



Universidade  
Federal  
Fluminense

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**VIVIANA RIBEIRO**

**A POTÊNCIA POLÍTICA DA LITERATURA EM GILLES DELEUZE**

Niterói

Setembro de 2017



**uff** Universidade  
Federal  
Fluminense

**VIVIANA RIBEIRO**

**A POTÊNCIA POLÍTICA DA LITERATURA EM GILLES DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:

Jose Maria Arruda

Niterói

Setembro de 2017

**VIVIANA RIBEIRO**

**A POTÊNCIA POLÍTICA DA LITERATURA EM GILLES DELEUZE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Jose Maria Arruda - Orientador

Universidade Federal Fluminense – UFF

---

Prof.<sup>a</sup> Mariana de Toledo Barbosa

Universidade Federal Fluminense – UFF

---

Prof. Mauricio de Albuquerque Rocha

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ

---

Prof. Bernardo Carvalho Oliveira

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Niterói

Setembro de 2017

## LISTA DE ABREVIATURA DAS OBRAS DE GILLES DELEUZE CITADAS NA DISSERTAÇÃO

*C – Conversações*

*D – Diálogos*

*DR – Diferença e Repetição*

*ID – A Ilha Deserta e outros textos*

*PS – Proust e os Signos*

*CC – Crítica e Clínica*

*IT – Imagem-Tempo. Cinema 2*

*MP – Mil Platôs*

*OQF – O que é a filosofia?*

*KPLM – Kafka- Por uma literatura menor*

*DRL – Dois Regimes de Loucos*

*DRF – Deux Régime de Fous*

*À Gabrielle Ribeiro*

## AGRADECIMENTOS

À Mauricio Rocha, porque literatura, política e o pensamento contemporâneo são três eixos que me afetam e, de certo modo, fico girando ao redor deles para tentar compreender um pouco disso tudo que é uma vida, sobretudo em sua dimensão pública e política. Conhecer e estudar o pensamento de Deleuze, que de maneira muito singular coloca em ressonância esses três eixos, foi um frescor. É uma rajada de vento o que nos faz montar junto com Deleuze na vassoura de bruxa, como ele mesmo um dia falou do pensamento de Espinosa. É um lugar de respiro. E quem me trouxe e me traz esse lugar, até hoje, e é com quem venho pensando junto já há algum tempo, é Maurício. Muito obrigada!

À meu orientador, Jose Maria Arruda, que aceitou o meu projeto de pesquisa e possibilitou que essa dissertação fosse realizada em um Programa de Pós-graduação em Filosofia no Rio de Janeiro, em um momento em que estudar Deleuze, na Filosofia no RJ, era muito restrito. E também por me acolher de forma tão carinhosa nos percalços inerentes ao trabalho acadêmico.

À Mariana de Toledo, por ser tão atenciosa, desde o primeiro momento em que nos conhecemos, que foi minha orientadora também, de muitas maneiras. Por todas suas preciosas sugestões e por torcer muito para que este trabalho fosse concluído.

À Bernardo Carvalho Oliveira, por saber tudo, de tudo. Por resistir e criar resistências.

À Angélica Pizarro, tão querida. Agenciamento potente de escrita. Afeto alegre para persistir e resistir. Muito obrigada, muito feliz em ter você por aqui, na vida.

À Ericka Marie Itokazu, por tantas coisas. Que encontro! Por carregar uma sensibilidade política e social tão aguçada e rigorosa em relação aquilo que dá vitalidade à vida. Por constituirmos juntas um comum político, social, afetivo que me faz muito forte. Obrigada.

À Marcus Vidal, pela amorosidade, por tanto que aprendo com você. Por resistir, apesar de tudo. Por continuar na luta, porque não há outro jeito.

À Felipe de Andrade, pela amizade. Por ter lido essa dissertação quando ainda estava muito imatura e por ter contribuído de maneira tão atenta e carinhosa, abrindo brechas no pensamento.

Aos amigos da PUC-RJ, Felipe Jardim, Viviane Magno, João Mauricio, Joana Camelier, Alexandre Mendes, Eduardo Stelman, Andrea Streva, Luísa Portugal, Olga Furtado Swiech, Rafael Cataneo Becker, Ilson de Bacellar Junior, porque juntos somos muito potentes. No pensamento, nos afetos e na vida.

À Rafael Ottati, meu amigo querido. Por ter lido essa dissertação algumas vezes e por me ajudar tanto. Por todas as vezes que discutimos, porque o pensamento se cria à força. Mas, principalmente, por todos os inúmeros momentos em que não discordamos e partilhamos a vida juntos. Assim, é muito mais leve e mais alegre. Obrigada!

À Lia Evangelista, por tanto amor. E por ser uma amiga tão incrível e de todas as horas.

À Vitor Milione, pela amizade incrível. Por tanto que aprendemos juntos. Por seguirmos juntos, apesar da distância, que no fundo, não é nada.

À Sidney Honigsztejn, por ter essa mente tão inquieta que estuda tudo, que me ensina tanta coisa. Por ser um amigo tão doce. Você, Rafa e Vitor me fazem muito feliz. Obrigada!

À Silvia Olivieri Carneiro, amiga que o Sidney me trouxe que vou levar para sempre. Obrigada porque você é um máximo.

À Debora do Nascimento, por tudo que trocamos. Pelo feminismo que podemos pensar e construir juntas. Pela amizade que me enche de alegria.

À Melissa Martingil, pela amizade e amor tão genuínos. Porque, mesmo que eu não acredite, não cansa de enviar as energias do universo mais positivas para mim. Muito amor!

À Geovane Castro, por toda a intensidade, por toda dor e delícia. Pelo tempo que já passou e pelo tempo que virá. Porque é fundamental e está presente em tudo, sempre.

À minha maior, melhor e mais antiga amiga Millena Lourenço de Oliveira, porque nunca, nunca duvidou do que eu posso fazer e me ajuda a entender que eu posso fazer muitas coisas. Porque com você, sou muito potente. Porque compartilhar a vida e o tempo com você já se tornou parte da minha constituição. Muito, muito obrigada, por tudo.

E, por fim, à Ivo Venerotti, porque, durante um tempo, eu até pensei que um amor como esse não pudesse existir. Mas existe. Meu primeiro leitor, meu primeiro ouvinte. É aqui, nesse lugar, que nos faz tão potentes, que muita coisa começa e fica enorme. Por caminhar junto, tão amorosamente, nesse percurso, às vezes doloroso, que é tornar-se. Muito obrigada, com muito amor, sempre.

Aos encontros, que me fizeram estar junto com tantas pessoas incríveis.

Uma pesquisa é feita de muitos encontros.

## SUMÁRIO

<b>SUMÁRIO</b> .....	1
<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2. A CRIAÇÃO DO PENSAMENTO COMO ATO POLÍTICO</b> .....	22
2.1. Qual o problema? .....	27
2.2. A Nova Imagem do Pensamento .....	32
2.3. A Filosofia como criação de conceitos.....	48
2.4. A Filosofia Política é centrada na análise do capitalismo .....	53
<b>3. ARTE COMO CRIAÇÃO DE AFECTOS E PERCEPTOS: DA POTÊNCIA POLÍTICA DA ARTE EM DELEUZE</b> .....	62
3.1. Como pode a literatura resistir .....	72
3.2. Da Potência da Literatura. A Literatura menor é uma expressão do devir da língua ou, em outros termos, é um meio de subtrair a linguagem do modelo de linguagem do Estado.....	89
3.3. Da Potência Política da Literatura. A potência de criação de mundos .....	95
3.4. Da Potência Política da Literatura. O escritor é um vidênte e tem potência para dar a ver o intolerável .....	102
<b>4. CONCLUSÃO</b> .....	109
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	112

## 1. INTRODUÇÃO

Um trabalho sobre um autor apenas tem valor enquanto torna possível uma  
nova produção de experiência  
**Eric Alliez**

Para algumas pessoas é difícil precisar o momento exato em que se é fisgado por um tema, por um pensamento, por uma pessoa. Muitas vezes ficamos apenas com o efeito do afeto, sem poder distinguir muito bem as forças que nos tomam e nos arrastam. Na pesquisa acadêmica, mais especificamente, o que nos conduz a determinados temas poderia ser explicado desde as motivações mais pragmáticas e formais até as mais sentimentais e singelas.

No caso desta pesquisa, podemos identificar o momento exato em que fomos fisgados por Deleuze. Foi lá nas páginas 131 e 132 da 3ª Edição brasileira do livro *O que é a filosofia?*:

[...] A raça invocada pela arte ou a filosofia não é a que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor – aqueles que Kant excluía das vias da nova Crítica...Artaud dizia: escrever *para* os analfabetos – falar para os afásicos, pensar para os acéfalos. Mas que significa “para”? Não é “com vistas a...”. Nem mesmo “em lugar de...”. é uma questão de devir. O pensador não é acéfalo, afásico ou analfabeto, mas se torna. Torna-se índio, não para de se tornar, talvez “para que” o índio, que é índio, se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar a sua agonia. Pensamos e escrevemos para os animais. Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa. A agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento não por piedade, mas como a zona de troca entre o homem e o animal, em que algo de um passa ao outro. É a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia. O devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra. O filósofo deve tornar-se não filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia. Mesmo um filósofo tão bem considerado como o bispo Berkeley não para de dizer: nós, os irlandeses, o populacho...o povo é interior ao pensador, porque é um “devir-povo”, na medida em que o pensador é interior ao povo, como devir não menos ilimitado. O artista ou o filósofo são bem incapazes de criar um povo, só podem invoca-lo, com todas as suas forças. Um povo só pode ser criado em sofrimentos abomináveis, e tampouco pode cuidar de arte ou filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm também sua soma inimaginável de sofrimento que faz presentir o advento de um povo.

Eles têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente (OQF<sup>1</sup>, 2010, p. 132 e 133).

*O que é a filosofia?*, último livro escrito por Deleuze e Guattari em parceria, publicado em 1992, quando os autores, na velhice, se voltam para pensar e escrever sobre a filosofia e a prática filosófica. E colocaram em livro aquilo que fizeram ao longo de suas vidas e em suas profissões. Quando nos perguntam por qual livro começar a ler Deleuze, sugerimos sempre *O que é a filosofia?* que, nas palavras de Bento Prado Junior, é um livro que oferece a compreensão de que há algo de vertiginoso da filosofia, mas também, de que há algo de vertiginoso na ciência e na arte (PRADO JUNIOR, 2010).

O personagem Zuckerman, de Philip Roth em *Zuckerman acorrentado* nos fala: “Acredito que só devemos ler os livros que nos mordem, nos espicaçam. Se o livro que estamos lendo não causa a sensação de uma pancada na cabeça, porque lê-lo?” (ROTH, 2011).

As palavras do personagem Zuckerman ressoam Kafka:

Acho que só devemos ler a espécie de livros que nos ferem e trespassam. Se o livro que estamos lendo não nos acorda com uma pancada na cabeça, por que o estamos lendo? (...) Precisamos de livros que nos afetam como um desastre, que nos magoam profundamente, como a morte de alguém a quem amávamos mais do que a nós mesmos, como ser banido para floresta longe de todos. Um livro tem que ser como um machado para quebrar o mar de gelo que há dentro de nós (KAFKA<sup>2</sup> apud MÁQUINA...).

Pensamos que o mesmo se aplica às nossas pesquisas acadêmicas que, por vezes, se impõem a nós como uma necessidade. Se o tema não nos morde e não nos causa a sensação de uma pancada na cabeça ou se não nos violenta e nos força a pensar, porque estudá-lo?

---

<sup>1</sup> Por solicitação da banca de qualificação, para melhor identificação das obras de Deleuze e Deleuze e Guattari das quais as citações foram retiradas, tendo em vista que o ano de lançamento das edições brasileiras utilizadas não coincide com o ano original de publicação da obra, decidimos fazer a referência na citação através da abreviatura da obra utilizada. Para eventual consulta, ver nas Referências bibliográficas o ano da edição utilizada. Todas as citações das obras de Deleuze e Deleuze e Guattari, presentes nesta dissertação, seguirão este critério.

<sup>2</sup> KAFKA, Franz. Carta a Oscar Pollak. 1904.

Do trecho destacado de *O que é a filosofia?* que abre esta Introdução, há muito o que nos provoca e nos faz pensar. Que raça é esta que Deleuze e Guattari chamam de menor? Como escrever é uma questão de devir? Como funciona este duplo devir que constitui um povo por vir e uma nova terra? E principalmente: como podem a filosofia e a arte resistir? Resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente?

Com efeito, a questão que nos apanhou foi a singularidade do tratamento conferido por Deleuze às artes e, em especial, à literatura e à medida em que aprofundávamos os estudos, passou a ser muito forte, o caráter intrinsecamente político atribuído por Deleuze a um modo de fazer literatura. Um modo que Deleuze e Guattari chamaram de literatura menor: “Tudo nelas [nas literaturas menores] é político”. (KPLM, 2015, p. 36). A um modo de escrever do qual Deleuze disse: “Escrever é uma questão de devir” (CC, 2011 p. 11). A uma língua que Deleuze e Guattari disseram: “os mais belos livros são escritos em uma língua estrangeira” (CC, 2011).

Partindo da premissa de que um dos problemas centrais que atravessou toda a obra de Deleuze foi o problema da política e que um dos métodos de criação de seu pensamento filosófico consistiu em trabalhar *com* a literatura, é possível afirmar que Deleuze viu algo de político e potencialmente político nas artes e na literatura e é este algo, esta potência política que Deleuze viu na literatura, que é o tema deste estudo.

### **1.1. A Filosofia e a Literatura**

É curioso notar o grande e relevante interesse da filosofia francesa contemporânea pelas artes e, especialmente, pela literatura, ao ponto de Yvon Belaval, no Capítulo *A filosofia de língua francesa depois da Segunda Guerra Mundial*, presente na enciclopédia *A História da Filosofia III, Vol.2*, sustentar que uma das marcas da filosofia contemporânea após a década de 1950 foi a eliminação e, em alguns casos, o completo apagamento dos limites entre o domínio filosófico e o literário (BELAVAL, 1974).

A título de breve ilustração, podemos citar os estudiosos Roland Barthes, George Bataille e Maurice Blanchot, cujas extensas obras se inscrevem como pesquisa e

crítica literária e, ao mesmo tempo, carregam inquestionável caráter filosófico. Deleuze, Foucault e Derrida são filósofos cujas obras estabeleceram forte vínculo com a literatura, a pintura, a música e o cinema e também, na geração anterior, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Albert Camus, sob outro prisma e por outros métodos, colocaram a literatura bem próxima de suas produções filosóficas.

Decerto, não é uma originalidade da filosofia francesa contemporânea voltar a atenção e até mesmo estabelecer profundas relações com a literatura, algo que já ocorre na França desde do século XVIII, como em Voltaire, Rousseau e Diderot. Todavia, a novidade que embala este momento se expressa de outra maneira. Para o pensamento da contemporaneidade, não se trata exatamente de embarçar as fronteiras entre ambas as atividades, a ponto de não poder distinguir exatamente se a natureza de um texto é filosófica ou literária, mas sim de estabelecer uma outra espécie de vínculo.

Para os historiadores de filosofia contemporânea Christian Delacampagne e Christian Descamps, a filosofia francesa do século XX irrompe de uma crise iniciada no final do século XIX, momento em que grandes paradigmas foram colocados em questão. A verdade, a existência de Deus, a validade do pensamento como representação, a existência de signos confiáveis e a ideia de que a atividade da mente estaria de pleno acordo com o mundo, passaram a ser interrogados. (DELACAMPAGNE, 1997; DESCAMPS, 1991). Esta crise, que se apresentou de maneira mais ampla como crise da modernidade, se alastrou para literatura, música, pintura e também para as ciências, especialmente a matemática. Na filosofia, ela não significou apenas um questionamento dos conceitos e dos seus fundamentos, mas também uma problematização profunda do próprio ato de pensar, sua forma e seus instrumentos metodológicos.

Pensamos que o mais importante elo que tenha se estabelecido entre essas duas atividades, na nossa era contemporânea, se expresse como um compartilhamento de problemas. A filosofia dos anos 1960, mais do que qualquer outra, foi contagiada por problemas vindos de fora, de outras áreas, outros lugares e foram eles que possibilitaram novas criações em âmbito estritamente filosófico. Não se trata mais de enfrentar problemas criados, engendrados, dentro da própria filosofia ou da história da filosofia, mas de fazer da relação com o fora (o fora da filosofia), um método de pensamento. Levar até as últimas consequências a ideia de que para

pensar a filosofia, é preciso pensar a filosofia com a literatura, a música, a política, as ciências.

O panorama traçado por Patrice Maniglier, em *Os anos 1960 hoje*, introdução de *O momento filosófico dos anos 1960 na França*, destaca cinco hipóteses metodológicas de investigação da singularidade do pensamento inaugurado a partir de 1960 e como tais questões nascidas naquele momento ainda nos dizem respeito e se expressam para o nosso hoje, são elas: (i) a ideia de que alguma coisa efetivamente se passou nos anos de 1960, que não se tratou apenas de uma embriaguez passageira, mas sim uma irrupção de um real para o pensamento; (ii) essa qualquer coisa comum, não se disseminou apenas aqui ou ali e não se encontra individualmente em tal ou tal pensador, mas é necessário ser compreendida como algo que organizou um espaço comum de possibilidades; (iii) essa unidade não leva em conta uma tese comum ou uma orientação positiva compartilhada, mas antes certos problemas bem determinados; (iv) esses problemas não são, a princípio, filosóficos, mas ao contrário, são problemas que vem de fora da filosofia; (v) podemos retomar a produção filosófica a partir dos anos 1960 para reconstruir problemas que ainda estão em suspenso e perduram até os nossos dias atuais (MANIGLIER, 2011).

Assim, para Maniglier, uma das características distintivas do momento filosófico inaugurado em 1960 é justamente a relação da filosofia com problemas que lhe são exteriores. Há uma recusa compartilhada em conceber a filosofia como atividade voltada para pensar um certo número de questões eternas, que seriam “próprias” da filosofia. Ao contrário, há uma reivindicação pela relativização dos problemas filosóficos cuja legitimidade prática não se dá mais apenas na filosofia, mas principalmente nas ciências, na política e na arte, vejamos:

[...] os problemas que constituem a matriz divergente das suas invenções são colocados à filosofia pelas práticas ou pelas disciplinas que não são intrinsecamente filosóficas.

[...] É um fato que a recusa de conceber a filosofia como uma disciplina que receberia dela mesma seus próprios problemas, melhor, que o questionamento da legitimidade da interrogação filosófica como finalidade em si, é uma característica de alguns autores deste momento. Eles compartilham, sem dúvida, largamente a recusa de uma filosofia perene definida por um certo número de questões eternas às quais os profissionais do pensamento conceitual seriam requeridos a propor respostas positivas. Eles reivindicam, ao contrário, uma relativização radical dos problemas filosóficos, tomando ora as formas de uma historicização como em Foucault, ora a de uma politização como em Althusser, ora de uma etnografização, como em

Lévi-Strauss: a cada vez parece que esses problemas tiram sua legitimidade de práticas que, enquanto tais, não são filosóficas, mas científicas, políticas ou artísticas (MANIGLIER, 2011, p. 19)<sup>3</sup>.

Esse é um panorama geral que nos dá uma noção sobre as potências que circularam muito fortemente, na França, a partir da década de 1960. Deleuze está inserido neste campo, porém, o que vincula o pensamento de Deleuze ao fazer artístico e, especialmente, ao fazer literário, é algo bastante singular. É que com a literatura, Deleuze pode pensar, formular, reformular, criar o seu próprio pensamento filosófico. A literatura era, para ele, abertura, onde algo de novo passava. Deleuze falou tanto de que os escritores eram videntes. Foi ele também um vidente. Ele viu algo de poderoso que se passava em um certo modo de fazer literatura que o forçava a pensar e a criar sua filosofia. Deleuze pensa com a literatura para pensar uma transformação para o discurso da filosofia.

Apenas através de um levantamento descritivo de suas publicações, é possível constatar que Deleuze consagrou mais de um terço de seus livros ao estudo de obras literárias, sem contar o número de artigos e obras dedicadas à pintura e ao cinema. Desde *Proust e os Signos* (1964), retomado e acrescido em 1970 e 1976, até o agenciamento estabelecido com Felix Guattari em *Kafka – Por uma Literatura Menor* (1975) e *Mil Platôs* (1980), Deleuze jamais deixou de se debruçar sobre as questões literárias, embora, a cada vez, produzindo diferenças. Em *Proust e os Signos*, é com a literatura que Deleuze pensa o problema fundamentalmente filosófico: como é possível forçar o pensamento a pensar? Já em *Kafka – Por uma Literatura Menor*, o

---

<sup>3</sup> Todos os textos consultados em francês foram traduzidos livremente pela autora. Daqui para frente, sempre que houver esta ocorrência, o original constará em nota de rodapé, como na presente. “[...] les problèmes qui constituent la matrice divergente de ses inventions sont posés à la philosophie par des pratiques ou des disciplines qui ne sont pas intrinsèquement philosophiques. [...] C’est un fait que le refus de concevoir la philosophie comme une discipline qui recevrait d’elle-même ses propres problèmes, mieux, que la mise en question de la légitimité de l’interrogation philosophique comme finalité en soi, est une caractéristique de bien des auteurs de ce “moment”. Ils partagent sans doute largement le refus d’une *filosofia perenes* définie par un certain nombre de questions éternelles auxquelles les professionnels de la pensée conceptuelle seraient requis de proposer des réponses positives. Ils revendiquent au contraire une relativisation radicale des problèmes philosophiques, prenant tantôt les formes d’une historicisation, comme chez Foucault, tantôt celle d’une politisation, comme chez Althusser, tantôt d’une ethnographisation, comme chez Lévi-Strauss: à chaque fois il apparaît que ces problèmes tiennent leur légitimité de *pratiques* qui en tant que telles ne sont pas philosophiques. Mais scientifiques, politiques, ou artistiques.”

problema é abertamente político, mas também é filosófico, como criar uma língua menor? <sup>4</sup>

Em o *Abecedário*, entrevista de Deleuze gravada por Claire Parnet entre 1988 e 1989, o filósofo informa sua vontade de escrever um livro que tratasse apenas da literatura, um *O que é a literatura?*, tal como fizera com a filosofia. *Crítica e Clínica* (1993), seu último livro publicado, reúne 17 textos, sendo 9 deles dedicados à literatura.

Sem estabelecer entre filosofia e arte qualquer relação de hierarquia, uma vez que, no seu entender, ambas são atividades criadoras e também, sem fazer uma filosofia da ou sobre a literatura ou uma Teoria Literária filosófica, Deleuze fez filosofia com literatura, visto que não há em sua obra nenhuma pretensão de explicação, interpretação ou elucidação de qualquer aspecto literário.

O que Deleuze fez com a literatura, e também com o cinema, com a pintura, com alguns filósofos da história da filosofia e com outras áreas de conhecimento, foi eleger intercessores que foram, para ele, indispensáveis para a criação do seu pensamento filosófico. Se por um lado nenhuma dessas atividades tem privilégio sobre as outras, por outro, para Deleuze, é possível estabelecer entre elas muitas conexões: um percepto, um afecto e uma função podem estimular a criação de conceitos e vice-versa (ABREU, 2010)

Em *Conversações*, livro de 1990, que reúne entrevistas realizadas ao longo de 20 anos, temos o texto que se chama “Os intercessores”, entrevista concedida à Antoine Dulaure e Claire Parnet, publicada em outubro de 1985, no qual Deleuze diz o seguinte:

O que me interessa são as relações entre as artes, a ciência e a filosofia. Não há nenhum privilégio de uma dessas disciplinas em relação a outra. Cada uma delas é criadora (C, 2010, p. 158).

[...] Filosofia, arte e ciência entram em relações de ressonância mútua e em relações de troca, mas a cada vez por razões intrínsecas. É em função de sua evolução própria que elas percutem uma na outra. Nesse sentido, é preciso considerar a filosofia, a arte e a ciência como espécies de linhas melódicas estrangeiras umas às outras e que não cessam de interferir entre si. A filosofia não tem aí nenhum pseudoprímado de reflexão, e por conseguinte nenhuma inferioridade de criação. Criar conceitos não é menos difícil que criar novas

---

<sup>4</sup> Essas questões serão melhor debatidas ao longo desta dissertação.

combinações visuais, sonoras, ou criar funções científicas. O que é preciso ver é que as interferências entre linhas não dependem da vigilância ou da reflexão mútua. Uma disciplina que se desse por missão seguir um movimento criador vindo de outro lugar abandonaria ela mesma todo papel criador. O importante nunca foi acompanhar o movimento do vizinho, mas fazer seu próprio movimento. Se ninguém começa, ninguém se mexe. As interferências também não são trocas: tudo acontece por dom ou captura.

O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. [...] é preciso fabricar seus próprios intercessores. (C, 2010, p. 160)

Conforme vimos nos trechos destacados, para Deleuze, a literatura foi um desses intercessores eleitos, de modo que fazer filosofia com literatura foi, para o nosso filósofo, instaurar um campo de ressonância entre essas duas atividades criadoras, no qual a filosofia, em encontro com a literatura, é forçada a pensar.

Fazer filosofia com literatura não é, pois, acompanhar o movimento literário e fazer comentários sobre ele, mas sim acompanhar o movimento literário e fazer seu próprio movimento filosófico, criando os conceitos que são próprios da filosofia, sem perder a perspectiva de ressonância que o Fora traz para o pensamento e especificamente neste caso, que a literatura, como Fora, traz para filosofia.

Para Deleuze, a seleção desses intercessores, ou, em outros termos, o estabelecimento íntimo com o Fora, sempre esteve relacionado aos artistas e filósofos que produziram a diferença. Diferença no que diz respeito ao modo de pensar, de fazer arte e de viver, pois inventivos, criaram novos modos de experimentação de pensamento. É assim que Deleuze vai criar filosoficamente, com seus intercessores ou aliados: com Marcel Proust cria uma nova Imagem do Pensamento; com Kafka cria o conceito de máquina de expressão literária; com Carmelo Bene cria o teatro do menos.

Os intercessores também podem ser compreendidos por meio da noção de Fora, tão cara à Deleuze que sempre esteve muito atento à relação do pensamento com o não pensamento, da filosofia com a não-filosofia, ou em outras palavras, da relação da filosofia com o Fora.

O Fora, para Deleuze, se expressava como integrante ao ato de pensar, como um mundo exterior, mas ao mesmo tempo próximo de um mundo interior, onde o

pensamento encontra sua potência e resistência. Acerca do pensamento de Foucault, Deleuze disse:

O Fora em Foucault, como em Blanchot, a quem ele toma emprestado esse termo, é o que é mais longínquo que qualquer mundo exterior. Mas também o que está mais próximo que qualquer mundo interior. Daí, a reversão perpétua do próximo e do longínquo. O pensamento não vem de dentro, mas tampouco espera do mundo exterior a ocasião para acontecer. Ele vem desse Fora, e a ele retorna; o pensamento consiste em enfrenta-lo. A linha do fora é o nosso duplo, com toda alteridade do duplo (C, 2010, p. 141).

O Fora diz respeito a um método que valoriza o entre e o “e”. O “e” constitutivo das coisas, o entre mundos, onde, para Deleuze, era possível encontrar uma potencialidade de criação para fazer o novo.

Não há, entre os estudiosos, grandes divergências quanto ao caráter privilegiado que Deleuze atribuiu às artes e a literatura, em particular. No entanto, o norte da minha pesquisa está em investigar a singularidade do pensamento de Deleuze não apenas no seu modo de fazer filosofia, mas em pensar a sua filosofia com literatura de uma maneira intrinsecamente política.

A questão que se coloca, portanto, é: qual a relação entre a literatura e a política para Deleuze? Para tanto, investigamos, no pensamento de Deleuze, quais os aspectos presentes na literatura que fizeram nosso filósofo conceber esta criação artística como potencialmente política. O que Deleuze encontra na literatura que o força a pensar e criar conceitos filosóficos que expressam forças políticas?

François Zourabichivili, na introdução do *Vocabulário de Deleuze*, nos chama atenção para a circunstância de que ainda não conhecemos o pensamento de Deleuze – suficientemente – diríamos, e:

Com muita frequência, hostis ou adoradores, agimos como se esses conceitos nos fossem familiares, como se bastasse que eles nos tocassem para que estimássemos compreendê-los por meias palavras, ou como se já tivéssemos percorrido suas promessas. Tal atitude é prejudicial para filosofia em geral: em primeiro lugar porque a força do conceito corre o risco de ser confundida com um efeito de sedução verbal, que provavelmente é irreduzível e pertence de pleno direito ao campo da filosofia, mas não dispensa a realização do movimento lógico que o conceito envolve; depois, porque isso seria o mesmo que preservar a filosofia da novidade deleuziana (ZOURABICHIVILI, 2004a, p. 3).

O risco de permanecer na sedução verbal de um pensamento está sempre à espreita e Zourabichivili nos sugere que para entender os conceitos da filosofia de Deleuze seria necessário refazer seus movimentos lógicos.

O que seria, no entanto, refazer os movimentos lógicos de um conceito ou de um pensamento? David Lapoujade sustenta, em seu *Deleuze, os movimentos aberrantes*, que o que sempre despertou o interesse do filósofo francês foram as lógicas produzidas pelos pensamentos, bem como, a produção de lógicas por meio de sua própria filosofia. É a lógica de um pensamento que exige a criação de determinados conceitos e por isso, compreendê-la é um problema que se relaciona diretamente ao problema do pensamento puro:

(...) o que interessa a Deleuze, acima de tudo, é a *lógica*, produzir lógicas. Talvez esse seja o traço pelo qual ele é mais espinosista. Se há um traço que o distingue de Foucault, Sartre ou Bergson, é essa paixão pela lógica e pelos conceitos que ela exige. Deleuze é, antes de tudo, um lógico, e todos os seus livros são “lógicas”. Seu primeiro livro sobre Hume poderia se chamar “Lógica da natureza humana”, assim como seu livro sobre Proust poderia se chamar “Lógica dos signos”. Ele não busca esclarecer nem a estrutura narrativa da *Recherche*, nem uma profundidade qualquer de análise psicológica, mas quer produzir a lógica que ela envolve como numa crisálida. E quanto mais ele a estuda, mais essa lógica acaba se confundindo justamente com os movimentos aberrantes da loucura, não de Proust, mas de seu narrador. “Esse universo de caixas fechadas que tentei descrever, com suas comunicações aberrantes, é um universo fundamentalmente esquizoide”. A questão é a mesma para cada autor, para cada campo: qual é a lógica? Esse é, evidentemente, o caso dos livros sobre Espinosa, que estabelecem a “nova lógica” do autômato espiritual espinosista. É também o caso do livro sobre Foucault, que vê nas mutações de seu pensamento o signo de uma lógica profunda. (LAPOUJADE, 2015, p. 11 e 12)

Interpelado do motivo pelo qual foi levado a lançar um livro sobre Foucault, dois anos após a sua morte, Deleuze esclareceu que além de uma necessidade e por admiração, procurava pela lógica de seu pensamento, pelo que compelia Foucault na criação de seus conceitos:

Por necessidade minha, admiração por ele, por emoção com sua morte, com sua obra interrompida. Sim, anteriormente eu havia feito artigos sobre pontos determinados (o enunciado e o poder). Mas agora procuro a lógica deste pensamento, que me parece uma das maiores filosofias modernas. A lógica de um pensamento não é um sistema racional em equilíbrio. Mesmo a linguagem parecia a Foucault um sistema longe do equilíbrio, ao inverso dos linguistas. A lógica de um

pensamento é como um vento que nos impele, uma série de rajadas e abalos. Pensava-se estar no porto, e de novo se é lançado ao alto mar, como diz Leibniz (C, 2010, p. 122).

Compreender a lógica de um pensamento, portanto, não é buscar por uma racionalidade, mas perquirir o que arrasta o pensador de maneira imperiosa.

Refazer o movimento lógico de um pensamento, portanto, diz respeito a tentar apreender essa rajada que arrastou o filósofo e os problemas sobre os quais tentou dar conta, por meio da criação de novos conceitos. A grande questão é que, neste processo, nós mesmos passamos por uma experiência e talvez possamos criar pensamento para enfrentar os problemas que são nossos e não mais do filósofo que estudamos.

No Capítulo 2 da dissertação, buscaremos demonstrar que a potencialidade do pensamento de Deleuze extravasa o campo das artes e da própria filosofia, resultando num pensamento indiscutivelmente político. Nosso intuito é mostrar que, de acordo com a estruturação de todo pensamento filosófico de Deleuze, e de Deleuze e Guattari, é possível afirmar que se trata de um pensamento político em duas frentes: uma em razão da maneira em que tudo muda, em relação à filosofia, no pensamento de Deleuze. O que é a filosofia? O que nos dá a pensar? Como pensar? Tudo muda e é promovido um rompimento profundo com um pensamento e com uma maneira de pensar que, podemos chamar de maneira hegemônica e majoritária de pensar<sup>5</sup>. E a segunda frente é constatar o caráter imanentemente político da obra de Deleuze.

Partindo da premissa estabelecida pelo próprio Deleuze de que a arte e a filosofia são atividades, por excelência, de criação, seria então a criação um aspecto da arte e da filosofia se conecta e ressoa diretamente na política.

No Capítulo 3 e último da dissertação, trataremos da questão central da pesquisa, ou seja, o que existe no pensamento filosófico de Deleuze que confere à literatura uma potencialidade política que permite Deleuze e Guattari pensarem que os livros de filosofia e as obras de arte tem em comum a potência de resistir?

---

<sup>5</sup> As noções de hegemonia e maioria (que produz o majoritário) serão melhor desenvolvidas ao longo desta dissertação.

Iniciaremos o percurso pela arte e suas criações: os afectos<sup>6</sup> e perceptos, para compreender como a arte pode resistir, de acordo com o pensamento de Deleuze e, em seguida, cuidaremos da literatura e o que se passa ali que faz dela uma potência política.

Uma nota em relação a questão de forma. Optamos por escrever os verbos na primeira pessoa do plural porque entendemos que o que foi pensado e escrito aqui foi feito com, em conjunto com muitos pensamentos e encontros. Se restar algum remanescente em primeira pessoa do singular, é por mero hábito

---

<sup>6</sup> Optamos por utilizar a grafia *afectos* acompanhando a tradução de Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz, na edição brasileira de *O que é a filosofia?*

## 2. A CRIAÇÃO DO PENSAMENTO COMO ATO POLÍTICO

Não se avalia ainda a que ponto ele varreu tudo, deslocou tudo, a linguagem filosófica, a maneira de fazer filosofia, a definição mesma de filosofia.

**Robert Maggiori**

O pensamento jamais foi questão de teoria. Eram problemas de vida.

**Gilles Deleuze**

Uma das chaves de entendimento que adotamos em nossos estudos da obra deleuziana é a ideia de que o pensamento de Deleuze é um pensamento indiscutivelmente político, da primeira à última obra<sup>7</sup> e é um pensamento que trata tanto da micropolítica como da macropolítica. “Toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*” (MP, 1996, p. 83). Este posicionamento, no entanto, está longe de estar pacificado entre os seus estudiosos.<sup>8</sup>

Contra esta perspectiva, podemos argumentar que talvez se trate mais de um problema de recepção da obra de Deleuze, que priorizou certos aspectos de sua filosofia em detrimento de outros, do que, propriamente, da ausência do caráter político.

Em 1955, em um de seus primeiros textos, *Instintos e Instituições*, Deleuze já problematizava as instituições como criações coletivas de atualização de tendências (SIBERTIN-BLANC, 2006), voltando ao tema em seu primeiro livro sobre Hume, *Empirismo e Subjetividade* (1956) e mais tarde em *Nietzsche e a Filosofia* (1962) e *Sacher-Masoch* (1967). Em todos já estão postas preocupações de temática política que desembocarão em uma discussão renovada em *O Anti-Édipo* (1972), em termos de desejo e, em *Kafka – Por uma literatura menor* (1975), em termos de agenciamentos. O mesmo é possível dizer sobre *A Filosofia Crítica de Kant* (1963), no momento em que Deleuze apresenta sua crítica ao pensamento kantiano por “não

---

<sup>7</sup> Neste mesmo sentido, ver tese de doutoramento de Guillaume Sibertin-Blanc, intitulada *Política e Clínica. Pesquisa sobre a filosofia prática de Gilles Deleuze*, defendida em 2006.

<sup>8</sup> Jessica Barbosa anotou em sua dissertação, *Involução criadora: o conceito de maior e menor na obra de Gilles Deleuze*, que uma das dificuldades de se atribuir à filosofia de Deleuze um sentido político seria porque seu pensamento não se enquadraria em um paradigma formal clássico que entende filosofia política como aquela que se desenvolve em torno de temas políticos consagrados, bem como em razão de Deleuze não ter escrito sobre filósofos (classicamente) políticos como Maquiavel, Locke, Hobbes e mesmo quando se dedicou a obras de Espinosa e Kant, não foi a parte especificamente política do pensamento desses autores que lhe despertou interesse (BARBOSA, 2014).

ter ido longe o suficiente” na crítica proposta aos juízos que, nada obstante, manteve intactos os valores subjacentes à filosofia moderna. *A Filosofia Crítica de Kant* é uma crítica de Deleuze ao pensamento filosófico, mas é, ao mesmo tempo, uma crítica ao conformismo do pensamento à ordem de coisas instituídas pelos poderes estabelecidos. Em *Sacher-Masoch*, além do embate travado com a psicanálise, que já carrega germes políticos, há, ainda, a questão de como superar as leis? É nesse ponto que se abre a política, que percorre todo texto. O argumento de Deleuze é que os contratos masoquistas subvertem a lei através da ironia e do humor, tornando visível o absurdo da forma de vida contratual que rege nosso modo de existência desde o advento do governo napoleônico. O humor masoquista de Sacher-Masoch é tomado por Deleuze como uma eficaz estratégia de subversão da lei e libertação do desejo (SANTIAGO, 2014, p. 531). Podemos notar que já nesses primeiros textos Deleuze está atento a criações de pensamento que resistem e escapam dos poderes estabelecidos.

Há algumas maneiras de se compreender o caráter político de um pensamento, visto a própria equivocidade da palavra política. (GASTALDI, 2009).

Em *A política antes do ser. Deleuze, ontologia e política*, Juan Luis Gastaldi nos coloca o problema nos seguintes termos:

Uma dificuldade imediata se apresenta quando examinamos nos nossos dias, de maneira direta, uma reflexão filosófica sobre a ou o político: é que “política” se diz em diversos sentidos. Com efeito, basta percorrer as diferentes ocorrências da palavra “política” na literatura filosófica de nossa época para constatar a multiplicidade de sentidos às vezes díspares que governa seu uso: uma coisa é dita “política” quando se tenta apreender dela uma relação mais ou menos essencial com, por exemplo, a prática ou com o social, o público ou o coletivo; ou com a história, ou o artificial, ou as instituições, com a ordem ou com a mudança; com o governo, o Estado ou a polícia, ou com o direito, ou as leis, ou a justiça: com a liberdade, a autonomia, ou a emancipação, ou com os princípios ou os fins em geral; com a decisão, ou a autoridade, ou o poder, até mesmo a violência: com o acordo e a paz não menos que com a luta e o conflito...a lista não saberia, bem entendido, ser exaustiva, e frequentemente os diferentes significados se encavalam e se confundem. Mas essa equivocidade está longe de ser uma circunstância puramente linguística; ela deturpa a indeterminação profunda daquela situada tanto na essência quanto no objeto da política (GASTALDI, 2009, p. 59)<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> “Une difficulté immédiate se présente lorsqu’on envisage de nos jours de manière directe une réflexion philosophique sur la ou le politique: c’est que “politique” se dit en plusieurs sens. En effet, il suffit de

Diante desta pluralidade de sentidos e possibilidades, Gastaldi propõe, de maneira direta, que uma filosofia política é um pensamento que coloca implícita ou explicitamente essas questões e que procura dar uma resposta consistente no território de sentido que a política atravessa:

Chamaremos “filosofia política” um pensamento que coloca implicitamente ou explicitamente essas questões e que procuram dar uma resposta que torne consistente o território dos sentidos que a política atravessa (GASTALDI, 2009, p. 60).<sup>10</sup>

Podemos destacar, portanto, que há uma maneira clara e clássica, ou explícita, de considerar uma obra filosófica como política que é quando ela trata diretamente de um tema relacionado à política: formas de estado e governo, democracia, organização social, etc. E há uma outra maneira muito mais subterrânea e imanente, todavia, inconfundível, que é quando a obra provoca implicações políticas. Tanto em um, como em outro aspecto, compreendemos a obra de Deleuze como política, mas, para fins deste estudo, nos concentraremos apenas no segundo aspecto.

Enrique Vila-Matas, escritor espanhol contemporâneo, uma vez indagado sobre escritores que afirmam posicionamentos políticos na literatura, respondeu fazendo uma distinção entre livros classicamente políticos e livros imanentemente políticos, vejamos:

Há, sem dúvida, grandes livros políticos em nosso tempo, e a categoria “livros políticos” certamente é bastante discutível. Talvez alguns exemplos possam deixar a questão mais clara. Não me interessam os livros de Michael Moore, por exemplo, que são, sem dúvida, livros políticos. Ou talvez as memórias de Obama ou as memórias de Gore Vidal, ainda que este último seja um grande romancista. Refiro-me

---

parcourir les différentes occurrences du mot “politique” dans la littérature philosophique de notre époque pour constater la multiplicité de sens parfois disparates qui gouverne son usage: une chose est dite “politique” lorsqu’on cherche à soulever en elle un rapport plus ou moins essentiel avec, par exemple, la pratique, ou avec le social, le public ou le collectif; ou avec l’histoire, ou l’artificiel, ou avec le social, les institutions, avec l’ordre ou avec le changement; avec le gouvernement, l’État ou la police, ou avec le droit, ou les lois, ou la justice; avec la liberté, l’autonomie, ou l’émancipation, ou avec des principes ou des fins en general; avec la décision, ou l’autorité, ou le pouvoir, voire la violence; avec l’accord et la paix non moins qu’avec la lutte et le conflit... La liste ne saurait, bien entendu, être exhaustive, et souvent les différentes significations se chevauchent et se confondent. Mais cette équivocité est loin d’être une circonstance purement linguistique; elle trahit l’indétermination profonde dans laquelle se trouvent tant l’essence que l’objet de la politique.”

<sup>10</sup> “On appellera “philosophie politique” une pensée qui pose implicitement ou explicitement ces questions et qui cherche à donner une réponse qui rende consistant le territoire des sens que la politique traverse”.

mais especificamente a *Homem em queda*, *Libra* ou até mesmo *Cosmópolis*, livros políticos de Don DeLillo que são políticos de uma forma que Moore ou Obama jamais serão. Como são políticos os belíssimos livros de Martín Kohan e Sergio Chejfec. A questão é atravessada por um político que vai muito além do partidário ou dos posicionamentos específicos de uma determinada época, de um determinado contexto histórico. Grandes livros políticos, como aqueles escritos por Joseph Roth, utilizam o contexto histórico imediato, as guerras, a queda de impérios, para investigar o resto humano dessas grandes movimentações, e isso só pode ser feito a partir de um investimento visceral na linguagem. A articulação da literatura com a política é bastante profunda, portanto (KLEIN, 2011, p. 69).

O trecho destacado acima, ilustra bem a questão aqui discutida e embora Vila-Matas esteja tratando da literatura, a distinção estabelecida entre as modalidades de livros literários-políticos aparece, pertinentemente, como uma chave de entendimento do sentido político que atribuímos à filosofia de Deleuze.

Um dos problemas centrais sobre o qual foi criado o pensamento de Deleuze foi: O que força o pensamento a pensar? Antes de tudo, não o que é o pensamento, mas o que faz o pensamento pensar, o que “dá que pensar”? (PS, 2010). Ou, em outros termos, o que possibilita a passagem entre as faculdades do entendimento? Como imaginação, memória, inteligência se relacionam? Por um mecanismo concordância ou uma discordância? Por meio de um procedimento sutil e natural ou forçado?

Para Deleuze, o pensamento sempre é forçado, sempre se é violentado a pensar. A fórmula do senso comum “todo mundo sabe” que o homem pensa é desmontada constantemente ao longo da obra de Deleuze.

Para fazer um rastreamento sumário, vale dizer, a questão da Imagem do Pensamento começou a ser desenvolvida em *Nietzsche e a Filosofia*, no capítulo chamado *A Nova Imagem do Pensamento* onde Deleuze introduz no pensamento o sentido e o valor, a partir de sua leitura de Nietzsche.

Em *A Filosofia Crítica de Kant*, a questão se coloca por meio da problematização do exercício das faculdades do pensamento e a forma como elas se comunicam. Neste livro, Deleuze desenvolve a ideia de que pensar não é um ato decorrente de um acordo das faculdades, mas sim, do que chamou de um acordo dissonante das faculdades, uma a outra sempre forçando-a a pensar.

Já na primeira versão de *Proust e os Signos* (1964), Deleuze mais uma vez nos coloca diante de uma nova imagem do pensamento que aprofunda a ideia de que o pensamento sempre é forçado a se realizar e o que força o pensamento a pensar são os signos.

Em *O Bergsonismo* (1966), o pensamento de Bergson é retomado, marcando fortemente um posicionamento político de Deleuze que concebe o pensamento como algo involuntário.

Em *Diferença e Repetição* (1969), Deleuze ao mesmo passo que desmantela a Imagem dogmática do pensamento, nos apresenta a o pensamento sem imagem; em *Lógica do Sentido* (1969) Deleuze colocará a profundidade e a superfície como outras coordenadas para o pensamento (SASSO; VILLANI, 2003). Isso para falar apenas nas produções da década de 1960.

A partir da década de 1970 veremos na obra de Deleuze a constituição do pensamento sem imagem tomando a expressão de uma máquina, no sentido da formação de engendramentos que funcionaram com a literatura, com a política, com a arte, com a vida. *O Anti-Édipo; Kafka – Por uma literatura menor* (1975); *Rizoma* (1976); *O manifesto do menos* (1979), publicado junto com a peça Ricardo III de Carmelo Bene (MACHADO, 2010) e *Mil Platôs* (1980). Por fim, o tema da imagem do pensamento volta renovado em *O que é a filosofia?* (1991), momento no qual o ato de pensar é compreendido como um construtivismo a propósito da criação de conceitos e do plano de imanência. Sempre o mesmo problema: como criar novas maneiras de pensar, viver, sentir?

Em entrevista a Jean-Noël Vuarnet, publicada em 1968 em *Les Lettres françaises*, Deleuze menciona que seu interesse em Hume, Bergson e Proust reside no fato de que em suas obras estão presentes os elementos profundos para uma nova imagem do pensamento, fundamentalmente quando eles nos colocam a questão de que pensar não é aquilo que acreditamos, ou seja, um exercício natural e voluntário de uma faculdade:

Hume, Bergson e Proust me interessam tanto porque neles existem elementos profundos para uma nova imagem do pensamento. Há alguma coisa de extraordinária na maneira pela qual eles nos dizem: pensar não significa o que vocês acreditam que seja. Vivemos numa certa imagem do pensamento, ou seja, antes de pensar, temos uma vaga ideia do que significa pensar, dos meios e dos fins. E eis que eles

nos propõem toda uma outra ideia, toda uma outra imagem. Em Proust, por exemplo, encontramos a ideia de que todo pensamento é uma agressão, que ele surge sob a coação de um signo, de que não se pensa a não ser coagido e forçado. E, conseqüentemente, que o pensamento não é mais conduzido por um eu voluntário, mas por forças involuntárias, por “efeitos” de máquinas... É preciso também ser capaz de amar o insignificante, de amar o que ultrapassa as pessoas e os indivíduos, é preciso também se abrir aos encontros e achar uma linguagem nas singularidades que excedem os indivíduos, nas individuações que ultrapassam as pessoas. Sim, uma nova imagem do ato de pensar, de seu funcionamento, de sua gênese no próprio pensamento, é precisamente isso que buscamos (ID, 2006, p. 180).

Hume, Proust, Spinoza, Nietzsche, Bergson e tantos outros filósofos e artistas que apareceram na obra de Deleuze, mais do que apenas despertar seu interesse, serão, de fato, seus intercessores, ou seus aliados, eleitos para pensar o pensamento em outra inscrição que não seja aquela que pressupõe que todos pensam e que pensar é uma atividade natural e voluntária do pensamento.

## 2.1. Qual o problema?

O que se estabelece no novo não é precisamente o novo, pois o próprio do novo, isto é, a diferença, é provocar no pensamento forças que não são as de reconhecimento, nem hoje, nem amanhã, potências de um modelo totalmente distinto, numa terra incógnita nunca reconhecida, nem reconhecível. E de que forças vêm ele ao pensamento, de que má natureza e de que má vontade centrais, de que desmoronamento central que despoja o pensamento em seu “inatismo” e que a cada vez o trata como algo que nem sempre existiu, mas que começa estrangido e forçado?

**Gilles Deleuze**

No início do terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, Deleuze introduz a discussão da seguinte maneira: o problema do início da filosofia sempre foi considerado muito delicado e está diretamente relacionado aos seus pressupostos que podem ser tanto objetivos como subjetivos (DR, 2000).

Enquanto os pressupostos objetivos são conceitos explícitos que integram o conceito formulado, os pressupostos subjetivos são sempre implícitos. Comumente, a preocupação dos filósofos, apontará Deleuze, girará em torno da eliminação dos pressupostos objetivos, como Descartes, por exemplo, exaustivamente citado, ao criar o conceito de *Cogito* pretendeu eliminar os pressupostos conceituais objetivos homem, animal e racional.

No entanto, existe o pressuposto subjetivo que foi mantido intacto ao longo da história do pensamento filosófico, independentemente de suas variações, que impregnou ao menos formalmente todas as filosofias (ZOURABICHIVILI, 2004b), que é a suposição de que todo mundo sabe o que significa pensar e todo mundo sabe que pensar é um exercício voluntário e natural de uma faculdade, dotado para o verdadeiro, em afinidade com o verdadeiro (DR, 2000).

Pois bem, diante disso Deleuze se indaga: se a filosofia se arroga como a atividade que pretende construir pensamento para além da *doxa*, como ela pode retirar do senso comum, do “todo mundo sabe”, o que significa pensar? E mais, ao pressupor a boa vontade do pensamento e a sua natureza como uma natureza reta, voltada para a verdade, a filosofia constrói como esteio de sua atividade uma imagem dogmática ou ortodoxa ou moral do pensamento:

Podemos denominar esta imagem do pensamento de imagem dogmática ou ortodoxa, imagem moral. É certo que ela tem variantes: assim, não é absolutamente do mesmo modo que os “racionalistas” e os “empiristas” a supõe erigida. Ainda mais, os filósofos, como veremos, sentem inúmeros arrependimentos e só aceitam esta imagem implícita acrescentando-lhe numerosos traços vindos da reflexão explícita do conceito, que reagem a ela e tendem a revertê-la. Todavia, ela resiste no implícito, mesmo que o filósofo sublinhe que a verdade, no final das contas, não é “uma coisa fácil de ser atingida”, não é uma coisa ao alcance de todos. Eis por que não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto (DR, 2000, p.229).

Ao comentar sobre o tema tal como desenvolvido por Deleuze, Zourabichivili esclarece, em linhas gerais, que esta Imagem dogmática do pensamento provoca imediatamente três consequências.

A primeira é atribuir ao pensamento uma boa vontade do sujeito pensante. Para buscar a verdade o pensamento orienta-se e reorientar-se constantemente com boa vontade para o verdadeiro.

A segunda é atribuir ao pensamento o modelo de reconhecimento, ou seja, o objeto do pensamento (a verdade) é menos uma descoberta feita pelo pensador do que um reconhecimento. Neste modelo, antes de mais nada, se supõe a existência de um mundo verificável e, portanto, homogêneo e permanente (ZOURABICHIVILI, 2004b) a ser reconhecido no ato de pensar.

A terceira, por fim, é o problema do fundamento. Conforme atesta Deleuze, todas as filosofias ligadas à Imagem dogmática preocupam-se em dar um novo começo à filosofia, um novo fundamento que a diferencie da *doxa*, em uma tentativa de sempre restabelecer novas bases, “de uma vez por todas”. Todavia, enquanto o pensamento é erguido sob essas bases dogmáticas, não se pode, realmente, inaugurar algo novo, uma vez que, para tanto, seria necessário expulsar, de fato e de direito, todos os pressupostos, inclusive o mais profundo, ou seja, o pressuposto subjetivo.

É correto dizer que na história do pensamento, Nietzsche foi um dos precursores da crítica à Imagem dogmática do pensamento, denunciando a moralidade intrínseca que pressupõe que o pensamento tem boa natureza e que o pensador de boa vontade, ama e deseja a verdade. Deleuze, como leitor de Nietzsche, é o filósofo da contemporaneidade que leva essas críticas às últimas consequências. (PIZARRO, 2012). Mas antes de Nietzsche, há Espinosa.

Na *Ética*, publicada pela primeira vez em 1677, no prefácio da Parte III, onde é estudado a origem ou a natureza dos afetos, Espinosa nos diz:

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que no mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe mais arguta ou eloquentemente recriminar a impotência da Mente humana é tido como Divino. Não faltaram, contudo, homens eminentíssimos (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) que escrevessem muitas coisas brilhantes acerca da reta maneira de viver, e que dessem aos mortais conselhos cheios de prudência, mas ninguém que eu saiba determinou a natureza dos Afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para modelá-los. é claro que sei que o celeberrimo Descartes, embora também tenha acreditado que a Mente possui potência absoluta sobre suas ações, empenhou-se, porém, em explicar os Afetos humanos por suas primeiras causas, e simultaneamente, em mostrar a via pela qual a Mente pode ter império absoluto sobre os Afetos; mas a meu parecer, ele nada mostrou além da agudeza de seu grande engenho [...] (ESPINOSA, 2015, p. 233 e 235).

Espinosa, antes de Nietzsche, levou a cabo uma nova imagem do pensamento, uma vez que concebeu o pensamento como algo que se faz a contrapelo; a atividade

da mente não como dominadora dos afetos e das paixões, mas em relação com os afetos e paixões; compreendeu o homem não como um império dentro do império e se opôs à concepção de livre arbítrio; em suma, colocou em questão as imagens tradicionais de Deus, Natureza, homem e política atingindo frontalmente os fundamentos que serviam à religião, à teologia, à metafísica e aos valores ético-políticos da cultura judaico-cristão, isto é, da cultura ocidental (CHAUI, 2015).

Esses elementos, para citar apenas alguns, rivalizam com a imagem dogmática do pensamento e ao mesmo tempo propõem uma nova imagem sobre o que significa pensar, sobre como se dá o ato de pensar, sobre os elementos que constituem a atividade do pensamento e sobre o método a ser empregado.

Nesse mesmo sentido, entende Zourabichivili:

Deleuze observa que através da história da filosofia se afirma uma certa imagem do pensamento, que ele chama *dogmática* porque ela atribui *a priori* uma forma do fora. Essa imagem impregna ao menos formalmente todas as filosofias até a grande crise nietzscheana, mesmo se ela é contestada no interior de um sistema (também em Spinoza, onde a ideia de composição que se desenvolve através do conceito de noção comum e a teoria dos afetos dos corpos, tende a fazer balançar todo o sistema do empirismo, exigindo uma leitura pelo meio) (ZOURABICHIVILI, 2004b, p. 16).

Espinosa e Nietzsche, dois grandes intercessores de Deleuze dentro da história da filosofia, criaram pensamentos ressonantes entre si. Não à toa Deleuze abre o Capítulo II de *Nietzsche e a Filosofia* introduzindo a questão espinosana do corpo:

Spinoza abriu uma via nova para ciências e à filosofia: nós não sabemos sequer o que *pode* um corpo, dizia ele; nós falamos da consciência e do espírito, nós tagarelamos sobre tudo isso, mas nós não sabemos do que um corpo é capaz, quais forças são as suas nem o que elas preparam. Nietzsche sabe que a hora chegou: “Nós estamos na fase em que o consciente se torna modesto”. Chamar a consciência à modéstia necessária, é toma-la pelo que ela é: um sintoma, nada mais do que o sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma outra ordem diferente da espiritual. Talvez se trate apenas de corpos em todo desenvolvimento do espírito”. O que é a consciência? Como Freud, Nietzsche pensa que a consciência é a região do eu afetada pelo mundo exterior. Contudo a consciência é menos definida em relação à exterioridade,

em termos de real, do que pela relação à superioridade, em termos de valores (NF, 1962, p. 44)<sup>11</sup>

Tal como anotou Mauricio Rocha, no artigo *Spinoza, Nietzsche e Deleuze: brevíssimas variações em torno da grande identidade*, na história do pensamento, Spinoza aparece como precursor de Nietzsche, não no sentido de influência do primeiro sobre o segundo, mas de fraternidade, visto que ambos compartilham as mesmas tarefas:

[...] libertar a Filosofia de seu ideal de fundação metafísica, destituir a consciência de suas pretensões de conhecimento, combater o modelo *ataráxico* ou *apático* na ética, recusar o voluntarismo na política. Renovar o sentido da atividade filosófica e propor uma outra concepção do *amor* e da *crítica*: filosofar não é aprender a dominar as paixões, aprender a morrer, aprender a amar o real “tal qual ele é”, “tal qual ele deveria” ou “poderia ser”, mas pensa-lo e avalia-lo em seu devir ativo. Com eles, a filosofia se definirá como atividade intempestiva cujo objetivo é a liberação: seja como forma de expressão (*ordine geométrico*, aforismo), de experimentação (do que nos fortalece, ou nos dá alegria), de crítica da superstição e dos postulados da moral “para entristecer os tiranos”, para “vencer o negativo e seus falsos prestígios”, para “prejudicar a tolice” – tal como nota Deleuze, que de ambos se apropria em favor de seu devir filosófico (ROCHA, 2008, p. 69).

Ao longo de sua obra, Deleuze, sem dúvida, criará novas armas com Espinosa em diversos outros aspectos que colocam em xeque a imagem dogmática do pensamento; no entanto, de fato, foi com Nietzsche que Deleuze colocou expressamente a questão. Ou melhor dizendo, foi com Nietzsche que o combate com a imagem dogmática aparece frontalmente.

---

<sup>11</sup> “Spinoza ouvrait aux sciences et à la philosophie une voie nouvelle: nous ne savons même pas ce que peut un corps, disait-il; nous parlons de la conscience, et de l’esprit, nous bavardons sur tout cela, mais nous ne savons pas de quoi un corps est capable, quelles forces sont les siennes ni ce quelles préparent. Nietzsche sait que l’heure est venue: “Nous en sommes à la phase où le conscient devient modeste. Rappeler la conscience à la modestie nécessaire, c’est la prendre pour ce qu’elle est: un symptôme, rien que le symptôme d’une transformation plus profonde et de l’activité de forces d’un tout autre ordre que spirituel. “Peut-être s’agit-il uniquement du corps dans tout développement de l’esprit”. Qu’est-ce que la conscience? Comme Freud, Nietzsche pense que la conscience est la région du moi affectée par le monde extérieur. Toutefois la conscience est moins définie par rapport à extériorité, em termos de réel, que par rapport à la supériorité, em termos de valeurs”.

## 2.2. A Nova Imagem do Pensamento

Em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), Deleuze construirá a tese de que Nietzsche se contrapõe completamente à imagem dogmática do pensamento tanto no que diz respeito a afinidade do pensamento com o verdadeiro, como quanto em relação ao voluntarismo da atividade de pensar, entendido como um exercício natural.

Ainda sobre o tema, em entrevista intitulada *Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento*, concedida à Jean-Noël Vuarnet e publicada em 1968, Deleuze esclarece acerca da questão da nova imagem do pensamento presente no pensamento nietzscheano, da seguinte forma:

Há, antes de mais nada, um fato: Nietzsche põe em questão o conceito de verdade, nega que o verdadeiro possa ser o elemento da linguagem. O que ele contesta são as noções de verdadeiro e de falso. Não que deseje “relativizá-las”, como um cético qualquer. Em substituição àquelas noções, ele situa o sentido e o valor como noções rigorosas: o sentido do que diz, a avaliação daquele que fala. Tem-se sempre a verdade que se merece de acordo com o sentido do que se diz, e de acordo com os valores que se faz falar. Isso supõe uma concepção radicalmente nova do pensamento e da linguagem, porque o sentido e o valor, as significações e as avaliações fazem intervir, sobretudo, mecanismos do inconsciente. É, pois, evidente que Nietzsche insere a filosofia e o pensamento em geral num novo elemento. Mais ainda, este elemento não implica apenas novas maneiras de pensar e de “julgar”, mas novas maneiras de escrever e, talvez, de agir (ID, 2006, p. 176).

Primeiramente a questão da verdade. Questionar a verdade e a sua relação com o pensamento filosófico foi um dos temas mais persistentes na obra de Nietzsche. Para o filósofo, a verdade, a ideia de afinidade do pensamento como a verdade e a concepção do filósofo como amante ou amigo da sabedoria permeou toda história do pensamento ocidental.

Todavia, para Nietzsche, não há absolutamente nada no pensamento que possibilite a suposição de uma relação natural com a busca pela verdade e apenas uma concepção moral do pensamento, apenas se entendermos o pensamento como bom, poderíamos vinculá-lo a este elemento do verdadeiro.

Quando Nietzsche questiona em *Para Além do Bem e do Mal*: o que em mim quer o verdadeiro? (NIETZSCHE, 1992), conclui que as forças que embalam esta vontade estão intrinsecamente relacionadas à moral. Quem busca o bem, o belo e o

verdadeiro, senão os sacerdotes e os homens da moral? Que forças buscam o verdadeiro, senão forças que querem dominar?

Nessa esteira, Nietzsche prossegue compreendendo que, o que efetivamente foi levado a cabo através do pensamento que se filia a verdade, foi a atribuição de um valor superior à verdade. Por que a verdade vale mais do que o erro, o engano ou o falso? Se indaga Nietzsche.

Para Nietzsche, a história da filosofia se encarregou de legitimar determinados valores como superiores a outros, como explica Gustavo Arantes Camargo no texto *Sobre o conceito de verdade em Nietzsche* (2008). Filósofos se sucederam, uns aos outros, mas mantiveram como elemento comum a vontade de verdade.

Nietzsche demonstra que essa vontade é anterior aos valores e é a vontade que determina os valores. A vontade de verdade, portanto, fez da verdade o elemento primordial da filosofia: a filosofia quer e ama a verdade.

A crítica de Nietzsche se expressa, assim, primeiramente, na denúncia do entendimento de que a verdade seria um elemento natural do pensamento, sendo este posicionamento uma mistificação moral do que significaria pensar.

Para Nietzsche, um pensamento, na forma como ele é concebido, os mecanismos que adota e as finalidades que se predispõe, sempre expressa determinados valores. Mas, mais do que isso, determinados valores só podem aparecer no pensamento após a realização de uma avaliação dos fenômenos sendo, ela mesma – a avaliação – norteadas por valores.

O valor, portanto, tem duas faces inseparáveis no pensamento de Nietzsche: uma é referir todas as coisas e a outra é referir a origem de alguma coisa a valores (NF, 1962).

Deleuze viu que havia no pensamento nietzscheano uma outra imagem do pensamento distinta da Imagem Dogmática. Para Deleuze, a filosofia de Nietzsche é uma filosofia dos valores e foi através dela que Nietzsche, efetivamente, levou a crítica ao pensamento dogmático, às últimas instâncias:

[...] quando se trata de Nietzsche nós devemos, ao contrário, partir do seguinte fato: a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de

realizar a crítica total, ou seja, de fazer a filosofia a “golpe de martelo”. A noção de valor, com efeito, implica uma inversão crítica. De uma parte, os valores aparecem, ou se dão, como os princípios: uma avaliação supõe os valores a partir dos quais ela aprecia os fenômenos. Mas, de outra parte e mais profundamente, são os valores que supõem as avaliações, os “pontos de vista das apreciações” dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede seus valores, portanto o problema da sua *criação*. (NF, 1962, p. 1)<sup>12</sup>

Para Nietzsche, os valores expressos em determinados pensamentos supõem uma avaliação, através da qual se aprecia os fenômenos. Porém, além disso, a própria avaliação do fenômeno realizada pelo filósofo é dirigida por valores, que atuam como princípios, que lhes são anteriores, ou melhor, forças que embalam uma vontade. O problema passa então a ser definir qual é o valor dos valores.

Quando a questão é posta nesses termos, Nietzsche infere que o pensamento não gira em torno do falso e do verdadeiro, mas sim em torno do nobre e o vil, do alto e o baixo pois só podemos expressar, coadunar, fomentar determinados valores, só podemos avaliar os fenômenos de determinadas maneiras se tivermos modos de vida baixos e vis ou, ao contrário, altos e nobres:

As avaliações, vinculadas ao seu elemento, não são valores, mas as maneiras de ser, os modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios aos valores em relação aos quais eles julgam. É porque, nós temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que nós merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida. Há as coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, os valores nos quais só se pode crer com a condição de avaliar “baixamente”, de viver e pensar “baixamente, Eis aí o essencial: *o alto e o baixo, o nobre e o vil* não são valores, mas representam o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores (NF, 1962, p. 1 e 2).<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> “[...] quand il s’agit de Nietzsche, nous devons au contraire partir du fait suivant: la philosophie des valeurs, telle qu’il l’instaure et la conçoit, est la vraie réalisation de la critique, la seule manière de réaliser la critique totale, c’est-à-dire de faire de la philosophie à “coups de marteau”. La notion de valeur en effet implique un renversement critique. D’une part, les valeurs apparaissent ou se donnent comme des principes: une évaluation suppose des valeurs à partir desquelles elle apprécie les phénomènes. Mais, d’autre part et plus profondément, ce sont les valeurs qui supposent des évaluations, des “points de vue d’appréciation”, dont derive leur valeur elle-même. Le problème critique est: la valeurs des valeurs, l’évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur création.”

<sup>13</sup> “Les évaluations, rapportées à leur élément et créateur, ne sont pas des valeurs, mais des manières d’être, des modes d’existence de ceux qui jugent et évaluent, servant précisément de principes aux valeurs par rapport auxquelles ils jugent. C’est pourquoi nous avons toujours les croyances, les sentiments. Les pensées que nous méritons en fonction de notre manière d’être ou de notre style de vie. Il y a des choses qu’on ne peut dire, sentir ou concevoir, des valeurs auxquelles on ne peut croire qu’à

E o critério que Nietzsche indica para avaliação dos valores expressos em um pensamento é a pergunta: Em que medida esses valores tornam a vida mais potente? É sempre em tais termos, e não em torno da suposta verdade que carrega, que poderá ser avaliada a baixeza ou a nobreza de valores que os pensamentos emanam e os valores que nortearam o pensamento do filósofo.

Mais uma vez, na entrevista publicada em 1968 sobre a nova imagem do pensamento de Nietzsche, Deleuze elucida ainda mais pontualmente que dentro do pensamento de Nietzsche, o termo valor não deve ser compreendido em sua concepção ordinária, principalmente em relação aos contornos que ganhou após segunda guerra, momento em que valor ganhou uma conotação de repositório de noções abstratas, princípios a serem protegidos, respeitados e perseguidos:

Após a guerra, floresceram as filosofias do valor. Falava-se muito de valores, pretendia-se que a “axiologia” substituísse tanto a ontologia quanto a teoria do conhecimento...mas não era absolutamente de maneira nietzscheana nem marxista. Ao contrário, não se falava, de jeito nenhum, de Nietzsche ou de Marx, não se os conhecia, não se queria conhece-los. Fazia-se do “valor” o lugar de uma ressurreição, em benefício do mais abstrato e tradicional espiritualismo: apelava-se aos valores para inspirar um novo conformismo que se pretendia mais bem adaptado ao mundo moderno, ao respeito aos valores etc. (ID, 2006, p. 176).

Em Nietzsche, de maneira que se comunica com Marx, valor nada tem a ver com axiomáticas ou em criticar coisas em nome de valores estabelecidos (NF, 1962), mas também não tem a ver com subtrair os valores ao fazer a crítica ao pensamento, como se o pensamento não tivesse nenhuma relação ou como se fosse indiferente aos valores, tal qual é a crítica empreendida a Kant, que realizou a crítica ao pensamento, mas manteve os valores inviolados (NF, 1962; 2006).

Nesse sentido, o valor para Nietzsche teria uma dupla expressão tanto de crítica, mas também de criação. A primeira operaria como uma crítica radical ao mundo e à sociedade e a segunda, atenta à questão dos valores como problema do pensamento, agiria como criação radical de outros valores, realizando a verdadeira transvalorização.

---

condition d'évaluer “bassement” de vivre et de penser “bassement”. Voilà l'essentiel: le haut et le bas, le noble et le vil ne sont pas des valeurs des valeurs eles-mêmes”.

Ao lado do valor, Nietzsche insere um segundo elemento no pensamento que é o sentido.

O sentido, tal como o valor, não deve ser entendido em sua acepção ordinária como origem de algo, ou como aquilo que dá sentido a alguma coisa, ou como sentido esquecido, rasurado, velado a ser encontrado (ID, 2006), mas sim, como algo que deve ser criado a partir do pensamento expresso pelo texto.

Em Nietzsche, sentido é um efeito produzido, pois o texto comporta múltiplos sentidos que decorrem de interpretações. Por isso, o sentido jamais é algo dado *a priori*, mas sim uma criação.

É também por meio do elemento do sentido, como algo que deve ser criado, que mais uma vez a verdade entra na berlinda, mas que também remete a algo que é anterior ao pensamento que são as forças.

De acordo com Nietzsche, há sempre uma correlação de forças que permeia o pensamento e o sentido nos remete a tais forças, daí a ideia da filosofia como sintomatologia, do filósofo como um detector e emissor de sintomas, nas palavras de Deleuze:

Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou mesmo físico) se nós não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou se exprime nela. Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia.

[...]

A história de uma coisa, em geral, é a sucessão de forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido conforme a força que se apropria. A história é a variação dos sentidos, ou seja, “a sucessão dos fenômenos de assujeitamento, mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns dos outros”. O sentido é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos, uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências, que faz da interpretação uma arte. “Toda subjugação, toda dominação, equivale a uma interpretação nova” (NF, 1962, p. 3 e 4)<sup>14</sup>

---

même <sup>14</sup> “Nous ne trouverons jamais le sens de quelque chose (phénomène humain, biologique ou même physique), si nous ne savons pas quelle est la force qui s'approprie la chose, qui l'exploite, qui s'en empare ou s'exprime en elle. Um phénomène n'est pas une apparence ni une apparitions, mais

A filosofia de Nietzsche, por meio da crítica à verdade como elemento moral e, conseqüentemente, com a introdução dos elementos de valor e sentido no pensamento, provocou para a filosofia uma verdadeira reversão, visto que nos faz ver valores, forças e vontade. A pergunta essencial que Nietzsche introduz deixa de ser “o que é?” e passa a ser “Quem?” “Como?” “Onde?”. O desejo pela verdade passa a ser entendido como a expressão de uma força, de uma vontade de poder.

É crítica absoluta, mas também é criação, pois a questão que o pensamento de Nietzsche nos coloca é que os valores e os sentidos devem ser criados. A imagem dogmática do pensamento que busca, deseja e ama a verdade é dispensada e uma nova imagem, muito mais potente, surge. Esta nova imagem refere o pensamento não mais a uma conformidade, conformidade com a verdade, mas à crítica e à criação de novas maneiras de ser, agir e pensar. Para Deleuze:

Com Nietzsche então uma anomalia se instala na filosofia. É todo novo modo de pensar em que o que está em jogo é a potência de criar e de afetar por conceitos e palavras que em suas relações e zonas de vizinhança designam verdadeiras intensidades. Os conceitos não são noções lógicas, categorias abstratas distantes de nossa sensibilidade. Mas também não são imitações ou atualizações de fenômenos e estados de coisas. [...] Introduzindo no discurso filosófico uma escrita que se impõe como um campo de batalha aberto a explorações contínuas, Nietzsche situa o pensamento e a escrita filosófica para além dos códigos em curso, fazendo como que o ato de escrever e de pensar seja a expressão de um signo que age como explosões que nos arrastam a lugares distantes. A partir da leitura de Nietzsche, Deleuze indicará a fórmula de um método que visa encontrar no mundo, na escrita, nos eventos e acontecimentos, a força e os sintomas de uma vontade (SANTOS, 2014, p. 206).

A força é o que tem de ser encontrado em um pensamento, e é nesse sentido que para Deleuze a filosofia de Nietzsche é uma criação do novo, sempre múltiplo. Os

---

un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle. La philosophie tout entière est une symptomatologie et séméiologique. (...) L'histoire d'une chose, en général, est la succession des forces qui s'en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer. Un même objet, un même phénomène change de sens suivant la force qui se l'approprie. L'histoire est la variation des sens, c'est-à-dire “la succession des phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres”. Le sens est donc une notion complexe: il y a toujours une pluralité de sens, une constellation, un complexe de successions, mais aussi de coexistences, qui fait de l'interprétation un art. “Toute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle”.

aforismas são sempre um campo de força, nas palavras de Nietzsche, citado por Deleuze:

Se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a essa força. Desta maneira, não há problema de interpretação em Nietzsche, há apenas problemas de maquinação (ID, 2006, p. 324).

Nietzsche cria uma nova imagem do pensamento, não apenas pelas críticas impiedosas à imagem dogmática que permeou toda história da filosofia, mas também por meio da inauguração de um novo método de pensar, no qual os aforismas produzem sentido na ordem do pensamento (ID, 2006). Os aforismas estão abertos e sempre a espera de uma nova força. É necessário, portanto, maquinar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele faz passar alguma coisa, uma corrente de energia (ID, 2006). É nesses termos que Deleuze qualificará como revolucionário o pensamento nietzscheano:

É no nível do método que se coloca a questão do caráter revolucionário de Nietzsche: é o método nietzscheano que faz do texto de Nietzsche não mais alguma coisa a respeito da qual seria preciso se perguntar “é fascista, é burguês, é revolucionário em si?” – mas um campo de exterioridade em que se defrontam forças fascistas, burguesas e revolucionárias. E se colocarmos deste modo o problema, a resposta que será necessariamente em conformidade com o método é: encontre a força revolucionária (quem é além do homem?). Sempre um apelo a novas forças que vêm do exterior, e que atravessam e recortam o texto nietzscheano no quadro do aforismo. O contrassenso legítimo é isto: tratar o aforismo como um fenômeno à espera de novas forças que venham “subjuga-lo”, ou fazê-lo funcionar, ou então fazê-lo explodir (ID, 2006, p. 324).

Toda problemática envolvendo o sentido, o valor, as forças e a vontade, tal como propostos por Nietzsche, é explorada nos primeiros capítulos de *Nietzsche e a filosofia* e é no terceiro capítulo que Deleuze vai tratar diretamente sobre a Nova Imagem do Pensamento.

Neste momento, Deleuze estabelece que são três os pressupostos essenciais que formam a imagem dogmática do pensamento, sendo eles: o verdadeiro, o erro e o método. Para Deleuze, toda tradição filosófica Ocidental se ergueu sobre esses três pontos de partida, ou pressupostos fundamentais.

No que diz respeito ao verdadeiro, supõe-se que o pensador quer e ama o verdadeiro; que o pensamento constitui e contém o verdadeiro; que pensar é um exercício natural de uma faculdade bastando pensar verdadeiramente para pensar com verdade. Dentro desta imagem do pensamento, a verdade é concebida como universal abstrata e nunca se pergunta sobre o que quer a verdade pressupõe.

Na esteira do pensamento nietzscheano Deleuze coloca que:

[...] não há verdade que antes de ser uma verdade não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor. A verdade como conceito é totalmente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido disso que nós pensamos. As verdades, nós temos sempre aquelas que nós merecemos em função do sentido daquilo que nós concebemos, do valor daquilo em que nós acreditamos. Porque um sentido pensável ou pensado é sempre efetuado, na medida onde as forças que lhe correspondem no pensamento se apoderam também de alguma coisa fora do pensamento. É claro que jamais o pensamento pensa por si mesmo, como também ele não encontra, por si mesmo, o verdadeiro. A verdade de um pensamento deve ser interpretada e avaliada segundo as forças ou a potência que o determina a pensar, e a pensar isso antes daquilo. Quando nos falamos da verdade “simplesmente”, do verdadeiro tal como é em si, para si, ou mesmo para nós, nós devemos perguntar quais forças se escondem no pensamento daquela verdade, portanto, qual o seu sentido e qual o seu valor (ID, 1962, p. 118 e 119).<sup>15</sup>

Como já vimos anteriormente, por meio do pensamento nietzscheano não é mais possível pensar a afinidade necessária entre o pensamento e a verdade, que acaba sendo subtraída em nome do sentido e do valor. Nietzsche abre um campo que carrega o pensamento de forças bem mais poderosas do que aquelas que advogam pelo conformismo da busca pela verdade.

Consequentemente, o erro, que na imagem dogmática se apresenta como o negativo do pensamento, contra o qual o pensador deve combater, na nova imagem

---

<sup>15</sup> “[...] il n’y a pas de vérité qui, avant d’être une vérité, ne soit l’effectuation d’un sens ou la réalisation d’une valeur. La vérité comme concept est tout à fait indéterminée. Tout dépend de la valeur et du sens de ce que nous pensons. Les vérités, nous avons toujours celles que nous méritons en fonction du sens de ce que nous concevons, de la valeur de ce que nous croyons. Car un sens pensable ou pensé est toujours effectué, dans la mesure où les forces qui lui correspondent dans la pensée s’emparent aussi de quelque chose, s’approprient quelque chose hors de la pensée. Il est clair que jamais la pensée ne pense par elle-même, pas plus qu’elle ne trouve par elle-même le vrai. La vérité d’une pensée doit être interprétée et évaluée d’après les forces ou la puissance qui la déterminent à penser, et à penser ceci plutôt que cela. Quand nous parlons de la vérité “tout court”, du vrai tel qu’il est en soi, pour soi ou même pour nous, nous devons demander quelles forces se cachent dans la pensée de cette vérité-là, donc quel est son sens et quelle est sa valeur”.

também é atingido e em seu lugar aparece a tolice, como o contrassenso muito mais perigoso à atividade de pensar.

A imagem dogmática supõe que somos desviados do verdadeiro, caindo no erro, por forças estranhas e exteriores – o corpo, as paixões, os interesses sensíveis, o fora – e por isso, o pensador deve se afastar destes obstáculos, com intuito de manter a rentidão do pensamento.

Deleuze argumenta, por outro lado, que não é o erro o inimigo do pensamento, mas sim a tolice, tendo esta questão do erro sido colocada pela tradição filosófica de maneira infantil e pueril:

[...] o caráter pouco sério dos exemplos correntemente invocados pelos filósofos para ilustrar o erro (dizer: bom dia Teeteto, quando se encontra Teodoro, dizer  $3+2=6$ ), mostra suficientemente que esse conceito de erro é apenas a extrapolação de situações de fato, elas próprias pueris, artificiais ou grotescas. Quem diz  $3+2=6$  senão a criança numa escola? Quem diz “bom dia, Teeteto”, senão o míope ou o distraído? O pensamento, adulto e aplicador, tem outros inimigos, os estados negativos muito mais profundos (NF, 1962, p. 120).<sup>16</sup>

A tolice seria, portanto, um estado muito mais profundo e negativo do pensamento e na esteira de Nietzsche, Deleuze provoca:

[...] conhecem-se pensamentos imbecis, discursos imbecis que são feitos inteiramente de verdades; mas essas verdades são baixas, são as de uma alma baixa, pesada e de chumbo. *A tolice e, mais profundamente, aquilo de que ela é sintoma: uma maneira baixa de pensar.* Eis o que exprime de direito o estado de um espírito dominado por forças reativas. Tanto na verdade, como no erro, o pensamento estúpido descobre apenas o mais baixo, os baixos erros e as baixas verdades que traduzem o triunfo do escravo, o reino dos valores mesquinhos ou a potência um uma ordem estabelecida. Nietzsche, em luta com seu tempo, não cessa de denunciar: quanta baixaza para poder dizer isso, para poder pensar aquilo! (NF, 1962, p. 120).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> “[...] le caractère peu sérieux des exemples couramment invoqués par les philosophes pour illustrer l’erreur (dire bonjour Théétète quand on reencontre Théodore, dire  $3+2=6$ ) montre assez que ce concept d’erreur est seulement l’extrapolation de situations de fait elles-mêmes puérilles, artificielles ou grotesques. Qui dit  $3+2=6$ , sinon le petit enfant à l’école? Qui dit “ bonjour Théétète”, sinon le myope ou le distrait? La pensée, adulte et appliquée, a d’autres ennemis, des états négatifs autrement profonds”.

<sup>17</sup> “On connaît des pensées imbeciles, des discours imbeciles qui sont faits tout entiers de vérités; mais ces vérités sont basses, sont celles d’une âme basse, lourde et de plomb. La bêtise et, plus profondément, ce dont elle est symptôme: une manière basse de penser. Voilà ce qui exprime en droit l’état d’un esprit dominé par des forces réactive. Dans la vérité comme dans l’erreur, la pensée stupide

Na nova imagem do pensamento é a tolice o perigo que se deve combater e os critérios de alto e baixo, nobre e vil, propostos por Nietzsche, passam a ser elementos que denunciam as tolices, que lançam luzes sobre os sintomas de uma existência tomada pela baixeza ou por forças reativas e não ativas.

É pela tolice, e não pelo erro, que o pensamento entra em perigo, visto que pode implicar em tudo aquilo que sufoca e deprecia a vida.

Por fim, quanto ao método, se pressupõe que basta um método para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método, na imagem dogmática, é o artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos à sua natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que a alteram e nos distraem: o corpo, as paixões, os interesses sensíveis, o fora. Pelo método conjuramos o erro (NF, 1962).

Na nova imagem do pensamento, ratificada por Deleuze, ao contrário, o pensamento só pode ocorrer quando forçado, quando violentado e essa força e violência que colocam o pensamento para pensar, sempre vem de fora, é sempre decorrente de um encontro.

Esta compreensão de inatividade natural de um pensamento que só pode ser colocado em marcha quando forçado, ao contrário do que possa parecer, atribui ao pensamento uma potencialidade radicalmente crítica e afirmativa, uma potencialidade que deve ser provocada pelo fora.

Para Sibertin-Blanc, o pensamento crítico em Deleuze é necessariamente criativo, justamente por não ter iniciativa própria e por ter sentido somente quando vinculado a forças em devir:

Nós estamos em condições de compreender porque o pensamento crítico, segundo Deleuze, é necessariamente criador. Ele o é precisamente porque ele não tem iniciativa. A criação em filosofia ganha sentido quando seus atos são vinculados aos elementos de forças em devir que os engendram no movimento mesmo onde eles

---

ne découvre que le plus bas, les bases erreurs et les bases vérités qui traduisent le triomphe de l'esclave, le regne des valeurs mesquines ou la puissance d'un ordre établi. Nietzsche, en lutte avec son temps, ne cesse pas de dénoncer: que de bassesse pour pouvoir dire ceci, pour pouvoir penser cela!"

perdem os fantasmas de um pensamento puro [...] (SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 10 e 11)<sup>18</sup>

Os mesmos temas são retomados por Deleuze em 1964, por meio da literatura de Marcel Proust, em *Proust e os Signos*, com um capítulo final, da primeira edição, justo intitulado *A Imagem do Pensamento*.

Da monumental obra proustina *Em Busca do tempo perdido*, Deleuze extrai uma outra imagem do pensamento que, igualmente, se opõe à imagem dogmática, visto que ataca diretamente seus pressupostos:

Proust constrói uma imagem do pensamento que se opõe à filosofia, combatendo o que há de mais essencial numa filosofia clássica de tipo racionalista: seus pressupostos (PS, 2010b, p. 88).

Para Deleuze, o grande tema da *Recherche* é a busca pela verdade como um exercício involuntário do pensamento. Em uma leitura apressada poderão se indagar se Proust retoma o tema da verdade. Deleuze esclarecerá que sim, todavia, não mais se trata de uma verdade a ser descoberta, nem da submissão do pensamento a um dado já existente (a verdade), mas sim uma verdade a ser interpretada e sempre criada.

Este caminho da criação, de maneira alguma, se coaduna com uma boa vontade voluntária, mas ocorre sempre em razão de um involuntarismo do pensamento que só se coloca em ação quando coagido pelo encontro com os signos:

A crítica de Proust toca no essencial: as verdades permanecem arbitrárias e abstratas enquanto se fundam na boa vontade de pensar. Apenas o convencional é explícito. Razão pela qual a filosofia, como a amizade ignora as zonas obscuras em que são elaboradas as forças efetivas que agem sobre o pensamento, as determinações que nos forçam a pensar. Não basta uma boa vontade nem um método bem elaborado para ensinar a pensar, como não basta um amigo para nos aproximarmos do verdadeiro. Os espíritos só se comunicam no convencional; o espírito só engendra o possível. Às verdades da filosofia faltam a necessidade e a marca da necessidade. De fato, a verdade não se dá, se trai; não se comunica, se interpreta; não é voluntária, é involuntária.

---

<sup>18</sup> “Nous sommes en mesure de comprendre pourquoi la pensée critique, selon Deleuze, est nécessairement créatrice. Elle l’est précisément parce qu’elle n’a pas d’initiative. La création en philosophie prend sens lorsque ses actes sont rapportés à l’élément des forces en devenir qui les engendrent dans le mouvement même où eles ruinent les fantasmes d’une pensée purê”.

O grande tema do Tempo redescoberto é o seguinte: a busca da verdade é a aventura própria do involuntário. Sem algo que force a pensar, sem algo que violento o pensamento, este nada significa. Mais importante do que o filósofo é o poeta. [...] o poeta aprende que o essencial está fora do pensamento, naquilo que força a pensar. O *leitmotiv* do Tempo redescoberto é a palavra *forçar*: impressões que nos forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar (PS, 2010b, p.89).

Aliado a Nietzsche e Proust, ainda em suas primeiras obras, Deleuze provoca uma severa crítica ao pensamento dogmático, desmontando, a um só tempo, a verdade e a suposta boa vontade do pensamento.

A problemática acerca da imagem do pensamento, como dito anteriormente, reaparece na obra de Deleuze em inúmeros outros momentos e como anotaram Sasso e Villani e, no mesmo sentido, Peter Pál Pelbart, o termo Imagem é utilizado por Deleuze em concepções variáveis. Aliado a Nietzsche, Deleuze empreende um verdadeiro combate contra a Imagem dogmática e seus postulados, contra do modelo do que seja pensar (PELBART, 2000), tendo as forças renovadas aliadas à literatura em *Proust e os Signos*.

Já em *Diferença e Repetição*, além de esmiuçar a Imagem dogmática em oito postulados, Deleuze reivindicaria a atividade do ato de pensar através do pensamento sem imagem, com a efetiva expulsão de quaisquer pressupostos, evocando um pensamento que não obedeça a qualquer modelo prévio. Neste momento, imagem aparece como equivalente a modelo, ou forma subjacente ou regras prévias impostas ao pensamento.

Em *Lógica do Sentido*, o termo Imagem aparece com uma indicação topológica. A Imagem se expressaria como eixos e coordenadas para o pensamento, havendo, na história da filosofia, um embate entre um pensamento que pretende a profundidade e aquele que requer a conquista da superfície, como já apontado por Nietzsche. Nesta obra, conforme indica Pelbart, a conquista da superfície pelo pensamento seria o equivalente, em efeitos, ao pensamento sem imagem:

[...] seria preciso acrescentar que o mesmo termo recebe em *Lógica do Sentido* [1969], num capítulo intitulado “Imagens dos filósofos”, uma conotação mais topológica. Deleuze faz menção a uma geografia do pensamento, eixos e orientações segundo os quais o pensamento se desenvolve, como o movimento ascensional no platonismo, a profundidade pré-socrática, a reconquista nietzscheana da superfície.

Trata-se de uma espécie de geografia mental pré-filosófica em que se move a filosofia. Se não há aqui uma reivindicação por um pensamento sem imagem, há um elogio claro da conquista da superfície, e ambas as posições têm um sentido equivalente. (PELBART, 1998, p. 28)

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari realizam na prática a criação do pensamento sem imagem, um pensamento rizomático em oposição a uma modelo tradicional arborescente, hierarquizado, categorizado.

Por fim, em *O que é a filosofia?* o termo: imagem do pensamento é repensado através do conceito de plano de imanência:

O plano de imanência não é um conceito pensado, nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar pelo pensamento (OQF, 2010, p. 47).

Persistirá, em Deleuze, até suas obras finais a ideia de que ato de pensar assemelha-se mais a uma cadeia vulcânica do que a um sistema tranquilo e próximo do equilíbrio (CONVERSAÇÕES, 2010).

O que está em jogo, para o nosso filósofo, é pensar em como o ato de pensar se conecta à vida, à prática, às experimentações e coloca no centro da atividade de pensar não mais o que é a verdade? ou a busca pela verdade, mas sim o que faz afirmar a vida? e a constante criação do novo. Novos valores, novos conceitos, novas maneiras de pensar, novas práticas de vida.

Em uma das mais belas páginas escritas sobre Michel Foucault, Deleuze dirá que foi em decorrência de uma crise, de um eixo enclausurado do saber-poder que Foucault se voltou para os gregos para pensar o novo, o impensado.

Para Deleuze o pensamento sempre se faz nessa necessidade de pensar o não-pensado, na urgência de um novo que precisa ser criado. O pensamento, portanto, nada teria a ver com reconhecimento, representação, reconhecimento ou comunicação, mas sim com criar, traçar uma linha de vida, “um possível senão o sufoco”, vejamos:

O fato é que depois de *A Vontade de saber* (1976) Foucault para de publicar livros durante oito anos: ele interrompe a sequência da História da sexualidade que, no entanto, estava programada. Era uma progressão apaixonante, “cruzada das crianças” etc., o que supõe

pesquisas muito adiantadas. O que aconteceu naquele momento e durante esses anos? Se de fato houve crise, diversos fatores muito diferentes devem ter pesado ao mesmo tempo: talvez um desânimo vindo de mais longe, o fracasso final do movimento das prisões; numa outra escala, a perda de esperanças mais recentes, Irã, Polônia; a maneira com que Foucault suportava cada vez menos a vida social e cultural francesas; quanto ao seu trabalho, o sentimento de um mal-entendido cada vez maior sobre A Vontade de Saber, sobre esse empreendimento da História da sexualidade; e por fim, talvez o elemento mais pessoal, a impressão que ele mesmo estava num impasse, que precisava de solidão e força para uma saída que não dizia respeito apenas a seu pensamento, mas também à sua vida. No que consistia o impasse, se ele existia? Foucault tinha analisado até então as formulações do saber e os dispositivos do poder; tinha atingido esses mistos de poder-saber nos quais vivemos e falamos. Essa era ainda o ponto de vista de A Vontade de saber: constituir o corpus dos enunciados de sexualidade, nos séculos XIX e XX, e buscar em torno de que focos de poder esses enunciados se constituem, normalizando ou, ao contrário, contestando-os. Nesse sentido, A Vontade de Saber pertence ainda ao método que Foucault soube constituir anteriormente. Mas supondo que ele se depara com a questão: não há nada “além” do poder? Será que ele não está se fechando nas relações de poder, como num impasse? Ele está como que fascinado, lançado de volta àquilo que, no entanto, ele odeia. Em vão responde a si mesmo que chocar-se contra o poder é o destino do homem moderno (o homem infame) e que é o poder que nos faz ver e falar, ele não consegue se satisfazer, ele precisa de “possível...” Não pode ficar encerrado no que descobriu. Sem dúvida A Vontade de Saber destacava pontos de resistência ao poder; mas o estatuto, a origem, a gênese deles, permaneciam vagos. Foucault talvez tivesse o sentimento de que precisava transpor essa linha a qualquer preço, passar para o outro lado, ir mais além do saber-poder. Ainda que fosse preciso reconsiderar todo o programa da História da sexualidade. E é exatamente isso que ele diz a si mesmo, no belo texto sobre o homem infame: “sempre a mesma incapacidade de transpor a linha, de passar para o outro lado..., sempre a mesma escolha, do lado do poder, daquilo que ele diz ou faz dizer...” Não que ele repudie a obra anterior. Ao contrário, é toda sua obra anterior que o leva a esse novo enfrentamento (C, 2010, p. 139 e 140).

De acordo com Deleuze, Foucault é tomado pelo problema: como resistir ao poder? e, então, é forçado a pensar, é lançado novamente em alto mar, para criar o conceito de modos de subjetivação. Em diversos pontos de sua obra, Deleuze citará Leibniz:

Depois de ter estabelecido estas coisas, eu pensava estar no porto, mas quando me pus a meditar sobre a união da alma e do corpo, fui como que lançado de volta ao alto mar (C, 2010, p. 134).

Em diálogo com Nietzsche, Deleuze aponta como uma das problemáticas da imagem dogmática do pensamento o fato de que atribuir ao pensamento esta afinidade com verdadeiro, em última instância, implica em uma separação entre pensamento e vida. Ao pensamento que busca o verdadeiro que está fora da vida, cabe apenas uma submissão a modelos representacionais que impedem o ato de pensar. A imagem dogmática do pensamento, portanto, retira do pensamento toda potência de criação, tornando-o enfraquecido e conformista:

O mais curioso nessa imagem do pensamento, é a maneira pela qual o verdadeiro é concebido como universal abstrato [...].

Fato perturbador: o verdadeiro concebido como universal abstrato, o pensamento entendido como ciência pura, nunca fez mal a ninguém. O fato é que a ordem estabelecida e os valores em curso encontram aí, constantemente, seu melhor apoio, a verdade aparece como uma criatura bonachona e amiga das comodidades, que dá sem cessar a todos os poderes estabelecidos a segurança de que jamais causará à ninguém o menor embaraço, pois, afinal de contas, ela é ciência pura (NF, 1962, p. 118 e 119).<sup>19</sup>

Interessa a Deleuze não apenas denunciar a improdutividade prática de uma tradição filosófica que filia o ato de pensar a busca pela verdade, mas também identificar/diagnosticar as forças que sustentam esta imagem do pensamento. A que forças serve o pensamento que busca e quer o verdadeiro? Deleuze responde que serve às forças de conservação. Aos poderes estabelecidos, ao Estado e à Igreja e a tarefa da filosofia seria precisamente o oposto. A denúncia das maneiras de pensar e viver baixas e tolas. Ao aborrecimento dos tiranos. O pensamento, na filosofia, seria para Deleuze uma arma a um só tempo de combate e resistência:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta se pretende irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para *entristecer*. Uma filosofia que não entristece ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Ela serve para prejudicar a tolice, ela faz da tolice algo de vergonhoso. Ela não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. Existe uma disciplina, fora da filosofia, que se proponha a criticar todas as mistificações, quaisquer que sejam sua

---

<sup>19</sup> “Le plus curieux dans cette image de la pensée, c’est la manière dont le vrai y est conçu comme un universel abstrait [...]. Fait troublant: le vrai conçu comme universel abstrait, la pensée conçue comme Science purê n’ont jamais fait de mal à personne. Le fait est que l’ordre établi et les valeurs en cours y trouvent constamment leur meilleur soutien. “La vérité apparaît comme une créature bonasse et aimant ses aises, qui donne sans cesse à tous les pouvoir établis l’assurance qu’elle ne causera jamais à personne le moindre embarras, car elle n’est après tout que la Science purê”.

fonte e seu objetivo? Denunciar todas as ficções sem as quais as forças reativas não prevaleceriam. Denunciar, na mistificação, essa mistura de baixeza e tolice que forma tão bem a espantosa cumplicidade das vítimas e dos autores. Fazer enfim do pensamento algo agressivo, ativo, afirmativo. Fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o projeto do Estado, da moral ou da religião. Combater o ressentimento, a má consciência que nos toma lugar do pensamento. Superar o negativo e seus falsos prestígios. Quem tem interesse em tudo isso salvo a filosofia? A filosofia como crítica nos diz o mais positivo de si mesma: empresa de desmistificação. E que não se apressem em proclamar, a esse respeito, o fracasso da filosofia. Se por maiores que sejam a tolice e a baixeza seriam ainda maiores se não subsistisse um pouco de filosofia que as impedisse, em cada época, de ir tão longe quanto elas desejariam, que lhes proibisse, respectivamente, mesmo que fosse por ouvir dizer, de ser também tola e também baixa quanto cada uma a desejaria por sua conta (NF, 1962, p. 120 e 121).<sup>20</sup>

A todo tempo e em todo lugar nos deparamos com uma relação estreita que é estabelecida por Deleuze entre o ato de pensar como uma maneira ao mesmo tempo de resistência e de criação de novos modos de vida e de existência e é justamente isso que dá ao pensamento de Deleuze o caráter político, mas não só político como também de ético e prático. Se trata de uma filosofia prática que nos remete incessantemente à vida, porque para Deleuze: “O pensamento jamais foi questão de teoria. Eram problemas de vida. Era a própria vida” (C, 2010, p. 135).

---

<sup>20</sup> “Lorsque quelqu’un demande à quoi sert la philosophie, la réponse doit être agressive, puisque la question se veut ironique et mordante. La philosophie ne sert pas à l’Etat ni à l’Eglise, qui ont d’autres soucis. Elle ne sert aucune puissance établie. La philosophie sert à altriser. Une philosophie qui n’attriste personne et ne contrarie personne n’est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux. Elle n’a pas d’autre usage que celui-ci: dénoncer la bassesse de pensée sous toutes ses formes. Y a-t-il une discipline, hors la philosophie, qui se propose la critique de toutes les mystifications, quels qu’em soient la source et le but? Dénoncer toutes les fictions sans lesquelles les forces réactives ne l’emporteraient pas. Dénoncer dans la mystification ce mélange de bassesse et de bêtise, qui forme aussi bien l’étonnante complicité des victimes et des auteurs. Faire enfin de la pensée quelque chose d’agressif, d’actif et d’affirmatif. Faire des hommes libres, c’est-à-dire des hommes qui ne confondent pas les fins de la culture avec le profit de l’Etat, de la morale ou de la religion. Combattre le ressentimento, la mauvaise conscience qui nous tiennent lieu de pensée. Vaincre le négatif et ses faux prestiges. Qui a intérêt à tout cela, sauf la philosophie? La philosophie comme critique nous dit le plus positif d’elle-même: entreprise de démystification. Et qu’on ne se hâte pas de proclamer à cet égard l’échec de la philosophie. Si grandes qu’elles soient, la bêtise et la bassesse seraient encore plus grandes, si ne subsistait un peu de philosophie qui les empêche à chaque époque d’aller aussi loin qu’elles voudraient, qui leur interdit respectivement, ne serait-ce que par ouï-dire, d’être aussi bête et aussi basse que chacune le souhaiterait pour son compte”.

### 2.3. A Filosofia como criação de conceitos

Toda discussão desenvolvida por Deleuze acerca da imagem do pensamento, implicará de forma prática na sua própria filosofia tendo em vista que para o nosso autor, o objeto próprio da filosofia é a criação de conceitos.

Para Deleuze e Guattari, a filosofia não é contemplação, nem reflexão, nem comunicação:

[...] mesmo se ela pode acreditar ser ora uma, ora outra coisa, em razão da capacidade que toda disciplina tem de engendrar suas próprias ilusões, e de se esconder atrás de uma névoa que ela emite especialmente. Ela não é contemplação, pois as contemplações são as coisas elas mesmas enquanto vistas na criação de seus próprios conceitos. Ela não é reflexão, porque ninguém precisa de filosofia para refletir sobre o que quer que seja: acredita-se dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas retira-se tudo dela, pois os matemáticos como tais não esperaram jamais os filósofos para refletir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música; dizer que eles se tornam então filósofos é uma brincadeira de mau gosto, já que sua reflexão pertence a sua criação respectiva. E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões para criar o “consenso” e não o conceito.

[...] A filosofia não contempla, não reflete, não comunica, se bem que ela tenha de criar conceitos para estas ações ou paixões. A contemplação, a reflexão, a comunicação não são disciplinas, mas máquinas de construir Universais em todas as disciplinas (OQF, 2010, p. 12 e 13).

Para Deleuze e Guattari as competências que comumente se atribui à filosofia – contemplação, reflexão e comunicação – nada tem a ver, nem de fato, nem de direito, com a atividade própria da filosofia que é criação de conceitos.

Filosofia não é contemplação visto que tal concepção já pressupõe a existência de Ideias superiores dadas de antemão, quando, por outro lado, o próprio conceito de Ideia deve ser (e é) criado pelo filósofo. A filosofia como contemplação remete a uma tradição platônica que compreende o fazer filosófico como contemplativo de formas puras, existentes em si, o que para nossos autores<sup>21</sup>, de forma alguma se coaduna com a tarefa criativa da filosofia.

---

<sup>21</sup> Optamos por nos referir a Deleuze e Guattari, quando aparecerem em conjunto, como “autores”, tendo em vista que Guattari, em diversas ocasiões, disse que jamais se entendeu como filósofo.

Também não é reflexão tendo em vista que, conforme Deleuze e Guattari apontam, o campo de incidência da filosofia é um campo próprio e não um campo de reflexão sobre outras áreas de conhecimento, nem mesmo de legitimação do que é criado aqui ou acolá. Atribuir à filosofia este caráter reflexivo ao contrário de engrandecer a atividade filosófica, a empobrece e esvazia das suas potencialidades:

[...] a máquina da reflexão faz da filosofia uma experiência que se concebe como neutra e superior, capaz de criticar, por exemplo, os limites do conhecimento sem pertencer de direito a ele, capaz de estabelecer o limite prático da ação político-moral de maneira também pretensamente neutra e afastada deste campo político-moral ou ainda determinar o que é belo na arte (LIMA, 2015, p. 85).

O mais grave é que a concepção que pensa a filosofia como reflexão, entrelaça a filosofia com a política de forma bastante perigosa, pois a filosofia passa a ser utilizada como ferramenta fundamentadora (e neutra) de bem dizer os poderes estabelecidos. Seu maior propagador foi Kant que através de suas críticas buscou fundamentar e demarcar os limites do conhecimento, promovendo uma descrição e classificação dos juízos. Sustentou que não há conhecimento fora da experiência do pensamento, a fim de livrar a filosofia do dogmatismo, ao afirmar que as coisas em si não são passíveis de conhecimento. Por outro lado, concebeu o sujeito cognoscente como sujeito transcendental e assim, pretendeu fundamentar que a objetividade da ciência seria independente das condições nas quais ela seria produzida (DELACAMPONE, 1997).

Desta forma, Kant atribuiu à filosofia a função de acompanhar os trabalhos científicos e fundamentar seus conceitos e compreendeu que esta função também poderia, ela própria, ser realizada de modo científico.

Ao proceder nestes termos, Kant retira da filosofia qualquer possibilidade de criação e a vincula a atividade de fundamentação daquilo que é produzido em outras áreas, inclusive na nascente teoria política do Estado iluminista racional:

Na filosofia dita moderna e no Estado dito moderno ou racional, tudo gira em torno do legislador e do sujeito. É preciso que o Estado realize a distinção entre o legislador e o sujeito em condições formais tais que o pensamento, de seu lado, possa pensar sua identidade. Obedece sempre, pois quanto mais obedeceres, mais serás senhor, visto que obedecerás à razão pura, isto é, a ti mesmo...Desde que a filosofia se atribuiu ao papel de fundamento, não parou de bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das faculdades dos órgãos de

poder do Estado. O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto. Essa foi notadamente a grande operação da “crítica” kantiana, retomada e desenvolvida pelo hegelianismo. Kant não parou de criticar os maus usos para melhor bendizer a função. Não deve surpreender que o filósofo tenha se tornado professor público ou funcionário de Estado. Tudo está acertado a partir do momento em que a forma Estado inspira uma imagem do pensamento. E vice-versa (MP, 2012, p. 47 e 48).

Por fim, muito menos, filosofia seria comunicação. Para Deleuze e Guattari nada mais vazio do que as fórmulas “racionalidade comunicativa” ou “conversação democrática” (OQF, 2010). A ideia de atingir um consenso pela comunicação, para Deleuze, é bastante utópica.

Considerando o conceito como criação própria da filosofia, lançá-lo em discussões mais serviria para dissolvê-lo e enfraquecê-lo do que para, de fato, dar-lhe novas forças para retomar à vida. Isso porque, as mesas redondas e os discutidores nunca consideram os problemas aos quais determinados conceitos foram criados para fazer frente. Como apontam Deleuze e Guattari, os filósofos nunca partem do mesmo problema e sob o mesmo plano ou imagem do que seja pensar.

Todavia, ainda que partam do mesmo problema, não se tratará mais de discutir o conceito para chegar a um consenso, mas de efetivamente criar um conceito que seja indiscutível e busque responder tal problema, levando em conta que sempre haverá uma dimensão virtual do problema que nunca se esgota. Em suma, nunca se trata de um acordo entre partes, mas sempre de criação de conceitos.

[...] As discussões são boas para as mesas redondas, mas é sobre uma outra mesa que a filosofia joga os seus dados cifrados. As discussões, o mínimo que se pode dizer é que elas não fariam avançar o trabalho, já que os interlocutores nunca falam da mesma coisa. Que alguém tenha tal opinião, e pense antes isto que aquilo, o que isso pode importar para a filosofia, na medida em que os problemas em jogo não são enunciados? E quando são enunciados, não se trata mais de discutir, mas de criar indiscutíveis conceitos para o problema que nós atribuímos. A comunicação vem sempre cedo demais ou tarde demais, e a conversação está sempre em excesso, com relação a criar. Fazemos, às vezes, da filosofia a ideia de uma perpétua discussão como “racionalidade comunicativa” ou como “conversação democrática universal”. Nada é menos exato e, quando um filósofo critica um outro, é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro, e que fazem fundir os antigos conceitos, como se pode fundir um canhão para fabricar a partir dele novas armas. Não estamos nunca sobre o mesmo plano. Criticar é apenas constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros

novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio. Mas aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que esvaneceu sem saber dar-lhe forças para retornar à vida, eles são a chaga da filosofia. São animados pelo ressentimento, todos esses discutidores, esses comunicadores. Eles não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias. A filosofia tem horror a discussões. Ela tem mais que fazer (OQF 2010, p. 37 e 38)

Para Deleuze e Guattari, o fazer filosófico nada tem a ver com referenciar, legitimar, julgar e/ou fundamentar o existente, mas sempre com criar o novo:

Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia. É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como àquele que o tem em potência, ou que tem sua potência e sua competência (OQF, 2010, p. 11).

Para Deleuze, o grande mal-entendido de alguns sistemas de pensamento é justamente a volta às abstrações, ao problema das origens e aos valores eternos porque tais noções impedem o movimento e a criação, além de fazerem dos filósofos meros guardiões de verdades e não criadores. Nada mais distante do pensamento de Deleuze, portanto, do que entender seus conceitos como abstrações:

Se hoje em dia o pensamento anda mal é porque, sob o nome de modernismo, há um retorno às abstrações, reencontra-se o problema das origens, tudo isso...De pronto são bloqueadas todas as análises em termos de movimentos, de vetores.

[...]

E no entanto, em filosofia se volta aos valores eternos, à ideia do intelectual guardião dos valores eternos. É o que Benda já criticava em Bergson: ser traidor da própria classe, a classe dos clérigos, ao tentar pensar o movimento. Hoje são os direitos do homem que exercem a função de valores eternos. É o estado de direito e outras noções, que, todos sabem, são muito abstratas. E é em nome disso que se breca todo pensamento, que todas as análises em termos de movimentos são bloqueadas. Contudo, se as opressões são tão terríveis é porque impedem os movimentos, e não porque ofendem o eterno (CONVERSAÇÕES, 2010, p. 155).

A atividade filosófica, para Deleuze e Guattari, é um construtivismo: criar conceitos e traçar um plano.

Os conceitos devem ser sempre criados, é o que Deleuze evoca incessantemente, e assim há tanta criação e invenção na filosofia quanto na arte e na ciência (C, 2010).

Segundo o pensamento de Deleuze e Guattari, se por um lado não há proeminência, nem privilégio da filosofia face a outras maneiras de pensar e criar, notadamente a arte e a ciência, fica excluído, portanto, entre estas atividades qualquer relação de hierarquia que as diferencie quanto a função. Todas são atividades de criação. No entanto, a cada qual caberá uma criação específica de pensamento. À filosofia a criação de conceitos, à ciência a criação de prospectos ou funções e à arte a criação de afectos e perceptos:

A filosofia procede por frases, mas não são sempre proposições que se extraem das frases em geral. Por enquanto, dispomos apenas de uma hipótese muito ampla: das frases ou de um equivalente, a filosofia tira conceitos (que não se confundem com ideias gerais e abstratas), enquanto que a ciência tira prospectos (proposições que não se confundem com juízos), e a arte tira perceptos e afectos (que também não se confunde com percepções ou sentimentos). Em cada caso, a linguagem é submetida a provas e usos incomparáveis, mas que não definem a diferença entre as disciplinas sem constituir também seus cruzamentos” (OQF, 2010, p. 32).

Tal engrenagem do pensamento é tão marcante que a pensadora contemporânea, Isabelle Stengers, nos chama atenção dizendo que, no seu entender, *O que é a filosofia?* seria o livro mais político de Deleuze e Guattari, sendo “sua última mensagem enigmática” para o mundo, pois é nele que a questão acerca da criação como resistência, que percorre todo pensamento dos autores, é colocada de forma mais enfática, expressiva e minuciosamente construída (STENGERS, 2005<sup>22</sup> apud LIMA, 2014, p. 25).

Ora, se criar é resistir (OQF, 2010), filosofia, arte e ciências são as três grandes práticas de resistência, uma resistência que não é pensada como uma resposta ou um voluntarismo, mas sim, efetivamente, como uma ação inventiva, que escapa aos modos de vida hegemônicos e majoritários. Dessa ação inventiva, talvez possam emergir novos modos de existência um pouco menos miseráveis, mais possíveis, “um

---

<sup>22</sup> STENGERS, Isabelle. *Deleuze Guattari's Last Enigmatic Message*, 2005. Disponível em <http://users.clas.ufl.edu/burt/spliceoflife/isabellestengers.pdf>.

pouco de possível senão sufoco” (DRL, 2003), do que aqueles que dominam nosso hoje, nosso tempo (LIMA, 2014, p. 24).

Por isso é tão importante para Deleuze afirmar que criar nada tem a ver com contemplar, refletir, comunicar ou informar. Criar é inventar novas possibilidades, outras constituições, dar a ver o invivido, o intolerável, nas palavras de Deleuze:

O pensamento não é da ordem da contemplação, nem da reflexão ou da comunicação e nem se deixa capturar em qualquer forma de universalidade. Assim concebido o pensamento é criação, invenção de possibilidades, articulado com outras criações, porque pensar é criar, desfazer as relações constituídas, liberar novas forças que estejam porvir, experimentar novas composições e relações positivas e afirmativas, sobretudo resistir, a resistência é primeiro (OQF, 2010, p.128).

Quando Deleuze atribui à filosofia, à arte e à ciência competências precípuas de criação, a relação e ressonância dessas atividades com a política se instaura, visto que as criações próprias de cada uma delas, compreendidas como acontecimento, ou seja, aquilo que “abre o tempo a novos possíveis em função de uma redistribuição das potências dos corpos individuais e coletivos” (LAPOUJADE, 2015, p. 288), podem suscitar a abertura para criação de novos modos de vida e de existência. A cada criação filosófica, artística ou científica colocada em prática, temos a invocação um povo e a uma terra porvir, o que sem dúvida, é de política que se trata.

#### **2.4. A Filosofia Política é centrada na análise do capitalismo**

Sibertin-Blanc, na introdução de sua tese *Política e Clínica. Pesquisa sobre a filosofia prática de Gilles Deleuze*, nos informa que sua pesquisa se desenvolveu em torno da proposta de que a obra de Deleuze é uma filosofia de vida, compreendendo vida como um estado particular que envolve um gesto teórico e prático, uma clínica, em outros termos. Ocorre que este gesto impõe uma renovação profunda dos instrumentos de descrição e análise da filosofia e a coloca em uma posição singular em relação as outras formas de saber sobre a vida, e sobre as composições culturais e naturais, biofísica e sócio-históricas (SIBERTIN-BLANC, 2006), agindo também como crítica, portanto.

A análise de Sibertin-Blanc pretendeu investigar se tal forma de compreender a atividade filosófica, antes como avaliação e criação, crítica e clínica, em vez de

contemplação e especulação, poderia incidir sobre tarefas práticas. A filosofia pode isso?

No prefácio à edição americana do *Anti-Édipo*, de 1977, Foucault já havia levantado a questão de que este livro seria, antes de tudo, uma ética, “o primeiro livro de ética escrito na França depois de muito tempo” (FOUCAULT, 1977), que é o *Anti-Édipo* seria um livro de combate a um inimigo bem nomeado: os micro-fascismos cotidianos que assombram nossas condutas, mas, também, seria um livro de criação de um novo estilo, de um novo modo de vida e uma nova maneira de pensar. Crítica e clínica novamente, podemos dizer.

O problema da filosofia política contemporânea para Deleuze sempre esteve centrado na análise do capitalismo. Uma vez interpelado acerca dos problemas levantados em *Mil Platôs*<sup>23</sup>, sobretudo no que diz respeito a filosofia política, Deleuze afirma que ele e Guattari permanecem marxistas, mas talvez de maneira diferente. Retendo de Marx a análise do capitalismo “*como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites*”, Deleuze e Guattari tomam o capitalismo e seu desenvolvimento como questões centrais para pensar a política.

Creio que Felix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital. *Mil Platôs* indica muitas direções, sendo estas as três principais: *primeiro, uma sociedade nos parece definir-se menos por suas contradições que por suas linhas de fuga, ela foge por todos os lados*, e é muito interessante tentar acompanhar em tal ou qual momento as linhas de fuga que se delineiam. Seja o exemplo da Europa hoje: os políticos ocidentais tiveram muito trabalho para construí-la, os tecnocratas para uniformizar regimes e regulamentos. Mas a surpresa pode vir por parte das explosões entre os jovens, as mulheres, em função da simples ampliação dos limites (isto não é “tecnocratizável”); por outro lado, é engraçado pensar que esta Europa já está completamente ultrapassada antes mesmo de ter começado, ultrapassada pelos movimentos que vêm do Leste. São linhas de fuga sérias. **Há outra direção em Mil Platôs, que já não consiste apenas em considerar as linhas de fuga mais do que as contradições, porém as minorias de preferência às classes. Enfim, uma terceira direção, que consiste em buscar um estatuto para as “máquinas de guerra”, que não seriam definidas de modo algum pela guerra, mas por uma certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaços-tempo:**

---

<sup>23</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2010.

**os movimentos revolucionários** (não se leva em conta o suficiente, por exemplo, como a OLP teve que inventar um espaço-tempo no mundo árabe), *mas também os movimentos artísticos são máquinas de guerra.* (C, 2010, p. 216, grifos nossos)

Na passagem em referência, Deleuze diz textualmente que há indicações de caminhos em *Mil Platôs* para pensar a problematização do capitalismo contemporâneo em termos renovados: ao invés de pensarmos em termos de contradições da sociedade, talvez fosse mais interessante atentar para as formações de linhas de fuga que, em sua potência de vida, implica em um desvio do sistema majoritário; ao invés de classes, deveríamos pensar em minorias, a constante de resistência que não se deixa nem destruir e nem homogeneizar e em máquinas de guerra que não se deixam capturar pelo aparato do Estado, que não são definidas pela guerra, mas sim como novas formas de ocupar e preencher espaços-tempo, como mecanismos capazes de criar brechas no mundo que possibilitam o surgimento de algo novo, de novos campos de possíveis.

Trataremos, no Capítulo 3 desta dissertação, sobre o conceito de minorias no pensamento de Deleuze e Guattari. Porém, já podemos adiantar que este conceito é fundamental para compreender o pensamento político de nossos autores, porque é um povo em permanente estado de minoria que tem potência para criar o novo, seja no pensamento, seja na arte, seja na ciência.

É porque Deleuze vê que existe um modo de fazer literatura, um modo menor, que promove um desvio no sistema majoritário da linguagem, no caso específico da literatura. Esse desvio é potencialmente político e demonstra que algo novo se passa ali. Um novo agenciamento se forma, mas sob quais condições? Essa é uma das indagações de Deleuze quando se volta para literatura.

É pensando nos usos menores que uma minoria tem potência de dar a uma linguagem majoritária que Deleuze vai pensar que é possível fazer também uma filosofia menor, uma filosofia que se extraia do modelo de pensamento do Estado.

Entendemos que esse desvio promovido por um povo em estado de minoria é o que Deleuze chama de acontecimento. É criando uma literatura menor e um pensamento menor que se inaugura um acontecimento.

Em *Diálogos*, Deleuze afirma que os conceitos são acontecimentos e que:

Acabaram todos os conceitos globalizantes. Mesmo os conceitos são hecceidades, acontecimentos. O que há de interessante em conceitos como desejo, ou máquina, ou agenciamentos, é que só valem pelas suas variáveis, e pelo máximo de variáveis que permitem. Não subscrevemos conceitos tão cheios de conteúdo como bolas de sabão. A lei, o mestre, o rebelde. Não estamos aqui para fazer o cômputo dos mortos e das vítimas da história, o martírio dos Goulags, e para concluir: “A revolução é impossível, mas como pensadores temos que pensar o impossível, porque esse impossível só existe através do nosso pensamento” (D, 2004, p. 173 e 174).

Começamos, então, a colher algumas pistas para tentar traçar o aspecto político do pensamento de Deleuze formulada em torno das ideias de acontecimento e abertura de possíveis, sendo necessário se compreender o vínculo entre eles.

Deleuze e Guattari iniciam o texto *Maio de 68 não ocorreu*, publicado em 1984, pensando o acontecimento como algo irreduzível às causas e aos determinismos sociais e se afirmando como ruptura dos modos de vida postos:

Nos fenômenos históricos, como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1917, há sempre uma parte de *acontecimento* irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam desse aspecto: eles restauram causalidades *a posteriori*. Mas o próprio acontecimento está separado ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis (DRF, 2003, p. 215).<sup>24</sup>

Podemos extrair, primeiramente, desta passagem que para Deleuze e Guattari uma visão histórica que reestabelece causas para explicar o acontecimento, concebendo-o como um movimento político ordenado, não seria um bom caminho, pois o acontecimento, ao contrário, seria uma irrupção da ordem do involuntário e pouco teria a ver com o passado e mesmo com o futuro. O acontecimento não é, pois, algo que é possível de ser realizado, mas ao contrário, é um desvio que só pode ocorrer dentro de um campo de impossibilidades.

É o que ocorre com Kafka. Judeu, tcheco, inserido em uma língua majoritária alemã. É pela impossibilidade de escrever e pela impossibilidade de não escrever que

---

<sup>24</sup> “Dans des phénomènes historiques comme la Révolution de 1789, la Commune, la Révolution de 1917, il y a toujours une part d'événement, irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales. Les historiens n'aiment pas bien cet aspect: ils restaurent des causalités par-après. Mais l'événement lui-même est en décrochage ou en rupture avec les causalités: c'est une bifurcation, une déviation par rapport aux lois, un état instable qui ouvre un nouveau champ de possibles”.

Kafka é forçado a dar à língua alemã um uso menor e criar uma literatura menor. A literatura menor de Kafka é um acontecimento que é engendrado em um campo de impossibilidades de fala, de língua, de escrita e de vida. Quando o escritor, então, consegue criar para si uma língua menor, instaurando assim um acontecimento, então é aberto um campo de possíveis onde antes só havia impossibilidades.

Sobre essa relação entre campo de impossibilidades, acontecimento e abertura de possível, Zourabichivili também explica:

Deleuze inverte a relação habitual entre o possível e o acontecimento. O possível é o que pode acontecer, efetiva ou logicamente. Solicita-se a não resignação porque a situação é cheia de possibilidades e porque ainda não se tentou tudo: aposta-se, então, em uma alternativa atual. Na esteira de Bergson, Deleuze diz o contrário: quanto ao possível, você não o tem previamente, você não o tem antes de tê-lo criado. O que é possível é criar o possível. Passa-se, aqui, a um outro regime de possibilidade, que nada mais tem a ver com a disposição atual de um projeto a se realizar, ou com a acepção vulgar da palavra “utopia” (a imagem de uma nova situação pela qual se pretende, brutalmente, substituir a atual, esperando alcançar o real a partir do imaginário: operação, *sobre* o real, e não do próprio real). O possível chega pelo acontecimento, e não o inverso; o acontecimento político por excelência – a revolução – não é a realização de um possível, mas uma *abertura do possível* (ZOURABICHIVILI, 2000, p. 335).

As implicações de um acontecimento, portanto, escapam ao pensado, porque elas não podem ser previamente calculadas, são desvios à norma, ao instituído, que, no entanto, comportam algo insuperável, impossível, mesmo se a ordem dominante volta a ser estabelecida. As implicações que um acontecimento comporta, provocam, ou podem provocar, efetivas transformações nos modos de existência dos indivíduos e da sociedade:

Mas o próprio acontecimento mesmo antigo, ele não se deixa ultrapassar: ele é uma abertura de possível. Ele passa no interior dos indivíduos tanto quanto na espessura de uma sociedade (DRF, 2003, p. 215).<sup>25</sup>

E em bela passagem, propriamente, sobre Maio de 68 na França, nossos autores dizem que o acontecimento é uma questão de vida, pois viabiliza a criação de

---

<sup>25</sup> “Mais l'événement lui-même a beau être ancien, il ne se laisse pas dépasser: il est ouverture de possible. Il passe à l'intérieur des individus autant que dans l'épaisseur d'une société”.

uma nova subjetividade, provocando a necessidade de criar uma reconversão nas relações:

Maio de 68 é, antes, da ordem de um acontecimento puro, livre de toda causalidade normal ou normativa. Sua história é uma sucessão de instabilidades e de flutuações amplificadas. Houve muita agitação, gesticulações, falatório, bobagens, ilusões em 68, mas não é isso que importa. O que importa é que foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse, de repente, o que continha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa. É um fenômeno coletivo sob a forma: 'o possível, se não o sufoco'. O possível não preexiste, ele é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma nova existência, ele produz uma nova subjetividade (novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho...).

Quando uma mutação social aparece, não basta tirar dela suas consequências ou seus efeitos, seguindo as linhas de causalidade econômica e política. É necessário que a sociedade seja capaz de formar os agenciamentos coletivos correspondentes à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mutação. É isso, uma verdadeira reconversão (DRF, 2003, p. 215 e 216).<sup>26</sup>

Ocorre, porém, que as sociedades têm se mostrado inábeis em efetivar a reconversão que o acontecimento abre e exige. Em diversos momentos Deleuze fala sobre isso. Maio de 68 instaurou uma profunda crise na sociedade francesa face a sua incapacidade de assimilar e operar uma reconversão subjetiva em nível coletivo das novas possibilidades de mundos abertas pelo acontecimento (DRF, 2003).

É possível dizer que o marxismo de Deleuze e Guattari redefine os espaços e os mecanismos de lutas políticas e sociais do marxismo clássico pois, prioriza a criação de espaços de liberdade que promovem pequenas torções no poder; pensam em termos de devir que é o processo, propriamente dito, de colocar em minoração e fazer minoração. Priorizam, portanto, não tanto as revoluções que, como a história

---

<sup>26</sup> "Mai 68 est plutôt de l'ordre d'un événement pur, libre de toute causalité normale ou normative. Son histoire est une "succession 'instabilités et de fluctuations amplifiées". Il y a eu beaucoup d'agitations, de gesticulations, de paroles, de bêtises, d'illusions en 68, mais ce n'est pas ce qui compte. Ce qui compte, c'est que ce fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose. C'est un phénomène collectif sous la forme: "Du possible, sinon j'étouffe". Le possible ne preexiste pas, il est créé par l'événement. C'est une question de vie. L'événement crée une nouvelle existence, il produit une nouvelle subjectivité (nouveaux rapports avec le corps, le temps de la sexualité, le milieu, l'aculture, le travail...) Quand une mutation sociale apparaît, il ne suffit pas d'en tirer les conséquences ou les effets suivant des lignes de causalités économiques et politiques. Il faut que la société soit capable de former des agencements collectifs correspondant à la nouvelle subjectivité, de telle manière qu'elle veuille la mutation. C'est cela, une véritable "reconversion".

demonstra, fracassaram, mas o devir revolucionário que realiza o processo de desvio do majoritário e dominante e tem a potência de assim, criar o novo:

Maio de 68 foi a manifestação, a irrupção de um devir em estado puro. Hoje está na moda denunciar os horrores da revolução. Nem mesmo é novidade, todo o romantismo inglês está repleto de uma reflexão sobre Cromwell muito análoga àquela que hoje se faz sobre Stalin. Diz-se que as revoluções têm um mau futuro. Mas não param de misturar duas coisas, o futuro das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas. Nem sequer são as mesmas pessoas nos dois casos. A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável (C, 2010, p. 215).

Há no pensamento político de Deleuze e Guattari uma invocação por um estado de revolução permanente, pela revolução em seu movimento infinito, o devir revolucionário, em outras palavras, pois há uma esfera de luta que se dá, permanentemente, através da resistência diante do intolerável. O capitalismo não construiu uma estratificação social em que todas as peças se encaixam. Ao contrário, é justamente pelas peças que não se encaixam, ou melhor, em franjas minoritárias que não param de se formar por dentro do Estado, que é possível falar em devir revolucionário.

Muito impactado pela obra de Primo Levi, Deleuze retira das páginas deste escritor judeu dedicadas ao nazismo e aos campos de concentração, a ideia de “vergonha de ser um homem” e, em muitos momentos ao longo de sua obra filosófica, Deleuze afirmará que esta vergonha é um dos motivos mais potentes da filosofia e o que a faz forçosamente política (C, 2010).

O termo vergonha, no entanto, nada tem a ver com a atitude niilista que decorre da má consciência. Nada tem a ver com sentimento de culpa tão marcada nos povos europeus. A vergonha, na sua concepção corrente, é um dos atributos da má consciência e é inócua. Faz com que pessoas, países e movimentos oscilem sempre entre imputar a si próprios mais ou menos culpabilidade e a cultivarem um remorso variante entre mais ou menos leve. É uma vergonha que não altera o estado de coisas, ao contrário, reforça a constituição de afetos sociais de dominação. Esta vergonha nada tem de potencialidade criadora, seja na arte, na filosofia, no pensamento e incapaz de traçar novos caminhos, produz, ao contrário, amarras bem fincadas no chão:

Eu estava na Alemanha. (...) Eu estava em um país com fama de mesclar inteligência e barbárie, um país que conhecia a fundo o remorso e estava havia anos lidando com a dúvida entre sentir uma grande aflição por suas culpas ou tratar de sentir um arrependimento menor; definitivamente um país cujos cidadãos tentavam encontrar um equilíbrio razoável entre exagerar na penitência ou não exagerar muito, talvez conscientes, por uma lado, de que, sem memória, corriam o risco de voltar a ser monstruosos, mas também de que, com demasiada memória, o risco era ficar ferrenhamente presos ao horror do passado (VILA-MATAS, 2015, p. 69).

Por outro lado, a vergonha que Deleuze invoca como motivadora para filosofia política, tem íntima conexão com uma espécie de vidência. Uma vidência do intolerável, tema fundamental que trataremos devidamente no Capítulo 3.

Conforme denuncia Deleuze, a vergonha de ser um homem não está presente apenas em situações extremas como nos campos de extermínio, mas também nas situações mais ordinárias e insignificantes, ante a baixeza e a vulgaridade da existência que impregnam não apenas os governos ditatoriais e totalitários, mas também, e inclusive, as democracias (OQF, 2010) mesmo em um modelo de estado de direitos:

No capitalismo só uma coisa é universal, o mercado. Não existe Estado universal, justamente porque existe um mercado universal cujas sedes são os Estados, as Bolsas. Ora, ele não é universalizante, homogeneizante, é uma fantástica fabricação de riqueza e miséria. Os direitos do homem não nos obrigarão a abençoar as “alegrias” do capitalismo liberal do qual eles participam ativamente. Não há Estado democrático que não esteja totalmente comprometido nesta fabricação da miséria humana (OQF, 2010, p.217).

Deleuze invoca a vidência, porque é preciso ver que não estamos fora da nossa época e de nosso tempo presente, mas, ao contrário, não cessamos de celebrar com eles compromissos vergonhosos (OQF, 2010, p.130). É preciso ver o intolerável porque o intolerável nos constrange a agir politicamente. É esse o cerne da questão política: ver o intolerável para que recuperemos nossa capacidade de ação. Por isso, a arte e a literatura serão fundamentais para Deleuze, porque essas atividades, de muitas maneiras, nos dão a ver o intolerável.

É diante da vergonha que a filosofia e a arte são invocadas a resistir ao presente, para, alcançando devires, criar novos modos de sentir, pensar e viver, agitando saídas em meio à proliferação do intolerável (ORLANDI, 1999, p.12). Mudar o mundo não em

termos de tomada de poder, mas através da instauração de uma nova organização de relações.

### 3. ARTE COMO CRIAÇÃO DE AFECTOS E PERCEPTOS: DA POTÊNCIA POLÍTICA DA ARTE EM DELEUZE

É de toda a arte que seria preciso dizer: o artista é mostrador de afectos, inventor de afectos, criador de afectos em relação com os perceptos. Não é somente em relação a sua obra que ele os cria, ele os dá para nós e nos faz transformarmos com ele, ele nos apanha no composto.

**Deleuze e Guattari**

É preciso então sempre recriar e criar, em uma linha de variação contínua. Tal como diz Lawrence, em quem Deleuze se apoia livremente: Acho que as velhas armas apodrecem. Façam novas e sejam certos.

**Jessica Barbosa**

Vimos no Capítulo anterior que um aspecto político do pensamento de Deleuze está erguido sobre o eixo da atividade de criação que a arte e a filosofia têm potência de realizar. Diante disso, entendemos ser necessário nos determos ainda mais um pouco sobre esta noção. No início deste Capítulo 3, cuidaremos da criação dos afectos e perceptos, o que, para Deleuze, é a tarefa primordial da arte e investigaremos como tais criações estão relacionadas à política dado o seu caráter de resistência e de abertura de possíveis.

Em palestra realizada em 1987, aos estudantes de cinema, Deleuze se indaga: qual a relação entre a obra de arte e o ato de resistência? Citando o escritor e diretor de cinema francês André Malraux, Deleuze extrai uma pista sobre um primeiro aspecto que podemos atribuir à arte como resistência: a obra de arte é uma das coisas que resiste à morte:

O que resiste à morte? Basta ver uma estatueta de 3.000 anos antes de nossa era para descobrir que a resposta de Malraux é uma boa resposta. Poderíamos dizer, então, não tão bem, do ponto de vista que nos interessa, que a arte é isto que resiste, mesmo que isto não seja a única coisa que resiste. Daí a relação tão estreita entre o ato de resistência e a obra de arte (DRF, 2003, p. 301)<sup>27</sup>.

Há, no entanto, um outro aspecto que complexifica a questão e vai além do sentido de entender a resistência da arte como aquilo que sobrevive à morte e à

<sup>27</sup> “[...] qu’est-ce qui resiste à la mort? Il suffit de voir une statuette de trois mille ans avant notre ère pour trouver que la réponse de Malraux est plutôt une bonne réponse. On pourrait dire alors, en moins bien, du point de vue qui nous occupe, que l’art est ce qui résiste, même si ce n’est pas la seule chose qui résiste. D’où leur apport si étroit entre l’acte de résistance et l’œuvre d’art”.

passagem do tempo. Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari nos dirão que a arte conserva em si seres de sensações denominados afectos e perceptos.

De acordo com o pensamento dos autores, a arte, a ciência e a filosofia são desdobramentos do pensamento e se distinguem pelo campo ou plano específico que delimitam no interior do pensamento e também por elementos próprios que atuam em cada plano. A filosofia pensa através de conceitos, a arte através dos afectos e perceptos e a ciência através das funções, sendo cada um desses elementos seus objetos próprios de criação.

Dito isso, como já sabemos, a arte é a atividade criadora de perceptos e afectos. Um não subsiste sem o outro e juntos formam o bloco de sensações que, segundo Deleuze e Guattari, é o que conserva a obra de arte em si mesma, mantendo-a de pé sozinha, em uma existência autosuficiente, autônoma e independente da existência do artista que a criou.

Isso quer dizer o seguinte: o ato de criação artística cria sensações absolutamente novas para o mundo. Seres de sensações que não se confundem com as percepções vividas e os sentimentos passados pelo artista, sendo perceptos aquilo que se extrai da percepção, mas não se confunde com ela, não a representa, nem a imita, mas existe em si, como um ser de sensação, e afectos, cuja existência está atrelada aos perceptos, também não fazem as vezes de sentimentos experimentados, mas são o puro devir. Afectos são os devires que atravessam o artista, mas que, uma vez criados, também atravessam o espectador ou o leitor, e daí seu caráter político.

A partir dessas difíceis premissas, Deleuze e Guattari trazem inúmeros exemplos da pintura, literatura e música, para tentar corporificar para o leitor o que são estes seres de sensações.

Tomemos o exemplo de percepto criado pelo romance *Moby Dick*. A relação que Herman Melville traça entre o Capitão Ahab e sua fissura na captura da baleia branca *Moby Dick* cria um percepto do oceano que não se confunde com as percepções do personagem sobre o oceano. Ao contrário, é a relação de caça desmedida e fúria que faz criar o percepto oceânico. Esse percepto não é o resultado da análise de um sujeito (Ahab) e um objeto (oceano), mas é um composto formado pelo oceano, a baleia e um Ahab que se desfaz nessa perseguição, ou em outros termos, que entra em devir animal. O percepto oceânico de *Moby Dick* é invocado por

Deleuze e Guattari justamente como essa paisagem não humana da natureza, na qual, no entanto, o homem está inteiro nela.

D.H. Lawrence, em seu ensaio “*Moby Dick*, de Herman Melville”, escreveu:

Para mim, o mais alto visionário e poeta do mar é Melville. Sua visão é mais real que a de Swinburne, *porque ele não personifica o mar, e muito mais sólida* que a de Joseph Conrad, *porque Melville não sentimentaliza os desafortunados do oceano e do mar. Não choraminga num lenço úmido*, como Lord Jim.

Melville detém a estranha e misteriosa magia das criaturas marinhas e algo de seu caráter repulsivo. Não é exatamente um animal da terra. Tem algo de escorregadio. Algo que está sempre meio inebriado. (LAWRENCE, 2012, p. 187).

Pensamos que a passagem acima ilustra bem o percepto criado por Melville: *ele não personifica o mar / não sentimentaliza os desafortunados do oceano e do mar / não choraminga num lenço úmido*. Neste mesmo ensaio, Lawrence destaca algumas passagens do próprio romance que talvez possam nos ajudar a captar a criação deste percepto oceânico.

Para Lawrence, a primeira perseguição descrita é um exemplo maravilhoso de autêntica literatura marítima, o mar e meros seres marinhos sendo perseguidos, sem nenhum sopro de terra, onde tudo é puro movimento marinho (LAWRENCE, 2012):

“Avancem homens”, sussurrou Starbuck, puxando ainda mais para a popa a escota da vela: “ainda temos tempo para matar um peixe antes da tempestade. Veja mais água branca ali! – mais perto! Continuem!” Logo em seguida dois gritos sucessivos vindo de ambos os lados indicaram que os outros botes haviam sido rápidos; porém mal foram ouvidos, e Starbuck disse com um sussurro que estalou como um relâmpago: “Levante!”, e Queequeg, com seu arpão na mão, ficou de pé. Embora nenhum dos remadores pudesse ver de frente o perigo mortal que se encontrava logo adiante, pela fisionomia tensa e pelo olhar fixo do imediato na popa do bote, todos sabiam que o momento crítico havia chegado: também escutaram um ruído enorme que parecia de cinquenta elefantes chafurdando na lama. Enquanto isso o bote continuava a atravessar a neblina, com as ondas a se agitar e silvar a nossa volta, como serpentes furiosas de cabeças levantadas. “Ali está a corcova. Ali, ali! Dá-lhe!”, Sussurrou Starbuck. Um som breve e apressado partiu do bote; era a seta de ferro de Queequeg. Então, fundindo-se numa mesma comoção veio um ataque invisível da popa, enquanto a proa parecia bater num rochedo; a vela fechou-se e caiu; um jato de vapor escaldante ergueu-se ali perto; alguma coisa debaixo de nós rolou e se virou como um terremoto. Toda a tripulação ficou um pouco sufocada quando foi temerariamente jogada no branco

do creme coalhado da tormenta. Tormenta, baleia e arpão se haviam mesclado; e a baleia meramente arranhada pelo ferro, escapava. (LAWRENCE, 2012, p. 216 e 217).

Neste primeiro encontro com a baleia perseguida, vimos que Melville não prioriza nem a perspectiva do animal na sua relação de perseguição e fuga e nem as ações dos tripulantes no ataque, mas sim o composto que as ações de ataque e os movimentos de fuga da baleia formam junto com o oceano: *“toda tripulação ficou um pouco sufocada quando foi temerariamente jogada no branco do creme coalhado da tormenta. Tormenta, baleia e arpão se haviam mesclado.”*

Mais adiante, o percepto oceânico aparece tal como Deleuze e Guattari fixaram o percepto: como o ser de sensação que conserva em si a hora de um dia, o grau do calor de um momento ou o eterno meio-dia azul:

Enquanto os três botes permaneciam ali naquele mar que rolava suavemente, contemplando o seu eterno meio-dia azul; e como nenhum gemido ou bramido de qualquer espécie, não, nem mesmo uma ondulação ou bolha subia de suas profundezas; qual homem terrestre teria imaginado que, sob aquele silencio e tranquilidade, se contorcia em agonia o maior monstro marinho? (LAWRENCE, 2012, p. 220 e 221).

E por fim, na última batalha, em meio a horrores e destruição, a única coisa que se mantém é o percepto marítimo, a paisagem que vê:

“O navio! Grande Deus, onde está o navio?” Logo, através da atmosfera fosca e confusa, viram seu fantasma desvanecer-se, como nas brumas da Fata Morgan; apenas a parte superior dos mastros fora da água; enquanto, presos por encantamento, ou fidelidade, ou destino aos seus poleiros outrora elevados, os arpoadores pagãos mantinham sua vigilância náufraga sobre o oceano. E então círculos concêntricos envolveram o bote solitário e toda a sua tripulação e cada remo flutuante e cada haste de uma lança e, levando a girar as coisas vivas e as inanimadas em volta de um único vórtice, fizera desaparecer até a menor lasca do *Pequod*.

[...]

Pequenas aves voavam agora gritando sobre o golfo ainda escancarado; uma rebentação branca se abateu contra os seus lados íngremes; e então tudo desabou e o grande sudário do mar voltou a rolar como rolava há cinco mil anos (LAWRENCE, 2012, p. 228).

Conforme os trechos citados, podemos começar a compreender o dito de Deleuze e Guattari sobre os perceptos: a paisagem vê. Nela os personagens se

dissolvem e integram o grande mar que já não é ele mesmo [mar], mas sim percepto oceânico, ou como Deleuze já havia dito em *Proust e os Signos*, citando Marcel Proust, uma paisagem que não é mais aquela que vemos, mas, ao contrário, aquela em que somos vistos:

Albertina envolve, incorpora, amalgama a praia e a impetuosidade das ondas. Como poderíamos ter acesso a uma paisagem que não é mais aquela que vemos, mas, ao contrário, aquela em que somos vistos? (PS, 2010, p.7)

Os filósofos, pois, dizem que perceptos são paisagens que o artista cria por vias construídas a seu modo e conforme o seu material – a sintaxe de um escritor, os modos e ritmos de um músico, os traços e as cores de um pintor (MP, 2010), e que conservam em si a hora de um dia, um grau de calor de um momento, a fúria que atravessa um oceano e logo pensam em Cézanne e seu grande enigma: como pintar o homem ausente, mas inteiro na natureza?

Para Deleuze e Guattari, esta é uma boa chave para compreensão da criação dos perceptos, que são inseparáveis dos afectos: colocar na obra de arte o homem ausente, mas presente na natureza. Supõe um homem que componha com ela e se torne mundo. Nesse sentido, citam Cézanne:

“Há um minuto do mundo que passa”, não o conservamos sem “nos transformarmos nele”. Não estamos no mundo, tornamo-nos com o mundo, nós nos tornamos, contemplando-o. Tudo é visão, devir. Tornamo-nos universo. (CÉZANNE, 1978<sup>28</sup> apud OQF, 2010, p. 200)

A ideia de formar perceptos e afectos, ou seja, tornar-se mundo, como maneira de criação artística, é expressada de forma bem semelhante nos comentários de D.H. Lawrence no livro de ensaios *Estudos sobre a Literatura Clássica Americana*, livro que Deleuze apreciava bastante, a propósito dos versos de Walt Whitman: “*Seja você quem for, dedico-lhe declarações sem fim.../ E de todas e de uma só teço a canção de mim mesmo*”:

É mesmo? Bem, isso só demonstra que você não possui “eu” nenhum. Seu eu é um mingau, não uma coisa tramada. Uma miscelânea, não um tecido. Seu eu.

---

<sup>28</sup> GASQUET, Joachim. *Conversations avec Cézanne*. Paris, Éditions Macula, 1978, p. 113.

Ah, Walter, Walter, o que você aprontou? O que você fez consigo mesmo? Com sua própria identidade? Porque a impressão que se tem é que todo o seu conteúdo escorreu de você, vazou para o Universo.

Fenômenos *post-mortem*. A individualidade vazou do sujeito.

Não, não, nada de responsabilizar a poesia. É tudo fenômeno *post-mortem*. E os grandes poemas de Walt na verdade são imensas e viçosas plantas de sepultura, o tipo de vegetação que cresce em túmulo.

(...)

Esse terrível Whitman. Esse poeta *post-mortem*. Esse poeta cuja alma privada vaza dele o tempo todo. Toda a sua privacidade vazando numa espécie de goteira, escorrendo para o Universo (LAWRENCE, 2012, p. 235)

Pensamos, embora Deleuze e Guattari não digam expressamente, que existem dois afectos envolvidos na criação artística: um que toma o artista, o coloca em devir e o coloca em criação e o outro que se envolve com o percepto, se expressa através do afecto do personagem que resulta, por fim, no afecto da obra.

Portanto, para criação de perceptos, é imprescindível a existência simultânea dos afectos que arrastam o artista para zonas de indiscernibilidade e o colocam em devir menor e criativo:

Se o escritor é um feiticeiro é porque escrever é um devir, escrever é atravessado por estranhos devires que não são devires-escritor, mas devires-rato, devires-inseto, devires-lobo, etc. (MP, 1997, p. 21).

Afecto é aquilo que se passa entre dois meios e só pode ser apreciado como uma sensação. Os afectos são, pois, devires não humanos no homem (OQF, 2010), que atravessam o artista. Não são sentimentos, nem imitações, tampouco são características, mas são a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu (MP, 1997).

Além disso, o afecto também está presente na obra artística e também arrasta personagens. Ainda na esteira de *Moby Dick*, o que move Ahab na perseguição mortal da grande baleia branca é o devir animal, o gigantesco afecto que arrasta a todos, como o capitão diz ao seu imediato quando interpelado sobre a exacerbante caçada: Não tenho nenhuma história pessoal com *Moby Dick*, nenhuma vingança a tirar, tampouco um mito a deslindar (MP, 1997). O que se passa entre eles não é um

sentimento conhecido e corrente, mas algo que é novo e criado que faz capitão e baleia entrarem em devir:

Já não é uma questão de mimese, porém de devir: Ahab não imita a baleia, ele torna-se Moby Dick, entra na zona de vizinhança onde já não pode distinguir-se de Moby Dick e golpeia-se a si mesmo ao golpeá-la. Moby Dick é a “muralha bem próxima” com a qual ele se confunde (CC, 2011, p. 103).

O afecto ou devir baleia toma Ahab e o arrasta para uma zona de indiscernibilidade, em que ele mesmo já não pode mais perceber que sua fúria desmedida na caçada à baleia conduzirá todos à morte. O navio naufraga, mas o afecto subsiste. O afecto que se dá entre Ahab e Moby Dick é tão gigante que não se enquadra mais nos sentimentos comuns de fúria, vingança ou prazer, nem mesmo na loucura. Os afectos, que a obra de arte nos dá a ver, só podem ser criados. Ao lado dos perceptos, os afectos são as criações que a arte sustenta e emana.

Os afectos têm, portanto, dois vieses de atuação. Um diretamente sobre o artista, colocando-o em devir e, assim, possibilitando a criação dos perceptos e da obra artística e outro que é o afecto propriamente criado pela obra de arte, que vem ao mundo como o afecto ou devir de seus personagens. Ainda em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari nos dizem:

Um grande romancista é, antes de tudo, um artista que inventa afectos não conhecidos ou desconhecidos, e os faz vir à luz do dia, como o devir de seus personagens: os estados crepusculares dos cavaleiros nos romances de Chrétien de Troyes (em relação com um conceito eventual de cavalaria), os estados de “repouso”, quase catatônicos, que se confundem com o dever segundo Mme. de Lafayette (em relação com um conceito de quietismo)..., até os estados de Beckett, como afectos tanto mais grandiosos quanto são pobres em afecções. (OQF, 2010, p. 206).

E continuam ressaltando a capacidade que alguns escritores têm de criar esses afectos que não se confundem nem representam sentimentos, mas são criações absolutamente novas no mundo, outros modos de relações, outras sensações:

Quando Zola sugere a seus leitores: “Prestem atenção, não é remorso que meus personagens sentem”, não devemos mais ver nisso a expressão de uma tese fisiologista, *mas a atribuição de novos afectos* que crescem com a criação de personagens no naturalismo: o Medíocre, o Perverso, o Animal (o que Zola chama de instinto não se separa de um devir animal). Quando Emily Brontë traça o liame que

une Heathcliff e Catherine, *ela inventa um afeto violento (que sobretudo não deve ser confundido com o amor), algo como uma fraternidade entre dois lobos*. Quando Proust parece descrever tão minuciosamente o ciúme, inventa um afecto porque não deixa de inverter a ordem que a opinião supõe nas afecções, segundo a qual o ciúme seria uma consequência infeliz do amor: para ele, ao contrário, o ciúme é finalidade, destinação e, se é preciso amar, é para poder ser ciumento, sendo o ciúme o sentido dos signos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 206 e 207).

A obra de arte, assim, é a portadora desses seres de sensações que, dada a sua novidade no mundo, nos mostram outras maneiras de viver e por isso, dizem Deleuze e Guattari: o artista é um mostrador e só pode ser capaz de criar perceptos e afectos porque, antes de tudo, ele é aquele que vê, é um vidente, o que faz com que a arte tenha uma relação muito profunda com a visão:

O artista, entre eles o romancista, excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna. Como contaria ele o que lhe aconteceu, ou o que imagina, já que é uma sombra? Ele viu na vida algo muito grande, demasiado intolerável também, e a luta da vida com o que a ameaça, de modo que o pedaço de natureza que ele percebe, os bairros da cidade, e seus personagens, acedem a uma visão que compõe, através deles, perceptos desta vida, deste momento, fazendo estourar as percepções vividas numa espécie de cubismo, de simultaneísmo, de luz crua ou de crepúsculo, de púrpura ou de azul, que não têm mais outro objeto nem sujeito senão eles mesmos. Chama-se de estilos, dizia Giacometti, essas visões paradas no tempo e no espaço. Trata-se sempre de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto (OQF, 2010, p. 202).

Ou tal como descrito no divertido ensaio de Lawrence sobre Whitman que ao “vê-lo passar em sua enorme e ardente máquina poética pensa: que mundo estranho aquele sujeito vê”:

[Walt Whitman] estava ao volante de um automóvel com faróis muito potentes, seguindo pelo caminho de uma ideia fixa, vencendo a escuridão deste mundo. Era assim que ele via todas as coisas. Exatamente como um motorista no meio da noite.

Eu, que por acaso estou adormecido no meio dos arbustos, no escuro, na esperança de que não entre nenhuma cobra na minha roupa; eu. Ao ver Walt passar em sua enorme e ardente máquina poética, penso comigo mesmo: que mundo estranho aquele sujeito vê (LAWRENCE, 2012, p. 237).

A ideia de que o artista nos dá mundos a ver através da arte já perpassava Deleuze desde *Proust e os Signos*, momento em que o filósofo tratou dos signos da arte na obra *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust:

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. (PS, 2010, p. 40).

Por ser vidente, o artista tem a capacidade de fazer vir diante de nós, não a semelhança, mas a pura sensação: “da flor torturada, da paisagem cortada, sulcada e comprimida.” (OQF, 2010) e é, justamente, em razão da criação dos perceptos e afectos que somos forçados a pensar em novas possibilidades de vida, visto que o composto de sensações nos apanha e nos transforma:

O artista acrescenta sempre novas variedades ao mundo. Os seres de sensação são variedades, como seres de conceitos são variações e os seres de função são variáveis.

É de toda arte que seria preciso dizer: o artista é mostrador de afectos, inventor de afectos, criador de afectos, em relação com os perceptos ou as visões que nos dá. Não é somente a obra que ele os cria, ele os dá para nós e nos faz transformarmos com eles, ele nos apanha no composto. (MP, 2010, p. 207).

É a partir daí, dessa aptidão do artista, que também é vidente, em criar novas variedades para mundo, que a arte se implica com a política. A arte que nos mostra outras possibilidades de sensações e nos apanha no composto, nos transformando com ele, nos colocando em estranhos devires, deixa de dizer respeito apenas a um modo de vida individual ou particular e se apresenta em toda sua potencialidade política.

Encontramos uma boa ilustração de toda discussão traçada neste capítulo no livro *Não há lugar para lógica em Kassel*. Enrique Vila-Matas é convidado para participar da Documenta, edição 13, importante exposição de arte contemporânea que ocorre a cada cinco anos na cidade de Kassel, na Alemanha. Logo no início de sua expedição, o escritor espanhol é afrontado por diversas composições artísticas vinculadas a objetos arianos, como uma exposição que utiliza o frasco de perfume de Eva Braun e uma toalha contendo as iniciais de Hitler e sua esposa.

Extremamente incomodado, Vila-Matas não consegue, à primeira vista, compreender a relação que a arte contemporânea busca estabelecer com tais objetos,

até o momento em que é conduzido, por sua guia e acompanhante, à instalação artística chamada *Study for String* que consistia na instalação de alto-falantes, ao longo da plataforma 10, na qual, durante a guerra, uma grande quantidade de famílias judias tinham esperado o trem que as deportaria para campos de concentração. A música que tocava e se tornava mais intensa na medida em que as pessoas se aproximavam no fim da plataforma, era a composição em cordas de um músico tcheco morto em Auschwitz.

De acordo com a narrativa do escritor, a experiência provocada da instalação artística causou em todos ali reunidos uma comoção profunda, pois “não era difícil sentir-se vulnerável ali, e trágico, como um deportado” (VILA-MATAS, 2015, p. 82) e imediatamente ele pôde compreender que a política é inseparável da investigação artística e da arte mais avançada. Mais do que isso, Vila-Matas pode sentir naquele grupo reunido o compartilhamento de um ar, subitamente, subversivo:

[...] E acabei detectando uma comunhão intensa entre todos aqueles desconhecidos que, tendo chegado de lugares tão diferentes, reuniam-se ali. Era como se todos pensassem, como se pensássemos: nós somos o momento, e este é o lugar, e já sabemos qual é o nosso problema. E foi, além do mais, como se um ânimo, uma brisa, uma corrente poderosa de ar moral, um ímpeto invisível, nos empurrasse em direção ao futuro, soldando, para sempre, a união entre os diversos membros daquele espontâneo grupo, de ar subitamente subversivo.

Este é o tipo de coisa, pensei, que nunca podemos ver nos noticiários de televisão. São conspirações silenciosas de pessoas que parecem se entender sem trocar palavras, rebeliões caladas que, a cada momento, ocorrem no mundo sem serem percebidas, grupos que se formam por acaso, reuniões espontâneas no meio do parque ou na esquina escura que nos permitem, de vez em quando, ser otimistas quanto ao futuro da humanidade. Juntam-se por alguns minutos e logo se separam, e todos se afirmam na luta soterrada contra a miséria moral. Um dia, se revoltarão com uma fúria inédita e dinamitarão tudo (VILA-MATAS, 2015, p. 82 e 83)

Isso não seria, justamente, a arte na sua criação de afectos? Pensamos que para Deleuze é essa circulação de novos afectos criados, função tão hábil da arte, que a vincula forçosamente à invocação de novas práticas políticas de existência.

### 3.1. Como pode a literatura resistir

Estou plenamente persuadido de que a experiência já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deveria ser dirigida ou contida dentro de certos limites, de tal modo que não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre esta matéria, a algo que não repugne a experiência ou a prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto.

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E, para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las.

**Espinosa**

Durante a década de 1970, Deleuze e Guattari escreveram *Mil Platôs* que será publicado na França em 1980. No entanto, ao longo deste período, Deleuze sozinho ou em parceria com Guattari lançou as seguintes publicações: em 1970 a nova edição de *Proust e os Signos*, acrescida da segunda parte intitulada *Máquina Literária*; em 1972 aparece *O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia*; em 1975 *Kafka – Por uma Literatura Menor*, ambos escritos conjuntamente com Guattari; em 1976 será acrescido à edição definitiva de *Proust e os Signos* o texto *Presença e função da loucura. A Aranha*; em 1977 o livro *Diálogos*, em parceria com Claire Parnet que traz um capítulo intitulado *Da Superioridade da Literatura anglo-americana*; em 1979 *O Manifesto do Menos*, a propósito do teatro de Carmelo Bene e, por fim, o próprio *Mil Platôs*. Toda essa produção é recheada de atravessamentos literários. Filosofia com literatura, na prática.

Se ao longo da década de 1960, a literatura aparece, no pensamento de Deleuze, sempre conectada à problemas filosóficos, visto que é certo que é, também, com a literatura que Deleuze pensa em saídas para o problema da Imagem Dogmática do Pensamento, bem como é com ela que Deleuze cria o conceito de sentido como acontecimento<sup>29</sup> (ABREU, 2010); quando analisarmos o movimento realizado por Deleuze, por meio de suas publicações ao longo da década de 1970, podemos ver

---

<sup>29</sup> Proust como aliado para pensar a Imagem do pensamento, em *Proust e os Signos*; Artaud, Flaubert, Baudelaire e Bloy para problematizar a Imagem dogmática do pensamento em *diferença e Repetição*; Lewis Carroll, Artaud e contribuições fundamentais de Novalis, Blanchot, Charles Péguy, Joe Bousquet, Scott Fitzgerald e Malcolm Lowry para redefinição do campo transcendental, desdobrando na criação do conceito de sentido como acontecimento, em *Lógica do Sentido*.

que nestas produções Deleuze pensa com a literatura para incidir em um campo abertamente filosófico político, buscando enfrentar questões relativas a: como pensar novas maneiras de vida? Como pressentir o advento de um povo que resista à morte, à servidão, ao intolerável? Como fazer de um povo, um povo?

Em entrevista publicada em 1988, Deleuze é indagado se seu largo interesse pela literatura teria a ver com uma certa proximidade de estilo entre a filosofia e a literatura, talvez porque ambas se façam, predominantemente, de maneira escrita, ao passo que Deleuze responde que possivelmente se trata mais de uma proximidade de problemas, pois, para o nosso filósofo, tanto na literatura quanto na filosofia escrevem em função do povo por vir:

Escreve-se em função de um povo por vir e que ainda não tem linguagem. Criar não é comunicar, mas resistir. Há um liame profundo entre os signos, o acontecimento, a vida, o vitalismo. É a potência de uma vida não orgânica, a que pode existir numa linha de desenho, de escrita, de música. São os organismos que morrem, não a vida. Não há obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um caminho entre as pedras. Tudo que escrevi era vitalista, ao menos assim o espero, e constituía uma teoria dos signos e do acontecimento. Não creio que o problema se coloque diferentemente em literatura e nas outras artes (C, 2010, p. 183).

Assim como em *O que é a filosofia?* na citação que abre este trabalho, Deleuze e Guattari formularam que se por um lado, a arte e a filosofia são incapazes de criar um povo, por outro lado, os livros de filosofia e as obras de arte podem pressentir o advento de um povo e, por isso, ambas têm em comum resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente (OQF, 2010).

Guattari, em outro momento, sublinha que acredita existir um povo múltiplo, um povo mutante que aparece, desaparece, que se incorpora em fatos sociais, literários, musicais, um povo desterritorializado que atravessa os sistemas capitalísticos de reterritorialização (UNO, 2016). É este povo que, para Deleuze e Guattari pode fazer frente ao intolerável. Em entrevista à Laymert Garcia dos Santos, em 1984, quando solicitado para que falasse mais sobre o povo, Guattari responde:

Talvez seja isso o que busco ao viajar muito, nos últimos tempos. É o que me conduz à Palestina, à Polônia, ao México, ao Brasil, ao Japão. Será que existe um povo desterritorializado que atravessa todos esses sistemas capitalísticos de reterritorialização? Ora, com certeza não é o proletariado nem o mito autonomista que vão responder a isso. Sim, acho que existe um povo múltiplo, um povo de mutantes, um povo de

potencialidades que aparece, desaparece, se incorpora em fatos sociais, em fatos literários, em fatos musicais. Com frequência me censuram por ser inteiramente otimista, idiotamente, estupidamente otimista, de não ver a miséria dos povos. Eu posso me dar conta, mas, não sei, talvez eu seja delirante...mas penso que estamos num período de produtividade, de proliferação, de criação, de revolução absolutamente fabulosas do ponto de vista do surgimento de um povo. (UNO, 2016, p. 25)

Guattari, ao mencionar que existe um povo múltiplo, potente, mutante, desterritorializado, conecta a questão do povo com o problema político do aparelho de captura do Estado e da axiomática capitalista. No *Platô 13. 7.000 a.C – Aparelho de Captura*, Deleuze e Guattari aprofundam a discussão desenvolvida no Platô anterior, e se concentram nas questões do aparecimento do Estado, da axiomática capitalista e da relação travada entre os dois a partir da modernidade, avaliando que, se por um lado o capitalismo, ao estabelecer-se como axiomática mundial, distribui formações, fixa relações e reorganiza uma divisão de trabalho internacional (MP, 2012, p. 164) por outro, o Estado, no capitalismo, não se anula, mas muda de forma e assume “um sentido de modelo de realização de uma axiomática mundial que o ultrapassa” (MP, 2012, p. 164). E este modelo de realização do Estado, no capitalismo, se denomina Estado-Nação e conceituam:

(...) Os constituintes da nação são uma terra, um povo: “natal” que não é forçosamente inato, “popular” que não é forçosamente dado. O problema da nação se exacerba nos dois casos extremos de uma terra sem povo ou de um povo sem terra. Como fazer um povo e uma terra, ou seja, uma nação – um ritornelo? Os meios mais sangrentos e os mais frios concorrem aqui com arrojos do romantismo. A axiomática é complexa e não lhe faltam paixões. É que o natal ou a terra, como já vimos, implica uma certa desterritorialização dos territórios (lugares comunais, províncias imperiais, domínios senhoriais, etc.), e o povo implica uma descodificação da população. É sobre esses fluxos descodificados e desterritorializados que a nação se constitui, e não se separa do Estado moderno que dá uma consistência à terra e ao povo correspondentes. É o fluxo de trabalho nu que faz o povo, como é o fluxo de Capital que faz a terra e seu equipamento. Em suma, **a nação é a própria operação de uma subjetivação coletiva, à qual o Estado moderno corresponde como processo de sujeição.** É bem sob essa forma de Estado-nação, com todas as diversidades possíveis, que o Estado devém modelo de realização para axiomática capitalista, o que de modo algum equivale a dizer que as nações sejam aparências ou fenômenos ideológicos; ao contrário, as nações são as formas viventes e passionais onde primeiro se realizam a homogeneidade qualitativa e a correspondência quantitativa do capital abstrato. (MP, 2012, p. 167, grifo nosso)

No livro *Deleuze, os movimentos aberrantes*, Lapoujade propõe que o problema político do capitalismo enfrentado por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, se coloca como uma luta em duas frentes: a luta por uma nova terra e a luta por uma nova forma de povoamento da terra, tendo em vista que, se os Estados capturam a Terra, o capitalismo a torna cada vez mais inabitável à medida em que a engloba. E não só isso. O Estado ao se constituir como Estado-nação assujeita o povo e o capitalismo determina as suas formas de relação. Fazer frente à captura do Estado e ao englobamento do capitalismo, portanto, implicaria em criar uma nova terra por desterritorialização e invocar um novo povo por fabulação:

De um ponto de vista geral e abstrato, *Mil Platôs* se resume a um combate: nomadismo contra imperialismo. A luta é sempre uma luta por uma *nova* terra (conectada ao cosmos), um novo modo de povoamento da terra (conectado com as minorias e as moléculas). Mas há sempre duas frentes, a da potência e a do direito. De um lado, luta-se contra a Terceira Guerra Mundial, contra o projeto de paz perpétua da máquina de guerra através dos atos de “resistência” (*potência*); mas não sem lutar, do outro lado contra os modos de subjetivação, contra a linguagem e as imagens que a axiomática nos impõe (*direito*). De um lado, a luta se dá por processos de desterritorialização que clamam por uma “nova terra”; de outro, por atos de fabulação que clamam por um “povo que falta”. Lutar por uma nova terra, lutar por um povo por vir. Trata-se de uma única e mesma luta, mas que o tempo todo assume formas renovadas (LAPOUJADE, 2015, p. 261).

Portanto, se já existe um povo dado e que está continuamente assujeitado, não é deste povo do qual falam nossos autores, mas sim de um povo que falta e a tarefa política da arte e da filosofia estaria, justamente, em contribuir para criação do povo que falta:

É necessário que a arte, particularmente a arte cinematográfica, participe nesta tarefa; não se dirigir a um povo suposto, já lá, mas contribuir para invenção de um povo. No momento em que o mestre, o colonizador proclamam “nunca houve povo aqui”, o povo que falta é um devir, inventa-se, nos bairros de lata e nos campos, ou então nos guetos, nas novas condições de luta a que um arte necessariamente política tem de contribuir. (IT, 2006, p.279)

[...]

Regra geral, o cinema do terceiro mundo tem este objeto: para o transe ou para a crise, constituir um agenciamento que reúna partes reais, para lhes fazer produzir enunciados coletivos como a prefiguração do povo que falta (e como dizia Klee, “nós não podemos fazer mais”). (IT, 2006, p. 286)

No entanto, o que é o povo que falta?

Paul Klee em seu ensaio, *Sobre a arte moderna*, apresentado como palestra na abertura de uma exposição com algumas de suas obras, em 1924, procurou analisar o processo de criação do pintor e nele discorre que a essência da criação pictural é menos as formas finais do que a visão penetrante nas coisas e a percepção das forças formadoras do mundo. Klee menciona que talvez o pintor aja como filósofo pois percebe que o mundo em sua configuração natural não é o único possível (KLEE, 2001) e finaliza o ensaio dizendo que em sua obra “ainda falta uma última força, pois o povo não está conosco”:

Às vezes sonho com uma obra de envergadura realmente ampla, atravessando toda a região dos elementos, dos objetos, dos conteúdos e do estilo.

Isso certamente vai continuar sendo um sonho, mas é bom imaginar hoje essa possibilidade ainda vaga.

Nada pode ser apressado. É preciso que cresça, que desabroche – e se chegar o tempo de tal obra, melhor!

Ainda precisamos procurar.

Encontramos fragmentos, mas não o todo.

Ainda nos falta essa última força, pois o povo não está conosco.

Mas procuramos um povo; começamos com isso lá, na Bauhaus.

Começamos lá com uma comunidade em que demos tudo o que tínhamos.

Mais do que isso não podemos fazer (KLEE, 2001, p.68).

Onde está o povo? Em *Imagem Tempo – Cinema 2*, livro dedicado a pensar as criações cinematográficas e dessa intersecção criar conceitos, Deleuze assinala como uma das distinções entre o cinema clássico e o cinema moderno o fato de que no primeiro, o povo está presente, o povo já está lá, no entanto, está continuamente assujeitado, despotencializado, enquanto no segundo, o povo é o que falta, e é do entendimento de que falta o povo que vem a potência política do cinema moderno:

Resnais e os Straub são com certeza os maiores cineastas políticos do Ocidente, no cinema moderno. Mas, caprichosamente, não é pela presença do povo, é, pelo contrário, porque sabem mostrar como o povo é o que falta, é o que não está lá. Por exemplo, Resnais em *La Guerre est finie*, em relação a uma Espanha que não será vista: o povo

está no velho comitê central, do lado dos jovens terroristas ou do militante cansado? E o povo alemão em *Nicht versohnt* dos Straub, nunca houve um povo alemão, neste país que falhou as revoluções e se constituiu sob Bismark e Hitler, para ser de novo separado? É a primeira grande diferença entre o cinema clássico e moderno. Porque no cinema clássico, o povo já está lá, mesmo oprimido, enganado, submetido, até cego ou inconsciente. Citaremos o cinema soviético: o povo já está lá em Eisenstein, que o mostra produzindo um salto qualitativo em *A linha geral (o Antigo e o Novo)*, ou o que faz em *Ivan o Terrível* a ponta avançada que o czar mantém; e, em Pudovkine, é de cada vez o caminho de uma tomada de consciência que faz com que o povo já tenha uma existência virtual a atualizar-se; e em Vertov e Dovjenko, de duas maneiras, há um unanimismo que convoca os povos diferentes num mesmo crisol donde sai o futuro. Mas o unanimismo não é menos o caráter político do cinema antes e durante a guerra: desta vez, são os desvios da luta de classes e a confrontação das ideologias, é a crise econômica, o combate dos preconceitos morais, os oportunistas e os demagogos que marcam a tomada de consciência de um povo, no mais baixo de sua desgraça como no mais alto de sua esperança. [...] No cinema americano, no cinema soviético, o povo já está lá, real antes de ser atual, ideal sem ser abstrato. Onde a ideia que o cinema como arte das massas pode ser por excelência a arte revolucionária, ou democrática, que faz das massas um verdadeiro sujeito. Mas muitos fatores iam comprometer esta crença: o advir hitleriano que dava como objeto ao cinema já não as massas tornadas sujeito, mas as massas submetidas; o stalinismo que substituía o unanimismo dos povos pela unidade tirânica de um partido; a decomposição do povo americano que já não podia acreditar no crisol de povos passados nem no germe de um povo por vir [...] Em suma, se havia um cinema político moderno, seria na base: o povo já não existe, ou ainda não... falta o povo (IT, 2006, p. 276 e 277).

Também na literatura, Deleuze e Guattari já haviam apontado que a deliberada ausência de crítica social em Kafka é justamente o que lhe confere perigosa potência política. Kafka, ao invés de inserir em sua literatura gritos dos quais poderíamos dizer “revolucionários”, nos deu a ver a existência de uma engenhosa e múltipla máquina burocrática, ou melhor, agenciamentos dos quais a burocracia se originava como desejo. Na literatura de Kafka, a proliferação das máquinas e de fluxos de agenciamentos burocratizantes, dentre outros efeitos que exploraremos mais adiante, não cessam de nos mostrar de que falta o povo:

Não há tampouco um desejo revolucionário que se oporia ao poder, às máquinas de poder. Vimos a ausência deliberada de crítica social em Kafka. Em *América*, as condições de trabalho as mais duras não suscitam a crítica de K, mas tornam ainda mais forte seu medo de ser excluído do hotel. Familiar aos movimentos socialistas e anarquistas tchecos, Kafka não emprega sua via. Cruzando um cortejo de operários, Kafka mostra a mesma indiferença que K em *América*: “Essas pessoas são mestres do mundo; e, contudo, eles se enganam. Atrás deles se antecipam já os secretários, os burocratas, os políticos

profissionais, todos esses sultões modernos cujo acesso ao poder eles preparam.” É que a revolução russa parece a Kafka produção de um novo segmento, mais do que uma agitação e renovação. A expansão da revolução russa é um avanço, um empurrão segmentário, crescimento que não se faz sem violenta fumaça. “A fumaça se evapora, só resta então o vaso de uma nova burocracia; as cadeias da humanidade torturada estão em papel de ministério.” Da burocracia dos Habsburgo à nova burocracia soviética, não é questão de negar a mudança, é uma nova engrenagem para a máquina, ou, antes, é uma engrenagem que faz nova a máquina por seu turno. “As Previdências sociais nasceram do movimento operário, o espírito luminoso do progresso deveria, portanto, habitá-las. Ora, que vemos nós? Essa instituição não é mais que um sombrio ninho de burocratas, dentre os quais eu funciono na qualidade de judeu único e representativo.”

[...]

É pela potência de sua não crítica que Kafka é tão perigoso. (KPLM, 2015, p. 106,107 e 110).

Deleuze e Guattari veem, portanto, em algumas manifestações artísticas: na pintura de Paul Klee, na literatura de Kafka, no cinema de Resnais e Straub, mas também no cinema de Glauber Rocha<sup>30</sup>, que é necessário pensar sobre a questão do povo; que existe um povo que já está dado, porém este é um povo territorializado conforme as regras determinadas pelo aparelho de Estado, é o povo constantemente assujeitado<sup>31</sup>. Para Lapoujade, o problema foi colocado, por Deleuze, da seguinte maneira: “‘perdemos’ o povo ou só os Estados foram capazes de criar povos, e isso, afinal, para sujeita-los aos piores regimes?” (LAPOUJADE, 2015, p. 262).

Ora, se os aparelhos de Estado não param de assujeitar os povos, de separá-los de potências que lhes permitiriam se constituir como “povos” (LAPOUJADE, 2015), então é necessário pensar na criação de conceitos e na criação de afectos e perceptos que possam auxiliar no surgimento deste povo que falta.

É necessário frisar, no entanto, que este povo que falta não é um povo inexistente, mas sim, aquele que Deleuze e Guattari entendem como um fora do

---

<sup>30</sup> Ver *Imagem-Tempo. Cinema 2*, págs. 278, 279, 280, Ed. Portuguesa.

<sup>31</sup> Como Deleuze e Guattari qualificam o Estado *no Platô 12*: “(...) O Estado é soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente”. Um exemplo dessa operação de apropriação e assujeitamento está descrita por Paul Virilio no início de seu *O Espaço Crítico*: “No início dos anos 60, em plena revolta dos guetos negros, o prefeito da Filadélfia declarava: ‘A partir de agora as fronteiras do Estado passam pelo interior das cidades’. Esta frase traduzia uma realidade política para os cidadãos americanos discriminados, mas sobretudo remetia a um contexto mais amplo, já que o “Muro de Berlin” havia sido concluído no dia 13 de agosto de 1961 bem no meio da capital do Reich”.

Estado e da axiomática capitalista, e que, no entanto, operam imanentemente, por dentro, de ambos. São as minorias ou fenômenos minoritários que não estão dentro da axiomática vigente, não possuem legitimidade, estão privados de existência, de corpo social, de espaço, de terra e de linguagem, é um povo que falta, mas que existe em estado de minoria:

Se o povo falta, se já não há consciência, evolução, revolução, é o esquema de derrube porque, ele próprio, se torna impossível. Já não haverá conquista do poder por um proletário, ou por um povo unido ou unificado. Os melhores cineastas do terceiro mundo puderam acreditar um momento: o guevarismo de Rocha, o nasserismo de Chahine, o black-powerismo do cinema negro americano. Mas é o aspecto pelo qual estes autores participavam ainda da concepção clássica, porque as transições são lentas, imperceptíveis, difíceis de situar francamente. O que tocou a hora da tomada de consciência foi precisamente a tomada de consciência de que não havia povo, mas sempre vários povos, uma infinidade de povos que ficavam por unir, ou então que não era preciso unir, para que o problema mude. É por isso que o cinema do terceiro mundo, é um cinema de minorias, porque o povo só existe no estado de minoria, é a razão por que falta. É nas minorias que o assunto privado é imediatamente político (IT, 2006, p. 281)

Em *Imagem-Tempo. Cinema 2*, livro de 1985, a formulação de que o povo que falta só existe em estado de minoria, correlacionando, portanto, essas duas noções, já está bem fundada, porém, é ao longo da década de 70 que Deleuze e Guattari vão formulando o conceito de minoria e a razão de seu interesse.

No capítulo *Políticas* do livro *Diálogos*, Deleuze já formulava a questão das minorias como uma questão política dado a sua potencialidade de questionamento imanente à axiomática e ao Estado:

Não é de admirar que toda a espécie de questões minoritárias, linguísticas, étnicas, regionais, sexistas, juvenis, ressurgam não apenas a título de arcaísmos, mas sob formas revolucionárias atuais que questionam, de maneira inteiramente imanente, a economia global da máquina e dos agenciamentos de Estados nacionais. Em vez de apostar na eterna impossibilidade da revolução e no regresso fascista de uma máquina de guerra em geral, por que não pensar que um novo tipo de revolução está em vias de devir possível, e que toda a espécie de máquinas mutantes, vivas, fazem guerras, se conjugam, e traçam um plano de consistência que mina o plano de organização do Mundo e dos Estados? (D, 2014, p. 176).

Pensamos que Deleuze e Guattari chegaram à ideia de minoria porque estão com o seguinte problema: “É possível uma organização que não tenha por paradigma o aparelho de Estado?” (D, 2014, p. 174). Ou na leitura do problema por Lapoujade: “Haveria um direito das minorias distinto de toda forma de direito já estabelecida ou codificada?” (LAPOUJADE, 2015, p. 27).

As minorias aparecem para Deleuze e Guattari, justo, como um fluxo, um desvio que não tem (nem poderia ter) por paradigma o aparelho de Estado, que escapa a cada tentativa de majoração realizada pela axiomática dominante, afirmando um modo de viver que pode convulsionar daquele da axiomática estabelecida. As minorias, para Deleuze e Guattari, carregam, portanto, uma potencialidade revolucionária de resistência dupla: de um lado, de oposição ao modelo de Estado e de outro e ao mesmo tempo, de oposição e resistência à axiomática capitalista.

No Platô 12, no item em que Deleuze e Guattari se indagam se “*Existe algum meio de conjurar a formação de um aparelho de Estado (ou seus equivalentes num grupo)?*” (MP, 2012, p.19), ao desenvolverem a ideia de que o Estado sempre existiu (*Urstaat*), ao menos como virtualidade ou como idealidade cerebral, as minorias aparecem configuradas como o fora dos Estados e, potencialmente políticas, pois afirmam direitos de sociedades segmentadas que são contra os órgãos de poder dos Estados:

É preciso dizer que o Estado sempre existiu, e muito perfeito, muito formado. Quanto mais os arqueólogos fazem descobertas, mais descobrem impérios. A hipótese do *Urstaat* parece verificada, “o Estado enquanto tal remonta já aos tempos mais remotos da humanidade”. Mal conseguimos imaginar sociedades primitivas que não tenham tido contato com Estados imperiais, na periferia ou em zonas mal controladas. Porém, o mais importante é a hipótese inversa: que o Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um fora, e não é pensável independentemente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado *ou* sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente. Não apenas não há Estado universal, mas o fora dos Estados não se deixa reduzir à “política externa”, isto é, a um conjunto de relações entre os Estados. O fora aparece simultaneamente em duas direções: grandes máquinas mundiais, ramificadas sobre o todo *ecúmeno* num momento dado, e que gozam de uma ampla autonomia com relação aos Estados (por exemplo, organizações comerciais do tipo “grandes companhias”, ou então complexos industriais, ou mesmo formações religiosas como o cristianismo, o islamismo, certos movimentos de profetismo ou de messianismo, etc.); mas também mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades

segmentárias contra os órgãos de poder de Estado. O mundo moderno oferece hoje imagens particularmente desenvolvidas dessas duas direções, a das máquinas mundiais ecumênicas, mas também a de um neoprimitivismo, uma nova sociedade tribal tal como descreve McLuhan. Essas direções não estão menos presentes em todo campo social, e sempre. Acontece até de se confundirem parcialmente (...) O que é evidente é que os bandos, não menos que as organizações mundiais, implicam uma forma irredutível ao Estado, e que essa forma de exterioridade se apresenta necessariamente como a de uma máquina de guerra, polimorfa e difusa. (MP, 2012, p. 24)

Tais citações nos apresentam duas importantes características das minorias: são um fora do Estado, pois irredutíveis a ele e, ao mesmo tempo, operam de maneira imanente aos regimes:

O que se denomina Estado-nação, sob as formas mais diversas, é precisamente o Estado como modelo de realização. Com efeito, o nascimento das nações implica muitos artifícios: é que elas não se constituem somente numa luta ativa contra os sistemas imperiais ou evoluídos, contra as feudalidades, contra as cidades, mas elas mesmas operam um esmagamento de suas “minorias”, ou seja, de fenômenos minoritários ou que se poderia chamar “nacionalitários”, que as trabalham de dentro e que quando necessário encontram um grau de liberdade maior nos códigos antigos. (MP, 2012, p. 167)

Para compreendermos como ocorre esta operação imanente realizada pelas minorias é preciso dizer, antes, que quando Deleuze e Guattari falam em minoria, eles não estão falando ao que mais ordinariamente se entende por minoria, ou seja, de um grupo em quantidade menor, em comparação a um grupo dominante e, normalmente, sem representação política.

Para Deleuze e Guattari, a distinção entre minoria e maioria não se faz de acordo com um critério numérico e de quantidade, visto que uma minoria pode ser composta por um vasto número de elementos ou, até mesmo, por apenas um elemento. Dizem, Deleuze e Guattari, que é da natureza da minoria o inumerável e o que a qualifica enquanto minoria não é o número, mas algo que se passa entre os elementos desse conjunto, é um fluxo, um desvio, um devir que não se conforma a um modelo. A maioria, por outro lado, sempre se estabelece como um modelo, um padrão que é conferido pela axiomática dominante: homem-branco-europeu-adulto-heterossexual-cristão:

As minorias e maiorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é

um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto habitante das cidades. Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo. (CONVERSAÇÕES, 2010, p. 218)

Quando nossos autores dizem minoria também não se referem a grupos ou movimentos unificados que concentram suas lutas no nível da axiomática (luta por direitos e garantias). A luta dos homossexuais pelo direito ao casamento, por exemplo. É uma luta imprescindível para o grupo ou mesmo quando mulheres lutam para que seja garantido, por lei, um período de licença de maternidade e paternidade mais extenso e mais condizente com as necessidades do bebê e dos pais, porém é preciso dizer: esse é um tipo de apelo para que a axiomática dominante se alargue e acolha essas reivindicações incluindo uma determinada minoria no conjunto determinável, numerável e majoritário. Ao passo que Deleuze e Guattari atentam para uma luta que é possível ser levada a cabo pelas minorias que não está neste nível, mas que aponta para um lugar não axiomável e é nessa rota que eles pensam que talvez os problemas mudem (IT, 2006):

[...] Não se trata de dizer que a luta no nível dos axiomas seja sem importância; ela é, ao contrário, determinante (nos níveis mais diferentes, luta das mulheres pelo voto, pelo aborto, pelo emprego; luta de regiões do Leste ou Oeste...). Mas também há sempre um signo para mostrar que essas lutas são o índice de um outro combate coexistente. Por modesta que seja uma reivindicação, ela apresenta sempre um ponto que a axiomática não pode suportar, quando as pessoas protestam para elas mesmas levantarem seus próprios problemas e determinar, ao menos, as condições particulares sob as quais aqueles podem receber uma solução mais geral (ater-se ao *Particular* como forma inovadora). Ficamos sempre estupefatos com a repetição da mesma história: a modéstia das reivindicações de minorias, no começo, ligada à impotência da axiomática para resolver o menor problema correspondente. Em suma, a luta em torno dos axiomas é tanto mais importante quanto manifeste e cave ela mesma o desvio entre os dois tipos de proposições: as proposições de fluxo e as proposições de axiomas. (MP, 2012, p. 187)

A potência de luta que Deleuze e Guattari acreditam que as minorias carregam é que elas não podem ser totalmente exterminadas nem totalmente integradas ao modelo, porque elas escapam em fluxos, promovem desvios, elas não param de escapar e é nesse lugar, de escapamento ou de linha de fuga, que elas colocam o sistema em variação e convulsionam os modelos:

[...] Mesmo a organização da fome, multiplica os famintos tanto quanto os matam. Mesmo a organização dos campos, onde o setor “socialista” horrivelmente se distinguiu, não assegura a solução radical com que a potência sonha. O extermínio de uma minoria faz nascer ainda uma minoria dessa minoria. Malgrado a constância dos massacres, é relativamente difícil liquidar um povo ou um grupo, mesmo no terceiro mundo, desde que ele apresente conexões suficientes com elementos da axiomática.

[...] De maneira geral, as minorias tampouco recebem solução para seu problema por integração, mesmo com axiomas, estatutos, autonomias, independências. Sua tática passa necessariamente por aí; mas se elas são revolucionárias, é porque trazem um movimento mais profundo que recoloca em questão a axiomática mundial.

[...] A questão das minorias, é antes abater o capitalismo, redefinir o socialismo, constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios. Se as duas soluções de extermínio e de integração não parecem possíveis, é em virtude da lei mais profunda do capitalismo: ele não para de colocar e repelir seus próprios limites, mas ele não o faz sem que ele próprio suscite fluxos em todos os sentidos que escapam à axiomática. *Ele não se efetua nos conjuntos numeráveis que lhes servem de modelos sem constituir no mesmo golpe conjuntos não numeráveis que atravessam e convulsionam esses modelos.* Ele não opera a “conjugação” dos fluxos descodificados e desterritorializados sem que os fluxos se dirijam ainda mais longe, escapem tanto à axiomática que os conjuga quanto aos modelos que os reterritorializam, e tendem a entrar em “conexões” que desejam uma nova Terra, que constituem uma máquina de guerra cujo fim não é mais nem a guerra, nem o extermínio nem a paz do terror generalizado, mas o movimento revolucionário (conexão de fluxos, composição de conjuntos não numeráveis, devir-minoritário de todo mundo). (MP, 2012, pgs. 188 a 190)

Se o capitalismo supõe possuir uma legitimidade axiomática sobre a totalidade da população que povoa a terra (LAPOUJADE, 2015), o que poderia fazer variar o sistema, senão as minorias, ou melhor, os processos de minoração, ou os processos que fogem à maioria?

[...] Deleuze e Guattari contestam a legitimidade da axiomática capitalista da qual se deduz o direito que ela exerce sobre as populações da terra. Também aí a questão *quid juris?* é o tempo todo retomada, deslocada, transformada. Assim, por exemplo, quando Deleuze e Guattari invocam as minorias ou a máquina de guerra nômade em *Mil Platôs*, com que direito eles a reivindicam? Em nome de que as invocam? Haveria um direito das minorias distinto de toda forma de direito já estabelecida ou codificada? Seria mesmo possível fazer jus às multiplicidades, aos povoamentos do inconsciente, como querem Deleuze e Guattari? E de que modo? Tudo se passa como se determinadas expressões ameaçassem as outras formas de direito, aquelas que os Estados, os mercados e as instituições ditam. “Por modesta que seja uma reivindicação, ela apresenta sempre um ponto que a axiomática não pode suportar, quando as pessoas protestam

para elas mesmas levantarem seus próprios problemas e determinar, ao menos, as condições particulares sob as quais aqueles podem receber uma solução mais geral.

Uma das características de tais minorias é precisamente a de serem desprovidas de direitos e de não disporem de nenhuma linguagem preexistente para estabelecê-las. O que podem pretender? Qual língua, para aqueles que não falam, que não conseguem falar, mesmo em sua língua? Qual a expressão, para o analfabeto, o idiota, o gago, o mal visto e o mal dito à la Beckett, conforme tentam fazer jus às minorias que os povoam? Qual a existência para o pensamento que não dispõe de nenhum meio de expressão preexistente para se dizer, se escrever, se figurar? “[...] como chegar a falar sem dar ordens, sem pretender representar algo ou alguém, como conseguir fazer falar aqueles que não têm esse direito, e devolver aos sons seu valor de luta contra o poder? isso quer dizer que “escreve-se em função de um povo por vir e que ainda não tem linguagem.” (LAPOUJADE, 2015, p. 27).

Deleuze e Guattari pensam que um sistema hegemônico e majoritário não se instaura sem ser ao mesmo tempo trabalhado internamente por tensões, conflitos, processos criativos que fogem e fazem fugir esse sistema (SIBERTIN-BLANC, 2009). Esse processo de minoração ou de desvio seria propriamente o devir minoritário, um devir de todo mundo e que traz em si essa centelha revolucionária.

Certamente foi esta importância atribuída a questão das minorias ou aos fenômenos de minoração que fez com que Sibertin-Blanc dissesse: “A questão das minorias toca o coração do pensamento político de Deleuze” (SIBERTIN-BLANC, 2009, p. 39) e uma das chaves para o problema político seria, justamente, compreender como elas operam. Recapitulando o nosso fio condutor, penso que se já podemos compreender que, para Deleuze e Guattari, as tarefas políticas da filosofia e da arte se efetivam quando estas atividades criativas podem contribuir para criação do povo que falta e se já compreendemos também que, para nossos autores, o povo que falta está em perpétuo caráter de minoria, nos falta, ainda, compreender como ocorre esse estado de minoria ou como pode ocorrer o devir minoritário, sob quais agenciamentos a minoria surge. Não fazer um elogio e não tomar as minorias como salvadoras, tal como algumas leituras equivocadas supuseram que Deleuze e Guattari fizeram dos nômades, dos marginais e dos esquizofrênicos<sup>32</sup>, mas sim, à moda

---

<sup>32</sup> Ver *Carta a um crítico muito severo*, in: *Conversações*.

espinosana, compreender os agenciamentos, para poder organizar as velocidades, os encontros, e o campo das paixões:

Não se trata, portanto, de fazer a todo preço o elogio à marginalidade ou à fuga, mas de pesquisar um equilíbrio entre as diversas velocidades e as diversas linhas que nos compõem. Essa pesquisa é uma forma de ética, no sentido de Espinosa: a organização das velocidades, dos encontros, das relações, dos ritmos que constituem nosso plano de imanência (MANOLA, 2014, p. 35)<sup>33</sup>

Conforme Deleuze e Guattari entendem, as minorias atuam de acordo com agenciamentos determinados e reconstroem equivalentes à máquina de guerra (MP, 2012) ao criar uma nova maneira de falar, uma nova forma de expressão, um novo enunciado. Cada nova criação é um desvio dos sistemas majoritários e se origina por dentro deles. Deleuze e Guattari vão se debruçar sobre esses processos criativos e, não por acaso, o primeiro deles, o que possibilitou que nossos autores formulassem o conceito de minoria foi justamente no campo da expressão, com a literatura de Kafka.

Lapoujade (2015) escreve que uma das características das minorias é serem desprovidas de direito e não disporem de uma linguagem para estabelecê-lo e Sibertin-Blanc (2009), de seu lado, afirma que em um sistema majoritário, definido por um conjunto normativo que determina práticas e condutas, as normas da linguagem e das práticas discursivas se impõem como um *standart* do qual todas as outras normas e práticas são pressupostas e se reproduzem. Lapoujade e Sibertin-Blanc podem realizar tais afirmações porque se há um momento (e há muitos) em que Deleuze e Guattari discutem aberta e indiscutivelmente a política, é quando tratam do problema da linguagem.

No *Platô 4: 20 de Novembro de 1923 – Postulados da Linguística*<sup>34</sup>, Deleuze e Guattari nos dizem incessantemente que não é possível pensar a linguagem e as suas funções senão como intrínseca e determinada pela pragmática e pela política. Em outras palavras, antes de tudo, o problema da linguagem é um problema político. Para

---

<sup>33</sup> “Il ne s’agit donc pas de faire à tout prix l’éloge de la marginalité ou de la fuite, mais de rechercher un équilibre entre les diverses vitesses et les diverses lignes qui nous composent. Cette recherche est une forme d’éthique, au sens de Espinosa: l’organisation des vitesses, des rencontres, des rapports, des rythmes qui constituent notre plan d’immanence”.

<sup>34</sup> As questões desenvolvidas nos próximos parágrafos merecem melhor aprofundamento que será realizado em trabalho posterior.

nossos autores, é inegável, embora os linguistas ignorem (ou finjam ignorar), que “uma regra de linguagem é um marcador de poder” e que é impossível definir uma semântica, uma sintaxe, fora da pragmática (MP, 2011).

Desta forma, Deleuze e Guattari começam pelo desfazimento da ideia de que a função da linguagem seja a comunicação e/ou a transmissão de informações e afirmam categoricamente que a função da linguagem é a transmissão de palavra de ordem.

Elias Canetti, em *Massa e Poder*, entende que a ordem é algo anterior à fala pois, “do contrário os cães não poderiam entender” (CANETTI, 1983, p. 337). Pensando justamente como os animais podem compreender determinações que, nem sempre, são faladas, Canetti pensa com o rugido do leão. É indiscutível que na natureza, o rugido do leão produz duas ações: uma sentença de morte, mas também, uma ordem de fuga.

Para Canetti, a linguagem estabelecida entre os homens, reteve dos sons, a emissão de ordens. A partir disso, Deleuze e Guattari desenvolveram o pensamento presente no *Platô 4*. Para Deleuze e Guattari, a linguagem apreendeu do som a ordem, e a palavra não comunica, mas ordena. A palavra de ordem, uma vez transmitida, portanto, implica em ações e em transformações incorpóreas (tal como o rugido do leão implica em fuga e transforma a zebra em presa), implementando relações intrínsecas ou imanentes entre a fala e a ação. Isso ocorre, por exemplo, com o enunciado “eu juro” que carrega uma promessa, um enlace, mas, ao mesmo tempo, tem diferentes implicações a depender da relação na qual tal enunciado é proferido.

Deleuze e Guattari fazem ressaltar, assim, a relação implícita existente entre o enunciado e o agenciamento coletivo de enunciação. Ou, dito de outro modo, nos dão a ver que há enunciados que só podem ser proferidos em decorrência de determinados agenciamos coletivos. David Grossman (2010), escritor israelense contemporâneo, em texto escrito a propósito do artista judeu polonês Bruno Shulz, nos conta sobre sua experiência ao saber as circunstâncias da morte deste. Shulz foi raptado pelos nazistas, feito de judeu doméstico e o oficial nazista, Felix Landau, seu detentor, tinha como desafeto um outro oficial da SS chamado Karl Gunther. Um dia, Gunther bate à porta do detentor de Shulz e diz: “- matei seu judeu”. E obteve como

resposta: “- pois bem, agora vou lá matar o seu”. Para Grossman, esses enunciados: “matei seu judeu!”; “pois bem, agora vou lá matar o seu”, são exemplos devastadores da sintaxe e da visão de mundo nazista e, diante disso, se tornou urgente para ele, escrever seu livro sobre o holocausto ou, em outras palavras, criar um mundo em que tais enunciados: “matei seu judeu!”; “pois bem, agora vou lá matar o seu!”, não fossem possíveis de serem formulados:

Quando cheguei ao final do livro [de Schulz], li o epílogo, escrito por um dos tradutores de Schulz para o hebraico, Yoram Bronowski. E ali, pela primeira vez, deparei com a história da morte de Schulz:

*No gueto de Drohobycz, Schulz tinha um protetor, um oficial da SS que se aproveitara de seu talento fazendo-o pintar murais nas paredes de sua casa. O rival desse oficial atirou em Schulz na rua para provoca-lo. Conforme os boatos, ao se encontrarem depois do ocorrido, um disse ao outro: “Eu matei o seu judeu”, e ouviu em resposta: “Muito bem, agora eu vou lá matar o seu”.*

Fechei o livro. Senti como se me houvessem espancado. Como se estivesse caindo num abismo onde tais coisas fossem possíveis.

Nem sempre um escritor é capaz de indicar o momento preciso em que um livro nasceu dentro dele. Afinal de contas, os sentimentos e pensamentos se acumulam durante anos, até que amadurecem e irrompem no ato da escrita. No entanto, embora por muitos anos eu tivesse desejado escrever sobre a *Shoáh*, foram aquelas duas frases, esse exemplo devastador da sintaxe e da visão de mundo nazista – “Eu matei o seu judeu”; “Muito bem, agora eu vou lá matar o seu” –, que constituíram o impulso definitivo, a descarga elétrica que me fez dar início à redação do meu romance *Ver: Amor*.

[...]

Em *Ver: Amor*, eu me empenhei, ainda que só por umas poucas páginas, em dar vida à Era Genial<sup>35</sup>, tal como Schulz a evocara em seus escritos. Eu escrevi sobre uma era [...] em que já não é possível pensar de um modo que produza frases como “Eu matei seu judeu”; “Muito bem, agora eu vou lá matar o seu” (GROSSMAN, 2010, p. 121-130)

Se só é possível pensar e formular tais enunciados “matei seu judeu!”, “pois bem, vou lá matar o seu” em um mundo nazista, me parece inevitável a conclusão de Deleuze e Guattari de que existe um primado do agenciamento sobre a língua e sobre a palavra (MP, 2011).

---

<sup>35</sup> Título de um dos contos de Bruno Schulz.

O que Deleuze e Guattari nos colocam no *Platô 4* é que está no centro do problema da linguagem a análise dos agenciamentos coletivos. É isso o mais importante, porque são os agenciamentos coletivos que dão conta do campo social em detrimento do estudo das regras de gramática, semântica e sintaxe porque estas também não deixam de ser variadas e determinadas por dentro pela política.

Além disso, Deleuze e Guattari também nos chamam atenção para o fato de que é uma política, é uma determinada norma de poder, que se impõe e faz com que os estudos da linguagem, ao contrário do proposto por eles, priorizem as constantes linguísticas, que tratem a linguagem como um sistema homogêneo, fazendo dela uma língua maior dominante, uma língua de poder; deixando de lado não apenas um estudo sobre suas condições<sup>36</sup>, mas também que dispense a análise do trabalho realizado pelas variantes heterogêneas contínuas que são imanentes à língua. O caso da linguagem, é para Deleuze e Guattari, um caso flagrante em que a ciência régia é chamada para garantir as exigências de uma outra ordem, de uma ordem política:

Visto que todo mundo sabe que uma língua é uma realidade variável heterogênea, o que significa a exigência dos linguistas de traçar um sistema homogêneo para tornar possível um estudo científico? Trata-se de extrair das variáveis um conjunto de constantes, ou de determinar relações constantes entre as variáveis. [...] Mas o modelo científico através do qual a língua devém objeto de estudo não é senão um modelo político através do qual a língua é por sua vez homogeneizada, centralizada, padronizada, língua de poder, maior ou dominante. É inútil o linguista recorrer à ciência, à ciência pura – mas essa não seria a primeira vez que a ordem da ciência viria garantir as exigências de uma outra ordem. O que é a gramaticidade e o signo S, o símbolo categorial que domina os enunciados? É um marcador de poder antes de ser um marcador sintático, e as árvores chomskianas estabelecem relações constantes entre variáveis de poder. Formar frases gramaticalmente corretas é, para o indivíduo normal, a condição prévia para qualquer submissão às leis sociais. (MP, 2011, p. 48 e 49)

O que está apresentado para nós no *Platô 4* é o seguinte: existem duas maneiras de pensarmos a linguagem: uma trabalha apenas com suas constantes e em extrair constantes, o que faz da língua uma homogeneidade centralizadora e a outra valoriza as variáveis da língua que são heterogêneas, igualmente constantes e imanentes, mas que impedem a língua de fechar-se sobre si mesma (MP, 2011). De acordo com o pensamento deleuze-guattariano, a prioridade que a linguística atribui

---

<sup>36</sup> Para Deleuze e Guattari são condições da língua a palavra de ordem, os agenciamentos coletivos e os regimes de signos. Ver *Platô 4 – Os Postulados da linguística*.

ao primeiro tratamento decorre de um sistema político de poder e torna a língua uma língua maior, porque a linguagem, ao se tornar homogênea, se impõe como norma àqueles que falam, determinando o que é possível e o que não é possível falar e, ainda, reforça a função de transmissão de palavras de ordem. Em princípio, portanto, é correto dizer que as línguas maiores se definem pelo poder das constantes e as línguas menores pela potência de variação.

Ademais, quando falam em língua maior e língua menor, não estão falando da existência de duas línguas autônomas, visto que maior e menor não são qualificações para a língua. Se assim fosse, poderíamos simplesmente pensar que língua menor seria um outro nome para línguas secretas, gírias, línguas marginais ou qualquer similar e não é disso que se trata. O que dizem nossos autores é que a língua menor é sempre imanente à língua maior. Língua menor é justamente as variações contínuas, engendradas pelas minorias, que trabalham a língua maior por dentro e a colocam em processo de devir criando, conseqüentemente, uma outra forma de expressão.

Daí a importância que os escritores têm para Deleuze e Guattari e aqueles a quem eles chamam de menores, são justamente aqueles que conquistam sua língua maior, para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas: “Eis verdadeiros autores menores. Uma saída para a linguagem, para a música, para a escrita”. (KPLM, 2015, p. 53)

### **3.2. Da Potência Política da Literatura**

**A Literatura Menor é uma expressão do devir da língua ou, em outros termos, é um meio de subtrair a linguagem do modelo de linguagem do Estado**

Na década de 1930 meu pai foi testemunha de um grafite rancoroso nos muros das cidades da Europa: “Judeus, voltem para a Palestina”. Hoje em dia, os mesmos muros gritam para nós: “Judeus, saiam da Palestina”. Então, onde fica na Terra a pátria do povo judeu? Ou fica na Lua? Ou no fundo do mar?

**Amós Oz**

Neste momento, pensamos que já é possível fazer algumas formulações que dizem respeito diretamente ao tema central desta pesquisa: tal seja, quais características que identificamos que conferem potência política à literatura de acordo com o pensamento de Gilles Deleuze. O primeiro deles é: a literatura menor é um

meio de subtrair a língua do modelo de linguagem do Estado, parafraseando o Problema II, do *Platô 12 – Tratado de Nomadologia: máquina de guerra*.

Para melhor compreensão deste que é um dos conceitos centrais para pensar a literatura em sua potência política, o conceito de literatura menor, fomos em *Mil Platôs* e em *Imagem: Tempo. Cinema 2*, obras publicadas respectivamente em 1980 e 1985, para entender os conceitos de minoria e língua menor para nossos autores. Feita tal apreensão, pensamos que podemos então, voltar nossa atenção agora para o principal texto no qual a formulação do conceito de Literatura menor está apresentada, tal seja, *Kafka – Por uma Literatura Menor*.

Penso que em dois momentos de *Kafka – Por uma Literatura Menor*, Deleuze e Guattari nos apresentam claramente os nortes do projeto que empreenderam ao pensar com a literatura de Kafka. O primeiro, logo no Capítulo 1 quando eles escrevem:

[...] Não tentamos encontrar arquétipos que seriam o imaginário de Kafka, sua dinâmica ou seu bestiário (o arquétipo procede por assimilação, homogeneização temática, ao passo que encontramos nossa regra apenas quando se insinua uma pequena linha heterogênea, em ruptura). Mais ainda, não buscamos associações ditas livres (conhecemos o triste destino destas, sempre nos conduzir à lembrança de infância, ou, pior ainda, ao fantasma, não porque elas fracassam, mas porque está compreendido no princípio de uma lei escondida). Não procuramos tampouco interpretar, e dizer que isto quer dizer aquilo. Mas sobretudo procuramos ainda menos uma estrutura, como oposições formais e significante já feito: pode-se sempre estabelecer relações binárias, “cabeça-curvada/cabeça reerguida”, “retrato-sonoridade”, e depois, relações biunívocas “cabeça-curvada-retrato”, “cabeça reerguida-sonoridade” – é estúpido, enquanto não se vê por onde e em que direção a que escoo o sistema, como ele devém, e qual elemento vai desempenhar o papel da heterogeneidade, como saturante que faz surgir o conjunto, e que quebra a estrutura simbólica, não menos que a interpretação hermenêutica, não menos que a associação de ideias laicas, não menos que o arquétipo imaginário. Pois não vemos muita diferença entre todas as coisas aí (quem pode dizer a diferença entre uma oposição diferencial estrutural e um arquétipo imaginário cuja propriedade é diferenciar?). **Acreditamos apenas em uma política de Kafka, que não é nem imaginária, nem simbólica. Acreditamos apenas em uma ou algumas máquinas de Kafka, que não são nem estrutura nem fantasma. Acreditamos apenas em uma experimentação de Kafka, sem interpretação nem significância, mas somente protocolos de experiência.** (KPLM, 2015, p. 16, grifo nosso)

E o segundo momento, no final do Capítulo 4:

Uma só coisa causa dor a Kafka e o deixa com raiva, indignado: que a gente o trate como escritor intimista, encontrando refúgio na literatura, autor da solidão, da culpa, da desgraça íntima. É, no entanto sua culpa, já que ele brandiu tudo isso...para antecipar a armadilha e por humor. Há o riso de Kafka, o riso muito alegre que se compreende tão mal pelas mesmas razões. É pelas mesmas razões estúpidas que se pretendeu ver um refúgio longe da vida na literatura de Kafka, e também uma angústia, a marca de uma impotência e de uma culpa, o signo de uma tragédia interior triste. Dois princípios apenas para esposar Kafka: é um autor que ri, profundamente alegre, de uma alegria de viver, malgrado e com suas declarações de palhaço, que ele estende como uma armadilha ou um circo. De uma ponta a outra, é um autor político, adivinho do mundo futuro, porque tem como dois polos que ele unificar em um agenciamento de fato novo: longe de ser um escritor retirado em seu quarto, seu quarto lhe serve a um duplo fluxo, o de um burocrata de grande futuro, ligado aos agenciamentos reais em vias de se fazer; e o de uma nômade fugindo da maneira mais atual, que se liga ao socialismo, ao anarquismo, aos movimentos sociais. A escrita em Kafka, o primado da escrita, significa não mais que uma coisa: de modo algum, literatura, mas que a enunciação faz-se um com o desejo, por cima das leis, dos estados, dos regimes. Enunciação, no entanto, sempre histórica, ela mesma, política e social. Uma micropolítica, uma política do desejo, que coloca em causa todas as instâncias. Jamais houve autor mais cômico e alegre do ponto de vista do desejo; jamais autor mais político e social do ponto de vista do enunciado. Tudo é riso, a começar pelo Processo. Tudo é político, a começar pelas Cartas a Felice. (KPLM, 2015, p. 77 e 78).

Nos parece que em *Kafka – Por uma literatura menor*, dois problemas são flagrantes para Deleuze e Guattari. Um está diretamente relacionado ao contexto da calorosa discussão que permeou os anos 70 e era muito cara a Deleuze e Guattari que dizia respeito à psicanálise. Fazer frente ao pensamento de poder que a tudo edipianizava, inclusive a literatura, era de grande importância para nossos autores. E o outro, sobre o qual nos concentraremos, que traz à tona toda discussão que será retomada e aprofundada em *Mil Platôs* em relação ao problema da linguagem e o profundo olhar político que Deleuze e Guattari reafirmaram em relação à literatura.

É a experimentação linguística que Kafka empreende em sua escrita, sua maneira de colocar a língua maior em devir, fazendo-a fugir como menor, seu tornar-se estrangeiro em sua própria língua que dão ensejo à formulação do conceito de literatura menor e suas implicações políticas e daí a afirmação de Deleuze e Guattari: “Uma literatura menor não é de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”. (KPLM, 2015, p.35)

Pois bem, o problema da literatura menor está muito vinculado ao problema dos imigrantes e às condições de fala impostas por um Estado. No entanto, não podemos perder de vista que esses dois problemas não se confundem. A bem da verdade, a necessidade que recai sobre os imigrantes de criarem uma forma de expressão para si mesmos é muito flagrante, mas isso apenas ilustra o que Deleuze e Guattari defendem de maneira mais profunda: que possamos todos criar uma língua menor dentro de nossa própria língua maior.

No Capítulo III de *Kafka – Por uma literatura menor – A linguagem. – O político. – O Coletivo*, Deleuze e Guattari nos apresentam as três características da literatura menor: (i) na literatura menor a língua é afetada por um forte coeficiente de desterritorialização; (ii) tudo nas literaturas menores é político; (iii) nas literaturas menores tudo toma um valor coletivo.

As três características estão relacionadas e operam em conjunto, porque ao desterritorializar a língua, ao mesmo tempo se instala um agenciamento e se produz enunciado que é sempre coletivo. Da impossibilidade de dizer, de escrever na língua oficial, se impõe a necessidade de criar uma outra língua, uma nova linguagem. Qual língua é possível ao imigrante? E ao refugiado? Àqueles que não possuem nenhum direito? Fazer um desvio na língua oficial e criar sua própria língua estrangeira. Desterritorializar a língua diz respeito a colocá-la em processo de devir e, assim, ir fazendo uma experimentação na linguagem, inventando novas formas de dizer. A literatura de Kafka é primorosa em criar sons, ruídos, em conectar a palavra a um uso intensivo:

- Senhor Samsa – brandou então o gerente, elevando a voz, - o que está acontecendo? O senhor se entrincheira no seu quarto, responde somente sim ou não, causa preocupações sérias e desnecessárias aos seus pais e descursa – para mencionar isso apenas de passagem – seus deveres funcionais de uma maneira realmente inaudita. Falo aqui em nome de seus pais e do seu chefe e peço-lhe com toda a seriedade uma explicação imediata e clara. Estou perplexo, estou perplexo. Acreditava conhecê-lo como um homem calmo e sensato e agora o senhor parece querer de repente começar a ostentar estranhos caprichos. O chefe em verdade me insinuou esta manhã uma possível explicação para as suas omissões – ela dizia respeito aos pagamentos à vista que recentemente lhe foram confiados – mas eu quase empenhei minha palavra de honra no sentido de que essa explicação não podia estar certa. Porém, vendo agora sua incompreensível obstinação, perco completamente a vontade de interceder o mínimo que seja pelo senhor. E o seu emprego não é de forma alguma o mais seguro. No começo eu tinha a intenção de lhe dizer tudo isso a sós, mas uma vez que o senhor me faz perder o meu

tempo inutilmente aqui, não sei por que os senhores seus pais não devam ficar também sabendo. Nos últimos tempos seus rendimentos tem sido muito insatisfatórios; de fato não é época de fazer negócios excepcionais, isso nos reconhecemos; mas época para não fazer negócio algum não existe, senhor Samsa, não pode existir.

- Mas, senhor gerente – exclamou Gregor fora de si, esquecendo tudo o mais na excitação, - eu abro já, num instante. Um ligeiro mal estar, um acesso de tontura, impediram-me de me levantar. Ainda estou deitado na cama. Mas agora me sinto novamente bem disposto. Já estou saindo da cama. Só um instantezinho de paciência! As coisas ainda não vão tão bem como eu pensava. Mas já estou bem. Como é que uma coisa assim pode acontecer a um homem? Ainda ontem à noite estava tudo bem comigo, meus pais sabem disso, ou menor: já ontem à noite eu tive um pequeno prenúncio. Eles deviam ter notado isso em mim. Por que não comuniquei à firma? Mas sempre se pensa que se vai superar a doença sem ficar em casa. Senhor gerente poupe meus pais! Não há motivo para as censuras que agora o senhor me faz; também não me disseram uma palavra a esse respeito. Talvez o senhor não tenha lido os últimos pedidos que eu remeti. Aliás, ainda vou viajar com o trem das oito, as horas de repouso me fortaleceram. Não se detenha mais, senhor gerente; logo mais estarei pessoalmente na firma: tenha a bondade de dizer isso e de apresentar minhas recomendações ao senhor chefe.

[...]

- Entenderam uma única palavra? – perguntou o gerente aos pais. – Será que ele nos está fazendo de bobos?

- Pelo amor de Deus! – exclamou a mãe já em lágrimas – Talvez ele esteja seriamente doente e nós o atormentamos. Grete! Grete! – gritou então.

[...]

- Você precisa ir imediatamente ao médico. Gregor está doente. Vá correndo ao médico. Você ouviu Gregor falar, agora?

- Era uma voz de animal – disse o gerente, em voz sensivelmente mais baixa, comparada com os gritos da mãe. (KAFKA, 1997, p. 14 e 15)

Não é figuradamente que Gregor grunhe e não é metaforicamente que não é entendido. É que Kafka está fazendo a linguagem vibrar.

Qualificar uma literatura como uma literatura de mestres e de gênios indica duas coisas: a primeira, o privilégio que se confere a enunciação individual, desconsiderando os fatores sociais, as forças em operação, as relações de poder, ou seja, o agenciamento coletivo, que determinam o que é possível enunciar e, segunda, se é estabelecida como cânone, é porque obedece às regras que fazem da língua, uma língua maior. A literatura menor, ao contrário, não se faz através de “gênios” e

“mestres”; quando uma língua menor é criada, ela, instantaneamente, tem caráter político e coletivo. Como fazer um povo falar? Não é algo que se realize todo dia e nem algo que advenha de alguma suposta genialidade. A literatura menor é a criação, a duras penas, daquilo que pode ser enunciado pelas minorias, que não tem possibilidade dentro da rigidez das normas gramaticais, lexicais e sintáticas que fazem da língua, uma língua maior. É um estado de excepcionalidade da língua e expressão do tratamento que uma minoria pode realizar na linguagem. Criar uma língua menor é fazer falar uma minoria.

É justamente por operar através da invenção, da necessidade de criação de outra linguagem é que nas literaturas menores tudo é político e a enunciação sempre será coletiva:

[...] se o escritor está à margem ou apartado de sua comunidade frágil, essa situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade. (KPLM, 2015, p. 37)

Como as minorias sempre formam as franjas do Estado, não estando incluídas em seus processos de majoração, na ausência de uma consciência coletiva ou nacional, a literatura cumpre o papel de agregação:

A terceira característica é que tudo toma um valor coletivo. Com efeito, precisamente porque os talentos não abundam numa literatura menor, as condições de uma *enunciação individual* não são dadas, que seria a de um tal ou qual “mestre”, e poderia ser separada da *enunciação coletiva*. De maneira que esse estado de raridade dos talentos é de fato benéfico, e permite conceber outra coisa que uma literatura de mestres: o que o escritor sozinho diz já constitui uma ação comum, e o que ele diz ou faz é necessariamente político, mesmo que os outros não estejam de acordo. O campo político contaminou todo enunciado. Mas sobretudo, mais ainda, porque a consciência coletiva ou nacional é “frequentemente inativa na vida exterior e sempre em vias de desagregação”, é a literatura que se encontra encarregada positivamente deste papel e desta função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária: é a literatura que produz uma solidariedade ativa, malgrado o ceticismo; e se o está à margem ou apartado de sua comunidade frágil, essa situação o coloca ainda mais em condições de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade. (KPLM, 2015, p. 37)

Ora, se Deleuze e Guattari dizem que o uso menor da língua é revolucionário (KPLM, 2015, p. 52) é porque a língua menor faz escapar a linguagem do modelo de

Estado, ao mesmo tempo que instala um outro agenciamento. É por isso que compreender os mecanismos das literaturas menores e as engrenagens de certas máquinas de expressão literária nunca saiu dos horizontes de nossos autores. Pensar com a literatura para pensar o problema filosófico político: “Existe algum meio de subtrair o pensamento ao modelo de Estado?” O que Deleuze e Guattari não cansam de nos apontar é que para que a arte e a filosofia possam realmente contribuir para o surgimento do povo que falta é necessário compreender a operação das minorias por dentro do Estado, na criação de uma nova linguagem, de uma nova maneira de pensar, forjando novas sensibilidades e outros agenciamentos de vida, mais vitalistas do que os do presente.

### 3.3. Da Potência Política da Literatura

#### A potência de criação de mundos

“Em *Ver: Amor*, eu me empenhei, ainda que só por umas poucas páginas, em dar vida à Era Genial<sup>37</sup>, tal como Schulz a evocara em seus escritos. Eu escrevi sobre uma era [...] em que já não é possível pensar de um modo que produza frases como “Eu matei seu judeu”; “Muito bem, agora eu vou lá matar o seu”  
**David Grossman**

“Talvez você se admire”, disse por fim Anshel Vasserman, “de eu ser tão generoso, deixando você mesclar à minha história também as suas criações... *Et!* Quem se importa se são minhas ou se são suas, desde que lutem e sejam dotadas de forças!?”  
**David Grossman, Ver: Amor**

O segundo aspecto que destacamos no pensamento de Deleuze que confere à literatura potência política é a potência que a literatura tem de criar de mundos.

No primeiro texto de *Crítica e Clínica, A Literatura e a vida*, Deleuze diz que não há melhor razão para escrever senão pela vergonha de ser um homem. Quando Deleuze fala em homem, ele se refere a um modo de viver majoritário e homogêneo, que resulta de certos agenciamentos de poder dominantes e que se impõe a toda matéria: homem-macho-adulto-branco-heterossexual. Um sistema majoritário se forma através de desejos e agenciamentos muito complexos. As maneiras de viver minoritárias, por outro lado, ocorrem através de devires, também agenciados e também desejantes, mas não estamos falando de processos semelhantes e quando falamos em devir, falamos necessariamente no processo de minoração que escapa ao majoritário, ao homem, portanto. É da natureza do devir o processo de desvio, o

---

<sup>37</sup> Título de um dos contos de Bruno Schulz

tornar-se algo que rompe com o sistema majoritário. A vergonha de ser um homem nos é posta cotidianamente “ante a propagação de modos de existência e de pensamento-para-o-mercado” (OQF, 2010, p. 130), por isso, Deleuze afirma tantas vezes que escrever é uma questão de devir, e é por essa razão que escrever, falar e pensar são atos que devêm atos políticos (PELLEJERO, 2008).

Pois bem, se a vergonha de ser um homem é algo com a potência de nos pôr em devir, o que decorre, necessariamente, deste processo, é a criação.

Quando Deleuze afirma que a literatura tem a potência de criar mundos, pensamos constantemente no livro *Ver: Amor*, do escritor israelense David Grossman. Como já exposto anteriormente, Grossman nos conta que desde quando soube que se tornaria escritor, soube também que escreveria sobre a *Shoah*<sup>38</sup>, para tentar compreender uma vida que não havia vivido e para descobrir o que carregava em si que pudesse ter sido usado para resistir ao projeto nazista de aniquilação:

A partir do momento em que eu soube que me tornaria escritor, soube também que escreveria sobre a Shoáh. E, com o passar dos anos, tive ainda mais certeza de que não poderia realmente compreender minha vida em Israel, como pessoa, como pai, como escritor, como israelense, como judeu, até que tivesse compreendido a vida que eu não tinha vivido – nos tempos da Shoáh, no espaço da Shoáh. Queria descobrir o que existia em mim que eu pudesse ter usado para resistir ao projeto nazista de aniquilação. Como eu teria preservado minha centelha humana vivendo em uma realidade que era totalmente planejada para extingui-la? (GROSSMAN, 2007. p. 122)

E então, Grossman escreve seu romance que não é um relato do holocausto, mas sim a criação de uma maneira de viver, pensar, escrever pós Auschwitz<sup>39</sup> e, com toda potência da literatura, escreve um livro que a cada linha cria um mundo de resistência ao nazismo, cria um modo de resistência à linguagem dos vencedores que propaga que os judeus foram aniquilados sem qualquer oposição. Tal como Deleuze escreve em *Imagem-Tempo. Cinema 2*:

[...] no momento em que o mestre, o colonizador proclamam “nunca houve um povo aqui”, o povo que falta é um devir, inventa-se, nos bairros de lato e nos campos, ou então nos guetos, nas novas

---

<sup>38</sup> O holocausto.

<sup>39</sup> “Que o pensamento tenha algo a ver com Auschwitz, com Hiroshima, é o que mostravam os grandes filósofos, os grandes escritores depois da guerra, mas também os grandes autores de cinema, de Welles a Resnais: desta vez, de modo mais sério” (IT, 2006, p. 267).

condições de luta a que uma arte necessariamente política tem de contribuir. (IT, 2006, p. 278 e 279).

Grossman cria um vitalismo, literatura como saúde, atestando o que Deleuze não cansa de dizer:

Fim último da literatura: pôr em evidência no delírio, essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida. (CC, 2011, p. 16).

Na verdade, Deleuze leva as últimas consequências o que os próprios escritores dizem: a literatura cria vitalidade e é por isso que resiste. É o que Grossman fala sobre a obra literária de Bruno Schulz e é, também, o que quer fazer ao escrever *Ver: Amor*, sendo certo que este querer fazer não é expressão de uma vontade, mas sim de uma necessidade, de uma impossibilidade de não fazer:

Hoje, posso dizer que os escritos de Schulz me mostraram uma forma de escrever sobre a *Shoah*, e, em certo sentido, também uma forma de viver depois da *shoah*. Algumas vezes acontecem tais momentos de graça: você abre um livro de um escritor que não conhece e, de repente, sente-se atravessando um campo magnético que o conduz em uma nova direção, discernindo turbilhões que antes você apenas sentia e não sabia nomear. Li as histórias de Schulz e senti o jorrar da vida. Em cada página, a vida estava pulsando, explodindo de vitalidade, subitamente digna de seu nome; ela se dava em todas as camadas do consciente e do subconsciente, nos sonhos, nas ilusões e nos pesadelos. Senti a capacidade que aquelas histórias tinham de me reanimar, de me transportar para além da paralisia e do desespero que inevitavelmente me aprisionavam toda vez que em pensava no Holocausto ou entrava e, contato com aspectos da natureza humana que, afinal, haviam permitido que ele ocorresse. (GROSSMAN, 2010, p. 122 e 123)

Em *Ver: Amor*, conhecemos Momik Neuman que cresce no recém-criado Estado de Israel, rodeado por adultos, sobreviventes e ex-exilados<sup>40</sup>, traumatizados, que sequer conseguem falar sobre a experiência nos campos de extermínio. O primeiro capítulo do livro é justamente a saga do menino em descobrir, por si mesmo, aliado a muita imaginação, sobre o que teria sido a Terra de Lá e a Besta Nazista, palavras que entreouve a cada instante nos sussurros e nos gritos de pesadelo dos pais. Pensa o menino orgulhoso que é seu papel combater a Besta e finalmente libertar os adultos do sofrimento feroz:

---

<sup>40</sup> Primeira geração de judeus ocupantes do Estado de Israel.

À noite, na cama, Momik fica deitado desperto e pensa. A Terra de Lá dele era um país pequeno e lindo, com florestas em torno e trilhos de trem, pequenos e lustrosos, vagões coloridos e bonitos, desfiles militares e um imperador corajoso, e um caçador real, um *kloiz*, e uma feira de gado, e animais transparentes que brilham nas montanhas como passas num bolo. Mas a desgraça é que na Terra de Lá há um encantamento. Daí em diante tudo começa a ficar nebuloso. Caiu repentinamente uma espécie de maldição sobre as crianças, e os adultos e os animais e congelou a todos. Foi a Besta Nazista que fez isso. Ela passou pelo país e sua respiração simplesmente congelou tudo. Assim fez a Rainha de Gelo em uma história que Momik leu. Momik fica deitado na cama e dá asas à imaginação (...). Na Terra de Lá todos estão cobertos desde então com vidro muito fino que não permite que se movam, e é impossível tocar neles, e eles como estão vivos, mas como que não, e só uma pessoa no mundo pode salvá-los, e é Momik (GROSSMAN, 2007, p. 60).

No segundo Capítulo, o menino Momik, já adulto, se torna escritor e cria uma nova história para Bruno Schulz, na qual Bruno não teria sido morto estupidamente em razão de uma rixa entre oficiais nazistas, mas sim teria fugido de seu gueto em Drohobitz, viajado no trem proibido aos judeus, saltado no Mar Báltico, se transformado em salmão, passando a viver em comunhão com os peixes. É uma história para redimir e resgatar a vida e morte de Schulz:

E certa noite, algumas semanas depois, despertei de repente e soube que Bruno não foi assassinado. Não foi morto no ano de 42 no gueto de Drohobitz, mas fugiu de lá. E digo “fugiu” não no sentido comum, limitado da palavra, mas suponhamos, como Bruno diria “fugiu”, como diria “aposentado”[...] (GROSSMAN, 2007, p. 115).

Durante da história de Schulz, por Momik, este vai à Universidade de Varsóvia e pretende apoio do reitor para se instalar na aldeia próxima à Danzig, local onde Bruno teria escapado. Ao se encontrar com o reitor, Zigmund Ravitsky, Momik expõe seu trabalho sobre Schulz:

O professor Ravitsky me pediu naturalmente uma explicação para o meu interesse “incomum” em Bruno Schulz. Disse-lhe com toda a sinceridade que Bruno é, para mim, um dos combatentes verdadeiros, ou um modo possível de luta contra o que aconteceu. “Você sabe, naturalmente”, disse Ravitsky, “que ele nem sequer chegou a lutar?” “Sei”. Ele se recostou na poltrona, encheu os pulmões de ar e me observou profundamente. Depois disso pediu licença para convidar o professor Tiloch, chefe do Departamento de Estudos Hebraicos na universidade, que “demonstrou grande interesse em seu pedido incomum”.

[...]

- Desculpe-nos sr. Neuman. Mas esta situação...não é nada fácil. Nós naturalmente o ajudaremos o quanto pudermos. Para onde o senhor deseja ir?

Saquei do meu mapa e lhes mostrei: - O meu Bruno saiu de Drohobitz de trem para Danzing. A saída próxima ao mar.

O reitor disse: - Aos judeus era proibido viajar de trem.

Conheço a ordem. Ela foi publicada em 10 de setembro de 1941, e pendurada nas paredes da cidade. E Bruno viajou de trem.

- Eu me preocupo um pouco com a sua exatidão factual literária, sr. Neuman.

- Com todo respeito, professor, isto já não é uma questão literária. Bruno teve que sair de Drohobitz. (GROSSMAN, 2007, p. 125 e 126)

Além da história de Bruno Schulz, Momik também está escrevendo a história de seu avô, Anshel Vasserman, um sobrevivente do campo de extermínio, um contista ídiche que escreveu para jornais infantis, na Polônia, no início do século XX, a famosa história das *Aventuras das crianças do coração*, sobrevivente porque contou uma história ao comandante nazista:

[...] Todas essas histórias. Todos os horrores. Como é possível continuar a viver neste mundo e acreditar nas pessoas depois que se sabe de todas essas coisas?

- Pergunte ao seu avô – disse Ayalá, impaciente. – É o que você tem de fazer, não entende?

- Mas não sei nada a respeito dele, ou sobre a história dele.

- Ele era um velho que contou uma história ao nazista. Ele sobreviveu. O nazista, *kaput*. Se você insiste que precisa de fatos, esse são todos os fatos necessários. Daqui em diante você é obrigado a começar a escrever com sacrifício, não com sabedoria. (GROSSMAN, 2007, p. 122 e 123).

No terceiro Capítulo de *Ver: Amor*, Anshel Vasserman é o judeu que não sabia morrer. Após a terceira tentativa frustrada de mata-lo, os soldados alemães o conduziu ao gabinete do comandante do campo, Sr. Neigel, e relataram o estranho acontecimento. O comandante Neigel faz um breve interrogatório:

“Tentaram também atirar”? “Sim, comandante”.

“Tentaram dentro de um caminhão”? “Sim, comandante”.

“E com gás, me digam, tentaram”? “Sim, comandante. Pois foi com isso que começamos”.

“E os outros? Talvez o gás esteja estragado”? “Mas, não, comandante. Pois todos os outros que estavam com ele lá dentro morreram, como sempre. Nenhuma irregularidade, a não ser com ele” (GROSSMAN, 2007, p. 232 e 233).

Quando Neigel passa, então, a interrogar Vasserman, recorda que Vasserman era um escritor judeu que escrevia famosas histórias infantis que fascinavam as crianças de toda Europa, inclusive ele mesmo, Neigel, quando menino. Neste momento, judeu e comandante do campo de extermínio fazem um pacto de Sherazade às avessas: Vasserman a cada noite teria de contar à Neigel *A última história das Crianças do Coração* e, ao final de cada dia, o comandante tentaria matar Vasserman de alguma forma.

Porém, é para resistir que Vasserman aceita contar histórias para o nazista:

[...] eu tinha em princípio um objetivo oculto, a história não era só para entreter Neigel, mas, para que meu plano desse certo, eu era obrigado a empunhar todas as armas que pudesse ter ao meu alcance, e elas eram tão precárias que eu o enfrentava de mãos quase vazias! As minhas palavras eram as únicas pedras do meu estilingue. (GROSSMAN, 2007, p. 266)

Em *Diálogos*, Deleuze cita George Jackson: “Pode ser que eu fuja, mas ao longo de minha fuga, procuro uma arma”. Assim faz Vasserman ao contar uma história ao nazista para que, “sob as asas da águia nazista – suas penas apodreçam!”:

Vasserman: Assim, arrastei o saco dos meus velhos ossos escada acima, arranjei para mim, uma espécie de leito nesse novo ateliê e fiquei cismado. Ai, que dia! De início, levaram todos os meus companheiros para morrer no gás, os coitados, os puros, depois ficou claro que eu não sou feito para a morte; mais tarde finalmente cai sobre mim essa calamidade chamada Neigel, Neigel e suas propostas tentadoras e suas vaidades. *Fe!* Peguei meu caderno e olhei para ele. Anshel, Anshel, disse em meu íntimo você está prestes a escrever uma história. Infelizmente, será uma edição de um único exemplar. Por que resmungar se a venda está garantida de antemão? E sob as asas da águia nazista – que suas penas apodreçam! Escrevi em letras bonitas, na língua sagrada: *Última aventura das crianças do coração*. (GROSSMAN, 2007, p. 259).

O quarto e último Capítulo de *Ver: Amor* tem como título *A Enciclopédia completa da vida de Kazik*, sendo Kazik um dos personagens da história que Vasserman conta para Neigel. Porém, esta enciclopédia nada mais é do que a enciclopédia do nazismo.

Quando Momik diz: “já não é uma questão literária. Bruno teve que sair de Drohobitz”, é o exato momento que a literatura faz seu apelo ao povo a ser criado. É nesse limiar que se trava o combate que é sempre de vida ou de morte. É uma invenção, não do tipo ficcional, porque até a ficção pode remeter a um sistema homogêneo de enunciação, mas sim uma invenção que invoca por um povo inexistente, invoca os resistentes. Fabulação criadora: Bruno teve que sair de Drohobitz. É por isso que a literatura menor é imediatamente política. A metamorfose de Bruno em salmão, o não saber morrer de Vasserman, não se referem a casos individuais, mas sim e sempre, dizem respeito a uma resistência que é sempre coletiva, de uma minoria que não é possível exterminar.

O que Deleuze e Guattari chamam de fabulação criadora é justo essa potência que a literatura tem de criar o novo e produzir novos enunciados: Bruno fugiu de trem, mesmo que o trem fosse proibido aos judeus, Bruno lutou, mesmo que ele não tenha chegado a lutar, Vasserman não morreu, mesmo que tenha entrado na mesma câmara de gás e todos os outros tenham morrido. Poderão dizer que a fabulação criadora é um delírio, mas quando um certo prefeito, de uma certa cidade diz que escola não é lugar de comer e corta a merenda das crianças, não se trata também de um delírio, não emancipatório, mas de morte? Lapoujade dirá acerca da fabulação:

Trata-se de inventar, de criar um povo no próprio ato de fabular. Quais são os novos enunciados que surgem num campo social? Que novas populações eles fazem existir? Dizer que um povo falta não é fazer o luto de um proletariado desaparecido, não é dizer que o povo não existe mais, e sim dizer que ele ainda não existe, que deve ser inventado, criado como minoria através de novas falas e de novas possibilidades. Não se trata de opor o delírio criador artístico às duras realidades econômicas e sociais, pois tais realidades também são delírios. “Ouçam um ministro, um general, um chefe de empresa, um técnico. Ouçam o grande rumor paranoico sob o discurso da razão que fala pelos outros, em nome dos mudos”. A fabulação não é senão um delírio entre os outros, mas que se opõe aos dois tipos de delírios dos discursos soberanos, o discurso do *mythos* (ou dos mitos do colonizador e do fundador de Estado) e o discurso do *logos* (ou os axiomas da racionalidade econômica e social). O que esses dois discursos têm em comum é pressupor a existência de populações às quais impõem um fundamento, seja sob a forma de uma memória fundadora (*mythos*), seja sob a forma de uma razão legisladora (*logos*). Só é infundado um ato de fala que apela para um povo que

ainda não existe, mas que se faz nascer de falas e visões. (LAPOUJADE, 2015, p. 283 e 284).

A fabulação criadora é, portanto, a enunciação de uma minoria porque faz apelo ao povo que falta, que não existe ainda.

A maneira pela qual os artistas e, em especial, os escritores fabulam, é variada e é na experimentação que cada escritor aprende a criar para si sua língua estrangeira. Porém, tal como destacam Deleuze e Guattari, a vidência é a condição determinante para fabulação.

A potência de fabulação invoca a criação que é necessário realizar e a fabulação está intrinsecamente relacionada à capacidade de ver: o escritor é um vidente, aquele que viu demais e voltou com os olhos saturados, cheios de sangue (CC, 2011). A vidência é a condição para fabulação criadora, porque a política começa, antes, pelo ver.

### **3.4. Da Potência Política da Literatura**

#### **O escritor é um vidente e tem potência para dar a ver o intolerável**

Se toda política começa com a estética, não é de modo algum em virtude de uma estetização da política ou de uma politização da estética, mas porque tudo começa com ver e falar; e porque a estética em Deleuze, é o que nos leva de volta para as condições da experiência, sob a dupla garra do visível e do enunciável. Remontar da experiência às suas condições não é uma questão de reflexão, mas sim de experimentação, de “visão”, como a heroína de Europa 51, que não percebe a existência dos operários sem “ver” ao mesmo tempo suas condições de existência.

**David Lapoujade**

Desejo capitalista, desejo fascista, desejo burocrático, Tânatos também, tudo está lá batendo à porta. Já que não se pode contar com a revolução oficial para romper o encadeamento precipitado dos segmentos, contar-se-á com uma máquina literária que adianta sua precipitação, que ultrapassa as “potências diabólicas” antes que elas estejam todas constituídas, Americanismo, Fascismo, Burocracia: como dizia Kafka, ser menos um espelho que um relógio que adianta

**Deleuze e Guattari**

Não foi sem razão que Deleuze e Guattari formularam o conceito de menor, primeiramente, pensando com a literatura de Kafka. Um motivo é porque, como discorreremos até o momento, se a linguagem é um dos principais instrumentos para homogeneizar e, portanto, majorar os modos de viver, sentir, pensar, tornando-os dominantes, a literatura menor é uma maneira de minorar a linguagem, é um estado de devir da língua que a coloca em variação contínua e, conseqüentemente, cria uma

nova forma de falar, enunciar, escrever que, por sua vez, tem potência de ensinar novas formas de viver, sentir e pensar. Em suma, o uso menor da língua é revolucionário (KPLM, 2015).

Porém, ainda existe um outro ponto que precisamos tratar. É que para Deleuze, e Guattari, o problema político da literatura não é apenas criar uma nova linguagem e uma nova maneira de escrever, mas é também um problema de ver:

O problema de escrever: o escritor, como diz Proust, inventa na língua uma nova língua, uma língua de algum modo estrangeira. Ele traz à luz novas potências gramaticais ou sintáticas. Arrasta a língua para fora de seus sulcos costumeiros, leva-a a *delirar*. Mas o problema de escrever é também inseparável de um problema de ver e ouvir: com efeito, quando se cria uma outra língua no interior da língua, a linguagem inteira tende para um limite “assintático”, “agramatical”, ou que se comunica com seu próprio fora.

[...]

Beckett falava em “perfurar buracos” na linguagem para ver e ouvir “o que está escondido atrás”. De cada escritor é preciso dizer: é um vidente, um ouvidor, “mal visto mal dito”, é um colorista, um músico. (CC, 2011, p. 9)

Em muitos textos, a partir de *Kafka – Por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari afirmaram a ideia de que o artista é um vidente e essa seria a condição indispensável para a ação, seja ela uma criação artística, seja uma criação de pensamento e por fim, para ação política.

Voltemos à questão de que não haveria melhor razão para escrever senão a vergonha de ser um homem. Evidentemente, esta vergonha não é algo que estaria carregado de culpa e de má consciência, visto nossos autores beberam demais em Nietzsche para fazerem uso da vergonha culpada como motivadora para ação. Quando Deleuze e Guattari falam em vergonha, eles invocam que precisamos recuperar nossa potência de videntes. Nas páginas de *O que é a filosofia?* que tratam desse assunto, nossos autores escrevem:

[...] Os direitos do homem não dizem nada sobre os modos de existência imanentes do homem provido de direitos. E a vergonha de ser um homem, nós não a experimentamos somente nas situações extremas descritas por Primo Levi, mas nas condições insignificantes, antes a baixeza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias, ante a propagação desses modos de existência e de pensamento-para-o-mercado, ante os valores, os ideais e as opiniões

de nossa época. A ignomínia das possibilidades de vida que nos são oferecidas aparecem de dentro. Não nos sentimos fora de nossa época, ao contrário, não cessamos de estabelecer com ela compromissos vergonhosos. Esse sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia (OQF, 2010, p. 130)

Em *Deleuze, Os Movimentos Aberrantes*, Lapoujade afirma que o problema político de Deleuze é antes *como nos tornamos capazes de agir politicamente?* e não *como devemos agir politicamente?*, porque perguntar como devemos agir politicamente, pressupõe que temos potência para agir. Porém, para Deleuze, o problema era anterior e dizia respeito à investigação de como nos tornamos capazes de ação. Segundo Lapoujade, os dois livros do Cinema, publicados em 1983 e 1985, foram escritos para pensar o problema da ação. Nós, no entanto, formulamos de uma maneira diferente: os livros do Cinema foram escritos para pensar com as imagens criadas no cinema o problema da visão ou da vidência que é o pressuposto para a ação e assim, dar conta do problema de como recuperamos nossa capacidade de agir.

Pensamos que em dois momentos muito próximos Deleuze constrói o pensamento sobre a vidência como precursora da criação artística ou de pensamento. O primeiro é no Capítulo 1 do *Imagem-Tempo. Cinema 2* e o segundo é o texto “Foucault e as Prisões” de 1986.

Em *Imagem-Tempo: Cinema 2*, quando Deleuze trata do problema da imagem puramente óptica e sonora ele nos diz que essa imagem carrega algo “demasiado poderoso, ou demasiado injusto, mas por vezes, também, de demasiado belo” e essa imagem “excede as nossas capacidades sensoriais motoras” e mais adiante, continua:

[...] algo se tornou forte demais na imagem. O romantismo já propunha essa finalidade: apreender o intolerável ou o insuportável, o império da miséria, e por isso tornar visionário, fazer da visão pura um meio de conhecimento de ação (IT, 2006, p.33).

Para Deleuze, a arte, seja a literatura ou o cinema, apreende e dá a ver esse algo de intolerável, e por isso o artista é um visionário, porque o artista vê e é porque vê que se torna capaz de trazer à tona, de tornar visível, o que está encoberto, reiteradamente encoberto, por uma “poderosa organização da miséria e da opressão”

que faz de um cotidiano vergonhoso, algo de suportável, pela vergonha que não temos porque já não somos mais capazes de ver o intolerável:

Situações quotidianas e até as situações-limites não se distinguem por nada de raro ou de extraordinário. É apenas uma ilha vulcânica de pescadores pobres. É só uma fábrica, uma escola... Nós estamos à beira disso tudo, até da morte, até os acidentes, na nossa vida corrente ou de férias. Nós vemos, suportamos mais ou menos uma poderosa organização da miséria e da opressão. E, precisamente, não carecemos de esquemas sensorio motores a fim de reconhecer tais coisas, suportá-las ou aprová-las, comportar-nos em consequência, tendo em conta a nossa situação, as nossas capacidades, os nossos gostos. Temos esquemas para nos desviarmos quando é demasiado desagradável, para nos inspirar a resignação quando é terrível, para nos fazer assimilar quando é demasiado belo (IT, 2006, p.33).

Estamos mergulhados em clichês, um mecanismo civilizatório “em que todos os poderes têm interesse em nos ocultar as imagens”, um mecanismo que nos impede de ver o insuportável. E para Deleuze, a imagem óptica sonora pura torna visível a coisa “no seu excesso de horror ou de beleza, na sua característica radical ou injustificável”.

Para Deleuze, o mesmo se passou com Foucault quando realizou o “Grupo de Informação sobre as Prisões” – GIP, com Defert. No texto, “Foucault e as prisões”, Deleuze formula exatamente que Foucault é um vidente. Foucault viu que algo de extremamente insuportável se passava ali, nas prisões. Foucault tornou visível e deu voz aos presos e seus familiares, para que as circunstâncias ignominiosas do quotidiano das prisões viessem à claro.

Porém, esse curto texto ainda tem uma importância a mais. Nele, Deleuze vincula expressamente a ideia de que a vidência é a condição para ação e daí sua carga política. No caso de Foucault, a visão foi condição para ação de criação de pensamento: “[...] o Foucault vidente passou o bastão para o Foucault pensante” (DRL, 2016, p. 290) o que se demonstra muito facilmente se considerarmos que *Vigiar e Punir* foi publicado em 1975, em decorrência da experimentação realizada no GIP, com início em 1971:

Foucault tinha uma intuição política que foi para mim algo muito importante. O que chamo de intuição política é ter o sentimento de que algo vai se passar e que esse algo se passará ali, e não em outro lugar. É uma coisa bem rara, uma intuição política. Foucault sentiu que havia pequenos movimentos, pequenos tumultos nas prisões. [...] Ele

*viu* alguma coisa. Para ele, o pensamento nunca deixou de ser um processo de experimentação, que vai até a morte. De uma certa maneira ele foi um *vidente*. O que ele via lhe era propriamente intolerável. Era um vidente extraordinário, a maneira pela qual via as pessoas, pela qual via tudo, no cômico ou no pavoroso. Tinha uma potência de ver que era entrelaçada à sua potência de escrever. Quando se vê algo e se vê muito profundamente, aquilo que se vê é intolerável. Não são as palavras dele, isso não está na conversa dele, mas na sua reflexão. Finalmente, pensar era, para ele, reagir ao intolerável, ao intolerável que foi vivenciado. Jamais era alguma coisa de visível. Fazia parte do gênio de Foucault. Isso completa o outro aspecto. O pensamento como experimentação, mas também o pensamento como visão, como que apreendido do intolerável (DRL, 2016, p. 291 e 292).

E também o mesmo se passa em Kafka. Se, podemos afirmar que a literatura de Kafka é uma literatura política não é apenas porque Kafka soube extrair da língua maior uma língua menor e também não apenas porque criou mundos, mas também porque Kafka era um vidente das forças diabólicas de seu/nosso tempo que já batiam à porta.

*Kafka – Por uma literatura menor* é um estudo profundo não só de como a literatura se torna política, mas especialmente de como Kafka minorou a literatura de modo a torna-la política. Neste livro, Deleuze e Guattari vão a fundo nos processos e nas experimentações de Kafka que era um vidente e tornou visíveis os agenciamentos de enunciação e os agenciamentos maquínicos formadores das máquinas burocrática, capitalista e fascista e que, ao mesmo tempo, através da escrita, experimentou o desmonte desses agenciamentos.

Para Deleuze e Guattari, o método kafkaniano de desmonte dos agenciamentos maquínicos despotencializadores de vida (Estado burocrático, capitalista ou fascista) não foi através da crítica social destes, mas foi outro com potencialidade política ainda mais radical, e possivelmente mais eficaz, tal seja, dar a ver o intolerável prolongando-o, acelerando-o, transformando-o em um gigante: a fabulação criadora é uma fabricação de gigantes (CC, 2011):

[...] Esse método de desmontagem ativa não passa pela crítica, que pertence ainda à representação. Ele consiste antes em prolongar, em acelerar todo um movimento que já atravessa o campo social: ele opera em um virtual, já real sem ser atual (as potências diabólicas do porvir que só fazem bater à porta no momento). O agenciamento se descobre não em uma crítica social ainda codificada e territorial, mas em uma decodificação, em uma desterritorialização, e na aceleração romanesca dessa decodificação e dessa desterritorialização (como

para a língua alemã, ir sempre mais longe nesse movimento que carrega o campo social). É um procedimento muito mais intenso que toda crítica (KPLM, 2014, p. 89 e 90).

Não denunciar a existência da máquina através de uma crítica, mas sim fazer visível *em que e como* ela é máquina, por vezes mortífera, e como ela é engendrada em agenciamentos de desejo. Extrair dos clichês uma verdadeira imagem. Método de cinemas e de literatura menores e, indiscutivelmente, políticas.

Para Deleuze e Guattari, o método de Kafka consistia em desmontar os agenciamentos para fazer o prognóstico das forças sociais que estão passando (KPLM, 2015). Foi o que Kafka fez tão reluzentemente com a burocracia e com o sistema de justiça, ou melhor, com a máquina burocrática e a máquina de justiça. Em seus romances, através dos agenciamentos maquínicos burocráticos infernais que criou, Kafka nos deu a ver que a burocracia é uma máquina burocrática composta por pessoal, clientes, máquinas, papéis. O mesmo podemos dizer da máquina da justiça composta por condenado, promotor, juiz, secretários, burocracia, enunciados vazios. Todos esses elementos são iguais, são engrenagens que constituem a burocracia e a justiça como desejo, quer dizer, como exercício próprio do agenciamento:

A burocracia é desejo: não desejo abstrato, mas desejo determinado em tal segmento, por tal estado de máquina, em tal momento (por exemplo, a monarquia segmentária dos Habsburgo). A burocracia como desejo se unifica com o funcionamento de um certo número de engrenagens, o exercício de um certo número de poderes que determinam, em função da composição do campo social sobre o qual eles têm alcance, seus mecânicos tanto quanto seus mecanizados (KPLM, 2015, p. 105).

Kafka morreu em 1924, é, portanto, contemporâneo a uma América que está fortalecendo seu capitalismo, de um império austríaco em decadência seguido de uma Alemanha que se prepara para o nazismo e de uma revolução russa que já apresenta sinais de sedimentação para uma nova burocracia. Desejo capitalista, desejo fascista, desejo burocrático, já estão todos presentes na obra de Kafka e se a literatura de Kafka é política é porque sua máquina literária adiantou a precipitação dessas potências diabólicas e se o escritor é um vidente, é porque é “menos um espelho e mais um relógio que adianta” (KPLM, 2015).

Para Lapoujade, a resposta que Deleuze, o espinosano, dá ao problema crucial de como nos tornamos capazes de agir politicamente, considerando que a ação política não se faz através de voluntarismo, é que, diante do intolerável, é impossível não agir:

Não agimos por vontade política, mas primeiro *porque não podemos fazer de outro modo*. A vontade política é sempre segunda, sempre precedida de uma profunda experiência do intolerável (LAPOUJADE, 2015, p. 289).

Quando dizemos que a literatura menor é potencialmente política, visto que o escritor é um vidente, é porque essa vidência comporta um duplo movimento: um de determinar a criação artística e literária do próprio artista, e outro de fazer do leitor ou do expectador, também um vidente. A literatura menor é potencialmente política porque invoca o povo que falta para resistência, trazendo ao visível não apenas o intolerável, mas também forças imensas de profunda potência vitalista.

A literatura pode tornar visível os elementos que nos envergonha de ser um homem. Ela nos dá a ver que mesmo em um Estado democrático de direito estamos todos, o tempo inteiro, rodeados de possíveis já predeterminados e ordenados pelos agenciamentos capitalistas. A arte nos faz deparar com o intolerável que é o campo de impossibilidades em um modo-de-vida para o mercado. Diante disso, é impossível não agir, não nos tornamos menores. Devir menor politicamente, filosoficamente, artisticamente, para que possamos criar, diante da impossibilidade de viver e da impossibilidade de não viver, nos tornando o povo que falta, os resistentes.

#### 4. CONCLUSÃO

Escrever é um ato político  
**Deleuze e Guattari**

Inicialmente, essa pesquisa visava compreender o percurso do pensamento de Deleuze que confere à literatura um caráter flagrantemente político. Ao lermos os textos de Deleuze com a literatura, é um frescor que vem. Um frescor que não encontramos, muitas vezes, nos teóricos da literatura, pensadores, estudantes, professores e nem em algumas literaturas. Deleuze enche a literatura de potência e vitalidade e sempre foi claro, para nós, que se tratava de uma potência política. Mas como a literatura conseguia ser isto?

Então a minha pesquisa partiu de uma certeza de que: de acordo com o pensamento de Deleuze, a literatura carrega potências políticas e o desafio seria entender, com seus diversos conceitos e seus diversos modos de escrever e pensar, como podemos chegar neste ponto.

Ao longo da pesquisa, no entanto, eu percebemos que toda a construção do pensamento de Deleuze com a literatura estava inserida em um problema filosófico e político maior, no problema fundamental de sua obra que seria: como restituir à filosofia, ao pensamento, a sua capacidade de pensar? Em *Mil Platôs*, quando Deleuze e Guattari se indagam se “existe algum meio de subtrair o pensamento do modelo de Estado?” (MP, 2012, p. 45), é porque compreendem que a filosofia, quando entendida como contemplação, reflexão ou comunicação, está perdida. Desprovida de toda sua potência e esvaziada de importância e, pior, servindo de fundamento para “bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das faculdades dos órgãos de poder do Estado” (MP, 2012, p. 47). Percebemos que o problema da filosofia, de como fazer o pensamento pensar?, foi um dos principais problemas da filosofia de Deleuze, atravessou toda a sua obra e mais, era um problema profundamente político.

Diante disso, se tornou imprescindível entender o problema filosófico de Deleuze, em relação à filosofia. Sua reiterada afirmação de que a filosofia, a arte e a ciência são todas atividades criadoras, sendo a filosofia criadora de conceitos, a arte criadora de afectos e perceptos e a ciência criadora de funções, foi uma pista. Ao não

subordinar nenhuma dessas atividades à outra, deixando-as sempre no mesmo lugar, cumprindo a mesma tarefa de criação, percebemos que o sopro político que ressoava no pensamento de Deleuze com a literatura não era parcial e não dizia respeito apenas à literatura. Era amplo e dizia respeito a sua investigação sobre a filosofia como criação e dizia respeito à política. Afirmar que filosofia e arte são atividades que criam são atos políticos revolucionários.

Por isso, a dissertação tomou essa estrutura: um capítulo para investigar o que é a filosofia para Deleuze e, desta forma, compreender o quanto o seu pensamento é integralmente político e um segundo capítulo para compreender como essa atividade criadora ocorre na arte e na literatura, especificamente, tornando as duas igualmente políticas.

Deleuze levou às últimas consequências o seu entendimento de que filosofia e arte são criadoras e não estão subordinadas, ou, dito de outra maneira, Deleuze nunca refletiu, buscou legitimar ou teorizou sobre a literatura. Tudo o que ele escreveu foi sempre filosofia. Se a literatura esteve muito presente, ou as artes, ou o cinema, ou outros filósofos foi para pensar com eles. Para fazer filosofia com estas outras áreas. A literatura foi uma intercessora que ajudou Deleuze a pensar seus problemas filosóficos, sempre se tratou de filosofia. Se Deleuze fez da literatura uma poderosa aliada foi porque viu que, nesse lugar, circulavam forças, se engendravam agenciamentos outros, poderosos e criativos, capazes de uma resistência política a um modo de viver, sentir, pensar, escrever majoritários e dominantes.

Se Deleuze se estreita à literatura é porque ele viu que existe um modo de fazer literatura que cria novas formas de falar e escrever, cria novos enunciados e, se a política começa por ver, falar e escrever, foi por necessidade que a filosofia de Deleuze se fez com a literatura, e talvez porque, a bem da verdade, política, filosofia, arte, ciência, não sejam campos autônomos. Para criar uma filosofia menor, Deleuze teve que passar pela literatura (menor, de Kafka), pela música (menor, de Boulez), pela mitologia (menor, de Dumézil).

Para pensar sobre a máquina de guerra, Deleuze compreendeu que por mais forte, opressora e dominante que seja uma axiomática:

os corpos coletivos sempre têm franjas ou minorias que reconstituem equivalentes à máquina de guerra, sob formas, por vezes, muito inesperadas, em agenciamentos determinados, tais como construir

pontes, construir catedrais, ou então emitir juízos, ou compor música, instaurar uma ciência, uma técnica...(MP, 2012, p. 34)

E a literatura, com toda sua potência política, pode criar também a sua máquina, seu equivalente à máquina de guerra, que são as máquinas literárias que podem minorar a língua, extraindo-a do modelo de linguagem do estado; criar novos mundos, novas maneiras de falar, sentir, pensar e podem nos dá a ver o intolerável que ativa a nossa capacidade de agir politicamente.

Pensamos com a literatura, mas sempre se tratou de política.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Ovídio. Ovídio, Deleuze e a Arte: o caso da Literatura. *Lugar Comum*, Rio de Janeiro, n.23-24, p. 199-209, 30 jun. 2010. Disponível em: <<http://uninomade.net/lugarcomum/>>. Acesso em: 13 abr. 2016.

ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação da Tradução de Ana Lucia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

ANTONIOLI, Manola. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris: L'Harmattan, 2014.

BARBOSA, Jéssica Cássia. *Involução criadora: o maior e o menor na obra de Gilles Deleuze*. 2014. 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

BELAVAL, Yvon. La philosophie de langue française depuis la seconde guerre mondiale. In: \_\_\_\_\_ (Dir.). *Histoire de la philosophie* III. Paris: Éditions Gallimard, 1974. 2 v. p.1046-1063.

CAMARGO, Gustavo Arantes. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 93-112, 2. sem. 2008. Disponível em: <[www.tragica.org](http://www.tragica.org)>. Acesso em: 13 abr. 2016.

CHAUÍ, Marilena. Breve Apresentação. In: ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação da tradução Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.p. 9-17.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

DESCAMPS, Christian. As ideias filosóficas contemporâneas na França. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

\_\_\_\_\_. *La philosophie de Kant*. PUF, 1963.

\_\_\_\_\_. *Proust e les signes*. Paris: PUF, 1964.

\_\_\_\_\_. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.

\_\_\_\_\_. *Présentation de Sacher-Masoch*. PUF, 1967.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

\_\_\_\_\_. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1969.

- \_\_\_\_\_. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que l'acte de création? In: DELEUZE, Gilles. *Deux régime de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions Minuit, 2003. p. 291-301.
- \_\_\_\_\_. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- \_\_\_\_\_. O abecedário de Gilles Deleuze. Sem data. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>>. Acesso em: 17 mar. 2014.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. Tradução Roberto Machado, Luiz B. L. Orlandi. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Ilha Deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Proust e os Signos*. 2. ed. Tradução Antonio Carlos Piquet, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e Clínica*. 2. Ed. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Tradução Fatima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2010. p. 7-23.
- \_\_\_\_\_. *Imagem-Tempo. Cinema2*. Tradução Rafael Godinho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *L'Anti-Œdipe: capitalismo et schizophrénie 1*. Paris: Les Éditions Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Kafka: por une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Mille Plateaux: capitalismo et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- \_\_\_\_\_. Mai 68 n'a pas eu lieu. In: DELEUZE, Gilles. *Deux régime de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions Minuit, 2003. p. 215-217.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2*. Tradução Ana Lucia de Oliveira e Lucia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1ª Edição – 1995, 1ª Reimpressão - 1997. 5 v.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 3. Tradução Aurelio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. 5 v.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4. Tradução Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997. 5 v.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. 2. ed. Tradução Peter Pál Pelbart, Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012. 5 v.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?* 3. ed. Tradução Bento Prado Jr., Alberto Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_. *Kafka: Por uma literatura menor*. Tradução Cintia Vieira da Silva. Revisão da tradução Luiz B. L. Orlandi. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2014.

\_\_\_\_\_. Foucault e as prisões. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas 1975-1995*. Edição preparada por David Lapoujade; tradução de Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi – São Paulo: Editora 34, 2016, p.289-298.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2004.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação da tradução Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

GASTALDI, Juan Luis. Le politique avant l'être: Deleuze, ontologie et politique. *Cités*, Paris, n. 40, p. 59-73, 2009.

GROSSMAN, David. A Era Genial. A lenda de Bruno Schulz. *Revista Serrote*. Rio de Janeiro, IMS.

\_\_\_\_\_. Ver: Amor. Tradução: Paulo Geiger, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

KAFKA, Franz. A Metamorfose. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

KLEE, Paul. *Sobre a arte moderna e outros ensaios*. Tradução Pedro Sússekind. Revisão técnica Cecilia Cotrim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

KLEIN, Kelvin Falcão. *Conversas apócrifas com Enrique Vila-Matas*. Porto Alegre: Modelo de Nuvem, 2011.

LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. Revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LAWRENCE, David Herbert. *Estudos sobre a literatura clássica americana*. Tradução Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012.

LIMA, Vladimir Moreira. *Deleuze-Guatarri e a ressonância mútua entre filosofia e política*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2015.

MACHADO, Roberto. Introdução. In: DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Tradução Fatima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2010. p. 7-23.

MANIGLIER, Patrice. Les années 1960 aujourd'hui. In: \_\_\_\_\_ (Dir.). *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011. p. 5-33.

MÁQUINA Kafka / Kafka Machine. Disponível em: <<http://n-1publications.prosite.com/>>. Acesso em: 14 abr. 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ORLANDI, Luiz B. L. Combater na Imanência. Prefácio. In: DELEUZE, Gilles. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet* Tradução Hortência Santos Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não reconciliado*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1998.

PELLEJERO, Eduardo. A luta sem futuro de revolução. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, p. 152-159, 2010.

\_\_\_\_\_. Literatura e fabulação: Deleuze e a política da expressa. *Polymatheia-Revista de Filosofia*, Fortaleza, v.4, nº 5, p. 61-78, 2008. Disponível em: <[http://www.uece.br/polymatheia/dmdocuments/polymatheia\\_v4n5\\_literatura\\_e\\_fabulacao.pdf](http://www.uece.br/polymatheia/dmdocuments/polymatheia_v4n5_literatura_e_fabulacao.pdf)>. Acesso em: 20 abr. 2016.

PIZARRO, Angelica de Britto Pereira. *Hábito, Memória e Acontecimento: o problema do tempo em Deleuze*. 2012. 191 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

PRADO JR., Bento. [Sem título]. In: DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia?* 3. ed. Tradução Bento Prado Jr., Alberto Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

ROCHA, Maurício. Spinoza, Nietzsche, Deleuze - brevíssimas variações em torno da grande identidade. *Revista Conatus*. Fortaleza, v. 2, n. 3, p. 69-82, 2008.

ROTH, Philip. Zuckerman acorrentado. Tradução Alexandre Hubner. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Zamara Araujo dos. Pensar Nômade: Deleuze e o efeito Nietzsche. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (Coord.). *Deleuze Hoje*. Organizadores Adriana Barin de Azevedo, Barbara Lucchesi Ramacciotti, Cíntia Vieira da Silva e Cleber Daniel Lambert da Silva. São Paulo: Ed. Fap-Unifesp, 2014.

SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud (Dir.). *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Centre de recherches d'histoire des idées; Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

SANTIAGO, Homero. Deleuze Leitor de Masoch: Da Sintomatologia à Ética. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (Coord.). *Deleuze Hoje*. Organizadores Adriana Barin de Azevedo, Barbara Lucchesi Ramacciotti, Cíntia Vieira da Silva e Cleber Daniel Lambert da Silva. São Paulo: Ed. Fap-Unifesp, 2014.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et clinique: Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. 2006. 988 f. Thèse (Doctorat de Philosophie)-Université Charles de Gaulle Lille 3, Villeneuve-d'Ascq, FR, 2006.

\_\_\_\_\_. Deleuze e les minorités: quelle "politique"? *Cités*, Paris, n. 40, p. 39-57, 2009.

UNO, Kuniichi. *Guattari: Confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. Tradução Laymert Garcia dos Santos e Hortencia Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2016.

VILA-MATAS, Enrique. *Não há lugar para a lógica em Kassel*. Tradução Antônio Xerxenesky. São Paulo: Cocac Naify, 2015.

VIRILIO, Paul. *O Espaço Crítico*. Tradução Paulo Roberto Pires. São Paulo: Editora 34, 2014.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: [s.n.], 2004a.

\_\_\_\_\_. Deleuze. Une philosophie de l'événement. In: \_\_\_\_\_; SAUVAGNARGUES, Anne; MARRATI, Paola. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004b. p. 3-116.