, totalitários, tiranias coloniais ou neocoloniais, ou ainda combinações entre eles, desde que cumpram o objetivo da valorização do capital no mercado mundial.

Vemos ainda que não há capitalismo sem a sujeição das pessoas a um processo de produção que é imposto e que obedece exclusivamente à lógica da valorização do capital, com seus incrementos constantes de produtividade. Com a automação e a informatização da produção, que muda o seu regime, passando a se exercer através do controle sobre a informação que disponibilizamos às máquinas, o capitalismo reinventa um regime de servidão maquínica que o neoliberalismo, longe de inventar, vem antes abençoar, ampliar a eficiência e tornar onipresente em nossas vidas.

Influenciados pelas teses precedentes, é nesse sentido que, ampliando seu significado, Alliez e Lazzarato se referirão a uma máquina de guerra que não é a máquina de guerra definida por Deleuze e Guattari como exterior ao aparelho de estado, mas uma máquina de guerra coextensiva ao funcionamento da economia-mundo e que consiste ao mesmo tempo nos complexos industriais, no sistema financeiro de gestão das dívidas, nos aparelhos de estado e nos complexos tecnológicos-militares, com o objetivo de submeter as populações por toda parte a “instrumentos de controle, normalização e disciplinarização da força de trabalho”<sup>24</sup> neutralizando assim as suas lutas e

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>24</sup> ALLIEZ, Éric.; LAZZARATO, Maurizio. *Guerras e capital*, p. 340.

disseminando a insegurança, o medo e a degradação socioeconômica. Acompanhemos, ainda que sumariamente, as etapas principais dessa tese.

### **A máquina de guerra capitalista**

Em *Guerras e capital*, Alliez e Lazzarato defendem uma tese a respeito da imbricação entre o estágio contemporâneo do capitalismo, isto é, o neoliberalismo e um novo tipo de guerra que vai se configurando depois da Guerra Fria e assume contornos mais nítidos a partir do século XXI. Visamos, doravante, apresentar em linhas gerais de que trata essa nova guerra, a partir sobretudo do capítulo 12 “As guerras fractais do capital”. Essa tese está assentada no fato de que a guerra passa a estar integrada não mais às estratégias do estado, mas sim às estratégias do capital<sup>25</sup>.

A máquina capitalista global contemporânea se organiza em torno do privilégio do poder executivo sobre o legislativo e o judiciário e pelo fato de que o poder civil e o poder militar se tornam indiscerníveis. Em outras palavras, a guerra e a política se tornam indiscerníveis, enquanto os governos se configuram como poderes político-militares subsidiários de um complexo militar-industrial e financeiro transnacionais. O objetivo dessa reorganização é o de garantir a eficácia dos dois fluxos estratégicos do capital, a saber, os fluxos da moeda financeira e os fluxos de guerra, que passam por uma nova composição da força de trabalho enquanto uma linha de montagem que abarca todo o planeta, por uma exploração do capital humano globalizado.

O capital já havia se apropriado da guerra, desde pelo menos a Primeira Guerra, transformando-a em guerra industrial. Agora, no entanto, se trata de um tipo diferente de guerra, definida em torno da expressão “guerra em meio à população”. A guerra assim entendida passa a moldar as relações de poder e se torna o dispositivo de controle e de governamentalidade constituído para garantir a eficácia desses fluxos de acumulação ininterruptos; essa governamentalidade da guerra não é exercida sobre a população, mas através da produção de divisões na população: divisões de classe, de sexo, de raça e de subjetividade. A segurança da produtividade do capital depende dessas divisões, dessa nova governamentalidade que se expressa como guerra no seio das populações. Assim, tanto a guerra quanto o estado são instrumentalizados pelo capital.

A nova gestão da guerra, feita através dos governos, implica não apenas a condução de operações militares, mas de guerra em todas as suas dimensões: econômica, financeira, de comunicação, de gestão da população. Após as ações de guerra, arriscadas e imprevisíveis, mesmo que haja a suspensão das hostilidades, cabe ao executivo seguir mobilizando recursos, opiniões, a indústria e o trabalho, segundo uma conduta de guerra. O executivo passa a ter então uma natureza ao mesmo tempo política e militar. Cabe então a ele a reconstrução do que foi destruído, que é uma empreitada econômico-financeira e de gestão da moeda em relação às quais as forças militares deverão dar salvaguarda, fazendo o papel de polícia, de carceragem e muitas vezes assassinatos

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 335.

extrajudiciais, como ocorreu na prisão de Abu Ghraib, no Iraque, quando da ocupação dos EUA<sup>26</sup>, entre tantos outros exemplos.

Há, portanto, uma conjunção desses dois fluxos de desterritorialização inerentes ao capitalismo: a instituição militar e a guerra, de um lado, e a moeda de crédito, de outro. Conduzir uma guerra ou conduzir as finanças de um país são ações indiferentes dentro dessa racionalidade considerada em termos de eficácia. Nesse sentido, a política é pensada como uma tarefa de gestão feita por tecnocratas.

Mas, afinal, quem controla o estado? Esse estado que ao mesmo tempo gerencia o fluxo de armas, veículos militares, bombas e soldados e o fluxo de dinheiro que busca valorização nesse processo contínuo de destruição, reconstrução e controle das populações? O aparelho de estado é comandado por um conjunto de instituições transnacionais que visam a valorização contínua do capital financeiro. Em nome delas, o estado deve garantir a livre circulação desse capital, conjuntamente com as políticas que fixam o nível de emprego, de salários, de despesas públicas, de impostos, de regulação das aposentadorias e assim por diante. Trata-se da “colonização do estado pelo Capital financeiro”<sup>27</sup>, em benefício dos acionistas e em detrimento dos trabalhadores, dos consumidores, dos usuários de serviços públicos etc.

Os estados executam, portanto, as decisões desses centros de comando da economia-mundo que se alimenta da dívida e de sua axiomática. Uma malha bastante complexa, que envolve o banco central dos EUA (Federal Reserve), o FMI, o Banco Mundial, fundos de investimentos privados e instituições de avaliação não estatais. Essa malha, evidentemente, tem os EUA como seu principal garantidor em função dos seus interesses que não são nacionais, mas imperiais, que fazem desse país um estado à parte em que os interesses imperiais e do capital globalizado se confundem.

Um livro de 1999, intitulado *Guerra irrestrita*, escrito por dois coronéis seniores chineses, Qiao Liang e Wang Xiangsui, desempenha um importante papel no argumento de Alliez e Lazzarato. Pois descreve como a atividade financeira serve aos propósitos da guerra em sentido não convencional: mobiliza a apropriação de recursos, a captura de mercados, o controle de capitais e as sanções comerciais e provoca danos tão graves quanto as guerras convencionais, com efeitos desestabilizadores sobre as sociedades, de maneira que, eles afirmam, as guerras são decididas não mais por militares, mas por políticos, cientistas e até mesmo por banqueiros<sup>28</sup>. Por exemplo, a desvalorização das moedas na Tailândia e na Indonésia na última década do século XX e, mais recentemente, os acordos mandatários das instituições financeiras comandadas pelos países ricos em relação à Grécia (um exemplo que será amplamente explorado por Alliez e Lazzarato).

Nesse sentido, essa guerra financeira se torna um poder de programação e execução de uma guerra civil: “guerra no seio das populações”, que é propriamente uma guerra contra a populações, não contra um exército inimigo, mas, obedecendo uma lógica de “maximização do valor para os acionistas”. Assim, dizem Alliez e Lazzarato, “a política do Capital é a continuação da guerra por todos os meios de que sua máquina

---

<sup>26</sup> Veja-se o documentário FANTASMAS DE ABU GHRAIB. Dir. Rory Kennedy. EUA, 2007.

<sup>27</sup> ALLIEZ, É.; LAZZARATO, M. Op. Cit., p. 333.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 328-329. Os autores citam a edição francesa: LIANG, Q.; XIANGSUI, W. *La guerre hors limite*. Paris: Payot & Rivages, 2006.

de guerra dispõe”<sup>29</sup>, como as guerras financeiras ou de desestabilização econômica. Nem mesmo as crises inerentes dos ciclos de acumulação do capital se distinguem do desenvolvimento da guerra, que não é mais interestatal, mas inseparável do desenvolvimento do capital, com suas políticas econômicas, humanitárias, ecológicas etc., sob a égide da governamentalidade neoliberal, como é o caso da desnacionalização, da privatização e da desregulamentação da economia.

A guerra no seio das populações implica na instauração de uma guerra de divisão da população. Implícita nas análises dos coronéis chineses, ela foi propriamente definida por dois generais: um inglês (Rupert Smith) e um francês (Vincent Desportes). Por que afinal a guerra no seio das populações substituiu as guerras industriais, tais como as travadas nas guerras mundiais? Primeiro, porque essas foram neutralizadas pela bomba atômica, ou seja, uma guerra total, tal como a travada pela Alemanha nazista, pelo Japão fascista e contra eles, houvesse a bomba atômica, o resultado seria a autoaniquilação da humanidade. Mas, para além disso, as guerras industriais, mesmo renovadas pela informatização ou cibernética, se mostraram relativamente impotentes diante dos novos inimigos, cada vez menos convencionais (como a Al-Qaeda ou o Talibã). Foi o caso do Afeganistão e do Iraque, em 2001 e 2003. Houve uma “rápida” vitória com o uso maciço da força letal pelo exército dos EUA e aliados, mas que não foi capaz de acabar com as hostilidades, que levaram com o tempo à retirada do exército de ocupação, deixando um rastro de destruição e guerra civil. Ou seja, após destruir o que supostamente seria um inimigo tradicional qualquer (um exército regular do estado inimigo), os verdadeiros problemas se apresentam: como governar um país ocupado e com combatentes operando de maneira fragmentada, misturados à população, geralmente com o apoio desta, utilizando táticas de guerrilha, etc.?

Enquanto a expansão do capitalismo estava territorializada nos estados-nação, a guerra tinha a forma imperialista da guerra entre estados. Agora, o espaço de acumulação sendo transnacional, novas estratégias são criadas: os conflitos serão redefinidos em função das populações globalizadas que devem ser submetidas a essa lógica da acumulação. Não se trata apenas de guerras contra “terroristas e insurgentes”, mas guerras que operam visando o controle e a disciplinarização das populações submetidas enquanto força de trabalho num mercado mundial<sup>30</sup>.

O general inglês Rupert Smith assim afirma, em *A utilidade da força*: “As missões militares se desenrolam por toda parte: em presença de civis, contra civis, em defesa de civis. Os civis podem ser alvos, objetivos ou forças hostis”. “A população, qualquer que seja ou como quer que viva, se torna o próprio campo de batalha”<sup>31</sup>.

Essa intervenção sem limites na e contra a população é realizada em nome de “operações de estabilização”, visando a pacificação global numa guerra que não pode mais ser vencida. Não sendo atingível, a pacificação infinita é a própria guerra ininterrupta. E o inimigo não é o estado estrangeiro, mas o inimigo qualquer, indetectável, que se produz e reproduz no interior da população: o favelado, o negro, o

---

<sup>29</sup> ALLIEZ, É.; LAZZARATO, M. Op. Cit., p.352.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 340.

<sup>31</sup> Apud ibidem. Os autores citam a edição francesa: SMITH, Rupert. *L'Utilité de la force: l'art de la guerre aujourd'hui*. Paris: Economica, 2007.

árabe, o palestino. Disperso, disseminado, menor, ainda que as forças militares se apliquem a circunscrevê-lo numa zona territorial periférica. Ao mesmo tempo, ele é capaz de criar novas modalidades de organização: segmentada, policêntrica, integrada pela ação em rede.

Em outras palavras, a máquina de guerra do capital pode até utilizar a guerra convencional como meio para os seus fins, mas será agora um meio entre outros, pois a guerra não se dá mais entre sociedades, mas no interior delas, uma forma de guerra em que todos estão envolvidos tendo como fim estratégico fazer girar o crédito e a dívida que alimentam o capital financeiro. É verdade que a população se tornou um alvo militar na Segunda Guerra, quando cidades europeias e japonesas foram bombardeadas e muitas vezes aniquiladas. Tratava-se então da população do estado inimigo. Agora, a guerra se faz no seio da população, em operações de menor escala, em que ambas as partes se confrontam. São guerras locais, mas que visam um efeito global em favor do capital.

Para além da atuação militar de controle do território, onde vive a população no interior da qual o inimigo qualquer se produz, como a ocupação das favelas, ou de áreas urbanas onde se concentra a pobreza, a pretexto do combate ao crime organizado, ao terrorismo ou a grupos paramilitares, a guerra no seio das populações remete às guerras de sexo, de raça, de classe e de subjetividade, isto é, à tentativa de neutralizar as lutas anticoloniais, antirracistas, operárias, feministas e ecológicas; trata-se da própria trama das guerras praticadas pelo capitalismo desde sempre. São, ao seu modo, novas guerras de acumulação ou guerras de uma acumulação que nunca foi apenas primitiva, mas sim ininterrupta. Hoje, elas fazem parte da ofensiva neoliberal que reativa o racismo de estado, a feminização da pobreza, o trabalho informal precarizado, o endividamento generalizado. Trata-se, portanto, de uma guerra contra a periferia e as populações segregadas, não necessariamente de maneira imediata para a eliminação do inimigo qualquer, mas de controle das condutas do inimigo em seu meio social e, por isso, é uma guerra de subjetividade.

Assim, os autores afirmam que 90% das ações de guerra não são militares, antes, são, entre outras coisas, operações de comunicação, guerras culturais ou sociais, dispositivos de manipulação da economia, da opinião pública, das eleições. As mídias de todos os tipos são armas empregadas por essa máquina de guerra com esses fins. São, como dizia Hannah Arendt, “uma imensa fabricação de imagens para ganhar a mente das pessoas”<sup>32</sup> ou para distrair a mente das pessoas de sua própria condição no mundo, permitindo inclusive a criação de imagens falsificadas de si mesmo. Ou seja, não são apenas operações de desinformação, mas também a gestão da percepção, mais geralmente voltadas à classe média, para que ela se identifique mais com a classe exploradora do que como classe explorada. Ou, de maneira mais ampla, a guerra de subjetividade visa antes desorientar uma sociedade a respeito do sentimento que tem de si, uma verdadeira disrupção psicológica. É exatamente assim que funciona o neoliberalismo, que visa “o controle e a manutenção de uma situação de insegurança

---

<sup>32</sup> Apud ALLIEZ, É.; LAZZARATO, M. Op. Cit., p. 350. Citado de ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973.



generalizada, de medo difuso, de progressiva degradação das condições socioeconômicas”<sup>33</sup>, a despeito de todo o sofrimento e destruição que acarreta.

Acrescente-se que não se trata de uma guerra dos exércitos dos países centrais do capitalismo contra o Sul global, mas contra todos os suís que existem no planeta, inclusive no interior dos territórios desses países: populações de imigrantes, descendentes de colonizados que vivem nos países colonizadores, trabalhadores formais, trabalhadores desempregados, trabalhadores precarizados, povos indígenas, estudantes etc. O próprio Sul, no entanto, tem as mesmas fraturas, porque ao lado de tudo isso comporta enclaves de produção de alta tecnologia e de grande consumo ou consumo de elite. Daí a necessidade de pensar o conceito de endocolonização ou colonização feita dentro de um mesmo país.

Por isso, essa guerra no seio das populações é uma guerra fractal, segundo Alliez e Lazzarato, visto que se reproduz segundo o mesmo padrão em toda parte, ainda que em escalas diferentes. Uma guerra civil generalizada, fractal, entre os nortes e os suís que espera “preservar a hegemonia global do centro”, “a hegemonia dos centros em relação às periferias” e o “controle das elites transnacionais do centro sobre as suas próprias sociedades”, como afirma Jeff Halper, em *War Against the People*<sup>34</sup>.

Desse modo, a máquina de guerra não é mais exterior ao aparelho de estado, mas em grande medida coextensiva a ele em seu funcionamento, na medida em que ambos são instrumentalizados pelo capital. Como se sabe, não há capitalismo sem a sujeição das pessoas, ainda que sejamos chamados de trabalhadores livres, pois quase sempre estamos submetidos a um processo de produção que nos é imposto e que obedece exclusivamente à lógica da valorização do capital, com seus incrementos constantes de produtividade. Com a automação e a informatização, que muda o regime de produção que passa a se exercer através do controle sobre a informação que disponibilizamos às máquinas, o capitalismo reinventa um regime de servidão maquina. O óleo que lubrifica essas engrenagens, fazendo-as operar incessantemente o processo de valorização do capital, ou seja, de extração de mais-valia, é a máquina de guerra. Uma só máquina de guerra cuidando dos interesses da economia-mundo. Deleuze e Guattari apontam a relevância dos estudos de Paul Virilio a esse respeito, sobretudo em *A insegurança do território*. Virilio mostra como a guerra aterroriza as populações não através de uma ameaça de destruição, mas através de uma promessa de paz, que promove e instala através de tantos meios violentos, fazendo da segurança uma “guerra materializada, insegurança organizada ou catástrofe programada, distribuída, molecularizada” na expressão de Deleuze e Guattari<sup>35</sup>; mostra ainda como essa máquina de guerra não precisa de um inimigo bem definido, antes se exerce sobre o “inimigo qualquer”, que pode ser um indivíduo, um grupo, uma classe, enfim, qualquer um de nós. É, portanto, enquanto máquina de guerra mundial que funciona o capitalismo contemporâneo. A guerra é chamada a realizar e garantir a renovação constante do

---

<sup>33</sup> ALLIEZ, É.; LAZZARATO, M. Op. cit., p. 354.

<sup>34</sup> Apud ibidem, p. 355. Citado de HALPER, Jeff. *War Against the People: Israel, the Palestinian and Global Pacification*. London: Pluto, 2015.

<sup>35</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Op. Cit., p. 170. Os autores citam três livros de Paul Virilio: *L'insecurité du territoire*, *Vitesse et politique* e *Défense populaire et luttes écologique*.

capital a um ritmo e a uma amplitude sempre crescentes a partir da exploração dos recursos planetários: sejam eles humanos, animais ou, em uma palavra, ambientais. Resistiremos melhor, quanto melhor compreendermos isso tudo.

### Referências bibliográficas

- ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerras e capital*. São Paulo: Ubu, 2021.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. Tr. Renato J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Tr. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Tr. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. V. 5. Rio de Janeiro, 34, 2012.
- FANTASMAS DE ABU GHRAIB. Dir. Rory Kennedy. EUA, 2007.
- GRAEBER, David; WENGROW, David. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. Tr. Denise Bottmann; Claudio Marcondes. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tr. Mario Duayer; Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; /Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MONTMOLLIN, Maurice de. *Les systèmes hommes-machines: introduction à l'ergonomie*. Paris: PUF, 1967.

---

Recebido / Received: 13/06/2024  
Aprovado / Approved: 15/08/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.64847>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## Diferença e devir-minoritário: interlocuções entre Beatriz Nascimento, Deleuze e Guattari\*

*Difference and Becoming-Minor: Dialogues Between Beatriz Nascimento, Deleuze, and Guattari*

Amanda de Almeida Romão  

Mestranda no PPGF da UNIFESP, Guarulhos, SP, Brasil.

Contato: [amanda.romao@unifesp.br](mailto:amanda.romao@unifesp.br)

**Resumo:** Este artigo busca apresentar o conceito de diferença em Gilles Deleuze e a impossibilidade de reduzi-lo ao diverso, a algo que estaria encerrado numa exterioridade, numa identidade – com a observação crucial de que criticar a identidade não corresponde a opor-se às minorias. Vemos no pensamento de Beatriz Nascimento como a sua produção conceitual aproxima-se e difere-se da filosofia de Deleuze e Guattari, construindo um pensamento próprio sobre o quilombo e as pessoas negras. A partir desse entrelaçamento e, partindo do território brasileiro, podemos problematizar os limites das identidades para alargar as possibilidades conceituais e políticas através dos devires-minoritários, que implicam toda uma comunidade.

**Palavras-chave:** diferença, devir, minoria, identidade.

**Abstract:** This article seeks to present the concept of difference in Gilles Deleuze and the impossibility of reducing it to the diverse, to something that would be confined to an exteriority, an identity – with the crucial observation that criticizing identity does not correspond to opposing minorities. We observe in the thought of Beatriz Nascimento how her conceptual production approaches and diverges from the philosophy of Deleuze and Guattari, constructing her own thought on the quilombo and Black people. From this intertwining and starting from the Brazilian territory, we can problematize the limits of identities to broaden the conceptual and political possibilities through minoritarian becomings, which implicate an entire community.

**Keywords:** difference, becoming, minority, identity.

---

\* Este artigo é fruto da bolsa CAPES-DS e não expressa o posicionamento da instituição. O texto é uma versão atualizada e ampliada da apresentação realizada no IX Encontro do GT Deleuze e Guattari: Arte e Política, ocorrido em outubro de 2023, na UERJ.

*Quem era Zaratustra, Zumbi, senão o mesmo Homo sapiens,  
senão nós mesmos primordialmente.<sup>1</sup>*

## I. Diferença e minoria.

Em *Diferença e Repetição*, temos a seguinte definição “A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso”.<sup>2</sup> Grosso modo, faz-se notar a distinção entre o exterior e a própria diferença.

No campo exterior, a pluralidade só faz ressaltar a essência do diverso. Nesse âmbito, utilizamos a comparação e dizemos que X é diferente de Y segundo uma ordem de qualidades arbitrárias. Nada dizemos, no entanto, daquilo que faz X ser o que se é e Y ser o que se é. Se a discussão encerrasse aí, teríamos apenas constatações do mundo empírico e nada mais.

Fadados ao particular, diríamos que um determinado tipo de phalaenopsis possui uma coloração mais roxa que o outro, que determinado vinho agrada mais ao nosso paladar que outros etc. Mas, Deleuze vai muito além.

Ao pensar o conceito de diferença, nos colocamos diante de duas obras fundamentais: *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do sentido* (1969). Na primeira obra, vemos com nitidez como Deleuze se insere na história da filosofia e problematiza esses dois conceitos (a saber, “diferença” e “repetição”) a partir dos “grandes nomes”, por assim dizer, dessa história.<sup>3</sup> Na segunda, avança para a compreensão do conceito de acontecimento a partir do sistema estoico e da literatura de Lewis Carroll – apesar de não se reduzir, contudo, a essas referências. Compreendemos que ambas produzem uma comunicação recíproca a fim de conceber a sua ontologia que é, ao mesmo tempo, ética-estética-política, mas, sobretudo, imanente.<sup>4</sup>

A originalidade dessa filosofia está na maneira com que os conceitos são criados: sempre a partir de problemas. Não se pode pensar sem eles e sem sofrer a violência no pensamento que deles deriva. É essa a demonstração, muito mais do que a tarefa, que Deleuze nos deixou.

Nesse sentido, para que possamos compreender a diferença, precisamos adentrar a teia em que ela se insere, insurgindo-se contra a representação, a identidade.<sup>5</sup> Não se trata, contudo, de negar os dados da experiência que nos permitem constatar a multiplicidade de seres e coisas e atribuí-las um nome, uma identidade, mas recusar abertamente que o Ser se diga a partir de uma série de categorias estáveis e pressupostas

<sup>1</sup> NASCIMENTO, Maria Beatriz. *O negro visto por ele mesmo*, p. 91.

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 297.

<sup>3</sup> Referimo-nos a Platão, Aristóteles, Duns Scot, Espinosa, Hegel, Nietzsche etc.

<sup>4</sup> O artigo não pretende ser fonte de todas essas demonstrações, mas visa problematizar o conceito de diferença a partir de uma perspectiva política. Para uma melhor compreensão dessas relações, ver: MACHADO, Roberto. “Uma geografia da diferença”. *Revista Cult*, São Paulo, v. 289, 2023. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/uma-geografia-da-diferenca/>. Acesso em: 05 fev. 2023.

<sup>5</sup> Para um aprofundamento desse tema, ver: FORNAZARI, Sandro Kobil. *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*, pp. 31-51.

em graus de perfectibilidade – como propôs Platão ao definir o mundo inteligível e sensível.

Bem mais próximo ao devir heraclítico, se a diferença pode ser compreendida enquanto um problema filosófico é porque os processos de diferenciação, ou seja, o dinamismo da própria diferença, são por vezes barrados através da tentativa de controlar o fluxo do que nos escapa. E, sendo a diferença um problema filosófico, particularmente interessa-nos pensá-la enquanto problema político. Em outras palavras, ao falarmos de um problema filosófico, nos referimos aos conceitos e à imbricação própria de uns aos outros ao longo da história da filosofia, podendo expressar uma relação muito direta ou não com outras áreas do conhecimento. Já ao tomar um conceito e tratá-lo como problema político, o que se espera é um alargamento do próprio conceito – sem abdicar das respectivas definições dadas ao longo do tempo – a partir do campo em que ele se insere, mediante o respectivo jogo de forças nesse campo.

Imaginemos aqui o devir que arrasta um universitário indígena em um curso de filosofia e que, ao saber do avanço do garimpo em sua comunidade, naquele dia, não poderá mergulhar nas obras consideradas como o cânone da filosofia, e trabalhadas em aula, sem sentir o fluxo que atravessa seu pensamento. Fazer isso seria lesionar a si mesmo, impor ao próprio pensamento uma boa vontade de compreender determinados textos sem notar a violência que já o afetou, que o provoca a pensar na resistência de sua comunidade.

Mas dizer isso não é o mesmo que dizer que esse universitário jamais poderá se interessar e ensinar a respeito do cânone da filosofia, divergindo e/ou se aproximando dessas obras. Pois um corpo, enquanto fenômeno, enquanto exterioridade, é puro silêncio. Pressupor uma orientação do sujeito que parte de uma identidade externa, a de pertencer a *x* comunidade e ter de agir de tal forma, é roubar-lhe a possibilidade de definir quais predicados dizem respeito a si.

Ao fazer isso, Deleuze elimina a possibilidade de generalizações calcadas em imperativos e busca apresentar a fundação de um sujeito a partir de um campo imanente, um campo transcendental. Como afirma Bento Prado Jr., “trata-se de inverter a linha do pensamento, para levá-la para algo como um campo prévio, pré-subjetivo e pré-objetivo, donde constituir tanto sujeito como objeto”.<sup>6</sup>

A substituição central está em deixar de compreender as pessoas como um conjunto de fenômenos, ou seja, como um conjunto de aparições, para compreendê-las como acontecimentos. Conforme demonstrado acima, é menos a aparição e mais a individuação que contam no processo de fundação de um sujeito. No título de uma de suas aulas no Centro Universitário Vincennes, em 1980, Deleuze formula: não somos pessoas, somos acontecimentos.

Em *Lógica do sentido*, vemos um exemplo interessante a esse respeito. Joë Bousquet, poeta ferido no final da Primeira Guerra Mundial, “fez da ferida que ele portava em sua

---

<sup>6</sup> JR., Bento Prado. “Bento Prado Jr. analisa Deleuze”. *Folha de São Paulo*, 2 jun. 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/02/mais!/7.html> Acesso em: 05 mai. 2024.

pele a transmutação para uma relação fundamentalmente comum a todos os homens”.<sup>7</sup> Pois,

[...] não há acontecimentos privados, e outros coletivos; tampouco há individual e universal, particularidades e generalidades. Tudo é singular e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal. Qual guerra não é assunto privado, inversamente qual ferida não é de guerra, e vinda da sociedade inteira? Que acontecimento privado não tem todas as suas coordenadas, ou seja, todas as suas singularidades impessoais sociais?<sup>8</sup>

A fórmula poética de Bousquet ecoa nesse procedimento: *ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner*.<sup>9</sup> Ferida que é coletiva e privada ao mesmo tempo: oriunda da guerra entre a Tríplice Aliança e a Tríplice Entente, mas também entre o conjunto singular de experiências e pulsões que o levou até ali e das quais ele busca estar à altura.

Eis a estrutura dupla de todo acontecimento. De um lado, a parte do acontecimento que se realiza plenamente (efetuação). De outro, aquela que mesmo na plena realização não pode se realizar (contraefetuação). De um lado, a ferida que Bousquet porta em sua pele. De outro, a íntima relação de querer o seu próprio destino para nele poder agir, tornando-se assim a quase-causa daquele destino.

Ora, se esta digressão à *Lógica do sentido* se faz necessária é porque na estrutura dupla de todo acontecimento temos uma demonstração possível do procedimento de constituição de sujeito e objeto na filosofia deleuziana – tal como dito por Bento Prado Jr. no trecho supracitado. Através dessa constituição de sujeito e objeto, se acompanharmos atentamente a estrutura dupla de todo acontecimento, veremos que nela reside uma força política atemporal e extremamente relevante no contemporâneo. O que seria essa vontade de querer o que nos acontece, mesmo uma ferida, e agir sobre ela, singularizar-se a partir dela, tornar-se sujeito ao invés de mero objeto submetido a uma série de acasos que não lhe dizem respeito?

E, ao falar a partir do território brasileiro, o que significaria querer a história da qual somos feitos? O que significaria querer os fatos abjetos que marcam as paredes de nossos museus, não como ato de celebração ingênua à dominação europeia, ao golpe dos militares e nem à toda sorte de infortúnios que nos constituiu enquanto povo, mas como única chance de não negar o que nos aconteceu, investidos em fazermos algo com esses restos da história, esses restos de nós mesmos? Questão política sempre premente. *Querer*, nesse sentido, refere-se apenas à *dupla superação da negação*: tanto no sentido de negar-se a apagar um fato histórico e, portanto, negar a própria realidade, quanto no sentido de simplesmente paralisar-se na negação (“isso que aconteceu não deveria ter acontecido”), e supor como tudo poderia ter sido diferente se...

<sup>7</sup> ROMÃO, Amanda de Almeida. *Amor fati: delineamentos da afirmação em Nietzsche e Deleuze*. **Primeiros Escritos**, São Paulo, v. 11, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/primeiroscritos/article/view/178112> Acesso em: 06 mai. 2024.

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Ed. Les Éditions de Minuit, 1969, p. 178 (tradução de Amanda Romão e Sandro Kobol).

<sup>9</sup> “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la”. Ibidem, p. 174.

Mas, é certo que encarnar a dupla estrutura do acontecimento é mais que um desafio, é um modo de vida que só diz respeito aos sujeitos livres, sujeitos liberados do ressentimento e ativos no que lhes acontece. Com um brado trágico e afirmativo, Deleuze diz numa passagem marcante da série “Do Acontecimento”:

[...] Que haja em todo acontecimento meu infortúnio, mas também um esplendor e um brilho que seca o infortúnio, e faz que, querido, o acontecimento se efetue sobre sua mais estreita ponta, no corte de uma operação, tal é o efeito da gênese estática ou da imaculada concepção.<sup>10</sup>

Na história de nosso país, temos um singular exemplo da encarnação de um sujeito livre: Maria Beatriz Nascimento. Mulher sergipana nascida em 1942 e de fundamental relevância para os movimentos negros surgidos na década de 70, Beatriz se dividia entre a vida universitária, no curso de História, e o ativismo, permanecendo sensível à poesia e à experimentação dos conceitos que se apresentavam como ferramentas para a vida, sobretudo a partir das suas duas décadas investigando e atualizando o que se entende por quilombo.

Em 1988, três meses após o centenário da abolição da escravatura no Brasil, e ao mesmo tempo em que lia e analisava *Kafka: por uma literatura menor*, Beatriz chega à conclusão de que:

[...] para existirmos neste mundo adverso teríamos que buscar uma vida mais volátil, leves e misteriosos como alguns animais<sup>11</sup>. Se tivermos realmente que influenciar as mudanças que se processam na trajetória da humanidade, não deveríamos ter de colocar nessa “violência” como uma reprodução, filha do ressentimento, do recalque, da vingança sem objetivo. [...] extraímos a seiva da potência da vida não com o confronto e sim desviando-nos dos obstáculos terríveis impostos pela face perversa do regime opressivo do capital<sup>12</sup>.

Na obra intitulada *O negro visto por ele mesmo*, organizada por Alex Ratts com os escritos de Beatriz, vemos que não se trata de elaborar um tratado político em tom de imperativo formal sobre como deveria se dar as lutas do povo negro, mas sim pensar estratégias de luta e resistência que se aproximam de uma máquina-de-pensamento negra, e, portanto, minoritária. Nesse âmbito, temos uma primeira divergência importante na construção conceitual de Beatriz e de Deleuze-Guattari. Vejamos.

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>11</sup> Aqui, podemos compreender a sua alusão ao conceito de devir-animal, criado por Deleuze e Guattari. Mas, antes, seria preciso frisar um aspecto: ao entendermos que o “viver como alguns animais” significaria tentar reproduzir os sons ou gestos de qualquer um deles, ficaríamos retidos numa mimesis esvaziada de sentido. Ao contrário, para vivermos como animais temos de saber que a desterritorialização de um ao outro não dissolverá a diferenciação entre seres heterogêneos. Devir-animal é, portanto, fazer um movimento de busca para atingir um *continuum* de intensidades que não nos permite mais falar de si enquanto um indivíduo isolado e com uma estrutura egóica dominante. É justamente o momento em que eu, sujeito humano, perco a solidez com que me identifico nessa categoria humano e posso me abrir às riquezas de um organismo múltiplo existente num bando de cavalos, por exemplo.

<sup>12</sup> NASCIMENTO, M. B. Op. Cit., p. 90.

Fala-se “minoria” como um bloco monolítico; embora tente-se particularizar as diferentes minorias [mulheres, crianças, homossexuais, proletariado e etnias], não se busca olhar mais atentamente para as diferenças no seio da própria minoria particular.<sup>13</sup>

A sua principal observação é que “diferenças múltiplas podem acontecer no seio de uma minoria, de modo que seu espaço é muito maior do que se pode imaginar”.<sup>14</sup> Aqui, vemos que o conceito de diferença não está atribuído no mesmo sentido deleuziano, como um campo pré-subjetivo, e sim aponta para as diferentes formas de uma pessoa se singularizar no interior de um grupo minoritário, ou seja, aponta para uma impossibilidade de teorizar sobre as minorias enquanto um grupo unificado.<sup>15</sup>

A tensão entre o interior x exterior mais uma vez reaparece. Beatriz atenta-se para a *singularidade intraminoria*, e, a partir dela, discorda que exista o desejo definitivo de ser minoritário, e que inclusive “ser maioria também é um devir para alguns entre os minoritários, o que seria uma desterritorialização vindo de impulsos do próprio descontentamento do estar fora do poder, excluído, empobrecido, discriminado”.<sup>16</sup>

É importante ressaltar que Beatriz estava divergindo com plena consciência teórica em relação aos autores: em primeiro lugar, ao particularizar com mais atenção cada minoria; em segundo, ao apontar o desejo de deixar de ser minoritário; e, por fim, que haja um devir na ordem da maioria.

Uma chave de compreensão está no conceito de singularidade intraminoria: ao pensar a singularidade a partir do plano conceitual deleuzo-guattariano, somos levados a um plano imanente e pré-subjetivo, o fundo das diferenças intensivas que não cessa de operar pelo movimento e repouso. Nele, há a vida impessoal, vida indefinida e que só busca a determinação do singular<sup>17</sup>, sendo necessário ressaltar aqui que a singularização difere da individuação<sup>18</sup>. Portanto, ao falar em uma singularidade intraminoria, Beatriz refere-se ao que Deleuze e Guattari chamariam de uma individuação intraminoria, pois trata-se de vidas definidas, possuidoras de um nome próprio, e não se refere à vida singular imanente.

Beatriz demonstra especial interesse em pensar a partir de vidas definidas, pois a sua criação teórica tem dois pontos fundamentais: o seu território é o Brasil e o seu movimento é o Movimento Negro Unificado. Entretanto, não nos proporemos a dizer

<sup>13</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Apesar de haver desdobramentos sobre os diferentes tipos de devires em *Mil Platôs*, o interesse na composição de uma noção de devir-minoritário busca mais as aproximações entre os diferentes tipos de minorias do que diferir os sujeitos integrados a determinado grupo minoritário no interior de seu próprio grupo. Trata-se, em suma, de produzir um corpo minoritário molecular, constituir uma micropolítica ativa. É a isso que Beatriz opõe-se: não se debruçar mais atentamente a cada minoria em particular.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>17</sup> Por exemplo, a singularização apresentada por García Lorca no verso “Que terríveis cinco horas da tarde”, em seu poema “A captura e a morte”, e cuja menção está presente na aula de Gilles Deleuze. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1CpsFZUBkO8> Acesso em 18 mai. de 2024.

<sup>18</sup> “É uma heccecidade, que não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, pois somente o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má” DELEUZE, Gilles. *Imanência: uma vida...* **Revista Limiar**: São Paulo. v. 2, n.4, 2015. Tradução de Sandro Kobol Fornazari. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9264> Acesso em: 10 mai. 2024.



qual é a melhor saída (se pensar a partir de *uma vida* ou de vidas determinadas), e sim compreender os desdobramentos em cada uma dessas possibilidades.

Em relação aos pontos levantados por Beatriz sobre o desejo definitivo de ser minoritário e ser maioria enquanto um devir entre os minoritários, cabem alguns esclarecimentos: quando Deleuze e Guattari empregam o termo minoritário, esse não surge como correlato à minoria (suavizar), e sim como um dos elementos de sua micropolítica ativa.<sup>19</sup> Nesse sentido, desejar definitivamente ser minoritário é desejar definitivamente fazer fugir os padrões majoritários, o assujeitamento dado pela forma Estado etc.

Já em relação a ser maioria enquanto um devir entre os minoritários, os autores pontuam:

Por que há tantos devires do homem, mas não um devir-homem? É primeiro porque o homem é majoritário por excelência, enquanto que os devires são minoritários, todo devir é um devir minoritário. [...] Maioria supõe um estado de dominação, não o inverso. Não se trata de saber se há mais mosquitos ou moscas do que homens, mas como “o homem” constituiu no universo um padrão em relação ao qual os homens formam necessariamente [analiticamente] uma maioria.<sup>20</sup>

É preciso que haja a correspondência dos termos: minoria (territorialização em um grupo) e maioria (estado de dominação); minoritário (desterritorialização num devir) e majoritário (implica um padrão). Exemplificando, minoria (mulheres, negros etc.) e maioria (humanos sobre as demais espécies); minoritário (devir-mulher, devir-negro etc.) e majoritário (homem-branco-adulto etc.).

Nesse sentido, o “desejo de devir-maioria” aproximaria dois termos que na filosofia de Deleuze e Guattari não se correspondem. Esse movimento poderia ser compreendido inclusive como um assentimento ao que é da ordem majoritária. Para traçar devidamente o problema, teríamos de nos perguntar se é do interesse de uma minoria investir na dominação. Ou melhor, a que se refere Beatriz Nascimento ao aproximar esses dois termos?

Ao abordar o caso dos homossexuais norte-americanos, partindo da análise dos autores em *Kafka*, Beatriz aponta para o fato de haver, mesmo dentro de uma minoria, indivíduos que estão no lugar da maioria – seja por descontentamento do estar fora do poder, excluído, empobrecido etc. Daí o seu esforço em pensar particularmente cada minoria, para dar atenção a esse jogo de forças intraminoria.

Mas, assumir essa posição (de ser maioria no interior de uma minoria) não implica em nenhum registro moral, não implica em dominação e sim em uma posição entre outras. Pois, supor como deveria agir um indivíduo a partir de seu grupo seria erigir um conservadorismo, uma *hegemonia-minoritária*, “onde haveria um eterno opressor e uma eterna vítima no interior dessa relação”.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> “No entanto, é preciso não confundir “minoritário” enquanto devir ou processo, e “minoria” como conjunto ou estado”. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4, p. 92.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> NASCIMENTO, M. B. Op. Cit., p. 102.

## II. Beatriz, Deleuze e Guattari: um olhar para o Brasil contemporâneo.

Lancemo-nos no desafio de tecer algumas linhas para uma cartografia política em território brasileiro. Por um lado, com Deleuze e Guattari, é preciso reforçar que não basta ser parte de uma minoria para entrar em um devir-minoritário<sup>22</sup>; por outro, com Beatriz, que dentro de cada minoria há uma proliferação de individuações que requerem um olhar particular.

O problema se coloca a partir da seguinte questão: que relações estabelecer com a identidade e em que grau, maior ou menor, ela está implicada no conceito de minoria? Se a identidade for tomada enquanto união de sujeitos a partir da criação de enunciados que lhes dizem respeito enquanto grupo, possui seu valor, carrega a força política que lhe é própria – pensemos aqui na importância que identificar-se com a periferia tem para um coletivo de jovens artistas em sua construção subjetiva e social, ou ainda, um grupo de meninas que crescem tendo um letramento de gênero sobre a sua condição de ser mulher.

Mas, se valorizar a identidade significar tão simplesmente lutar por representatividade, ou seja, a conquista de um corpo pertencente a uma minoria no centro de poder do espaço público, do espaço intelectual etc., não importando qual, teríamos um engessamento no campo político, trabalharíamos com representatividades ideais, e, por isso mesmo, irrefletidas – pois não examinaríamos caso a caso de qual sujeito estamos falando, a quais forças se alia e quais se combate.<sup>23</sup>

Ao falar da luta feminista, por exemplo, se se tratasse apenas de representatividade e não de um devir-minoritário, nós, mulheres, deveríamos nos contentar com o aumento de corpos femininos no espaço público mesmo se fossem mulheres da extrema direita, ultraconservadoras, que fazem o desserviço de mero assujeitamento aos desejos do patriarcado durante as votações de projetos de lei do país. Mas, não é disso que se trata.

Compreendemos que a noção de representatividade almeja carregar consigo a singularidade e a força de cada minoria, mas, dado o exposto, ela não se mostra suficiente. Antes, seria preciso querer mais e mais mulheres na política na medida em que elas encarnam um devir-Beatriz Nascimento, um devir-Marielle Franco, um devir-bell hooks, na medida em que elas se singularizam e transformam-se em forças ativas e críticas no interior dessa minoria.

Beatriz, ao tecer a sua narrativa enquanto intelectual negra refutando a concepção do quilombo como uma figura mítica do passado, e afirmando que o quilombo é uma

---

<sup>22</sup> “[...] a mulher como entidade molar tem que devir-mulher, para que o homem também devenha mulher ou possa devir” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Op. Cit., p. 71).

<sup>23</sup> Como quem supõe dizer algo minimamente relevante ao exclamar “tinha que ser mulher!” ou “sempre um homem!”. Essas frases, exaustivamente repetidas nos dias de hoje, no mais das vezes, culminam em duas posturas radicais: amar ou odiar – carregando consigo toda a pobreza conceitual, política e social com que esses verbos são empregados num tempo mediado excessivamente pela socialização via redes sociais. É preciso enfatizar que essas frases nada mais são que reproduções vazias. Nesses casos, apesar de óbvio, vale frisar: nem se chegou a pensar.

sabedoria sempre atualizada de resistência do povo negro<sup>24</sup>, coloca-nos frente a esse movimento intensivo que é ser a força no interior de uma minoria.

Em suma, falar em devir-minoritário é falar em uma etapa no longo processo de construção política. Pois, “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*”.<sup>25</sup> Ainda em *Mil Platôs*, os autores apontam que:

É certamente indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar, em função de uma conquista que elas operam de seu próprio organismo, de sua própria história, de sua subjetividade: “Nós, enquanto mulheres...” aparece então como sujeito de enunciação. Mas é perigoso rebater-se sobre tal sujeito, que não funciona sem secar uma fonte ou parar um fluxo.<sup>26</sup>

Se consideramos o conceito de devir-minoritário como saída política estratégica é porque ele não cessa de implicar movimento e repouso, conclama todos os sujeitos a fim de comporem essa micropolítica ativa que não negligencia as singularidades inerentes a cada indivíduo, mas, sobretudo, faz do pensamento algo ativo, criador, e não mero reproduzidor de clichês.<sup>27</sup>

O devir-minoritário é aquele que faz abrir a chance de um acontecimento na plena força que esse conceito carrega na filosofia deleuziana. Através dele, contemplamos as muitas chances de individuação singulares, e por isso coletivas e privadas ao mesmo tempo, sem categorizá-las em graus morais, pois nesse caso recairíamos numa hegemonia-minoritária. É preciso “esse movimento intensivo do pensamento, essa exigência de ação problematizadora contra o assujeitamento às ideias estabelecidas”.<sup>28</sup>

Sandro Fornazari aponta, em seu livro *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*, a força política desse conceito também para além dos humanos, pois

[...] os devires-minoritários implicam numa recusa coletiva em se submeter a esse processo e a essas maneiras de existir baseadas na exploração irrefreada da potência vital dos corpos, das coletividades, dos biomas, das culturas, produzindo a exaustão, a doença e a morte em troca de uma riqueza concentrada cada vez mais nas mãos de poucas pessoas.<sup>29</sup>

Diante do exposto, podemos concluir que as identidades tais como tomadas no sentido contemporâneo são politicamente interessantes apenas na medida em que fazem passar um devir-minoritário, pois “só uma minoria pode servir de termo medium ativo

<sup>24</sup> “O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição” (NASCIMENTO, M. B. Op. Cit., p. 130).

<sup>25</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3, p. 99.

<sup>26</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4, p. 71.

<sup>27</sup> Em relação ao combate ao clichê, à besteira, a partir do plano conceitual deleuziano, ver: FORNAZARI, S. K. Op. Cit., p. 115-138.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

ao devir, mas em condições tais que ela pare por sua vez de ser um conjunto definível em relação à maioria”<sup>30</sup>.

E, na medida mesma em que elas deixam de ser um conjunto definível em relação à maioria, também somos levados, via Beatriz, a olhar mais atentamente para o complexo campo de forças que se constitui no interior de uma minoria, pois “a negritude, portanto, não é hegemônica nem no espaço, nem no tempo. Também não é no ser, nem na palavra”.<sup>31</sup>

Traçar uma cartografia, selecionar os elementos a partir de problemas e jamais abrir mão da complexidade de pensamento: eis a tarefa que Deleuze, Guattari e Beatriz nos legaram. Abrir mão de operar sempre a partir da incomunicabilidade via segmentação que opõe mulheres a homens, brancos a negros, homossexuais a heterossexuais etc., como se isso se tratasse, a priori, de uma estratégia política relevante.

É preciso investir em formas de problematizar uma comunidade que seja sensível tanto aos problemas humanos como das demais espécies, traçar as linhas possíveis para essa comunidade no interior da sociedade em que vivemos, partindo da complexidade e do desconforto que uma comunicação e laço político entre seres diferentes exige.

Beatriz nos deixou a sua visão a respeito desse assunto. Ouçamos a sua voz:

A favela, o grito do carnaval, o Black Rio, o branco solidário está conosco nessa luta de resistência. Eu, como mulher negra, tenho o poder de afirmar que a pele branca não representa nada para mim. Porque como todos os negros eu tenho minha beleza, minha força e meu saber. Mas eu também dou a minha cultura, o meu saber. Eu sou suficientemente forte para querer o branco comigo enquanto ele não estiver contra mim. Ao longo dos anos essa tem sido a lei do quilombo.<sup>32</sup>

## Referências bibliográficas

- NASCIMENTO, Maria Beatriz. “Por um território (novo) existencial e físico”, “Quilombo: em Palmares, na favela, no carnaval”. In: RATTIS, A. (org.) *O negro visto por ele mesmo*. São Paulo: Ubu Editora, 2022, pp. 89 - 106; pp. 129 - 135.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Ed. Les Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles. “Imanência: uma vida...”. Tradução de Sandro Kobol Fornazari. In: *Revista Limiar*. São Paulo: v. 2, nº 4, 2015.

<sup>30</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Op. Cit., p. 93.

<sup>31</sup> NASCIMENTO, M. B. Op. Cit., p. 104.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 135.

- 
- FORNAZARI, Sandro Kobol. *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*. São Paulo: Editora Unifesp; n-1 edições, 2023.
- ROMÃO, Amanda de Almeida. “Amor fati: delineamentos da afirmação em Nietzsche e Deleuze”. In: *Primeiros Escritos*. São Paulo: v. 11, nº 1, 2021, p. 162 – 171.
- MACHADO, Roberto. “Uma geografia da diferença”. In: *Revista Cult*. São Paulo: nº 289, 2023. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/uma-geografia-da-diferenca/> Acesso em: 05 mai. 2024.
- JÚNIOR, Bento Prado. “Bento Prado Jr. analisa Deleuze”. In: *Folha de São Paulo*. São Paulo: 2 jun. 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/02/mais!/7.html> Acesso em: 05 mai. 2024.
- 

Recebido / Received: 11/07/2024

Aprovado / Approved: 29/07/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.64502>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## Kafka esquizoanalista da lei: Deleuze e Guattari leem O *processo*\*

*Kafka, schizoanalyst of the law: Deleuze and Guattari's reading of The Trial*

Caio Hoffmann Cardoso Zanon  

Doutorando do PFI-UFF, Niterói, RJ, Brasil. Contato: [caiohoffmann@id.uff.br](mailto:caiohoffmann@id.uff.br)

**Resumo:** Em 1975, Gilles Deleuze e Félix Guattari publicam juntos o livro *Kafka: por uma literatura menor*. Nesse estudo de caso, os autores partem da tese de que a obra kafkiana é composta por máquinas de análise do campo social, assumindo as tarefas de desmontar os diversos componentes desses textos maquínicos e de investigar os efeitos práticos que eles são capazes de provocar. Nosso objetivo, neste artigo, é destrinchar a leitura de Deleuze e Guattari sobre o tema da lei na obra de Kafka. Por um lado, buscamos inserir o “caso Kafka” na crítica da ideia da lei como fundamento necessário da sociabilidade, que atravessa toda a obra deleuziana. Por outro, pretendemos demonstrar o caráter determinante desse caso para a criação de uma perspectiva alternativa sobre o direito, a justiça e o campo social.

**Palavras-chave:** Kafka; agenciamento; lei; justiça

**Abstract:** In 1975, Gilles Deleuze and Félix Guattari jointly published the book "Kafka: Toward a Minor Literature." The pair introduces this case study with the thesis that the work of the Czech writer is composed of machines for analyzing the social field, undertaking the tasks of dismantling the various components of these machinic texts and investigating the practical effects they are capable of producing. Our objective in this article is to break down Deleuze and Guattari's reading of the theme of law in Kafka's work. On the one hand, we seek to insert "case Kafka" into the critique of the idea of law as the necessary foundation of sociability that runs through all of Deleuze's work. On the other hand, we aim to demonstrate the determining character of this case for the creation of an alternative perspective on law, justice, and the social field.

**Keywords:** Kafka; assemblage; law; justice

---

\* Este artigo é a versão ampliada de uma comunicação proferida no IX Encontro do GT Deleuze e Guattari: Arte e Política, ocorrido em outubro de 2023 na UERJ. O texto apresenta resultados parciais de uma pesquisa de doutorado em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF, financiada pela CAPES por meio de concessão de bolsa de estudo do Programa de Demanda Social.

## Introdução

Em seus primeiros textos, Gilles Deleuze avalia criticamente o pensamento político moderno e as categorias que, nele, funcionam hegemonicamente como pressupostos. Uma das vias mais importantes pelas quais Deleuze faz esse estudo da modernidade é pela crítica à concepção de lei desenvolvida pela tradição contratualista de pensamento<sup>1</sup>. O tema é retomado diversas vezes pelo autor, inclusive nos textos escritos com Félix Guattari, sempre acompanhado pela tentativa de construir ferramentas alternativas para pensar o campo social. Neste texto, nosso objetivo é destacar a importância do livro *Kafka: por uma literatura menor*, publicado por Deleuze e Guattari em 1975, para a crítica deleuzo-guattariana da lei. Da obra de Kafka, os autores extraem elementos determinantes para a criação do conceito de *agenciamento*, operador analítico que fornece outra perspectiva acerca dos estados do campo social e de suas mutações. Um desses elementos é a apropriação feita pelos autores da análise kafkiana da lei no romance *O processo*, que será nosso foco.

A noção de lei é usada por Deleuze e Guattari de forma multidisciplinar: há uma lei jurídica, uma lei moral, uma lei psicanalítica etc. Em todos esses casos, a lei é um ponto de vista transcendente que contamina os vários domínios do pensamento e das práticas, generalizando e hierarquizando em relação a si os componentes desses domínios. No âmbito do pensamento político e jurídico, a lei aparece como uma categoria que serve de base para pensar as relações entre natureza, sociedade e direito. Em 1953, com o livro *Empirismo e subjetividade*, sobre a filosofia de David Hume, e com a introdução ao compêndio *Instintos e instituições*, Deleuze já formula a necessidade de se construir uma perspectiva sobre o social distinta dessa que se funda na lei. Para tanto, valendo-se, no primeiro texto, da crítica de Hume às teorias contratualistas<sup>2</sup> e, no segundo, de uma colagem de trechos vindos de textos de diversos domínios das Ciências Humanas<sup>3</sup>, o filósofo opõe à categoria da lei aquela da *instituição*, buscando compreender o social numa chave positiva. Para o contratualismo ou jusnaturalismo, na base da sociedade está um contrato celebrado voluntariamente pelos homens, que, tendo nascido livres e iguais, concluem racionalmente que o único meio de realizar os direitos dos quais gozam no estado de natureza é a criação de uma instância que delimita um espaço de ação para os indivíduos, garantindo sua coexistência pacífica e arbitrando os conflitos entre eles. Já para o que Deleuze chama de “teoria da instituição”, a sociedade não se funda na limitação necessária das condutas dos homens para garantir direitos pré-existentes, mas na invenção, através do direito, de meios variados para satisfazer, positivamente, as tendências ou necessidades humanas.

Em 1967, na obra *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, Deleuze considera que a noção moderna de lei, além de fundar uma perspectiva negativa sobre o social para a qual é preciso encontrar uma alternativa, opera como o pressuposto que constituiu uma

---

<sup>1</sup> Observamos, no entanto, que o tratamento dado por Deleuze aos diversos contratualistas não é o mesmo. Notadamente, o filósofo apropria-se de alguns aspectos do pensamento de Jean-Jacques Rousseau para elaborar sua própria filosofia política, tendo dedicado ao pensador um artigo e um curso no início da década de 60. Pretendemos analisar esse tema futuramente em nossa pesquisa.

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*, p. 31-53.

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles. *Instincts & institutions : textes et documents philosophiques*, p. IX, tradução nossa.

imagem hegemônica na modernidade. Diante da imagem moderna da lei, a filosofia política deve operar *comicamente*, ou seja, construir procedimentos de subversão da sua hegemonia por meio da instauração de um distanciamento crítico<sup>4</sup>.

Em 1972, com *O anti-Édipo*, Deleuze e, agora, Guattari dão mais um passo importante no refinamento de sua crítica: nessa obra, além de ser considerada categoria do pensamento, a lei aparece diretamente associada aos mecanismos que determinadas formações sociais utilizam para funcionar e se perpetuar. Para os autores, a lei é a “forma jurídica” que acompanha o regime social e político característico das formações sociais baseadas no Estado<sup>5</sup>. Esse deslocamento materialista da análise vem acompanhado de uma tentativa de desenvolvimento dos procedimentos de subversão aos quais Deleuze se referia na década de 60: os autores apresentam o esboço da esquizoanálise, uma prática analítica capaz de diagnosticar tanto a sedimentação de formações repressivas no campo social como os movimentos de ruptura com essas formações, evidenciando estes últimos.

Em 1975, ao publicarem *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari tomam como adquirido esse percurso de crítica e tentativa de subversão da lei como forma repressiva, valendo-se da obra de Kafka para levá-lo a um novo nível de determinação. Numa entrevista a Tetsuo Kogawa, em 1980, Guattari diz que os escritos do tcheco Franz Kafka são “monografias esquizoanalíticas, [...] verdadeiros documentos que atuam como documentos clínicos da nossa sociedade”<sup>6</sup>. Essa declaração ecoa a tese do livro escrito com Deleuze, no qual os autores afirmam que os textos kafkianos são máquinas de análise do campo social. Como explica Guillaume Sibertin-Blanc, *Kafka: por uma literatura menor* é um estudo de caso sobre um procedimento literário que “já opera como uma esquizoanálise em ato”<sup>7</sup>. Para os autores, o procedimento de Kafka consiste em partir das “representações sociais” e extrair delas o real funcionamento do campo social<sup>8</sup>. A lei, em sua imagem moderna, é uma das representações que se tornam objeto das máquinas de Kafka.

### A tripla caracterização da lei em *O processo*

No capítulo cinco de *Kafka*, Deleuze e Guattari analisam a presença da imagem da lei na obra do tcheco, notoriamente nos textos “A colônia penal”, “A muralha da China” e, sobretudo, no romance *O processo*. Segundo os autores, sua leitura se contrapõe diretamente a “muitas interpretações de Kafka”, de acordo com as quais “a transcendência da lei, a interioridade da culpa e a subjetividade da enunciação” possuem um papel determinante para o escritor. Na contramão desses intérpretes, a dupla afirma que, se esses motivos estão por toda parte nos textos de Kafka, não é por serem determinantes para o seu funcionamento, e sim por lhe servirem de “pontos de desconexão, de desmontagem”. A lei transcendente, a culpa interior e a enunciação

<sup>4</sup> DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, p. 81-90. (Doravante SM).

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, p. 281. (Doravante AE).

<sup>6</sup> GUATTARI, Félix; KOGAWA, Tetsuo. *Guattari/Kogawa: Radio livre: autonomia: Japão*, p. 38.

<sup>7</sup> SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *De la symptomatologie à l'analyse des agencements: L'instance problématique d'une "philosophie clinique" chez Deleuze*, p. 216, tradução nossa.

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 86. (Doravante KLM).



subjetiva perfazem um “movimento aparente” que as máquinas de Kafka buscam destituir da função de pressuposto para descobrir o real funcionamento do campo social<sup>9</sup>. Segundo os autores, “O processo deve ser considerado como uma investigação científica, um relatório de experiências sobre o funcionamento de uma máquina, em que a lei corre fortemente o risco de desempenhar o papel de armadura exterior”<sup>10</sup>. Prolongando a tese de 1972, segundo a qual a lei é peça de determinadas máquinas sociais, Deleuze e Guattari colocam-na nestes termos: a imagem da lei, transcendente e negativa, coordena o funcionamento de “uma máquina de natureza totalmente diferente”<sup>11</sup>. É a descoberta dessa outra máquina que guia a experimentação de K. em *O processo*.

Para descreverem a ideia kafkiana de lei, Deleuze e Guattari retomam as teses de *Sacher-Masoch*. A lei descrita por Kafka coincide com o que Deleuze chamava, em 1967, de imagem moderna da lei. Essa imagem se forma a partir da destituição da imagem clássica da lei, eminentemente platônica. Classicamente, consideravam-se as leis dotadas de um “poder segundo e delegado”: eram o que havia de mais próximo da ideia de Bem, sua imagem ou suas representantes no mundo sensível. Consequentemente, aquele que obedecia às leis do lugar em que nasceu era considerado justo, pois buscava fazer o melhor que podia<sup>12</sup>.

Na leitura de Deleuze, em sua *Crítica da razão prática*, Kant opera uma “revolução copernicana [...] que consiste em fazer girar o Bem em volta da Lei”. Passa-se de uma concepção na qual as leis se fundamentam e tentam se aproximar o máximo possível de uma ideia de Bem para uma em que a Lei como forma pura e indeterminada se torna critério de avaliação do que é o bem. De segunda, derivada e especificada, a Lei passa à posição de primeira, original e determinante — daí que agora se possa dizer a Lei, no singular e com inicial maiúscula. Concretamente, obedecer à Lei não é mais adotar as condutas específicas que ela prescreve ou deixar de adotar as que ela proíbe, e sim garantir que todas as condutas passem por um crivo formal. A Lei deixa de ser uma mediação suficiente entre o Bem primeiro e aquele que age, capaz de redimi-lo, para se tornar uma forma primeira que incide imediatamente e de maneira intransigente sobre todas as condutas: em função disso, aquele que a obedece não se redime ou se livra da incidência dela, mas, ao se adequar ao seu critério formal, se aproxima dela cada vez mais. Assim, por um lado, a imagem moderna da lei não remete a um objeto, e sim à adequação das condutas a uma forma não determinada por um conteúdo específico; por outro, ela não oferece redenção àquele que a obedece, pois, ao fazê-lo, pela via da adequação, ele se aproxima cada vez mais dessa forma vazia em vez de se afastar dela<sup>13</sup>.

Já em 1967, Deleuze afirma que Kafka “soube descrever” o mundo regido pela imagem moderna da lei<sup>14</sup>. Em 1975, ele e Guattari reiteram que Kafka “se inscreve [no] reviramento” kantiano da imagem clássica da lei, mas não para reforçá-lo. O tcheco parte do ponto de vista da lei moderna para desmontá-la. De início, o texto kafkiano apresenta

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>12</sup> SM, p. 81-82.

<sup>13</sup> SM, p. 82-85.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 84.

a imagem de uma “pura forma vazia e sem conteúdo” triplamente determinada. Em primeiro lugar, a lei é transcendente, ou seja, encontra-se numa dimensão suplementar à da existência, estando, portanto, apta a julgá-la segundo critérios fixos, que independem das circunstâncias concretas do campo social, precedendo-as. A lei remete à ideia de culpa como “*a priori* que corresponde à transcendência, para todos ou para cada um, culpado e inocente”<sup>15</sup>. Todas as condutas devem ser julgadas de acordo com sua adequação à pura forma da lei, que se aplica independente do contexto – ou seja, é universal. A lei aparece como forma inescapável de organização da sociabilidade, tendo por correlato um sistema da culpa como incidência necessária dessa forma sobre as ações e paixões que povoam o campo social.

Em segundo lugar, a lei não é do domínio do conhecimento, “mas exclusivamente da necessidade prática absoluta”, ou, ainda, a lei moderna é “enunciado prático” e não “proposição especulativa”<sup>16</sup>. Se a lei é uma forma universal transcendente que organiza a sociabilidade, essa forma não remete de antemão a nenhum objeto: é pura forma vazia. Os autores retomam, aqui, a cisão efetuada no sistema filosófico kantiano entre o interesse especulativo e o interesse prático da Razão – tematizados, respectivamente, na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*. A lei é incognoscível, pois está para além dos limites do uso especulativo da razão, remetendo a um funcionamento das faculdades que diz respeito aos objetos suprassensíveis (os seres livres) e não aos objetos da experiência.

Em sua leitura da filosofia kantiana, Deleuze explica esse ponto: para Kant, no interesse prático da razão, as faculdades não recorrem aos objetos da natureza sensível como no interesse especulativo, mas apenas à forma dessa natureza. Mais especificamente, a faculdade do entendimento “extraí da lei natural sensível um tipo para a natureza suprassensível”. O que interessa às faculdades, regidas pela razão legisladora em seu interesse prático, não são os objetos da experiência, mas a “forma de uma causalidade natural ou de uma conexão que liga os fenômenos sensíveis ao infinito”. Essa forma é extraída da natureza sensível e utilizada na “prova lógica da razão prática, em que se busca saber se a máxima de uma vontade pode assumir a forma prática de uma lei universal”. O exemplo da mentira trazido por Deleuze é esclarecedor: “se todo mundo mentisse, as promessas se destruiriam por si mesmas, já que seria contraditório que alguém acreditasse nelas: a mentira não pode, portanto, ter o valor de uma lei da natureza (sensível)”. A mentira não sobrevive à prova lógica, pois sua universalização não permite a criação, no âmbito da razão prática, de uma totalidade encadeada como a da natureza sensível. A lei moral é, portanto, a pura forma cuja observância torna possível a composição de uma natureza suprassensível pelos seres racionais, cuja validade independe do contexto específico considerado, pois sua aplicação não recorre aos objetos da natureza sensível<sup>17</sup>.

A incognoscibilidade e o caráter de enunciado prático da lei levam, em terceiro lugar, à constatação de que ela “só se determina ao se enunciar, e só se enuncia no ato da punição”. Aplicar a lei não é determinar ou comunicar um conteúdo, mas sim aplicar

---

<sup>15</sup> KLM, p. 83.

<sup>16</sup> KLM, p. 83.

<sup>17</sup> DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, p. 44-47.

a prova lógica da razão prática às condutas, determinando seu grau de adequação, o que produz um efeito “direto sobre o real, direto sobre o corpo e a carne”<sup>18</sup>. À medida que a forma da lei incide sobre os corpos, ela é capaz de dar a eles os contornos necessários para que a vida social se torne possível, disciplinando-os. Para dizer de outra forma: de acordo com esta perspectiva, apenas uma adequação das condutas à forma pura da lei é capaz de fundamentar a vida em sociedade.

Do ponto de vista dessa tripla caracterização, a lei “se opõe ao desejo como o espírito ao corpo, como a forma à matéria”<sup>19</sup>. A lei é uma forma dada de antemão que incide sobre a matéria, os corpos ou o desejo “livre”, reprimindo-os. Entre lei e desejo, cria-se uma dinâmica do tipo forma-matéria que Deleuze e Guattari chamam de “ciclo de *absolvição aparente*”, tomando emprestada uma expressão utilizada pelo pintor Titorelli no sétimo capítulo de *O processo*. Numa alternância entre períodos de repressão e liberação, a forma da lei ora incide sobre o desejo-matéria, reprimindo-o, e ora “se retira em sua transcendência, deixando [a ele] um campo provisoriamente livre”<sup>20</sup>. A lei é um “polo de repressão” que se opõe abstratamente ao desejo como “polo de fuga”. Para Deleuze e Guattari, a absolvição aparente é, por um lado, infinita, pois reproduz circularmente uma mesma lógica, e, por outro lado, limitada e descontínua, pois é marcada por essa alternância entre “fluxos opostos, polos opostos, períodos opostos de inocência e de culpa, de liberdade e de nova prisão”<sup>21</sup>.

### A experimentação de K. como desmontagem

Apesar de partir desse ponto de vista, Kafka não se limita a descrevê-lo. Para Deleuze e Guattari, em *O processo*, K., que é menos um personagem do que uma função objetiva, uma peça na máquina literária de Kafka, passa por uma experimentação ao longo da qual submete os três aspectos da lei e a máquina social que eles fazem funcionar a “uma *desmontagem* minuciosa, e até mesmo [...] uma *demolição*”<sup>22</sup>. *O processo* é um relato da “investigação ou experimentação de K.”, que é a própria desmontagem.

Quanto ao primeiro aspecto, K. descobre que a transcendência da lei, sua capacidade de ordenar a vida social conforme critérios imutáveis e o sistema da culpa que lhe acompanha não estão dados de antemão, mas fazem “parte da acusação mesma”. É apenas ao incidir sobre os corpos que a lei se naturaliza e se apresenta como único fundamento possível da vida em sociedade. Faz parte da imagem moderna da lei a instauração desse circuito tautológico, desse “movimento aparente em que os juízes ou mesmo os advogados lhes encurralam para impedi-los de fazer o movimento real, ou seja, de ocupar-se dos seus próprios afazeres”. A lei opera de tal forma que precisa se apresentar como transcendente para funcionar: sua transcendência não lhe precede, mas é fabricada por ela mesma como mecanismo de reprodução infinita de sua lógica<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> KLM, p. 81; 83.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>20</sup> KLM, p. 94.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

Já quanto à segunda característica da lei, K. percebe que ela não se furta ao uso especulativo da razão por se encontrar além de seus limites, mas sim porque ela não possui interioridade a ser conhecida. A armadura de transcendência e a incognoscibilidade da lei sustentam uma máquina que funciona de outra maneira. Prova disso é que, em *O Processo*, a lei “está sempre no escritório do lado, ou atrás da porta, ao infinito”: ela é engrenagem de uma máquina social de funcionamento lateral e imanente, como veremos em maior detalhe<sup>24</sup>.

Consequentemente, se a lei só funciona ao se enunciar, incidindo sobre os corpos, K. se dá conta de que essa enunciação não responde às exigências universais de uma instância formal transcendente, e sim às regras da máquina social que ela faz funcionar. A incidência dos enunciados da lei depende do regime imanente de enunciação de determinados estados do campo social – “é a enunciação que faz lei, em nome de um poder imanente daquele que enuncia”<sup>25</sup>. A forma da lei não é capaz, por si mesma, de regular a vida social, mas, ao contrário, depende de certas variáveis sociais de enunciação. Como afirma K., no primeiro capítulo do romance, a questão principal não é “qual é a culpa da qual podem me acusar?": “[i]sso [...] é secundário, a questão principal é: por quem sou acusado? Que autoridade conduz o processo?”<sup>26</sup>.

Ao fim e ao cabo, a investigação de K. revela que “a forma da lei em geral é inseparável de uma máquina abstrata autodestrutiva e que não pode se desenvolver concretamente”<sup>27</sup>. Apresentando-se como transcendente e incognoscível, ela mistifica objetivamente o funcionamento do campo social, criando um “movimento aparente” que serve apenas à reprodução infinita de determinados estados dele. A lei não se abre ao funcionamento imanente do campo social: tenta fixá-lo, bloqueá-lo. Ela não suporta a variação, ou, em outras palavras, “não sobrevive à sua própria desmontagem”. Disso não se conclui, como pode parecer à primeira vista, que “tudo é falso no *Processo*”. A questão não se coloca em termos de verdadeiro ou falso. A lei não é falsa, e sim *derivada*: é um resultado, em condições determinadas, do processo de autoprodução do real que é o desejo. Aí está a descoberta de K.: “ali onde se acreditava que havia lei, há de fato desejo e somente desejo. A justiça é desejo, e não lei. [...] A lei é escrita sobre um livro pornô”<sup>28</sup>. Trata-se de um prolongamento de uma das principais teses de *O anti-Édipo*, a saber, a de que as formações sociais derivam da produção desejante do real<sup>29</sup>. É somente em condições determinadas que, por meio de um mecanismo de repressão-recalcamento do desejo, uma máquina social instala seu sistema de representação e impõe a reprodução fixa e prolongada de certos modos de organização da vida.

---

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 17.

<sup>27</sup> KLM, p. 89.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 90-91.

<sup>29</sup> Resgatando a conhecida citação de *O anti-Édipo*: “Na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar” (AE, p. 46).

No livro de 1972, a tarefa da esquizoanálise é destruir as imagens desfiguradas do desejo criadas por essas representações sociais, recuperando o funcionamento da produção desejante e, a partir daí, percebendo tanto os pontos em que a produção social reprime a produção desejante quanto os pontos em que o desejo ameaça romper com a formação social considerada<sup>30</sup>. Se, para Guattari e Deleuze, “Kafka se propõe a extrair das representações sociais os agenciamentos de enunciação, os agenciamentos maquínicos e desmontar esses agenciamentos”<sup>31</sup>, remetendo as representações sociais à sua gênese desejante, pode-se dizer que Kafka faz a esquizoanálise dessas representações, inclusive da forma da lei. Mas, afinal, como os autores descrevem, com Kafka, o funcionamento do campo social que responde pela gênese da lei? Ou, ainda: o que é um agenciamento?

### O campo de justiça contra a lei transcendente

O conceito de agenciamento aparece pela primeira vez em *Kafka: por uma literatura menor*. Um dos pontos de vista a partir dos quais podemos considerá-lo é o de um operador que determina o procedimento da esquizoanálise, a partir de então também chamada de análise de agenciamentos. Se o objetivo principal da esquizoanálise é tornar perceptíveis os vetores de liberação do desejo que atravessam o campo social (seja nos grupos, nos indivíduos, nas instituições jurídico-políticas, nas artes etc.), ela se vê diante da necessidade de criar para si um operador que coloque esses vetores em primeiro plano, em detrimento das relações estruturais mais ou menos estáveis – que, no entanto, não devem de modo algum ser desconsideradas. O agenciamento, como “unidade real mínima”<sup>32</sup> da esquizoanálise, dá consistência a essa necessidade, pois, como enunciam Deleuze e Guattari em *Kafka*: “transcrever em agenciamentos, desmontar os agenciamentos. Os dois são um só”<sup>33</sup>. O agenciamento analisa um estado de coisas pelos movimentos de ruptura que o atravessam, e, por isso, só funciona pela sua própria desmontagem.

No último capítulo de *Kafka*, intitulado “O que é um agenciamento?”, Deleuze e Guattari detalham pela primeira vez a composição desse operador analítico. Num primeiro eixo, afirmam que o agenciamento possui duas faces: ele é *agenciamento maquínico ou social de desejo*, ou seja, uma configuração material de corpos, uma formalização do desejo em que esses corpos se conectam segundo um regime administrativo, político, social e erótico específico; mas é também *agenciamento coletivo de enunciação*, ou seja, um conjunto de enunciados que são as regras coletivas de funcionamento desse regime e podem tanto contribuir para a sua perpetuação como para sua modificação (conforme sejam enunciados “de submissão, de protesto, de revolta etc.”)<sup>34</sup>. Por se fazerem segundo regras, os enunciados são chamados de

---

<sup>30</sup> AE, p. 505-506.

<sup>31</sup> KLM, p. 86.

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*, p. 65.

<sup>33</sup> KLM, p. 87.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 147-149.

enunciados jurídicos<sup>35</sup>. Além disso, num segundo eixo, o agenciamento possui dois lados: um lado segmentário, em que o desejo se formaliza e se fixa em certos territórios, numa determinada “concreção de poder”, regida por enunciações estabilizadoras; e um lado em que o desejo se libera e os segmentos se fundem, composto por “pontas de desterritorialização” em que as enunciações se desarticulam e as configurações de corpos se metamorfoseiam<sup>36</sup>. Podemos dizer, assim, que o primeiro eixo do agenciamento diz respeito a uma certa formalização do desejo e dos enunciados, enquanto o segundo eixo diz respeito a como essa formalização varia, tendendo à estabilização ou ao desfazimento, conforme se torna mais ou menos rígida.

Do ponto de vista do agenciamento como analisador do campo social, a compreensão do componente jurídico passa por um duplo deslocamento em relação à imagem moderna da lei. Sob um primeiro aspecto, ao qualificarem como jurídico todo enunciado que compõe um agenciamento, Deleuze e Guattari desmontam a ideia de que a lei, sozinha, teria capacidade para fundar e gerir um modo de organização da vida. O enunciado jurídico não é entendido como qualitativamente distinto dos outros tipos de enunciados. Sua singularidade está no fato de que ele é um caso capaz de esclarecer o funcionamento da enunciação coletiva em geral: “o enunciado jurídico [fornece] o modelo de uma forma de expressão válida para todo campo social”<sup>37</sup>. Por um lado, o enunciado jurídico possui certo privilégio, pois impõe seu funcionamento aos enunciados culturais, artísticos, econômicos, científicos etc., que são todos entendidos como regras sociais capazes de se atribuírem aos corpos. Por outro lado, desse privilégio não se pode derivar, como o fazem exemplarmente os positivistas, a ideia de uma autonomia da norma jurídica, pois ela é um tipo de enunciado entre outros, uma de várias engrenagens num regime social e político de enunciação coletiva.

Sob um segundo aspecto, passa a ser também impossível considerar as regras jurídicas (como tipos de regras de enunciação) independentemente das relações materiais dos corpos. “Nada de agenciamento maquínico que não seja agenciamento social de desejo, nada de agenciamento social do desejo que não seja agenciamento coletivo de enunciação”<sup>38</sup>. O desejo e a enunciação, apesar de se distinguirem, formalizam-se sempre em conjunto, pressupondo-se reciprocamente: as duas faces do agenciamento estão sempre articuladas de forma imanente. Para Guattari e Deleuze, ao demonstrar a inseparabilidade entre essas duas faces<sup>39</sup>, Kafka desmonta a ideia de uma transcendência da lei, que funcionaria como uma forma dada de antemão capaz de incidir sobre o desejo livre, informando-o e reprimindo-o. O desejo não é uma matéria livre e passiva, mas possui sua própria formalização, que é distinta da formalização dos

---

<sup>35</sup> A noção de enunciado jurídico foi mais bem elaborada em 1980, no 4º platô de *Mil platôs*, ocasião em o conceito de agenciamento é novamente exposto e ganha novos contornos. Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 2, p. 11-62.

<sup>36</sup> KLM, p. 154.

<sup>37</sup> KLM, p. 150.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>39</sup> Segundo os autores, Kafka foi o primeiro a desmontar as duas faces do agenciamento e a investigar o modo como elas se combinam. Apesar disso, há também outros pensadores importantes para a formulação da tese deleuzo-guattariana da imanência e da pressuposição recíproca entre as duas faces do agenciamento, como o linguista dinamarquês Louis Hjelmslev. Para um estudo acerca da importância de Hjelmslev para a criação do conceito de agenciamento, cf. BARBOSA, Mariana de Toledo. “Língua e política em Hjelmslev e Deleuze & Guattari: prolegômenos ao conceito de agenciamento”.

enunciados, apesar de estar sempre em pressuposição com ela. Quanto à lei, ela não é uma forma dada de antemão, mas engrenagem de um regime de enunciação que pode estar formalizado de maneiras mais ou menos rígidas, dependendo sempre da consideração das relações materiais do desejo.

A suposta forma vazia, transcendente e incognoscível da lei não é senão parte de certo regime de enunciação coletiva que, por sua vez, é também imediatamente um regime maquínico de desejo – ou seja, a lei deriva de um agenciamento social. Deleuze e Guattari explicam que a lei transcendente é um mecanismo relacionado ao lado territorial ou segmentário do agenciamento: à medida que as formalizações vão se tornando mais rígidas, o desejo vai sendo fixado e separado, por um regime rígido de enunciação, da sua capacidade de fazer conexões e de variar:

Os segmentos são, a um só tempo, poderes e territórios: também captam o desejo, territorializando-o, fixando-o, fotografando-o, colando-o sobre uma foto ou em roupas colantes, dando-lhe uma missão, *extraindo dele uma imagem de transcendência à qual ele se prende, a ponto de opor a si mesmo essa imagem*<sup>40</sup>.

A lei transcendente é o mecanismo de um agenciamento “despótico”<sup>41</sup> que extrai do desejo uma forma vazia capaz de bloquear o próprio desejo. Quanto mais um agenciamento tem necessidade da lei transcendente, “menos ele é agenciamento real”<sup>42</sup>, pois nega a variação ou a desmontagem, que são, como vimos, a razão de ser do agenciamento. A esse mecanismo, opõe-se a ideia de “campo de justiça” como desfazimento das formas e abertura do desejo às conexões<sup>43</sup>.

Uma nova concepção de justiça emerge a partir do agenciamento como analisador e do conceito de campo social que lhe é correlato: não se trata mais de tomar o partido do desejo livre contra a forma repressiva da lei, nem de considerar, a partir da distribuição operada por uma lei estática e superior, a existência de dois partidos, “um talvez mais favorável ao desejo, o outro, à lei”, entre os quais se trataria apenas de escolher. Se não há oposição entre desejo como matéria livre e lei como forma dada de antemão, e sim formalizações variadas de desejo e de lei (ou enunciação), o conceito de justiça não pode mais pressupor a concepção transcendente de lei, pois “a lei só existe na imanência do agenciamento maquínico de justiça”. Na verdade, a definição de justiça deve estar subordinada à experimentação desejante que define o campo social. “A justiça é somente o processo imanente do desejo”<sup>44</sup>. Em *O processo*, K. descobre que “a justiça não é Necessidade, mas, ao contrário, Acaso”; “não é vontade estável, mas desejo movente”. A justiça só pode estabelecer seus critérios de maneira imanente ao próprio desejo, não a partir de uma forma transcendente que incidiria de fora sobre ele, pois não há fora do desejo. A repressão e a liberação não são polos estáticos, e sim movimentos variáveis que redistribuem incessantemente posições de desejo: “[a] repressão não

---

<sup>40</sup> KLM, p. 154, grifo nosso.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>42</sup> KLM.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 93.

pertence à justiça sem ser ela mesma desejo, tanto do lado daquele que reprime quanto do lado do reprimido”<sup>45</sup>.

A justiça tem menos a ver com uma tomada definitiva de posição e mais a ver com um processo permanente de análise dos movimentos que atravessam o campo social, buscando sempre seguir os movimentos de liberação em detrimento dos bloqueios do desejo. O critério de avaliação da justiça é a “aptidão de um agenciamento para transbordar seus próprios segmentos, ou seja, para [...] se espalhar no campo de imanência”<sup>46</sup>, abrindo o desejo às conexões. Esse critério é imanente, pois a avaliação é a um só tempo contínua – não tem fim – e contígua – faz-se localmente, caso a caso. “O contíguo não se opõe ao contínuo, ao contrário: é sua construção local: prolongável indefinidamente”<sup>47</sup>. Só assim é possível dar conta de como processos de liberação do desejo podem se converter em segmentarizações ou bloqueios, ou de como, nas formalizações mais rígidas, podem se desencadear movimentos de liberação.

Enquanto a máquina abstrata da lei possui um ciclo de absolvição aparente que é infinito, limitado e descontínuo, a justiça, como campo de imanência do desejo, funciona à maneira do que Deleuze e Guattari chamam, ainda a partir do personagem do pintor Titorelli, de “moratória ilimitada”. A moratória é finita, ilimitada e contínua. Ela “é finita porque não há mais transcendência, e porque opera por segmentos”: em vez de uma forma transcendente que impõe a reprodução das mesmas regras, estamos diante de segmentos que se conectam de forma contígua, ou seja, lateralmente, cada um sendo, à sua maneira, formalização de desejo. De uma forma vazia universal, passa-se a uma variedade de formalizações mais ou menos rígidas. “O ‘contato’ com a justiça, a contiguidade, substitui a hierarquia da lei”, pois o campo social é um verdadeiro campo de imanência em que esses segmentos se formam e se desfazem, conectam-se e se sucedem, sem que um predetermine todos os outros. Por fim, a moratória é ilimitada e contínua, porque a sucessão dos segmentos não termina. Por esse motivo, Deleuze e Guattari se opõem à organização dos capítulos de *O processo* feita por Max Brod, que escolhe terminar com a execução de K.<sup>48</sup>: o processo não tem fim definitivo, já que a experimentação do desejo, como produção do real, é a cada vez relançada sob novas configurações. Como afirmam Deleuze e Guattari, “[a] moratória [...] coincide com a desmontagem da máquina, com a composição do agenciamento, sempre uma peça ao lado da outra. Ela é o processo em si mesmo, o traçado do campo de imanência”<sup>49</sup>.

## Considerações finais

De sua aliança com Franz Kafka, Deleuze e Guattari extraem o procedimento que lhes permite operar filosoficamente a subversão da lei como imagem hegemônica: a desmontagem. O mecanismo da lei precisa se apresentar como transcendente para bloquear a experimentação do desejo, restringindo-lhe as conexões possíveis. Já o agenciamento, funcionando por desmontagem, opera da forma inversa, ou seja, ele abre

<sup>45</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>48</sup> KLM, p. 82-83.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 95-96.



os estados do campo social à variação ou deformação, compreendida como motor da sociabilidade. Ao remeter a lei ao agenciamento despótico que ela sustenta, a desmontagem a destitui da condição de pressuposto, que é essencial para seu funcionamento. Há, portanto, uma relação direta entre a subversão da dominação e o desenvolvimento de uma concepção positiva da vida social, baseada não na restrição das conexões do desejo e sim na sua proliferação.

Segundo a leitura que Deleuze e Guattari fazem de Kafka, o campo social – que encontra no agenciamento sua unidade real mínima – possui um funcionamento imanente: ele é um conjunto de segmentações de desejo (ou de corpos) e de regras de enunciação que se pressupõem reciprocamente e variam. Não há forma que restrinja de antemão as possibilidades de conexão do desejo: as formalizações de corpos e de enunciados são, antes, estados da experimentação desejante, que podem ser mais propícios a bloqueá-la ou a fomentar sua continuidade.

Essa maneira de conceituar o social implica uma mutação do problema da justiça, que, do ponto de vista da lei, baseado numa oposição abstrata entre forma e matéria, permanece enclausurado numa alternativa binária. Pode-se, por um lado, tomar o partido da lei, defendendo-se que justa é a adequação das condutas aos seus critérios formais. Ou se pode, por outro lado, contra a repressão geral da lei, tomar o partido do desejo-matéria e de uma liberdade espontânea, dada de antemão. Por sua vez, do ponto de vista do campo de imanência, o problema se coloca em outros termos: sendo as formas derivadas do desejo, é impossível falar numa oposição abstrata entre o desejo e as formas. A justiça é a avaliação local e contínua dos graus variados de afinidade entre as formalizações de corpos e de enunciados e a abertura do desejo a novas conexões, numa remissão das formas ao desejo à qual não sobrevivem os mecanismos despóticos dos agenciamentos. Dessa perspectiva, se a lei como forma da repressão não precede nem condiciona o campo social, mas deriva de certos estados dele, tampouco o caminho para a liberação está dado: precisa ser traçado e seguido em cada caso. Trata-se, a cada vez, de “encontrar uma saída, ou bem uma entrada, ou bem um lado, um corredor, uma adjacência”<sup>50</sup> para que a experimentação do desejo possa continuar.

### Referências bibliográficas

- BARBOSA, Mariana de Toledo. “Língua e política em Hjelmslev e Deleuze & Guattari: prolegômenos ao conceito de agenciamento”. *Revista de filosofia Aurora*. 2024. No prelo.
- DELEUZE, Gilles. (1953). *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Instincts & institutions : textes et documents philosophiques*. Paris: Librairie Hachette, 1953.
- DELEUZE, Gilles. (1963). *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- DELEUZE, Gilles. (1967). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

---

<sup>50</sup> KLM, p. 17.

- 
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1972). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1975). *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. (1977). *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- GUATTARI, Félix; KOGAWA, Tetsuo. *Guattari/Kogawa: Radio livre: autonomia: Japão*. Organização e Tradução de Anderson Santos. São Paulo, Alex Peguinelli Trevizo, 2020.
- KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. De la symptomatologie à l'analyse des agencements: L'instance problématique d'une "philosophie clinique" chez Deleuze. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 199-233, 2011.
- 

Recebido / Received: 22/06/2024  
Aprovado / Approved: 22/06/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.64619>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## Literatura e política em Deleuze: Proust, Kafka e Melville

*Literature and politics in Deleuze: Proust, Kafka and Melville*

Mariana de Toledo Barbosa  

Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil. Contato: [mari\\_tb@hotmail.com](mailto:mari_tb@hotmail.com)

Paulo Domenech Oneto  

Professor da Escola de Comunicação da UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.  
Contato: [pgdomenechoneto@gmail.com](mailto:pgdomenechoneto@gmail.com)

Ovídio Abreu 

Professor do Departamento de Filosofia da PUC-RJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.  
Contato: [ovidioabreu1@gmail.com](mailto:ovidioabreu1@gmail.com)

**Resumo:** Ao longo de sua obra – sozinho ou em parceria com Félix Guattari –, Deleuze recorre à literatura para levantar problemas e propor novos conceitos. A proposta deste artigo é explicitar o uso que o filósofo faz da arte literária por meio de uma análise de três casos: Proust, Kafka e Melville. O foco é a importância de cada um desses escritores para a recolocação de seus problemas políticos. Assim, em *Proust e os signos*, a conexão entre os conceitos de signo e estilo promove uma política da língua que coloca em questão a noção de Todo, fazendo emergir um novo olhar de conjunto, de unidade derivada. Em *Kafka: por uma literatura menor*, escrevendo com Guattari, a questão é a maneira pela qual Kafka explora o uso que a minoria judaica de Praga faz do alemão padrão para desmontá-lo e, com isso, arrastar as coordenadas do campo social na direção de um “devir-minoritário”. Em seu ensaio sobre Melville (*Crítica e clínica*), a fórmula “Eu preferiria não” dispara o desenvolvimento de uma tipologia de personagens em que Bartleby e Billy Bud, de um lado, e Ahab e Claggart, de outro, aparecem como antípodas que permitem tensionar o ideal democrático norte-americano e abri-lo para novas conexões (um devir-democrático).

**Palavras-chave:** Deleuze, literatura, Proust, Kafka, Melville.

**Abstract:** Throughout his work – with or without Félix Guattari –, Deleuze uses literature to raise problems and propose new concepts. The purpose of this article is to explain the philosopher's use of literary art through the analysis of three cases: Proust, Kafka and Melville. The focus is the importance of each of these writers to put forward his political issues. Thus, in *Proust and Signs*, the connection between the concepts of sign and style promotes politics in language calling into question the notion of the Whole, giving rise to a new look at sets, as derived unity. In *Kafka: for a Minor Literature*, written with Guattari, the question is the way in which Kafka explores the usage that the Jewish minority of Prague makes of standard German in order to dismantle it and, with this, drag the coordinates of the social field in the direction of a “becoming-minority”. In the essay on Melville (*Critic and Clinic*), the formula “I would prefer not to” triggers the development of a typology of characters in which Bartleby and Billy Bud, on the one hand, and Ahab and Claggart, on the other hand, appear as antipodes that allow to put in tension the North American democratic ideal and open it to new connections (a becoming-democratic).

**Key-words:** Deleuze, literature, Proust, Kafka, Melville.

## Introdução

Deleuze nunca se restringiu ao campo da filosofia na busca de elementos para formular seus problemas ou criar seus conceitos. Nesse sentido, a literatura tem um papel privilegiado, pois se faz necessária no enfrentamento dos desafios que partilha com a própria filosofia, a saber, o estilo e seu correlato, uma política da língua. Proust é o primeiro intercessor literário que lhe auxilia no problema da expressão ao fornecer as chaves do encontro involuntário com o signo, da criação de uma língua estrangeira no cerne da língua materna e da conexão de fragmentos que formam um todo derivado. Isso permite a Deleuze operar sua crítica ao que ele denomina imagem dogmática do pensamento, dominante na história da filosofia. Além disso, ao tomar o estilo metafórico de Proust como metamorfose, Deleuze explicita de que maneira o tratamento proustiano da língua ameaça as formas estabelecidas, tanto no plano da expressão quanto naquele do conteúdo, constituindo uma verdadeira política.

Kafka, por sua vez, é um caso literário explorado por Deleuze e Guattari que torna possível explicitar ainda mais a relação entre a experimentação da expressão e a variação das coordenadas sociopolíticas. Ao intensificar a desterritorialização da língua alemã observada em Praga, quando essa era parte do Império Austro-Húngaro, Kafka desenvolve um estilo sóbrio, que deixa em evidência como toda questão individual já é imediatamente política e indica que a função da literatura é forjar os enunciados de uma comunidade virtual capaz de resistir à opressão. Assim é criado o conceito deleuzo-guattariano de *agenciamento coletivo de enunciação*, que liga o escritor celibatário a um povo por vir, tendo como polo complementar o *agenciamento maquínico de corpos*, ou de desejo, que é igualmente posto em variação na experimentação literária de Kafka.

Com Melville, por fim, Deleuze se vale da análise de uma fórmula quase agramatical para dar a ver a articulação dos campos da expressão e do conteúdo. O “preferiria não” de Bartleby desequilibra a sintaxe do inglês padrão, desencadeando uma transformação no conjunto de relações constituintes do escritório em que se passa o conto *Bartleby, o escrivão*. A partir daí, Deleuze extrai uma tipologia dos personagens melvillianos – os Originais em dois polos (angélicos e demoníacos), encarnações de uma natureza primeira, e as testemunhas, representantes do mundo organizado, de natureza segunda – que se abre para uma crítica do modelo democrático norte-americano.

## Proust e a política da língua

Em 1964, Deleuze publica *Proust e os signos*, a respeito da emissão e interpretação dos signos na obra *Em busca do tempo perdido*. Em 1970, adiciona uma segunda parte dedicada a um problema distinto, embora conexo: a composição dessa mesma obra sob o enfoque da produção e da multiplicação dos signos. Por fim, acrescenta uma conclusão originalmente publicada na Itália em 1973: “Presença e função da loucura: a aranha”. Há ainda diversas e esparsas alusões a Proust em muitos livros de Deleuze, o

que indica a importância do autor para sua própria filosofia. Mais especificamente, no que concerne à relação entre literatura e política, a fórmula proustiana que propõe a criação de uma língua estrangeira no seio da língua materna destaca o papel do *estilo* como operador de uma metamorfose da língua. Lançando mão dos signos e das metáforas, Proust tensiona a língua e leva a linguagem ao seu limite, a um novo exercício. O efeito desse procedimento é, por um lado, a abertura da linguagem para um fora, para algo que não é linguagem e, no entanto, se expressa na linguagem e, por outro lado, a produção de uma língua estrangeira na própria língua, de uma nova sintaxe em desequilíbrio, em ruptura com a sintaxe ordinária, de um uso original da língua. Essa operação proustiana é fundamental para o projeto deleuziano de crítica a uma imagem dogmática ou moral do pensamento, que revela a política como elemento interno ao ato de pensar. Antes, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze já havia se dedicado a descrever essa imagem e a propor uma nova imagem do pensamento. Se ele precisou recorrer a Proust, pondo a política como elemento interno do pensamento em geral, seja ele filosófico, artístico e mesmo científico, é importante compreender de que modo a literatura proustiana contribui para esse projeto.

Proust fornece uma pista importante para romper com a imagem dogmática do pensamento: *o encontro com o signo*. Deleuze percebe que Proust trata os mais diversos fenômenos como signos: tudo o que aparece é tomado como um signo a ser interpretado, decifrado, desenvolvido, para que seja compreendido o seu sentido; e o sentido, por sua vez, está envolvido no signo. O encontro com o signo é uma violência que força o intérprete a se engajar no trabalho de decifração de seu sentido; é um problema que exige imperativamente a busca de uma verdade, disparando a gênese do ato de pensar no pensamento.

É nesse sentido que Deleuze fala de um *antilogos* na obra de Proust, que consiste em questionar uma inteligência preexistente aos encontros com signos: “[n]o logos, há um aspecto, por mais oculto que esteja, pelo qual a inteligência vem sempre antes, pelo qual o todo já se encontra presente e a lei, já conhecida antes daquilo a que se vai aplicá-la”<sup>1</sup>. Em contrapartida, quando a inteligência é mobilizada pelo encontro violento com um signo, “antilogicamente”, qualquer pretensão a uma totalidade pressuposta desaparece e o pensamento surge como criação. Em Proust, essa criação se apresenta sob a forma da decifração e do desenvolvimento dos sentidos implicados nos signos. Pensar não é mais reconhecer objetos, formular ideias claras ou significados explícitos. A imagem dogmática do pensamento, caracterizada pelo reconhecimento de um objeto pressuposto, e contendo uma verdade a ser desvendada pelo pensador a ela vocacionado, é ameaçada pela violência e pela contingência do encontro involuntário: “a busca da verdade é a aventura própria do involuntário. Sem algo que nos force a pensar, sem algo que violento o pensamento, esse nada significa. Mais importante do que o pensamento é ‘o que faz pensar’”<sup>2</sup>.

Deleuze discerne, na obra de Proust, ao menos *quatro tipos de signos*: mundanos, amorosos, sensíveis e da arte. Cada um deles produz um efeito e envolve um sentido, uma verdade própria ao seu universo. Os signos mundanos produzem excitação

---

<sup>1</sup> DELEUZE, Gilles. *Proust et le signes*, p. 128. (Doravante PS.)

<sup>2</sup> PS, pp. 116-117.

nervosa e envolvem o sentido da vacuidade; os signos amorosos produzem ciúme e envolvem o sentido da mentira; os signos sensíveis produzem intensidade e envolvem o sentido da coexistência do passado e do presente; os signos da arte expressam um ponto de vista e envolvem o sentido de um mundo original. *Em busca do tempo perdido* consiste num aprendizado em zigue-zague no qual o narrador (Marcel) busca – mas na realidade é levado a – decifrar todos esses universos de signos, inclusive os signos artísticos que, ao final, se revelam como condição de todo o processo de decifração, inaugurando uma nova perspectiva sobre os demais e sobre o tempo.

Os signos da arte se diferenciam porque são imateriais e tornam-se qualidades de timbre que exprimem entidades espirituais: essências ou ideias. Numa grande atriz, num grande músico ou num pintor, não se encontra uma matéria inerte e refratária ao espírito, pois a arte articula a unidade de um signo imaterial e um sentido inteiramente espiritual, exprimindo um mundo. Os signos artísticos não remetem a outra coisa senão a um ponto de vista original como condição de expressão de um mundo singular. Como ressalta Proust, as artes dão consistência a uma “diferença qualitativa decorrente da maneira pela qual encaramos o mundo, diferença que, sem a arte, seria o eterno segredo de cada um de nós”<sup>3</sup>.

Segundo essa perspectiva, a essência é complicada, se encontra envolvida, nas artes e se exprime, se desenvolve, em matérias espiritualizadas sob a forma de palavras, sons, cores etc. Uma música, uma pintura, uma personagem literária envolvem a complicação de elementos e temas inconscientes, cuja expressão exige uma transmutação da matéria. Nas artes, o que chamamos de estilo é, segundo Deleuze, o que permite operar essas transmutações: desmaterialização dos meios físicos e espiritualização das matérias que, assim, se tornam expressivas<sup>4</sup>. Só um estilo é capaz de operar verdadeiras transmutações dos elementos e, desse modo, refratar um ponto de vista que muitas vezes se fixa.

As essências envolvidas numa obra de arte não se confundem com objetos – não são sequer essências *de* objetos – conforme observa o narrador de *Em busca do tempo perdido*:

Podem-se alinhar indefinidamente numa descrição os objetos pertencentes ao sítio descrito, mas a verdade só surgirá quando o escritor tomar dois objetos diversos, estabelecer a relação entre eles, análoga no mundo da arte à relação única entre causa e efeito no da ciência, e os enfeixar nos indispensáveis anéis de um belo estilo”<sup>5</sup>.

Não se trata, portanto, de descrever aspectos de uma realidade constituída que estaríamos sempre reconhecendo, mas sim de colocar os objetos pressupostos dessa realidade em tensão, numa relação de forças que seja capaz de transfigurá-los. Em outros termos, trata-se de fazer perceber as coisas descritas como signos, ou seja, como algo ainda e sempre a ser pensado.

<sup>3</sup> PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*, p. 240.

<sup>4</sup> PS, p. 61.

<sup>5</sup> PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*, p. 137.

Em Proust, esse procedimento estilístico é denominado “metáfora”. Porém, aqui, metaforizar não é recorrer a uma figura de linguagem que aproxima formas em função de semelhanças. Deleuze considera que o estilo em Proust é metafórico, mas a metáfora é concebida como *metamorfose*, isto é, relaciona os objetos permutando suas determinações, criando uma zona de indiscernibilidade onde podemos apreender essências, que, por isso mesmo, só podem ser singulares: “Uma essência é sempre um nascimento de um mundo; mas o estilo é esse nascimento continuado e refratado, esse nascimento redescoberto nas matérias adequadas às essências, esse nascimento como metamorfose dos objetos. O estilo não é o homem, mas a essência”<sup>6</sup>. Desse modo, de um ponto de vista proustiano, o problema da arte é captar a vida que ordinariamente aparece entulhada por numerosos clichês:

Só pela arte podemos sair de nós mesmos, saber o que vê outrem de seu universo que não é o nosso [...]. Graças à arte, em vez de contemplar um só mundo, o nosso, vemo-lo multiplicar-se, e dispomos de tantos mundos quantos artistas originais existem, mais diversos entre si do que os que rolam no infinito, e que, muitos séculos após a extinção do núcleo de onde emanam, chame-se esse Rembrandt ou Vermeer, ainda nos enviam seus raios”<sup>7</sup>.

A metáfora como metamorfose é o meio pelo qual Proust nos permite sair de nós mesmos e, conseqüentemente, ingressar numa decifração que consiste em desenvolver sentidos implicados nas suas situações-tema como pontos de vista e emergência de um mundo original: mundo da frivolidade (pelos signos mundanos), mundo do amor (pelos signos amorosos), mundo da sensibilidade (pelos signos sensíveis) e mundos da arte (pelos signos artísticos que se revelam, ao final do romance, o modo pelo qual os demais mundos aparecem necessariamente deslocados de suas pretensas naturalidades).

Assim, o exemplo do amor do personagem Swann por Odette – inseparável do ciúme e envolvendo a mentira – deve ser interpretado como um signo artístico dentro do mundo de Proust. Contudo, esse mundo proustiano, como qualquer mundo artístico, só pode ganhar consistência a partir do estilo. Como em qualquer trabalho artístico, a elaboração de um estilo em Proust não desfaz um todo já pressuposto a ser representado sem, ao mesmo tempo, fazer emergir um mundo com consistência própria. Esse trabalho se efetua sobre a língua: por um lado, o escritor (no caso, Proust) tensiona a língua, tornando as coisas descritas signos; por outro, abre para um campo perceptivo e afetivo que, no entanto, só pode aparecer como *efeito*. Essa segunda potência do estilo é que permite conceber a ideia de todo como resultado: uma unidade derivada e não pressuposta como dimensão dada, suposta realidade constituída previamente.

Em suma, essa dupla potência do estilo revela a importância da literatura de Proust para Deleuze. Ao tratar todo fenômeno como signo e, desse modo, fragmentar uma realidade pressuposta, o que se concebia como *todo* torna-se necessariamente

---

<sup>6</sup> PS, p. 62.

<sup>7</sup> PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*, p. 240.

aberto, *um campo de forças perceptivo e afetivo*. A partir daí, o problema do pensamento não é mais o de representar uma totalidade articulada, mas sim de constituir um conjunto original de fragmentos que pode ser expresso por meio da ideia de multiplicidade:

Desistimos da procura de uma unidade que unificasse as partes, de um todo que totalizasse os fragmentos, porque é da própria natureza das partes e dos fragmentos excluir o Logos, tanto como unidade lógica quanto como totalidade orgânica. Mas há, deve haver, uma unidade que é a unidade desse múltiplo, dessa multiplicidade, como também de um todo desses fragmentos; um uno e um todo que não seriam princípio, mas, ao contrário, o “efeito” do múltiplo e de suas partes fragmentadas; uno e todo que funcionariam como efeito de máquinas, ao invés de agirem como princípios<sup>8</sup>.

Como vimos mais acima, a crítica deleuziana da imagem dogmática do pensamento revela a política como elemento intrínseco ao ato de pensar, pois, ao recusar que o pensamento tenha como objetivo uma verdade antes mesmo de se começar a pensar, abre o campo para a criação de novos sentidos e valores. Nessa medida, o estilo como desarticulador de uma realidade contendo verdades a serem desvendadas torna-se um elemento político fundamental do pensamento. E, aqui, no caso da literatura, é justamente *o estilo* que abre esse campo de forças, passando necessária e diretamente pela língua. Eis por que a ideia proustiana de fazer do francês uma língua estrangeira é um ato político da maior importância para Deleuze. Criar uma língua estrangeira na língua materna, muitas vezes naturalizada, padronizada, é o caminho para que outras possibilidades de vida possam vir à tona, tema que reaparece por outros meios na leitura que Deleuze faz de Franz Kafka e Herman Melville.

### **Kafka e a máquina de expressão revolucionária**

A leitura sistemática que Deleuze e Guattari fazem dos escritos de Kafka, em seu *Kafka: por uma literatura menor*, se singulariza ao tornar perceptível a potência revolucionária dos enunciados kafkianos. Não à toa os autores recorrem a Kafka para falar de uma função de enunciação coletiva e revolucionária da literatura, mesmo admitindo que o próprio Kafka nunca se pretendeu revolucionário<sup>9</sup>. A literatura menor de Kafka é marcada pelo procedimento de minoração, por um tratamento de uma língua maior – nesse caso, a língua alemã imposta pelo Império Austro-Húngaro aos habitantes de Praga – que despoja essa língua maior de sua gramática habitual e a libera de seu encerramento num sistema homogêneo em equilíbrio, fazendo com que ela entre em variação, com que se preste a estranhos usos. Concretamente falando, Kafka parte do uso corrente do alemão de Praga, já notoriamente incorreto e empobrecido dos pontos de vista sintático e semântico, para prolongar essa operação de “desterritorialização” da língua, intensificá-la em uma “desterritorialização

<sup>8</sup> PS, pp. 195-196.

<sup>9</sup> DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Kafka : pour une littérature mineure*, p. 31, p. 106. (Doravante KLM)



absoluta” que vai “no sentido de uma nova sobriedade, de uma nova correção inaudita, de uma retificação impiedosa”, capaz de criar uma nova sintaxe que acompanha de perto “a sintaxe rígida desse alemão ressecado”<sup>10</sup>.

Por que esse procedimento literário é revolucionário?

Certamente não se trata de deslocar a revolução para o campo da enunciação, da expressão, abdicando de vez de vê-la incidindo nos corpos, no conteúdo. Por um lado, a máquina de expressão kafkiana é revolucionária *nela mesma*, ou seja, Deleuze e Guattari já discernem um caráter revolucionário nos enunciados de Kafka. Por outro lado, a máquina de expressão kafkiana não pode ser separada dos corpos nos quais seus enunciados *intervêm*, das coisas nas quais seus signos incidem<sup>11</sup>. Em “Postulados da Linguística”, Deleuze e Guattari afirmam que “as expressões se inserem nos conteúdos, [...] os signos trabalham as próprias coisas, ao mesmo tempo que as coisas se estendem ou se desdobram através dos signos”<sup>12</sup>. E em *Kafka: por uma literatura menor*, já deixavam claro que estávamos diante de “um único e mesmo agenciamento, que se apresenta como agenciamento maquínico de conteúdo e agenciamento coletivo de expressão”<sup>13</sup>. Constatamos imediatamente ser impossível abordar o aspecto revolucionário da literatura de Kafka sem passar pelo conceito deleuzo-guattariano de *agenciamento*.

É sabido que esse conceito foi criado em *Kafka: por uma literatura menor*. Zourabichvili sugere que seu principal interesse é “enriquecer a concepção do desejo com uma problemática do enunciado, retomando as coisas no ponto em que *Lógica do sentido* as havia deixado”<sup>14</sup>. Dizendo de outro modo, o conceito de agenciamento articula, põe em pressuposição recíproca, os corpos e as proposições, o desejo e os enunciados, o conteúdo e a expressão. Na sequência de *O Anti-Édipo*, publicado três anos antes, o desejo é agora pensado como conteúdo, um dos polos do agenciamento, estando no polo simetricamente oposto do mesmo eixo, a enunciação, a expressão. Pautando-se nas categorias hjelmslevianas de conteúdo e expressão, forma e substância, matéria e estrato, Deleuze e Guattari, não apenas em *Kafka: por uma literatura menor*, mas também em *Mil Platôs*, propõem que a articulação entre desejo e enunciação decorre da conjunção entre duas matérias amorfas, ou dois fluxos abstratos, que se determinam reciprocamente, a partir desse encontro, como conteúdo e expressão. Como consequência dessa conjunção (que, na terminologia hjelmsleviana, é aludida como “função semiótica”), o que era matéria ou fluxo se estratifica, ou seja, entra em uma função, e adquire uma forma, tornando-se substância formada. Sendo assim, o conteúdo passa a ter uma forma e uma substância, e a expressão também passa a ter uma forma e uma substância. A forma e a substância de conteúdo, assim como a forma e a substância de expressão são estratos. E os estratos sempre se articulam e funcionam pareados. No agenciamento, a forma de conteúdo vai de par com a forma de expressão (assim como ocorre na função semiótica de Hjelmslev), e

<sup>10</sup> KLM, pp. 47-48.

<sup>11</sup> DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux – capitalisme et schizophrénie* 2, p. 110. (Doravante MP)

<sup>12</sup> MP, 153.

<sup>13</sup> KLM, p. 153.

<sup>14</sup> ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*, p. 9.

ambas aparecem como os dois polos do eixo horizontal. Por isso o agenciamento é, a um só tempo, agenciamento maquínico de conteúdo, de corpos, ou de desejo, e agenciamento coletivo de enunciação, ou de expressão. Entretanto, o agenciamento é tetravalente, e esse eixo horizontal é cortado por um eixo vertical, que vai da valência dos territórios, dos segmentos, em cuja direção essas formas e substâncias adquirem cada vez mais estabilidade, à valência da desterritorialização, em que conteúdo e expressão tendem a se desfazer, a se desarticular, a se deformar, a “desfuncionar”, a desestratificar. O procedimento kafkiano, por ser literário, se iniciaria justamente por uma desarticulação da expressão, que, ao se engajar numa linha de fuga (outro modo de se referir à valência da desterritorialização), arrastaria o conteúdo, então submetido a uma deformação.

Não nos encontramos, portanto diante de uma correspondência estrutural entre dois tipos de formas, formas de conteúdo e formas de expressão, mas diante de uma máquina de expressão capaz de desorganizar suas próprias formas, e de desorganizar as formas de conteúdo, para liberar puros conteúdos que se confundirão com as expressões em uma mesma matéria<sup>15</sup>.

Se observarmos que o social, para Deleuze e Guattari – que aqui seguem Spinoza – também é corpo, a desarticulação da expressão imprimiria uma deformação do corpo social, uma dissolução das formas e funções instituídas nesse corpo social. A experimentação da língua, segundo essa lógica, não teria como ser separada de experimentações no campo sociopolítico.

Como ele [Kafka] faz revolução? Ele fará como com a língua alemã, tal como existe na Tchecoslováquia: visto que é uma língua desterritorializada, sob vários aspectos, ir-se-á ainda mais longe na desterritorialização, [...] com uma sobriedade que faz disparar a linguagem em uma linha reta, toma a sua dianteira, acelera suas segmentações. A expressão deve arrastar o conteúdo, é preciso fazer o mesmo com o conteúdo. [...] Já que as máquinas coletivas e sociais operam uma desterritorialização do homem, ir ainda mais longe nessa via, até uma desterritorialização molecular absoluta<sup>16</sup>.

A escolha de Kafka como intercessor na criação do conceito de agenciamento deve-se ao fato de ele ser “o primeiro a desmontar essas duas faces [de conteúdo e de expressão] e a dar a elas uma combinação singular, que porta sua assinatura”<sup>17</sup>. Deleuze e Guattari discernem, na escrita de Kafka, duas funções: “transcrever em agenciamentos, desmontar os agenciamentos”<sup>18</sup>. Há uma “desmontagem ativa” do agenciamento, inseparável do funcionamento do agenciamento. O que essa desmontagem ativa faz é prolongar um movimento que já atravessa o campo social, um movimento virtual das potências diabólicas que batem à porta: “fascismo,

<sup>15</sup> KLM, p. 51.

<sup>16</sup> KLM, pp. 106-107.

<sup>17</sup> KLM, p. 145.

<sup>18</sup> KLM, p. 86.

stalinismo, americanismo”<sup>19</sup>. Tais potências diabólicas não são os únicos agenciamentos coletivos de enunciação expressos pela literatura de Kafka. Não é apenas nesse sentido que a literatura é, para ele, “um relógio que avança”, mas também porque expressa as “forças revolucionárias a serem construídas”<sup>20</sup>. E se a literatura é uma “questão do povo”, é porque apenas o literato é capaz de avançar a enunciação coletiva correspondente a uma nova sensibilidade, a uma nova consciência, a um povo por vir, já que as condições de tal sensibilidade, de tal consciência e de tal povo ainda não estão dadas no campo social<sup>21</sup>. Isso nada tem a ver com falar em nome do povo, tomar a palavra para representá-lo. Ao contrário, trata-se de criar enunciações coletivas que forjam uma nova maneira de viver, ainda completamente virtual. E o escritor celibatário, mesmo aparentemente isolado, é aquele que melhor anuncia essa comunidade potencial, pois seus enunciados são imediatamente coletivos, e os casos individuais (familiares, conjugais) descritos por ele se conectam imediatamente com as coordenadas comerciais, econômicas, burocráticas, jurídicas do campo social<sup>22</sup>. Onde as três características da literatura menor, “a desterritorialização da língua, a ligação do individual com o imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação”, que tornam o signo “menor” capaz de abarcar “as condições revolucionárias de toda literatura no cerne daquela que é chamada grande (ou estabelecida)”<sup>23</sup>.

Por tomarem os agenciamentos maquínicos como seus objetos, os romances de Kafka são considerados experimentações, protocolos sociais-políticos, por Deleuze e Guattari<sup>24</sup>. Em verdade, todos os escritos de Kafka – contos, novelas, e mesmo cartas – são ditos políticos: “[d]e uma ponta a outra, [Kafka] é um autor político, adivinho do mundo futuro”<sup>25</sup>. E essa política do enunciado é inseparável de uma alegria do desejo, de uma liberação do desejo bloqueado, estratificado, territorializado<sup>26</sup>. Esse argumento atravessa todo o livro de Deleuze e Guattari sobre a literatura menor de Kafka:

Um escritor não é um homem escritor, é um homem político, e é um homem máquina, e é um homem experimental (que deixa assim de ser um homem para se tornar macaco, ou coleóptero, ou cão, ou camundongo, devir-animal, devir-inumano, pois, em verdade, é pela voz, é pelo som, é pelo estilo que alguém se torna animal, e certamente com sobriedade). Uma máquina de Kafka é, portanto, constituída tanto por conteúdos e expressões formados em graus diversos quanto por matérias não formadas que aí entram, daí saem e passam por todos os estados. Entrar, sair da máquina, estar na máquina, percorrê-la, aproximar-se dela, ainda faz parte da máquina: são estados do desejo, independentemente de qualquer interpretação. A linha de fuga faz parte da máquina. [...] O problema: de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída<sup>27</sup>.

---

<sup>19</sup> KLM, pp. 88-89.

<sup>20</sup> KLM, p. 33.

<sup>21</sup> KLM, p. 32.

<sup>22</sup> KLM, p. 30.

<sup>23</sup> KLM, p. 33.

<sup>24</sup> KLM, p. 89.

<sup>25</sup> KLM, p. 75.

<sup>26</sup> KLM, p. 76.

<sup>27</sup> KLM, p. 15.

Sibertin-Blanc destaca que o conceito de agenciamento surge em *Kafka: por uma literatura menor* não apenas porque os escritos de Kafka são tomados como agenciamentos, mas também, e sobretudo, porque Kafka já lança mão dessa função analítica que é o agenciamento para intervir no campo social. É a chamada função K. Nas palavras do autor:

[A] função de agenciamento serve inicialmente para descrever um certo tipo de produção da escrita kafkiana, os agenciamentos romanescos; mas permite igualmente expor a maneira pela qual os agenciamentos romanescos realizam, a seu modo, uma experimentação ativa do campo social, experimentação que nada tem de representativa, que não advém de uma expressão da intimidade psíquica ou existencial do escritor, mas faz dos romances um instrumento de análise, um procedimento eficaz de “desmontagem” dos agenciamentos sociais<sup>28</sup>.

O comentador insiste no contraste entre a operação prática da esquizoanálise tal qual teorizada em *O Anti-Édipo*, num viés crítico e propedêutico, com suas tarefas positivas e negativas elencadas no último capítulo, e essa mesma operação já em funcionamento em *Kafka: por uma literatura menor*, em que os escritos de Kafka são analisados por meio da função de agenciamento, o que resulta, ao fim do livro, na definição de critérios de avaliação dos diferentes agenciamentos concretos. Além disso, o próprio procedimento kafkiano é, defende Sibertin-Blanc, uma “esquizoanálise em ato”, na medida em que a literatura menor de Kafka analisa o campo social e diagnostica suas forças emergentes, promovendo a “desmontagem dos agenciamentos sociais da burocracia decadente dos Habsburgo, da nova burocracia soviética, da precipitação do capitalismo na América, da ascensão do fascismo na Europa central e ocidental”. Isso evidencia, segundo ele, a originalidade de *Kafka: por uma literatura menor* como processo analítico de um processo analítico já em curso. “A articulação da enunciação literária, da clínica do desejo e da análise política se encontra aí [em *Kafka: por uma literatura menor*] elevada a um grau de potência sem precedentes”<sup>29</sup>.

Três vertentes de articulação da literatura menor de Kafka com a política são destacadas por Sibertin-Blanc: a primeira, *sociolinguística*, inscreve a literatura kafkiana nas coordenadas sócio-históricas do campo linguístico; a segunda, *estilística*, toma a experimentação literária de Kafka como criação de uma saída para um impasse político igualmente situado no âmbito da enunciação; a terceira, apenas esta qualificada por Sibertin-Blanc como *propriamente política*<sup>30</sup>, explora os efeitos produzidos por essa literatura no campo social, em conexão com outros efeitos que aí circulam<sup>31</sup>. Essas três vertentes atestam que o “problema da expressão não é posto por Kafka de maneira

<sup>28</sup> SIBERTIN-BLANC, Guillaume. “De la symptomatologie à l’analyse des agencements”, pp. 216-217.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>30</sup> Do nosso ponto de vista, porém, inscrever uma literatura nas coordenadas sócio-históricas de uma língua e impor um tratamento estilístico para escapar de impasses políticos atualizados no campo da enunciação não são operações menos políticas.

<sup>31</sup> SIBERTIN-BLANC, Guillaume. “Politique du style et minoration chez Deleuze : de la sociolinguistique à la pragmatique de l’expression”.

abstrata universal, mas em relação com as literaturas ditas menores – por exemplo, a literatura judaica em Varsóvia ou em Praga”<sup>32</sup>.

Já tocamos na vertente sociolinguística ao expor como Kafka parte do alemão de Praga, que é influenciado pelo tcheco e tem como algumas de suas características “o uso incorreto de preposições; o abuso do pronominal; o emprego de verbos coringa [...]; a multiplicação e a sucessão de advérbios; o emprego das conotações de dor; a importância do sotaque como tensão interior à palavra, a distribuição das consoantes e das vogais como discordância interna”<sup>33</sup>, para fazer dele um uso criador e desenvolver seu próprio estilo sóbrio. O alemão desterritorializado de Praga conduz Kafka a formular a tripla impossibilidade da literatura: 1) a impossibilidade de não escrever, já que a literatura tem o papel de determinar as condições de uma enunciação coletiva inexistente no campo social e necessária a uma consciência nacional ainda incerta ou oprimida; 2) a impossibilidade de escrever em outra língua, que não o alemão, dada a distância sentida em relação ao tcheco; 3) a impossibilidade de escrever em alemão, ou no alemão padrão, visto que este foi transformado pelos germanófonos de Praga em “linguagem de papel” ou artificial.

Quanto ao estilo, na literatura menor judaica de Praga, esse alemão desterritorializado é prolongado de duas formas: ou é enriquecido artificialmente, preenchido por simbolismo, onirismo, esoterismo, tornado veículo de metáforas a serem interpretadas, num “esforço desesperado de reterritorialização [...] que acentua a ruptura com o povo e só encontrará saída política no sionismo”, opção de autores como o grande amigo de Kafka, Max Brod; ou esse alemão é arrastado em uma desterritorialização absoluta sem compensação, conquistando *secura* e *sobriedade*, prestando-se a um uso intensivo, assignificante, que liberta o som do sentido (ou melhor, da significação), e ameaça qualquer linguagem sensata, e mesmo qualquer música organizada: “Essa linguagem arrancada do sentido, [...] operando uma neutralização ativa do sentido, encontra sua direção apenas em um acento de palavra, uma inflexão”<sup>34</sup>.

No que se refere à vertente que Sibertin-Blanc denomina “propriamente política”, essa expressão desarticulada intensa que observamos em Kafka deixa de funcionar para designar coisas, por sentido próprio ou figurado, e faz das próprias coisas circuitos de intensidades puras, numa substituição da metáfora pela metamorfose. “A coisa e as outras coisas não passam de intensidades percorridas pelos sons ou pelas palavras desterritorializadas segundo suas linhas de fuga”<sup>35</sup>.

A literatura menor é repleta de tensores (evidenciados por Sephiha e Lyotard), que expressam as tensões interiores de uma língua, seu movimento em direção a seus limites<sup>36</sup>. A intensificação da língua é revolucionária, pois põe em questão a distribuição de centros de poder no corpo da língua. Ao falarem em bilinguismo ou multilinguismo, mais do que se referirem necessariamente a línguas diferentes, Deleuze e Guattari aludem às diferentes funções da língua, e à variedade de fatores

---

<sup>32</sup> KLM, p. 29.

<sup>33</sup> KLM, p. 42.

<sup>34</sup> KLM, p. 38.

<sup>35</sup> KLM, p. 40.

<sup>36</sup> KLM, p. 41.

sociais, relações de força e centros de poder que se distribuem em cada uma delas. Eles substituem a ideia de que a língua é um sistema fechado e estável pela concepção de que cada língua é, nela mesma, um caldeirão de línguas, “uma história enrolada, um caso político”<sup>37</sup>, ou seja, comporta uma diversidade de funções, em que se espalham centros de poder demarcando o que pode e não pode ser dito em cada uma delas: língua, ou função, vernacular, maternal ou territorial, da comunidade de origem, “daqui” (no caso dos judeus de Praga, o tcheco rural tem esse papel, ao passo que o ídiche desperta medo); língua veicular, urbana, de estado, comercial, burocrática..., “de todos os lugares” (primeira desterritorialização - no caso de Praga, o alemão); língua referencial, da cultura, “de lá” (reterritorialização cultural - no caso de Praga, o alemão e o francês); língua mítica, “do além” (reterritorialização espiritual ou religiosa - no caso dos judeus de Praga, hebraico)<sup>38</sup>.

No jogo entre essas funções, pode-se chegar a uma intensificação da língua, que a despoja de seu caráter representativo e repressivo. “Servir-se do multilinguismo em sua própria língua, fazer dela um uso menor ou intensivo, opor o caráter oprimido dessa língua a seu caráter opressor”<sup>39</sup>. Kafka, nesse esforço, se inspiraria no ídiche, mais como língua de teatro popular do que de comunidade religiosa, pois, por ser uma língua cheia de tensores, desprovida de gramática, composta por vocábulos roubados de outras línguas e muito colada ao alemão, o ídiche lhe aparece como “um movimento de desterritorialização nômade que trabalha o alemão”<sup>40</sup>.

Em cada um dos componentes da máquina de expressão de Kafka destacados por Deleuze e Guattari - as cartas, as novelas, os romances - notamos a desterritorialização se intensificando também no âmbito do conteúdo: nas cartas de amor, por meio do pacto diabólico que substitui o contrato conjugal, numa recusa da coordenada familista edipiana do campo social; nas novelas, por meio do devir-animal, que busca uma saída para as opressões; nos romances, por meio dos agenciamentos maquínicos, que desmontam as configurações políticas estabelecidas e experimentam novos arranjos:

A escrita em Kafka, o primado da escrita significa apenas uma coisa: [...] que a enunciação forma uma unidade com o desejo, para além das leis, dos Estados, dos regimes. Enunciação, no entanto, ela própria sempre histórica, política e social. Uma micropolítica, uma política do desejo, que põe em causa todas as instâncias<sup>41</sup>.

### **Melville: ruptura, indeterminação, devir-democrático**

O interesse de Deleuze pela literatura norte-americana é notório desde os anos 1970, quando - por ocasião de suas conversações com a aluna Claire Parnet (*Diálogos*) - ele chega a defender uma superioridade da literatura anglo-americana sobre as demais.

<sup>37</sup> KLM, p. 45.

<sup>38</sup> KLM, pp. 43-44.

<sup>39</sup> KLM, p. 49.

<sup>40</sup> KLM, p. 46.

<sup>41</sup> KLM, p. 77.

Ali podemos encontrar um tema que será amplamente desenvolvido e aprofundado em trabalhos posteriores, até se tornar uma das chaves de sua filosofia com Guattari: o tema-questão-conceito da “linha de fuga como desterritorialização”. A essa altura, o ponto de apoio é a afirmação de D.H. Lawrence sobre o que seria o objeto próprio e mais elevado da criação literária: tornar possível *partir*, traçar *uma linha de fuga*, se evadir a fim de respirar outros ares fora de territórios ético-políticos fechados, abrir o campo para outros domínios, apontar para outras possibilidades de vida... A passagem com que Deleuze abre seu comentário é extraída dos *Estudos sobre a literatura clássica americana* e menciona precisamente Herman Melville, que inicia sua obra “bem no meio do Pacífico”, viajando pelas ilhas, “cruzando a linha do horizonte”<sup>42</sup>. Não são as viagens em si – efetivamente feitas pelo autor norte-americano – que importam, mas sim como elas se tornam matéria-prima para uma reinvenção, para se tornar (devir) outra coisa, mais potente e capaz de outras conexões. É nisso que o contraste com a tendência formalista francesa se torna relevante. Na França, como coloca Deleuze, evadir-se tende a indicar outra coisa: uma saída da experiência deste mundo rumo aos sonhos, ao imaginário – exotismo, misticismo, estetismo etc.

A literatura de Melville emerge dentro desse contexto na obra deleuziana, numa alusão inicial, não ao personagem Bartleby – que será objeto de um longo e belo ensaio posterior (“Bartleby ou a fórmula”, incluído em *Crítica e clínica*, 1993) –, mas a Ahab, protagonista do romance *Moby Dick*, capitão dos mares desgraçado cuja culpa consiste em se deixar levar por uma vontade excessiva, vontade de trair ou vontade de passar além do determinado como possível e lógico, razoável e aceitável:

De que o capitão Ahab é culpado em Melville? De ter escolhido Moby Dick, a baleia branca, no lugar de obedecer à lei de grupo dos pescadores, que quer que toda baleia seja boa para a caça. É esse o elemento demoníaco de Ahab, sua traição, sua relação com Leviatã, essa escolha de objeto que o lança num devir-baleia<sup>43</sup>.

O foco aqui é esse movimento radical levando à *ruptura* das leis, supostas ou pressupostas pelo entorno, e comportando invariavelmente o risco de morte – linha de fuga que pode redundar em linha de abolição, conforme veremos em *Mil platôs* (1980), escrito já ao lado de Félix Guattari. Assim, na abordagem em torno de outro autor norte-americano (Scott Fitzgerald em seu ensaio autobiográfico *The Crack up*), Deleuze-Guattari aprofundam a compreensão da linha de fuga a partir de três linhas de corte ou segmentação que definem o humano nas suas relações com o meio: linha de corte molar (macropolítica), linha de corte molecular (micropolítica) e linha de fuga<sup>44</sup>. O que fica mais claro agora é que uma fuga é, antes de tudo, *ativa*, mas também *concreta e arriscada* – em direção ao real em devir, a partir de certas coordenadas que são inevitavelmente rompidas, levando muitas vezes à morte.

Quatro pontos merecem destaque a essa altura. Primeiramente, a intuição de que uma linha de fuga implica sempre ruptura ou *desterritorialização*, podendo esta ser

<sup>42</sup> LAWRENCE, David Herbert. (1923) *Studies in classical american literature*.

<sup>43</sup> DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*, pp. 53-54.

<sup>44</sup> MP, pp. 242-245.

relativa ou absoluta, numa problematização que se estenderá até *O que é a filosofia?* (1991). Em seguida, a advertência sobre os perigos da desterritorialização absoluta (a fuga implicando um “tempo de morrer”). Em terceiro lugar, o encaminhamento que começa a ser dado ao modo propriamente literário de convocar linhas de fuga – agramaticalidade expressiva tendendo a um uso menor da língua-padrão, algo que vimos afirmado e desenvolvido na análise precedente, do caso Kafka. Por fim, certo destaque dado à literatura dos EUA, cuja razão parece dupla: por um lado, permite mostrar os perigos da desterritorialização absoluta (de Melville a Jack Kerouac, passando por Fitzgerald) e, por outro, levanta a questão da relação desta com uma territorialidade democrática.

O resultado da principal linha de fuga em *Moby Dick* é o devir-baleia de Ahab. Um desejo de vingança anima o capitão a se lançar na caça e destruição do gigante cachalote branco, em tensão com a tripulação do baleeiro Pequod. A brancura de Moby Dick, em contraste com a vasta mistura étnica a bordo da embarcação, os encontros com outras naus, as disputas a bordo – tudo remete a um rico simbolismo político. Contudo, o foco inicial de Deleuze parece se concentrar no movimento de desterritorialização *absoluta* encarnado por Ahab. Poderíamos até mesmo dizer que, nesse primeiro momento, a questão de uma perversão puramente *metafísica* – consistindo em afirmar uma natureza supra-sensível que deveria imperar sobre nosso mundo sensível – é o que está em jogo. Mas esse tipo de perversão, que Deleuze aproximará da lógica sádica, é complexificado no ensaio posterior mencionado acima (“Bartleby ou a fórmula”), revelando não apenas uma possível face política de Ahab como também o polo oposto de sua tendência: o polo angelical e hipocondríaco, característico do personagem-título do conto *Bartleby, o escrivão* <sup>45</sup>.

Justamente, o avesso de uma normalidade que as leis humanas buscam traduzir não se manifesta apenas na *vontade de nada* de Ahab, conduzindo ao seu devir-baleia e ao problema da desterritorialização absoluta. Esse é apenas um dos polos ditos “Originais” que Deleuze destaca da obra de Melville, cada qual encarnado num personagem-tipo radical. O outro polo original está no contraponto oferecido por Bartleby: seu *nada de vontade*, apontando não exatamente para uma ruptura, mas sim para um estado de *indeterminação*.

Esse parece ser o foco de interesse maior de Deleuze no ensaio de *Crítica e clínica*, por duas razões talvez: 1) porque permite introduzir mais facilmente a face política dos tipos originais melvillianos – a indeterminação encarada como um dos temas da modernidade, quando a humanidade começa a se sentir esmagada pelo crescimento das metrópoles capitalistas e passa a questionar seu lugar nos esquemas da lei,

---

<sup>45</sup> DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, pp. 89-114. (Doravante CC). É a partir do breve comentário em torno do último romance de Melville (*Billy Bud*) que é esboçado o paralelo entre o personagem do acusador-traidor, Claggart, e Ahab, ambos vistos como antípodas, respectivamente, de Billy Bud e Bartleby. Deleuze reforça essa ideia de personagens melvillianos “demoníacos” (Ahab ou Claggart) procurando mostrar como, nesse caso, a voz narrativa retoma “uma antiga e misteriosa teoria”, exposta anteriormente por Sade, sobre uma natureza supra-sensível e primeira (*Original*) da qual participariam certos depravados, e que explicaria a atração destes pela destruição e o Nada. Entretanto, a vontade de nada de Ahab ou Claggart é motivada por uma “necessidade” monomaniaca de sacrificar uma presa ou vítima a fim de poder, com isso, desafiar as leis do mundo sensível, visto como natureza segunda (CC, p. 102).



aventando a possibilidade de um futuro (a ideia deleuziana de revolução se revela aqui muito mais *subtrativa* do que disruptiva diante dos esquemas da autoridade)<sup>46</sup>; 2) acima de tudo, porque um tal estado aparece agora, imediatamente e de modo concreto, no próprio uso da língua inglesa, através da fórmula quase agramatical de Bartleby “*I would prefer not to...*”, com a qual Melville marca um estilo econômico, distinto da língua da baleia de *Moby Dick*, *outlandish* em sua profusão alegórica de números e letras<sup>47</sup>.

A originalidade na indeterminação bartlebyana, presente na *forma do conteúdo* (a situação narrada em que Bartleby suspende a atividade normal de escrivão) depende diretamente da *forma de expressão* que o arrasta (o estranho “preferiria não”, em que o condicional não tem função e a negativa não constitui exatamente uma negação por não possuir complemento) – dentro da terminologia ampla de Deleuze e Guattari em *Kafka: por uma literatura menor* e *Mil platôs*.

No entanto, como sugere Deleuze, é sobretudo a suspensão abrupta da frase no “não...” – sem uma continuação que forneça precisão quanto ao objeto da recusa – que, embora aceitável do ponto de vista gramatical, causa tanta estranheza quanto os erros comuns no emprego convencional da língua. O espanto da fórmula-expressão faz cristalizar no *plano do conteúdo* o estado de indeterminação de Bartleby, e com tal força que ninguém consegue passar incólume. É o aspecto de contágio, o modo pelo qual mesmo seu chefe (não por acaso narrador da história), como também os demais funcionários e o próprio escritório de Wall-Street são lançados numa zona indeterminada. Eis por que a fórmula bartlebyana é tão devastadora e se mostra imediatamente política, muito embora o próprio Bartleby demore a perceber o quanto sua desistência inicial de examinar documentos implica a impossibilidade seguinte de copiar documentos, e ainda a impossibilidade de fazer qualquer outra coisa que pudesse ser preferível a examinar ou copiar documentos.

Descobrimos que cada repetição da fórmula bartlebyana é uma etapa no processo de escavação de um fosso que se amplia cada vez mais para engolir qualquer preferência. A distância entre o que se prefere não fazer (examinar documentos, copiá-los, ir até os correios etc.) e um suposto “preferível em seu lugar” não cessa de crescer, de modo que todas as particularidades ou referências vão sendo abolidas. Todas as alternativas dentro do mundo de códigos que Wall-Street representa acabam eliminadas.

Nesse sentido, Bartleby não é um personagem menos *Original* do que Ahab, que também escapa às coordenadas de mundo estabelecidas num dado contexto e que aparecem naturalizadas, “lógicas” e “razoáveis” *a priori*, constituindo um espaço do

---

<sup>46</sup> “É todo o século XIX que será atravessado por essa busca do homem sem nome, regicida e parricida, Ulisses dos tempos modernos (‘não sou ninguém’): o homem esmagado e mecanizado das grandes metrópoles, mas do qual se espera, talvez, que saia o Homem do Futuro ou um novo mundo. E num mesmo messianismo percebe-se essa vinda, tanto do lado do proletário quanto do americano” (CC, p. 96). O estado de indeterminação de Bartleby será, então, aproximado da situação do célebre personagem Ulrich de *O Homem sem qualidades*, de Musil: homem sem referências, sem possessões, sem propriedades, sem particularidades – “liso demais” para que alguma determinação possa lhe ser imputada. Bartleby e Ulrich são exemplos de *Homo Tantum* – um “apenas homem”, bem distante da ideia de um gênero humano com atributos pressupostos, pensado à maneira aristotélica.

<sup>47</sup> CC, p. 93.

possível dado de antemão. Porém, poderíamos ainda estender a argumentação deleuziana e observar que, em *Moby Dick*, esse espaço parece ser sentido como um território demarcado demais por conta de leis exteriores a Ahab, leis que devem ser enfrentadas num embate direto. Daí a necessidade de *partir* num processo de desterritorialização absoluta que se revela, no limite, mortífero. A situação de Bartleby é diferente, sem embate direto contra leis exteriores e com uma morte por esgotamento e não por excesso. De todo modo, como afirma Deleuze: ambos os personagens (Ahab e Bartleby) pertencem a uma natureza primeira, “a habitam e a compõem”, talvez como dois lados de uma mesma criatura, mas afetadas por um sinal de “mais” ou de “menos”<sup>48</sup>.

A perda de referências em Ahab é, de fato, fruto de um *movimento de ruptura* diante de determinações negadas reativamente – “seguindo uma linha de fuga irresistível”, numa violenta tentativa de ultrapassagem, indo sempre *mais* além da linha horizonte, com a autoridade se perdendo “em proveito de forças mais obscuras”<sup>49</sup>, em função de uma vontade de nada animada por vingança. Talvez por isso seja possível erigir como fórmula ahabiana uma frase de autoafirmação do personagem, erguida contra a animalidade da baleia ou contra as leis humanas que representariam limitações: “eu sou o mestre do meu destino”.

Ao passo que o movimento de Bartleby se afigura como *não-movimento* (uma viagem imóvel) em que se prefere nada a qualquer coisa – suspensão que abre espaço para a *indeterminação*, numa atitude passiva que implica subtração (*menos*) diante de territórios demarcados pelo simples fato de tenderem a se sedentarizar. Esse “não-movimento” não se dá em função de nada específico, não é feito contra nada, como no caso de uma transgressão da lei. Não tem o caráter da lógica sádica. É apenas fruto de um nada de vontade que remete a uma espécie de *terra ignota*, campo de forças em puro devir que seria anterior a qualquer territorialidade.

Finalmente, a leitura que Deleuze propõe em torno de Bartleby se aprofunda em três direções: *primeiramente*, no sentido de mostrar a complementaridade dos personagens-tipo originais na obra de Melville; *em seguida*, numa complexificação da análise por meio da apresentação de um terceiro tipo de personagens (as testemunhas), de natureza segunda, em sua relação com os ditos “originais”; e, *por fim*, na tentativa de dar contornos finais à sua hipótese sobre o caráter político da literatura norte-americana do autor com a explicitação daquilo que seria o “mais alto problema” de Melville.

Em primeiro lugar, Deleuze menciona o romance já citado em nota mais acima (*Billy Bud*), precisamente por concentrar em sua narrativa cada um dos dois tipos originais: o “menos” e o “mais”, o hipocondríaco e o monomaníaco, o angelical e o demoníaco. Eles agora aparecem na ligação entre a vítima (Billy Bud, o marujo) e o carrasco (Claggart, o mestre de armas) do romance. As diferenças flagrantes entre, por um lado, Bartleby e Billy Bud e, por outro, Ahab e Claggart importam pouco, uma vez que a questão principal é como os pares de personagens implicam dois modos de

---

<sup>48</sup> CC, p. 103.

<sup>49</sup> CC, p. 99.

desvio das coordenadas da natureza segunda, com conseqüente perda de referências: *ruptura e indeterminação*<sup>50</sup>.

A novidade do novo romance está na possibilidade que oferece de nos fazer acompanhar os desdobramentos do encontro e choque entre dois antípodas originais. Longe de implicar uma mistura caótica de forças capaz de conduzir a uma fuga das coordenadas do mundo do HMS Belipotente, a reação de Claggart diante da “lisura” de Billy Bud (não menos *Homo tantum* do que Bartleby) e a subsequente condenação inapelável deste permitem uma reterritorialização em que os segmentos parecem se tornar ainda mais rígidos do que na abertura do romance.

A aniquilação do marujo Billy Bud, que Claggart almeja, se volta contra si, como no caso de Ahab, mas não redundando num processo de desterritorialização absoluta porque não entra em devir com nada, de tal maneira que a única ruptura possível é uma desestabilização temporária do ambiente na embarcação inglesa. No fim das contas, como afirma um relato sobre a série de incidentes no navio, “já não há mais receio de qualquer impropriedade a bordo do HMS *Belipotente*”<sup>51</sup>. Analogamente, a zona indeterminada aberta por Billy Bud aparece como comprometida na medida em que ele se mantém disponível até o final, espantado, mas incapaz de promover uma suspensão da ação que contamine o resto da tripulação, como na relação de Bartleby no ambiente do escritório de Wall-Street.

Assim, o desfecho de *Billy Bud* é tão trágico quanto o final das duas outras obras (*Moby Dick* e *Bartleby, o escritor*), mas sem ameaçar nada, sem apontar para uma sequência que poderia ser entrevista na voz narrativa agindo como testemunha viva. A narração na terceira pessoa não provém de um personagem do romance. É uma voz narrativa neutra, onisciente. Em suma, não faz parte do meio em que os personagens-tipo originais se movem; meio que, aliás, segue seu curso “normal” sem ser ameaçado (o navio HMS Belipotente) – nem destruído (como o Pequod de *Moby Dick*) nem mantido em suspensão (como o escritório de Wall-Street, em *Bartleby*). Para retomarmos uma terminologia deleuziana: o narrador de *Billy Bud* não pertence à chamada “natureza segunda”; não será testemunha ou profeta, como nos casos de Ishmael (*Moby Dick*) ou do advogado-patrão de *Bartleby*. Mas é exatamente a presença de um narrador-testemunha-personagem que, segundo Deleuze, desempenha um papel fundamental no esquema político melvilliano. E esse ponto, além da complementaridade dos antípodas de natureza primeira, se mostra decisivo na sequência do ensaio deleuziano:

---

<sup>50</sup> Claggart trai Billy Bud por inveja e não exatamente para se vingar. Tampouco se insurge contra a natureza segunda das leis, mas sim contra a natureza primeira encarnada por Billy Bud, que o fascina por manifestar uma força que ele consegue apreciar, mas é incapaz de viver. No polo oposto também, Billy Bud não se coloca em posição de suspensão, como Bartleby. Ao contrário, ele parece estar sempre às ordens. Mas tanto a questão da traição de um sistema de normas em nome de uma vontade de nada (Claggart é apresentado pela voz narrativa como “aquele cuja consciência advogava apenas em favor de sua vontade”), quanto a limitação da vontade expressa na linguagem e na impossibilidade de agir (indagado sobre seu crime, Billy Bud explica que “se tivesse conseguido fazer uso da língua, não teria batido em Claggart”) justificam o esquema deleuziano. A *ruptura* operada por Claggart a bordo do HMS Belipotente é parcial, mas está lá; assim como um estado de *indeterminação* é escavado quando Billy Bud se revela incapaz de qualquer malícia, incapaz de fornecer qualquer motivo para as mentiras e a acusação de Claggart.

<sup>51</sup> MELVILLE, Herman. *Billy Bud*, 135.

Em Melville, há enfim um terceiro tipo de personagem, aquele que está do lado da lei, guardião das leis divinas e humanas, da natureza segunda: é o profeta. (...) Ishmael em *Moby Dick*, o capitão Vere de *Billy Bud*, o advogado de *Bartleby* têm essa potência de “Ver”: estão aptos a captar e compreender, na medida do possível, os seres da natureza primeira, os grandes demônios monomaníacos ou os santos inocentes e, às vezes, ambos<sup>52</sup>.

É por meio dessa complementação da tipologia dos personagens melvillianos que Deleuze consegue traçar um plano engenhoso para pensar a formação social-cultural-política dos EUA fora dos clichês habituais que tendem a reduzir a experiência estadunidense às suas origens puritanas e ao seu desenvolvimento capitalista e imperialista, com as eventuais diferenças encaradas unicamente como exceções sem maiores consequências. A genialidade de Deleuze não está apenas em enfatizar a presença desses personagens *Originais* como peças *constituintes* no quadro do “Novo Mundo da América”, atuando em polos complementares (Bartleby e Billy Bud, Ahab e Claggart); mas também em sugerir: 1) que a literatura de Melville visa, em última instância, a uma identificação ou reconciliação entre esses antípodas; 2) que essa identidade “pressentida” é o que pode colocar a democracia, permanentemente marcada pela sombra de comerciantes escroques, em questão (em devir); 3) que ela deve passar por outro tipo de reconciliação, agora entre os originais e o cotidiano de natureza segunda; os loucos e as testemunhas; 4) que tal dupla identificação assinalaria, enfim, a presença de uma comunidade virtual em meio à atualidade puritana e capitalista (um devir-democrático) contra as hierarquias autoritárias paternas:

Qual é, portanto, o mais alto problema que assombra a obra de Melville? Encontrar a identidade pressentida? Com certeza reconciliar os dois originais, mas, para isso, *reconciliar também o original e a humanidade segunda*, o inumano com o humano. Não há bons pais, eis o que provam o capitão Vere ou o advogado de *Bartleby*. Não há senão pais monstruosos e devoradores e filhos sem pai, petrificados. Se a humanidade pode ser salva, e os originais reconciliados, é somente na dissolução, na decomposição na função paterna<sup>53</sup>.

No idioma de Nietzsche - do qual Deleuze se vale para chegar aos dois polos originais em termos de “vontade de nada” e “nada de vontade” -, poderíamos apontar ainda as duas formas de niilismo que o filósofo alemão detecta como alternativas à negação moral da vida: de um lado, o niilismo reativo de Ahab e, talvez, de Claggart; de outro, o niilismo passivo de Bartleby e, talvez, de Billy Bud - duas formas embrionárias na direção de uma negação plenamente imanente à afirmação trágica da vida, ensejando a criação de outras possibilidades de existência. O que Deleuze parece indicar é um caminho pelo qual esses dois niilismos se revertem numa negação ativa ampla, contra a chamada função paterna (transcendente), apontando numa direção ética e política, rumo ao que poderíamos denominar de devir-democrático. Ou, nos

<sup>52</sup> CC, p. 103.

<sup>53</sup> CC, pp. 107-108.

termos do próprio Deleuze, extraídos de Melville: à realização de uma comunidade de irmãos sem hierarquia (nem Deus, nem Pai), sem caridade ou filantropia, uma comunidade de celibatários, colocando tudo em devir<sup>54</sup>.

Para tanto, ele convoca aquele que foi provavelmente o mais nietzschiano dos literatos, D.H. Lawrence:

Lawrence dizia que era isso o novo messianismo ou contribuição democrática da literatura americana: contra a moral europeia da salvação e da caridade, uma moral da vida em que a alma não se realiza senão ao tomar a estrada [que pensemos aqui em Kerouac e Salinger], sem outra meta, exposta a todos os contatos, tentando salvar outras almas, desviando das almas que soam autoritárias ou lamurientas demais, formando com seus iguais acordes fugidios e não resolvidos, sem outra realização, que não fosse a liberdade, sempre pronta a se liberar para poder se realizar. A fraternidade, segundo Melville ou Lawrence, é uma questão de almas originais: talvez só comece com a morte do Pai ou de Deus, mas sem derivar delas<sup>55</sup>.

## Considerações finais

Os três casos literários aqui apresentados – Proust, Kafka e Melville –, que se distribuem em tempos diferentes da obra de Deleuze, dão acesso a questões fundamentais de sua filosofia, por exemplo: a crítica à imagem dogmática do pensamento; a importância do conceito de agenciamento para articular o desejo e a política; a diferença entre tipos que exprimem modos de existência singulares (o tema deleuziano do *Homo Tantum*) a partir do conceito de desterritorialização etc. Esses temas, que ressurgem em diversos outros momentos de seu trabalho, convergem para o problema comum do estilo literário.

Assim, em Proust, vimos como a potência dos signos aparece na própria língua produzindo efeitos sobre ela e sobre o sentido; conseqüentemente afetando nossos pressupostos acerca do pensamento e da vida. O estilo proustiano é metafórico, mas a metáfora, em vez de uma figura de linguagem abstrata, se apresenta como uma maneira concreta de deslocar nossa experiência ordinária e dar consistência a outros pontos de vista. No caso de Kafka, destacamos o conceito de agenciamento, a um só tempo maquínico e coletivo, como noção fundamental para dar conta da desterritorialização da língua alemã abrindo para um campo de resistência política das minorias de Praga. Por fim, no que concerne a Melville, tratou-se de mostrar como uma fórmula agramatical é capaz de desencadear um violento processo de desterritorialização encarnado em modos de existência radicais, que colocam em questão o estado de coisas e remetem a uma nova política.

---

<sup>54</sup> CC, p. 108.

<sup>55</sup> CC, p. 112.

---

**Referências bibliográficas:**

- DELEUZE, Gilles. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, 2005.
- DELEUZE, Gilles. (1964/1970) *Proust et les signes*. Paris : PUF, 2007.
- DELEUZE, Gilles. (1993) *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 2006.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1975) *Kafka : pour une littérature mineure*. Paris : Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1980) *Mille Plateaux - capitalisme et schizophrénie* 2. Paris: Minuit, 2006.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire.(1977) *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- LAWRENCE, David Herbert. (1923) *Studies in classical american literature*. Londres: Penguin Books, 1971.
- MELVILLE, Herman. (1853) *Bartleby, o escrivão*. São Paulo: Editora Cosaq & Naify, 2005. Tradução de Irene Hirsch.
- MELVILLE, Herman. (1924) *Billy Bud*. São Paulo: Editora Cosaq & Naify, 2003. Tradução de Alexandre Hubner.
- MELVILLE Herman. (1851) *Moby Dick*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1950. Tradução de Berenice Xavier.
- PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*. São Paulo: Editora Globo, 2013. Tradução de Lúcia Miguel Pereira.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. "De la symptomatologie à l'analyse des agencements: L'instance problématique d'une 'philosophie clinique' chez Deleuze". In: *doispontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, outubro, 2011, pp. 199-233.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. "Politique du style et minoration chez Deleuze: de la sociolinguistique à la pragmatique de l'expression". In: JDEY, Adnen (org.) *Les styles de Deleuze*. Bruxelles: Les Impressions Nouvelles, 2011, pp. 183-206.
- ZOURABICHVILI, François. (2003) *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

---

Recebido / Received: 28/06/2024  
Aprovado / Approved: 28/06/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.64109>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## Resenha sobre *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*

Matheus Barbosa Rodrigues  

Doutorando na UNIFESP, Guarulhos, SP, Brasil. Contato:

[matheus\\_b\\_rodrigues@hotmail.com](mailto:matheus_b_rodrigues@hotmail.com)

FORNAZARI, S. Kobol, *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*. São Paulo: Editora Unifesp; N-1 edições, 2023.

Na ocasião do III Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP (2022), pude acompanhar a mesa dedicada ao pré-lançamento do livro do Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari, *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*. Após a apresentação do autor, seguiu-se os comentários de Amanda de Almeida Romão (mestranda Unifesp) e de Carlos Fernando Carrer da Cunha (doutor pela UNIFESP). Cada um à sua maneira, ambos debatedores enalteciram três pontos, a saber: o *rigor* do comentário de Fornazari sobre o texto deleuziano, a *generosidade* com que difíceis passagens eram traduzidas de maneira clara ao leitor e, por fim, o *engajamento* dos conceitos trabalhados com temas políticos do tempo presente. Diante da ênfase nesses três eixos, e sem ainda ter lido o livro, lembro que uma questão ficou em aberto para mim. Afinal, qual o gênero do livro apresentado? Trata-se de uma introdução ao pensamento de Deleuze, visando torna-lo acessível a um público mais amplo? De um comentário sobre sua obra, cujo objetivo é contribuir com os estudos deleuzianos? Ou antes de um desdobramento propositivo dos seus conceitos, para além do próprio texto comentado?

Após a leitura, creio estar em condições de sugerir uma resposta. Cravar um gênero específico não faz jus ao livro, pois o que o torna singular talvez seja justamente a forma com que os três eixos o atravessam, com graus variados a depender do momento, mas sem que eles deixem de transcorrer suas páginas do começo ao fim. São

os três *devoirs* que Fornazari trabalha e que podem servir de horizonte para esta resenha: o *devoir-Deleuze*, o *devoir-sujeito* e o *devoir-minoritário*.

## Devir-Deleuze

O livro abre com uma “Nota liminar: O devir-Deleuze”. Embora breves, as sete notas condensam o que me parece uma das principais contribuições do autor para os estudos deleuzianos.

Fornazari restringe seu recorte da obra de Deleuze a sua “primeira filosofia”. Trata-se do período que se estende dos estudos monográficos iniciados nos anos 50 até a publicação de *Diferença e repetição* (1968). Por um bom tempo, essa fase da filosofia deleuziana foi assombrada por dois problemas mais imediatos. O primeiro deles consiste em dizer que apenas a partir de *DR* Deleuze começou a fazer filosofia, sendo que antes disso ele era sobretudo um *historiador da filosofia*. Contrariando essa imagem, Fornazari defende que não há ruptura alguma, mas, ao contrário, uma continuidade entre as monografias e *DR*: “entende-se que, desde o início, se tratava de compor uma filosofia da diferença e que *Diferença e repetição* significa não uma ruptura, mas o acabamento dessa composição, um ponto de chegada” (p. 13). Fornazari reafirma aqui a tese consolidada em seu doutorado, *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)* (2005). Deleuze não é um mero comentador da filosofia, pois, ao escrever sobre sua história, ele já fazia filosofia.

Um segundo problema se segue imediatamente do primeiro. As monografias deleuzianas foram mal recebidas por parte da academia. A mistura entre filósofo e comentador seria um demérito, pecando no rigor necessário ao estudo do tempo lógico, das estruturas e das intenções internas ao texto comentado. De sua parte, Fornazari se apressa em dissolver o que não passa de um *falso problema*, cuja página ele mesmo nos ajuda a virar. Deleuze não se contenta em se colocar nesse tempo lógico, nos diz, “não se satisfaz em se deixar dirigir pelo filósofo na explicitação do movimento produtor de suas teses” (p. 15). Com efeito, antes de desmerece-lo, precisamos *qualificar* seu procedimento. Eis o verdadeiro problema: o que constitui um modo deleuziano de historiar a filosofia?

Se Deleuze não assume o papel de historiador da filosofia, é porque ele parte de conceitos provenientes de outros filósofos, mas para recriá-los ou realinhá-los em função de sua problemática própria, tornando indiscernível o que lhe pertence e o que pertence ao filósofo comentado. Esse exercício de *indiscernibilidade* define o que Fornazari nomeia de uma *prática extratextual* (p. 15). Bem entendido, o enfoque sobre as monografias deleuzianas se altera completamente. Mais do que a preocupação em discernir o que pertence a Deleuze e o que pertence a este ou aquele filósofo, devemos explicitar, nos diz, “de quais são as fontes do seu pensamento e o modo como elas se conjugam numa nova filosofia” (p. 16). Em outras palavras, nos estudos sobre Hume, Bergson, Nietzsche, Kant, Espinosa e Proust, um plano de aliados está sendo construído a serviço de um *devoir-Deleuze*.

As considerações iniciais de Fornazari devem servir de referência para quem quer se aventurar pela primeira filosofia de Deleuze. De maneira sumária e precisa, ele



delimita os termos iniciais do debate, nos afastando de problemas que muitas vezes ofuscam o essencial da sua relação com a história da filosofia.

### As diferenças intensivas

Em função de qual problemática Deleuze recorre à história da filosofia?

Trata-se da construção de uma *filosofia da diferença*. Conforme a definição “enigmática” que abre o primeiro capítulo de *Diferença e Repetição*, a diferença se define assim: “Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo”.<sup>1</sup> Como entender essa distinção unilateral entre o fundo e a superfície?

A diversidade empírica na natureza e na cultura não esgota o conceito da diferença, dado que antes, explica Fornazari, “são *efeitos* da diferenciação das diferenças e na maneira como elas se relacionam entre si, incessantemente constituindo e desconstituindo conexões” (p. 22). Em primeiro lugar, a diferença deve ser entendida como um *princípio transcendental*. É certo que isso nada tem a ver com o sujeito kantiano. Do idealismo, passamos ao *empirismo transcendental*, onde importa pensar a realidade *intensiva* da experiência mais do que as estruturas *a priori* do sujeito. O fundo é *intensivo*: “é a diferença quando implicada em si mesma” (p. 24). Por outro lado, a superfície é a intensidade quando ela se explica, isto é, quando ela se desenvolve numa *extensão*. Ou seja, diz Fornazari, “tanto o fundo, quanto a superfície são as duas faces de um mesmo processo de diferenciação. O fundo é diferença *implicada*, a superfície é diferença *explicada*” (p. 23). O “fundo que sobe à superfície sem deixar de ser fundo”, portanto, relata para a *insistência* das diferenças intensivas, ao mesmo tempo princípio de gênese e de dissolução da diversidade empírica. A diferença não é nem o *diferenciado* nem o *indiferenciado*, pois seu conceito se inscreve em um complexo *processo de diferenciação*. Nos aproximamos, assim, de um mundo regido pelo *eterno retorno da diferença*, nos diz:

Um mundo cujo fundo é agitado pelas disparidades de potência, pelas intensidades diferenciais que arrastam consigo em seu movimento incessante inclusive tudo aquilo que pertence apenas à superfície [...] (p. 24).

No primeiro capítulo, acompanhamos como o conceito da diferença se constrói a partir de uma crítica ao primado da identidade. Trata-se de páginas densas, onde Fornazari analisa de perto as críticas de Deleuze dirigidas contra Platão e contra Aristóteles. Além da reconstrução das sutilezas da leitura deleuziana, o autor traz à luz detalhes da teoria da *alteridade* do *Sofista* de Platão, bem como da teoria das diferenças *específicas* e *genéricas* da *Metafísica* de Aristóteles. Em contraponto, Fornazari introduz o *ser unívoco* como correlato do conceito empírico-transcendental da diferença.

Mais uma vez, é a economia entre fundo e superfície que se transforma por inteira. A diferença não se subordina ao modelo de seleção platônico, onde distinguimos as “boas” das “más” cópias em função da semelhança com um modelo superior. Muito

---

<sup>1</sup> DELEUZE, Gilles, *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2009, p. 55.

menos ela se reconcilia com as exigências da representação, conforme a ontologia distributiva e hierárquica proposta por Aristóteles. A diferença se diz dos próprios *simulacros* sem semelhança ou das realidades *subrepresentativas*, porque ela reporta ao esquema de implicação-explicação das intensidades. Os processos intensivos precedem o indivíduo constituído, a forma e a matéria, as diferenças genéricas e específicas, sendo antes o fundo na gênese de todas as variações individuais que se manifestam na superfície. É essa primazia da diferença que Deleuze tem em mente quando afirma a univocidade do ser: “o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença”.<sup>2</sup>

A filosofia da diferença abre para o problema que persegue a trajetória intelectual de Deleuze. Diz Fornazari: “O que é necessário para uma filosofia da diferença é mostrar como se dá essa precedência e de que maneira se dá esse condicionamento das formas, das matérias e das partes extensivas em relação à diferenciação” (p. 50). Nesse sentido, o *devoir-Deleuze* é múltiplo, se desdobrando em uma nova teoria do espaço e do tempo, em uma cosmologia das metades virtuais e atuais dos objetos, assim como em complexos debates com a física, biologia, psicanálise e matemática, para ficarmos com alguns exemplos. Fornazari não propõe uma apresentação exaustiva dessa constelação de temas. Os próximos capítulos de seu livro se focam em um aspecto bem específico e bem delimitado, mas nem por isso menos caro ao primeiro Deleuze. Trata-se do *devoir-sujeito*.

## Devoir-sujeito

No segundo capítulo, “Como no mundo se constitui o sujeito”, Fornazari tem como objeto *Empirismo e subjetividade* (1953), monografia deleuziana dedicada à filosofia de David Hume. Seu propósito é determinar a maneira com que o empirismo humiano recusa o sujeito reflexivo cartesiano, diz ele, “para pensar o sujeito a partir da exterioridade, recusando um papel determinante ou condicionante para a interioridade” (p. 54).

Em Hume, a diferença aparece como o princípio constitutivo do *dado*. Essa é a premissa *empirista* a partir da qual toda a questão da *subjetividade* será articulada. No seu nível mais imediato, a experiência se manifesta como um fluxo sensível, um conjunto fragmentado de impressões que se sucedem “sem identidade nem lei”, diz Fornazari, “mas que são, em si mesmas, distintas umas das outras e se seguem na experiência: como um cheiro, um som, uma textura, um sabor, uma imagem” (p. 55). A experiência sensível se apresenta *atomizada*. Cada fragmento se desfaz à medida que se faz, pois está subordinado à regra da descontinuidade e instantaneidade das impressões sensíveis. Esse é o âmago do problema da teoria das faculdades: como o dado sensível, avesso ao espírito que o contempla, pode tornar-se objeto para a imaginação, para a memória e para o pensamento?

A questão é central desde o primeiro livro de Deleuze: “trata-se de como o sujeito se constitui no dado” (p. 54). Em Hume, além de ser o repositório da coleção dos fluxos

---

<sup>2</sup> DELEUZE, G., Op. Cit., p. 67.

sensíveis, a imaginação constitui a natureza humana pela associação de ideias distintas, seja por semelhança, por contiguidade ou por causalidade. Duplo aspecto do empirismo humiano: do *atomismo* somos levados ao *associacionismo*. É verdade que, por si mesmos, os princípios da imaginação não determinam a ordem e o sentido das nossas impressões. A tese humiana é conhecida: graças ao *hábito*, o “espírito ultrapassa o dado”, pois quando dizemos “amanhã” ou “sempre”, acrescentamos à experiência a *crença* de que o passado se repetirá no futuro. Conclui Fornazari: “O sujeito será, portanto, o efeito de princípios que fazem com que a imaginação ultrapasse a si mesma” (p. 61).

Os princípios de associação e de crença dotam a experiência sensível de uma regularidade que ultrapassa o dado imediato. É isso que define o empirismo, diz Fornazari: “quando as relações que se estabelecem entre as coisas são independentes da natureza das coisas” (p. 63). No entanto, uma questão permanece em aberto. A regularidade dos fenômenos não pode ser simplesmente *subjativa*, pois, de alguma forma, os próprios fenômenos precisam estar submetidos a regras uniformes e constantes. Do contrário, jamais seríamos capazes de operar induções. Afinal, explica ele, “o que sustentaria o princípio de causalidade se a água, ao ferver, evaporasse algumas vezes e outras não?” (p. 65).

O problema atravessará o terceiro capítulo, “A crítica deleuziana à subjetividade transcendental de Kant”. Hume propõe um “finalismo” agindo no acordo entre a Natureza e os princípios da natureza humana, deixando sem resposta em que condições esse acordo torna-se possível. Seu interesse se volta antes para uma concepção processual e prática do sujeito, em que o espírito é constituído segundo suas crenças e seus fins, diz Fornazari, “inseparáveis dos hábitos e das circunstâncias afetivas produzidas por seu contato com o dado” (p. 93). Kant, por sua vez, não se satisfaz com a solução de Hume. Em vez de postular uma finalidade transcendente, ele propõe a célebre tese da “revolução copernicana”. Substituímos a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final) pela submissão necessária do objeto ao sujeito. Com isso, Kant inverte o problema empirista: ao invés de perseguir a forma com que o *sujeito se constitui no dado*, ele busca determinar as condições *a priori* a partir das quais o *sujeito constitui o dado fenomênico*.

Fornazari sistematiza três argumentos de Deleuze contra a *Crítica da razão pura*. Em primeiro lugar, mirando a primeira edição da *dedução transcendental* (1781), Deleuze acusa Kant de decalcar o “empírico sobre o transcendental” ao fundar a *síntese da reconhecimento* sobre as sínteses empíricas da *apreensão* e da *reprodução*. Em segundo, o acordo entre a imaginação, o entendimento e a razão é denunciado, pois, ao invés de fornecer a gênese desse acordo, Kant o pressupõe como um fato *a priori*, reintroduzindo, assim, um princípio metafísico. Em terceiro, tendo como alvo o *Apêndice à dialética transcendental*, Deleuze põe em xeque o acordo indeterminado entre a matéria dos fenômenos e os princípios da razão. De novo, Kant introduz uma finalidade para explica-lo (p. 91-92). Enfim, cada um dos três pontos converge para a crítica principal de Deleuze: assim como Descartes, Kant subordinou as faculdades ao *modelo da reconhecimento*.

Duas características mais gerais definem o modelo da reconhecimento, explica Fornazari: “o exercício concordante das faculdades para o reconhecimento do objeto e a unidade substancial do sujeito pensante” (p. 73). Como a segunda meditação cartesiana

exemplifica, a *cera* é um objeto de reconhecimento na medida em que é suposta como idêntica, sendo que cada faculdade a visa de sua maneira peculiar. É a mesma cera que vejo, que toco, que imagino, que me lembro e que conheço. O primeiro aspecto da reconhecimento é dado por esse “princípio subjetivo de colaboração das faculdades” (p. 74). Por outro lado, a unidade do objeto exige como fundamento a unidade do sujeito pensante. O *cogito* é o que garante a unidade das faculdades no sujeito: é o mesmo *eu* que vê, toca, imagina, lembra e conhece o pedaço de cera. No modelo da reconhecimento, a unidade do objeto e a identidade do sujeito pensante são estritamente complementares. Esse mesmo jogo de espelhos se apresenta na filosofia kantiana. Na sua versão do modelo da reconhecimento, diz Fornazari, “Kant afirma a identidade do Eu como fundamento do acordo de todas as faculdades que visam um objeto suposto como o Mesmo (à qual corresponde a forma do objeto qualquer)” (p. 75).

O *modelo da reconhecimento* não é capaz de pensar a relação entre a Natureza e as faculdades do espírito. Ao pressupor um acordo de base entre sujeito e objeto, ele nos obriga a postular um finalismo transcendente. Como alternativa, então, Deleuze propõe uma “teoria diferencial da subjetividade”, assunto introduzido por Fornazari no quarto capítulo. A partir daqui, a articulação entre as *diferença intensivas* e o *devoir-sujeito* ganha força. Ao invés de ser *objeto de reconhecimento*, a diferença é o *objeto de encontro* no sujeito. Em vez de remeter ao já conhecido, às ideias e valores correntes, o pensamento é remetido ao seu fora e à diferença. Cada uma das faculdades é levada ao seu limite, saindo do exercício empírico e concordante. As faculdades abrem-se ao seu mais profundo, às suas formas propriamente transcendentais. O encontro com a intensidade determina a gênese diferencial da subjetividade.

Tudo começa pela gênese transcendental da sensibilidade. Acompanhando o capítulo três de *Diferença e repetição*, Fornazari descreve esse processo da seguinte maneira. Em primeiro lugar, a sensibilidade deve apreender o que lhe concerne exclusivamente, independente da colaboração com outras faculdades. Para tanto, é preciso a violência de um encontro contingente que nos obriga a sair do “estupor natural”, estado em que não enxergamos nada além do que é permitido pela reconhecimento. Dessa forma, a sensibilidade é levada ao seu limite, redescobrando sua potência própria enquanto *diferença intensiva* (p. 101).

O objeto de encontro pode ser entendido como um *signo*. Fornazari oferece exemplos didáticos: um *grito*, um *sussurro* ou o *mar* que envolve o corpo são *signos* capazes de levar a sensibilidade ao seu limite. Quando um grito nos acorda na madrugada, ele ressoa em nosso corpo com a intensidade afetiva da angústia e do medo. Uma voz que sussurra ao ouvido do amante, as carícias das águas do mar em um dia quente, ambos são *signos* que provocam em nós variações de intensidade. Diferente do objeto de reconhecimento, o *signo* não se instala na repartição entre o sujeito e o objeto. Ao contrário, no objeto de encontro as fronteiras entre o dentro e o fora tendem à dissolução. Nos vemos invadidos pelo mundo, sem que nossa vontade ou ação intervenha. Diz Fornazari:

Os signos dizem respeito a essa zona de indiscernibilidade, povoada por potências intensivas em perpétua variação. A repercussão que esse

encontro pode produzir em nós é o que constitui uma sensibilidade propriamente transcendental. Dela, tudo o mais deriva (p. 103).

O signo inicia um encadeamento divergente entre as faculdades. A intensidade diferencial será então transmitida para a *memória*. Em seu exercício empírico, a memória tem como objeto uma *lembrança*: coisas que foram vistas, ouvidas, imaginadas e pensadas são lembradas, continua Fornazari, “segundo a colaboração das faculdades no modelo da reconhecimento” (p. 106). Ao ser levada ao seu limite, porém, a memória torna-se transcendental, apreendendo o passado em si mesmo, encontrando no *esquecimento* sua potência própria. Para dar cores à *memória transcendental*, Fornazari recorre à primeira parte de *Proust e os signos* (1964), mais especificamente à explicação deleuziana do papel do *bolinho Madeleine* no romance *Em busca do tempo perdido*.

O *bolinho* representa um *signo*: antes de ser um alimento qualquer, ele é uma intensidade que desencadeia uma série de lembranças no narrador. Para adentrar na profundidade desse encontro, é preciso evitar uma *dupla crença*. Como signo, o sabor do bolinho não se esgota no próprio objeto. Devemos evitar o *objetivismo*, crença segundo a qual o significado do encontro seria dado pelo objeto que ele designa. Mas não basta inverter a chave, como se a verdade suscitada pelo *madeleine* fosse dada no espírito, elaborada por uma memória voluntária que associa uma impressão presente e passada por semelhança, continua Fornazari, “(o gosto do chá com a *madeleine*), que remontaria por contiguidade a um conjunto de outras impressões (a cidade de Combray) que se vivia então, ressurgidas a partir da impressão presente” (p. 112). A crença no *subjetivismo* é insuficiente, dado que o segredo do encontro está alhures. Ao suscitar a memória, a intensidade a conduz para o que escapa da repartição entre sujeito e objeto, colocando-a na zona de indiscernibilidade entre o corpo e o mundo, revelando enfim o *ser em si* do passado puro: “Combray surge como o ser em si do passado, num novo esplendor, porque interiorizada na percepção atual, com uma diferença que se revela como sentido do signo” (p. 113).

Por fim, da gênese da memória somos levados à gênese do pensamento. Trata-se do momento final da teoria diferencial das faculdades, ocasião para a entrada em cena do terceiro *devoir* que atravessa o livro.

## Devoir-minoritário

O capítulo final, “Teoria diferencial da subjetividade: o pensamento”, marca uma mudança no tom do livro. Impossível deixar de notar que Fornazari assume uma desenvoltura que não estava posta antes. Ao logo das páginas, ele não se priva de sair do texto comentado para operar articulações com autores contemporâneos, como bell hooks, Achille Mbembe e Frantz Fanon. Além disso, as fronteiras do “primeiro Deleuze” são quebradas e a obra em parceria com Guattari é convocada. Todas essas manobras são inscritas em temas atuais da política, por vezes acompanhadas de relatos da própria experiência do autor enquanto professor.

A mudança de tom não é gratuita. Ao nosso ver, ela pode ser entendida como a expressão imanente da tese do livro. Na tessitura do mundo, diz Fornazari, “em contato

imediatamente com as coisas e com as palavras que o inundam, dispostas em situações afetivas ao longo de uma vida, assim se constitui um sujeito” (p. 115). Ao ser engendrado pela contingência dos encontros, o sujeito não pode mais ser tomado como objeto simplesmente teórico, cujas estruturas poderiam ser formalizadas de uma vez por todas. Seu devir cobra um processo sempre *engajado* com a hora, o lugar e os acontecimentos nos quais dispomos nossa existência. O pensamento e a própria filosofia não só nascem do mundo em que se situam, como também o tencionam.

Retornando a *Nietzsche e a filosofia* (1962), Fornazari recupera a definição da filosofia como *recusa dos poderes estabelecidos*. Diz ele: “Deleuze define a filosofia como uma recusa em servir aos poderes estabelecidos, referindo-se, como poderes estabelecidos, ao estado e à Igreja” (p. 116). A filosofia não serve para nada, mas não porque ela seria inútil. Deleuze brinca com a ambiguidade da palavra *servir* para marcar o caráter essencialmente insubmisso do pensamento. Fornazari se alinha à posição deleuziana: “O que cabe ao filósofo e à filósofa é a tarefa monumental de impedir as formas baixas de pensar, que estão a serviço dos poderes que assujeitam a vida, de irem tão longe quanto gostariam” (p. 117).

Cada época renova as formas baixas de pensar e a imagem da besteira, cabendo à filosofia se colocar contra seu tempo, continua o autor, “construindo conceitos que não são nem eternos, nem históricos, mas intempestivos, ou seja, conceitos de um tempo por vir, que agem sobre a atualidade, mas em favor de um outro tempo que não está dado” (p. 118). A filosofia e o pensamento emergem na ruptura com tudo o que restringe a vida a parâmetros fixos. Segundo Fornazari, seu caráter insubmisso a compromete com um *dever-minoritário do pensamento*.

O autor propõe uma nova luz para a compreensão dos movimentos tidos “identitários”. Normalmente, essas lutas são associadas ao modelo da reconhecimento, uma vez que são pensadas na chave das identidades, da representação e do reconhecimento. Contudo, suas potências não se esgotam na promoção de um novo “lugar de fala” dominante. Daí falar de um *dever-minoritário*: mais do que inverter as chaves da opressão, as lutas minoritárias promovem uma ruptura mais ampla com a própria gramática que aprisiona a vida em modelos e hierarquias rígidas. O *dever-ribeirinho*, o *dever-índio*, o *dever dos atingidos por barragens*, o *dever dos camponeses sem terra*, o *dever-negro*, o *dever-estudante*, o *dever-mulher*, em suma, diz Fornazari, “esses e tantos outros devires-minoritários são as guerrilhas micropolíticas em defesa da vida pensada a partir da multiplicidade e da diferença” (p. 121).

A partir de *Mil Platôs*, Fornazari elabora a relação íntima entre o modelo da reconhecimento e o aparelho de Estado. Como máquina de guerra, então, o pensamento torna-se um exercício *contra o Estado*, contra os poderes estabelecidos e as forças de submissão: “ele é sem modelo e sem fixidez, antes ele desfaz os modelos e as formas fixas, ele é gírdio, insinuante, desconcertante” (p. 129).

## Uma máquina de guerra contra a besteira

As *diferenças intensivas* são o fundo que irrompe e faz emergir a *potência do pensamento*. Mas nem sempre esse é o caso, pois, por vezes, reagimos contra esse fundo disforme. Essa é a outra face do pensamento e seu principal risco. Junto com Deleuze, Fornazari nomeia a reação à diferença de *besteira*. Não se trata de um simples “erro”, como se falássemos sobre algo que desconhecemos. A besteira é uma ação para calar as diferenças, a multiplicidade e a complexidade da vida. Nas suas palavras:

besteira é esse magma de clichês, palavras de ordem, slogans, frases prontas, ideias soltas ou ideias bem amarradas, dogmas, imagens e conceitos sem consistência, e a mistura disso tudo em discursos monstruosos e tanto mais monstruosos quanto mais coerentes eles chegam a ser, porque apenas repetem sem se cansar as ideias vigentes, determinadas pelo poder que ampara esse magma com as mãos (p. 129).

A própria filosofia de Deleuze não está imune à besteira. O chamado deleuziano para *fazer filosofia* não significa pular as mediações que a criação exige, mas a ânsia que ele nos inspira pode levar a reproduzirmos o mesmo monstro que deveríamos combater. O risco é o de converter seu pensamento em clichês e palavras de ordem. Ao longo das páginas de *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*, Fornazari nos convida ao trato cuidadoso dos conceitos, dotando-os da consistência que eles merecem. Justamente por não fugir da complexidade intrínseca à filosofia de Deleuze, seu pensamento ganha nova vida. O livro afirma-se como uma verdadeira máquina de guerra contra a besteira.

---

Recebido / Received: 25/05/2024  
Aprovado / Approved: 27/08/2024