

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAIO HOFFMANN CARDOSO ZANON

**OS CONCEITOS DE MINORIA E DEVIR-MINORITÁRIO NA FILOSOFIA
POLÍTICA DE DELEUZE E GUATTARI**

Niterói

2023

CAIO HOFFMANN CARDOSO ZANON

OS CONCEITOS DE MINORIA E DEVIR-MINORITÁRIO NA FILOSOFIA POLÍTICA
DE DELEUZE E GUATTARI

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mariana de Toledo
Barbosa

Niterói
2023

Página para a ficha catalográfica

CAIO HOFFMANN CARDOSO ZANON

OS CONCEITOS DE MINORIA E DEVIR-MINORITÁRIO NA FILOSOFIA POLÍTICA
DE DELEUZE E GUATTARI

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mariana de Toledo Barbosa

Aprovado em 04 de setembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Mariana de Toledo Barbosa
(PFI/ UFF) — orientadora

Prof. Dr. Rodrigo Guéron
(UERJ) — arguidor

Prof. Dr. Vladimir Moreira Lima Ribeiro
(UERJ) — arguidor

Prof. Dr. André Constantino Yazbek
(PFI/UFF) — suplente

Niterói

2023

Para minha irmã, Camila, como prova do que podemos fazer.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Mariana de Toledo Barbosa, por ter acreditado nesta pesquisa e por ter sido uma presença tão agradável ao longo de todo o mestrado. Sua generosidade, seu comprometimento e seu rigor teórico são inspiradores.

Ao Rodrigo Guéron e ao Vladimir Moreira Lima, pelas observações valiosas na banca de qualificação e por terem aceitado participar da banca de defesa deste trabalho. Ao André Yazbek, por ter gentilmente aceitado compor a banca de defesa como suplente.

À minha mãe, Sarah, e ao meu pai, Djalma, por me amarem, me incentivarem e me darem colo. Sem vocês, muita coisa, inclusive esta dissertação, não teria sido possível. Minha maneira de agradecer é amando vocês incondicionalmente.

À minha irmã, Camila, por ter me mostrado como acreditar quando eu não soube e por ter acreditado no meu lugar quando eu não consegui. Por essa relação, construída diariamente, em que a felicidade de um serve de combustível para a felicidade do outro. Te amo.

Aos meus avós, Jussara, José Maria, Iraci e Adejays (in memoriam), por terem me ensinado a encarar o mundo com coragem. Por me amarem tanto, a ponto de tornarem impossível que eu não ame a mim mesmo. Amo vocês e tento não me esquecer das suas lições.

Às minhas tias, tios, primas e primos, por todos os momentos compartilhados durante o tempo de realização desta pesquisa. Por muitas vezes, estar com vocês me deu força. Agradeço, sobretudo, aos meus tios Sueli e Gustavo e aos meus primos Letícia e Lucas, que, nos primeiros meses da minha estadia em Niterói, me receberam em sua casa com tanto carinho.

Às amigas e amigos do grupo de pesquisa Deleuze: filosofia prática, que me acolheram desde o primeiro dia deste percurso e que têm sido verdadeiros companheiros na filosofia e na vida. Muito obrigado, Ádil, Arthur, Daniela, Felipe, Frederico, Henrique, Ivan, Letícia, Luciana, Rachel, Thiago e Victor. Com vocês, aprendo constantemente a importância do trabalho coletivo.

Às demais amizades que fiz em Niterói, especialmente à Ana Júlia e à Duda, por terem atravessado comigo os momentos mais insanos desse último ano. Tem sido incrível estar com vocês.

Às amigas e amigos que fiz em Juiz de Fora, durante a graduação, mas que são para a vida. Que, mesmo espalhados por aí, continuemos a cultivar nosso carinho uns pelos outros. Obrigado por tudo, Álefer, Apoena, Felipe, Giovanna, Gysella, Heloisa, Ingrid, Lígia, Renata e Vinícius. Agradeço, ainda, à Eliana, que, além de ter me apresentado a Foucault, Deleuze e Guattari, me mostrou outras possibilidades de vida.

À Amanda, ao Gabriel e ao Vinicius, pela amizade-irmandade que reconstruímos sem cessar ao longo dos anos, apesar da distância física. Que continuemos conhecendo as novas versões uns dos outros por muito tempo. Além disso, agradeço ao Vinicius e à Ísis por terem sido os melhores companheiros de apartamento que eu poderia ter nesse último semestre tão caótico.

Às trabalhadoras e trabalhadores da Universidade Federal Fluminense, por manterem vivo um espaço tão importante e que possibilitou a realização desta pesquisa. Agradeço, especialmente, à Luciene e às pessoas responsáveis pelos blocos O e P do Campus Gragoatá.

À CAPES, pela bolsa de pesquisa concedida durante metade do tempo de realização deste trabalho, permitindo que, neste período, eu me dedicasse exclusivamente a ele.

*Eu sou seguida acompanhada imitada
assemelhada
Tomada conta fiscalizada examinada revistada
Tem esses que são iguaizinhos a mim
Tem esses que se vestem e se calçam igual a
mim
Mas que são diferentes da diferença entre nós
É tudo bom e nada presta*

(...)

*Dias semanas meses o ano inteiro
Minuto segundo toda hora
Dia tarde a noite inteira
Querem me matar
Só querem me matar
Porque dizem que eu tenho vida fácil
Tenho vida difícil
Então porque eu tenho vida fácil tenho vida
difícil
Eles querem saber como é que eu posso ficar
nascendo
Sem facilidade com dificuldade
Por isso é que eles querem me matar*

(Stela do Patrocínio)

RESUMO

Nesta dissertação, buscamos recuperar, na obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari, o modo como surgem e se especificam os conceitos de minoria e devir-minoritário enquanto determinações do problema da relação entre a filosofia e o político no movimento revolucionário. Para tanto, partimos da mutação problemática identificada pelos autores, em 1972, segundo a qual a organização revolucionária deixa de ser compreendida como mecanismo para conquista do poder, derivado de uma tomada de consciência, e passa a ser entendida como meio de atualização de um potencial revolucionário. Em função dessa passagem, surge a necessidade de colocar de outra forma a dupla questão da construção política de um procedimento filosófico e da aliança da filosofia com as lutas que se desenrolam no campo social. Seguindo as duas vertentes dessa questão, acompanharemos, primeiramente, como, na segunda metade da década de 70, Deleuze e Guattari desenvolvem um procedimento analítico (e em si mesmo político) que denominam devir-menor da filosofia; em seguida, estudaremos como esse procedimento é posto em operação na análise do capitalismo que os filósofos desenvolvem em 1980, no 13º platô de *Mil Platôs*, concentrando-nos, especialmente, no lugar ocupado nesta análise pelos conceitos de minoria e devir-minoritário como ferramentas para pensar a eventual deflagração de um movimento revolucionário mundial.

Palavras-chave: Deleuze e Guattari; filosofia política; minorias; movimento revolucionário.

RÉSUMÉ

Dans ce travail, nous cherchons à retracer, dans l'œuvre de Gilles Deleuze et Félix Guattari, la manière dont émergent et se spécifient les concepts de minorité et de devenir-minoritaire en tant que déterminations du problème de la relation entre la philosophie et le politique dans le mouvement révolutionnaire. Pour cela, nous partons de la mutation problématique identifiée par les auteurs en 1972, selon laquelle l'organisation révolutionnaire cesse d'être comprise comme un mécanisme pour la conquête du pouvoir, dérivé d'une prise de conscience, et devient un moyen d'actualisation d'un potentiel révolutionnaire. En conséquence de ce passage, il en résulte la nécessité de poser autrement la double question de la construction politique d'une procédure philosophique et de l'alliance de la philosophie avec les luttes qui se déroulent dans le champ social. En suivant les deux aspects de cette question, nous allons d'abord explorer comment, dans la seconde moitié des années 70, Deleuze et Guattari développent une procédure analytique (et en soi politique) qu'ils appellent devenir-mineur de la philosophie ; ensuite, nous étudierons comment cette procédure est mise en œuvre dans l'analyse du capitalisme que les philosophes développent en 1980, dans le 13^{ème} plateau de *Mille Plateaux*, en nous concentrant particulièrement sur le rôle occupé dans cette analyse par les concepts de minorité et de devenir-minoritaire en tant qu'outils pour rendre pensable l'éventuelle déflagration d'un mouvement révolutionnaire mondial.

Mots-clés : Deleuze et Guattari ; philosophie politique ; minorités ; mouvement révolutionnaire.

SUMÁRIO

Introdução.....	15
Dois usos da expressão <i>filosofia política</i>	15
Procedimento e plano da dissertação.....	18
Capítulo I. Classe e desejo em <i>O anti-Édipo</i>.....	20
I.1. Luta de classes e lutas do desejo.....	21
I.1.1. Maio de 68 e as questões em suspenso.....	21
I.1.2. A eclosão das lutas do desejo.....	24
I.2. O desejo e a tipologia das máquinas sociais em <i>O anti-Édipo</i>	28
I.2.1. Uma outra concepção de desejo.....	28
I.2.2. Tipologia das máquinas sociais, história universal e luta de classes.....	32
I.2.3. Especificidades da máquina social capitalista.....	42
I.3. A tese da unicidade de classe.....	47
I.3.1. Primeira oposição: a burguesia como classe descodificante.....	48
I.3.2. Segunda oposição: a burguesia como classe descodificada.....	50
I.3.3. O proletariado e a práxis revolucionária: o impasse do leninismo.....	52
I.3.4. “A questão não está bem posta”: proletariado, interesse e desejo.....	56
I.4. Os movimentos revolucionários entre o interesse de classe e o desejo de grupo.....	58
I.4.1. O investimento de interesse e os dois tipos de investimento de desejo.....	59
I.4.2. Esquizoanálise e movimentos revolucionários: grupos sujeitos e grupos assujeitados.....	66
I.5. Devir das lutas, devir do pensamento: as coordenadas do problema.....	71
Capítulo II. Devir-menor da filosofia, das artes e das ciências.....	74
II.1. Desejo e devir.....	75
II.1.1. Devir como processo do desejo.....	75
II.1.2. Aspectos dos devires (I): princípio de realidade, involução e multiplicidade.....	76
II.1.3. Escrever como caso de devir.....	81
II.2 Literatura e devir-menor em Kafka.....	85
II.2.1. A leitura deleuzo-guattariana de Kafka.....	89
II.2.1.1. As máquinas de Kafka.....	89
II.2.1.2. Agenciamento ou função analítica.....	96
II.2.1.3. Desmontagem em vez de crítica social: Kafka revolucionário.....	99

II.2.2. Condições da literatura menor e devir-menor como procedimento.....	102
II.2.2.1. Condições da literatura menor.....	103
II.2.2.2. Uso extensivo e uso intensivo da língua.....	110
II.2.2.3. Polilinguismo e devir-menor.....	111
II.2.3. Minorias e conectores.....	116
II.2.4. Componentes dos conceitos (I).....	119
II.3. A filosofia e a consciência universal minoritária.....	119
II.3.1. O capitalismo como sistema de maioria-minorias e os devires-minoritários.....	120
II.3.2. A tarefa da filosofia contra sua pretensão majoritária.....	124
II.3.4. Componentes dos conceitos (II).....	127
II.4. Subtração-constituição e função antirrepresentativa do teatro em Carmelo Bene.....	128
II.4.1. Crítica do poder do teatro: variação da língua e dos gestos.....	130
II.4.2. Crítica da representação do poder no teatro: minoração como procedimento antirrepresentativo.....	133
II.4.3. Componentes dos conceitos (III).....	140
II.5. Uso menor da língua e variação contínua em <i>Postulados da linguística</i>	140
II.5.1. Os três primeiros postulados da linguística e suas críticas.....	142
II.5.2. Crítica do quarto postulado: o uso menor da língua contra as condições de uma língua maior.....	151
II.5.3. Componentes dos conceitos (IV).....	156
II.5.4. Variação contínua, consciência universal minoritária ou devir-minoritário de todo mundo.....	156
Capítulo III. Movimento revolucionário como devir-minoritário de todo mundo.....	164
III.1. Axiomática capitalista e proposições indecidíveis.....	170
III.1.1. O capitalismo como organização ecumênica.....	170
III.1.2. Axiomática.....	176
III.1.3. Proposições indecidíveis.....	181
III.2. Aparelho de Estado e minorias.....	185
III.2.1. Gênese do Estado-nação.....	187
III.2.2. Estados-nações e minorias: integração e extermínio.....	193
III.3. Minorias e devir-minoritário de todo mundo: relação dos dois níveis de luta.....	199
III.3.1. Aspectos dos devires (II): minoridade, assimetria, molecularidade e passagem ao imperceptível.....	199

III.3.2. Lutas minoritárias e movimento revolucionário.....	205
III.4. Cálculo dos problemas e conexões revolucionárias.....	212
III.4.1. Cálculo dos problemas.....	213
III.4.2. Conexões revolucionárias contra conjugações da axiomática.....	217
Considerações finais.....	220
Filosofia e revolução.....	220
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	224

LISTA DE ABREVIATURAS

LIVROS DE DELEUZE E GUATTARI

- AE O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1
KLM Kafka: por uma literatura menor
MPv2-5 Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, volumes 2 a 5
OQF O que é a filosofia?

LIVROS E TEXTOS DE DELEUZE

- NF Nietzsche e a filosofia
DR Diferença e repetição
MM Um manifesto de menos

LIVROS DE GUATTARI

- PT Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional

Introdução

“Não é falso dizer que a revolução ‘é culpa dos filósofos’ (embora não sejam os filósofos que a conduzam)”¹.

Dois usos da expressão *filosofia política*

As aparições dos conceitos de minoria e devir-minoritário na obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari são múltiplas e remetem a uma variedade de domínios: política, direito, literatura, música, ciência, entre outros. Esses conceitos possuem um caráter necessariamente polissêmico, que, no entanto, não é visto pelos filósofos como algo a ser resolvido, e sim afirmado enquanto tal: como indica Guillaume Sibertin-Blanc, a unidade das noções em questão é necessariamente problemática². Isso quer dizer que a consistência dos conceitos não vem de uma definição homogênea que se possa atribuir a eles — já que, como veremos, eles estão em constante variação —, mas dos problemas em comum que são singularmente determinados a cada vez que os termos minoria e devir-minoritário são utilizados. Neste trabalho, buscaremos estudar as variações desses conceitos a partir de problemas capazes de funcionar como linhas em que elas se conectem.

Para encontrar essas linhas, partimos da seguinte afirmação de Sibertin-Blanc: “[a] questão das minorias atinge o cerne do pensamento político de Deleuze, ou seja, o lugar em que a própria categoria do ‘político’ se torna problemática *em todos os seus aspectos*”³. Seguindo o comentador, sustentamos que os conceitos aqui estudados respondem, entre outras coisas, ao problema do encontro entre o político como prática multifacetada de criação e a filosofia como exercício conceitual do pensamento. Podemos desdobrar esse problema em duas vertentes, que são como suas duas faces: de um lado, como a filosofia, na sua definição enquanto gênero do pensamento e na descrição de seu procedimento, é determinada por uma relação com o político? De outro, como as lutas políticas e suas transformações são contaminadas pela filosofia ao mesmo tempo em que a contaminam? Desenvolveremos brevemente essas duas vertentes no âmbito de dois usos da expressão *filosofia política* na obra de Deleuze e Guattari.

¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** (1991). Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 121. Doravante OQF.

² SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Politique et clinique** : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze. 984 p. Thèse (Doctorat en Philosophie). – UMR 8163 « Savoirs, textes, langage », Université Charles de Gaulle Lille 3, Lille 2006, p. 717.

³ SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Deleuze e as minorias: qual política? Tradução de Viviana Ribeiro e Mariana de Toledo Barbosa. **TRÁGICA**: Estudos de Filosofia da Imanência, v. 14, n. 2, p. 123-140, 2021, p. 123, grifo nosso.

Numa entrevista concedida a Toni Negri, em 1990, intitulada *Controle e devir*, Deleuze desenvolve duas concepções intrinsecamente relacionadas da expressão *filosofia política*. Num primeiro sentido, para o autor, a filosofia é necessariamente uma filosofia política na medida em que é posta em movimento pela “vergonha de ser um homem” — descrição tomada emprestada de Primo Levi, que Deleuze utiliza para se referir à percepção coletiva, diante da experiência do nazismo, de que o conjunto dos arranjos sociais, políticos, econômicos e culturais de nosso mundo tornou possível a ocorrência de eventos intoleráveis. A vergonha é a repulsa diante de um estado do mundo que sufoca suas próprias potencialidades, abrindo espaço para a besteira e para a opressão (das quais o nazismo é um caso extremo). Se a experiência da vergonha é o que coloca em movimento a filosofia, é porque a atividade filosófica se confunde com uma tentativa de tornar perceptíveis potencialidades sufocadas pelos estados opressivos do mundo, criando um “meio seguro para preservar, e principalmente para alçar os devires, inclusive em nós mesmos”⁴.

Essa concepção de filosofia política pode ser melhor compreendida a partir de um trecho do livro *O que é a filosofia?*, publicado por Deleuze e Guattari em 1991. Os autores afirmam que “é a utopia que faz a junção da filosofia com sua época” e que “[é] sempre com a utopia que a filosofia se torna política e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época”. A utopia, por sua vez, é definida pelos franceses como “a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças sufocadas neste meio”⁵. Para Deleuze e Guattari, a filosofia torna-se política ao desfazer, por meio da criação conceitual, todas as formas do pensamento ligadas aos estados de dominação do seu “meio relativo presente”. Mais ainda, se ela o faz, é para liberar as potencialidades sufocadas por essas formas, contribuindo para tornar pensáveis outros modos de existência. Nesse caso, a utopia coincide com a revolução⁶, que é justamente a “desterritorialização absoluta no ponto mesmo em que esta faz apelo à nova terra, ao novo povo”⁷.

Desse ponto de vista, a expressão *filosofia política* designa a “conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente”, conjunção que não opera como recondução da vida aos arranjos institucionais já atualizados no mundo (reterritorialização no passado ou no presente),

⁴ DELEUZE, Gilles. **Conversações** (1990). Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 212-213.

⁵ OQF, p. 120.

⁶ Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari distinguem as “utopias autoritárias ou de transcendência” das “utopias libertárias, revolucionárias, imanentes”. Essa ambiguidade da palavra utopia, que é marcada por um “sentido mutilado que a opinião lhe deu”, leva os autores à constatação de que ela não é o melhor conceito para descrever o movimento de resistência pelo qual a filosofia se torna política. Mais adequado, para os filósofos, é o conceito de devir, que estudaremos em detalhe ao longo desta dissertação (OQF, p. 120-121; 133).

⁷ OQF, p. 121.

e sim como resistência ao presente (ou seja, “à morte, à servidão, ao intolerável e à vergonha” suscitados pelos estados do mundo), por meio de uma deformação de seus arranjos que dá a perceber outras possibilidades de vida⁸ (desterritorialização absoluta que apela a uma forma futura). Para Deleuze e Guattari, o procedimento da filosofia é político porque possui esse caráter revolucionário.

O primeiro uso se desdobra diretamente num segundo, ligado ao fato de que, para os autores, o meio presente a que a “filosofia moderna” resiste é o capitalismo. Por isso, na entrevista a Negri, Deleuze afirma que a filosofia política — ao menos aquela em que ele e Guattari acreditam — ocupa-se da “análise do capitalismo e de seu desenvolvimento”. Deleuze defende, ainda, que o fato de ele e Guattari adotarem essa definição significa que ambos permaneceram marxistas⁹. A aliança com Marx e os marxismos não significa que a dupla simplesmente reproduza e aplique os conceitos e categorias dessa tradição de pensamento a suas análises, mas, antes, que reativa esses conceitos diante dos novos problemas com os quais se confronta, usando-os de inspiração para criar os seus próprios¹⁰. No horizonte comum de fazer uma filosofia política “centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento”, leva-se em conta a mutação dos problemas com os quais um esforço desse tipo se confronta dependendo da época em que se realiza, o que implica alguns deslocamentos¹¹.

Ressaltamos que, ao definir a filosofia política como análise do capitalismo e de seu desenvolvimento, Deleuze não a priva de sua capacidade de criação, transformando-a numa “teoria da história”, como sustentou certa vez Alain Badiou¹². Isso porque, como mostra Sibertin-Blanc, para Deleuze (e, podemos acrescentar, também para Guattari), *análise* designa uma operação de produção de realidade: ao se propor a explicar determinados modos de existência, a análise tem em vista “uma orientação prática de aumento de possibilidades de intervenção e de ação” nos modos que explica¹³. A análise do capitalismo guattaro-deleuziana cria novas formas de visibilidade e enunciação, com o objetivo de “acompanhar em tal ou qual momento as linhas de fuga que se delineiam”¹⁴. Dessa forma, as transformações das lutas contra o capitalismo ganham consistência por meio da filosofia à medida que a contaminam.

⁸ OQF, p. 130-132.

⁹ DELEUZE, 1992 (1990), p. 212.

¹⁰ “[S]e podemos continuar sendo platônicos, cartesianos ou kantianos hoje, é porque temos direito de pensar que seus conceitos podem ser reativados em nossos problemas e inspirar os conceitos que é necessário criar. E qual é a melhor maneira de seguir os grandes filósofos, repetir o que eles disseram, ou então fazer o que eles fizeram, isto é, criar conceitos para problemas que mudam necessariamente?” (OQF, p. 36-37).

¹¹ DELEUZE, 1992 (1990), p. 212.

¹² BADIOU, Alain. «Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? ». *Cités*, n. 4, p. 15-20, 2009, p. 18.

¹³ SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 36-37.

¹⁴ DELEUZE, 1992 (1990), p. 212.

Recuperamos, mais uma vez, uma formulação de *O que é a filosofia?*, na qual os autores afirmam que a filosofia suprime conceitualmente os limites do capitalismo enquanto formação social, “voltando-o contra si para chamá-lo a uma nova terra, a um novo povo”¹⁵.

Procedimento e plano da dissertação

Nesta dissertação, buscaremos recuperar o modo como surgem e se especificam os conceitos de minoria e devir-minoritário, na obra de Deleuze e Guattari, enquanto determinações do problema da dupla relação entre a filosofia e o político, que se encarna nos usos da filosofia política expostos acima. Para a definição do procedimento de trabalho a ser adotado, baseamo-nos na exposição sobre o *conceito de conceito*, presente na obra *O que é a filosofia?*

Em primeiro lugar, Deleuze e Guattari apresentam a tese de que “todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução”¹⁶. A criação de um novo conceito é um corte que se impõe diante da descoberta de um novo problema e da correlata constatação de que os problemas até então considerados estavam “mal vistos ou mal colocados”. Diante do novo problema, torna-se imperativo remanejar ou substituir os conceitos precedentes por meio de um corte que corresponde à própria criação conceitual. O acréscimo ou a subtração de componentes de um conceito faz com que “ele estoure, ou apresente uma mutação completa, implicando talvez um outro plano, em todo caso outros problemas”¹⁷. Disso decorre que “[n]um conceito, há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos”¹⁸.

Tendo isso em vista, se sustentamos uma relação entre os conceitos de minoria e devir-minoritário e o problema de uma contaminação entre a filosofia e o político, o objetivo de nosso primeiro capítulo será identificar qual mudança na forma de colocar esse problema levou à necessidade dos conceitos estudados. Para tanto, nos concentraremos em *O anti-Édipo* (1972), sobretudo no modo como Deleuze e Guattari operam, na obra, uma passagem do paradigma da organização revolucionária como consequência da tomada de consciência (centrado no ponto de vista do interesse de classe) para uma concepção da organização revolucionária como meio de atualização de um potencial revolucionário (centrado no ponto

¹⁵ OQF, p. 120.

¹⁶ OQF, p. 24.

¹⁷ OQF, p. 40.

¹⁸ OQF, p. 26.

de vista do desejo dos grupos em luta). Em função dessa passagem, surge a necessidade de colocar de outra forma a dupla questão da construção política de um procedimento filosófico e da aliança da filosofia com as lutas que se desenrolam no campo social.

Ainda em *O que é a filosofia?*, os autores consideram que todo conceito é uma multiplicidade, definindo-se por ao menos dois componentes heterogêneos que, nele, são tornados inseparáveis¹⁹. Apesar de permanecerem distintos, há entre cada dois componentes uma “zona de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade” que pertence a ambos, dando ao conceito sua “consistência interior”²⁰. Todavia, além dela, há também uma “exoconsistência” do conceito com outros, dessa vez garantida pela “construção de uma ponte sobre o mesmo plano”²¹. Desse ponto de vista, “[u]m conceito é uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança”²². Essa ordenação está sempre sendo refeita, pois, como afirmam os autores, o filósofo reorganiza e muda sem cessar os próprios conceitos²³.

Nossos segundo e terceiro capítulos serão dedicados ao aparecimento dos conceitos de minoria e devir-minoritário e ao remanejamento de seus componentes ao longo da segunda metade da década de 1970, num percurso que vai de *Kafka: por uma literatura menor* (1975) a *Mil platôs* (1980). Em cada um desses capítulos, seguiremos um dos usos fornecidos para a expressão filosofia política: no segundo capítulo, acompanharemos como os autores desenvolvem progressivamente um procedimento analítico (e em si mesmo político) que denominam devir-menor da filosofia, sobretudo a partir do estudo de procedimentos não-filosóficos (literários, teatrais, científicos, etc.); no terceiro e último capítulo, perseguiremos a questão de como esse procedimento é posto em operação na análise do capitalismo que Deleuze e Guattari desenvolvem em 1980, no 13º platô de *Mil Platôs*, concentrando-nos, especialmente, no lugar ocupado nesta análise pelos conceitos de minoria e devir-minoritário como ferramentas para pensar a eventual deflagração de um movimento revolucionário mundial.

¹⁹ OQF, p. 23; 27.

²⁰ OQF, p. 27-28.

²¹ OQF, p. 28.

²² OQF, p. 28-29.

²³ OQF, p. 30.

CAPÍTULO I

Classe e desejo em *O anti-Édipo*

“Talvez Maio de 68 tenha sido apenas a última das revoluções clássicas, podendo o seu caráter de festa e de simulacro ser compreendido como uma maneira afetuosa de virar uma página da história. Em resumo, uma revolução retrô. Só depois começaram as coisas sérias, a saber, a verdadeira revolução permanente, uma revolução que ninguém poderá trair, porque ninguém poderá representar ou manipular”²⁴.

Neste capítulo, por meio da retomada de alguns argumentos desenvolvidos em *O anti-Édipo* (1972), temos o objetivo de acompanhar a determinação do problema a partir do qual surgem os conceitos de minoria e devir-minoritário. Seguindo a hipótese de que esses conceitos surgem, na obra de Deleuze e Guattari, a partir de uma mudança na forma de colocar o problema do desencadeamento dos movimentos revolucionários²⁵, sustentamos que tal remanejamento é suscitado a partir da emergência das chamadas *lutas do desejo* no contexto do Maio de 68 francês, que forçam uma revisão do estatuto da luta revolucionária na teoria e na prática políticas. Em *O anti-Édipo*, os autores elaboram uma concepção de desejo que se torna determinante para a compreensão do chamado *interesse de classe*, o qual deixa de ser uma instância dotada de espontaneidade e passa a figurar como posição ambígua, construída no processo dos enfrentamentos revolucionários, que deve ser analisada caso a caso de um ponto de vista libidinal. Deleuze e Guattari extraem dessa ambiguidade o problema da relação entre as massas oprimidas e a atualização de um potencial revolucionário²⁶.

²⁴ GUATTARI, Félix. Bastilles en fête et révolution moléculaire. {**Marge**}, n°4, Novembre-Décembre 1974, p. 6. Disponível em: <<http://archivesautonomies.org/spip.php?article551>>. Acesso em: 31 jul. 2023. Tradução nossa.

²⁵ O fato de os conceitos de minoria e devir-minoritário derivarem dessa mutação problemática faz com que eles sirvam à análise de questões que, no pensamento marxista tradicional, são condensadas sob o conceito de classe. A esse respeito, cf. SIBERTIN-BLANC, 2021. Rodrigo Guéron ressalta, ainda, a necessidade de se contrapor a uma série de leituras da obra de Deleuze e Guattari — de aliados e detratores — que apontam para uma negação ou uma superação da perspectiva da luta de classes por parte dos autores (cf. GUÉRON, Rodrigo. **Capitalismo, desejo & política**: Deleuze e Guattari leem Marx. 1ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020, p. 349). Deleuze e Guattari não recusam a perspectiva da luta de classes, mas submetem os problemas aos quais ela responde a importantes inflexões, como veremos.

²⁶ AE, p. 500.

I.1. Luta de classes e lutas do desejo

I.1.1. Maio de 68 e as questões em suspenso

O chamado Maio de 68 francês foi um movimento de contestação em escala nacional ocorrido na esteira de várias revoltas que eclodiram ao redor do mundo no ano de 1968 e nos anos anteriores. Durante os vários protestos, greves e ocupações que ocorreram em 68, envolvendo setores heterogêneos da sociedade francesa, como trabalhadores e estudantes, instaurou-se um clima de suspensão do funcionamento normal de várias instituições, o que gerou espaços para que se discutissem temas até então negligenciados — questões de sexo e gênero, demandas de pessoas encarceradas etc. —, além de ter possibilitado trocas inéditas entre estudantes e operários. O Partido Comunista Francês (PCF) e a Confederação Geral do Trabalho (CGT) tentavam minar essas trocas, de modo a conseguirem controlar a situação. Um exemplo disso foi a proibição de que os estudantes entrassem nos prédios das fábricas em greve²⁷.

Conforme aponta o biógrafo François Dosse, Guattari e Deleuze participaram ambos dos eventos de Maio de 68, embora de maneiras diferentes²⁸. Guattari tomou conhecimento dos acontecimentos junto aos membros do Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles (CERFI), que ajudara a fundar, além de ter convidado seus colegas da clínica de La Borde a se juntarem ao movimento. Teve um papel importante sobretudo na ocupação do Théâtre de l'Odéon. Já Deleuze, que à época dava aulas em Lyon, apoiou o movimento e participou de manifestações. Ao mesmo tempo, passou boa parte do ano de 1968 recluso com o objetivo de terminar sua tese de doutorado.

Além de terem sido relevantes para ambos separadamente, os eventos de 68 podem ser entendidos como um dos catalisadores do próprio encontro da dupla, bem como de alguns dos problemas que viriam a mover seu trabalho conjunto. Os próprios autores já o afirmaram textualmente, como é o caso dessa declaração de Guattari numa entrevista, quando da publicação de *O anti-Édipo*: “Maio de 68 foi um abalo, para Gilles e para mim, bem como para tantos outros: na época não nos conhecíamos, mas mesmo assim este livro, atualmente, é uma continuação de 68”²⁹. Reconhecer a influência desses acontecimentos no trabalho conjunto de Deleuze e Guattari não significa reduzi-lo ao contexto em que foi produzido. Podemos dizer

²⁷ MATOS, Olgária CF. **Paris 1968**: as barricadas do desejo. 3a. Edição. São Paulo: Brasiliense, 1989. O livro traz uma recuperação dos eventos de Maio de 68, seus antecedentes e algumas consequências.

²⁸ DOSSE, François. **Gilles Deleuze & Félix Guattari**: biografias cruzadas. Tradução de Fatima Murad. Porto Alegre: ARTMED, 2010, p. 147-154.

²⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Entrevista sobre *O anti-Édipo*. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações** (1990). Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 25.

que Maio de 68 funcionou como um elemento que pôs em marcha o ato de pensar³⁰. No entanto, o movimento do pensamento, uma vez em curso, não se resume àquilo que o deflagrou.

São necessários, ainda, alguns cuidados se quisermos relacionar *O anti-Édipo*, aos eventos do 68 francês. Ian Buchanan aponta ao menos duas precauções necessárias. Em primeiro lugar, o comentador ressalta que só se pode tratar *O anti-Édipo* como um “livro de Maio de 68” desde que não se entenda o movimento como um problema estritamente local ao qual o livro responderia, e sim como um “evento complexo e de múltiplas determinações cujo lugar na história não está definido de forma alguma”³¹. Como já mencionado, é evidente a conexão dos acontecimentos na França com o que se passava no resto do mundo³² — basta lembrar que o estopim para o movimento do dia 22 de março foi a prisão de um estudante que protestava contra a guerra do Vietnã. Ademais, Buchanan lembra que, ao relacionarmos *O anti-Édipo* aos eventos de 68, devemos ter em mente que a posição de Deleuze e Guattari perante o movimento não era de adesão irrestrita. Na verdade, os autores enxergavam os acontecimentos com ambivalência: ao mesmo tempo que se animavam diante da possibilidade de liberação do desejo que se apresentou, eles encaravam com ceticismo as tentativas de recuperação ou de volta à normalidade que se seguiram. Portanto, se não achavam que os eventos de Maio haviam mudado tudo, Deleuze e Guattari também não faziam oposição ferrenha ao movimento como alguns nomes de sua geração³³.

A ambiguidade da posição dos autores diante de Maio de 68 pode ser melhor explicada a partir de uma declaração de Guattari numa mesa redonda realizada em 1972, pouco depois da publicação de *O anti-Édipo*. Na ocasião, o autor esclarece que seu encontro com Deleuze tinha ocorrido menos como uma junção de saberes do que como um “acumular de incertezas”. O trabalho conjunto teria sido movido pelas “questões deixadas em suspenso por essa (...)

³⁰ Para Deleuze, o ato de pensar não é consequência da boa vontade daquele que pensa; é involuntário, fruto de uma violência feita ao pensamento quando ele se encontra com aquilo que o força a pensar. Essa violência é, primeiramente, sensível: o encontro se dá na medida em que a sensibilidade se defronta com seu limite e a alma é forçada “a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema — como se ele suscitasse problema” (DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. (1968). Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021, p. 191-192. Doravante DR. Sobre o tema, cf. o conjunto do terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*).

³¹ BUCHANAN, Ian. **Deleuze and Guattari's' Anti-Oedipus**: A reader's guide. Londres & Nova York: Continuum, 2008, p. 12, tradução nossa.

³² A esse respeito, vale reproduzir parte de uma nota de rodapé presente no *Foucault* de Deleuze: “Lendo certas análises, acreditar-se-ia que 1968 foi produto da cabeça de intelectuais parisienses. É preciso então lembrar que 1968 foi o fruto de uma longa série de acontecimentos mundiais e de uma série de correntes de pensamento internacionais, que já ligavam *a emergência de novas formas de luta à produção de uma nova subjetividade*”. DELEUZE, Gilles. **Foucault**. (1988). São Paulo, Brasiliense, 2005, p. 123n.

³³ BUCHANAN, 2008, p. 8-9.

revolução abortada que foi Maio de 68”, bem como pelo medo do que o futuro reservava³⁴. O que intrigava Deleuze e Guattari era a constatação da incapacidade das organizações revolucionárias e de seus representantes de acompanharem a “liberação do desejo” testemunhada em Maio de 68. Pelo contrário, elas funcionaram, muitas vezes, como instâncias repressivas que buscavam frear o movimento em curso:

Na altura desses períodos cruciais, alguma coisa da ordem do desejo se manifestou na escala do conjunto da sociedade e depois foi reprimida, tanto pelas forças do poder como pelos partidos e sindicatos ditos operários e, até um certo ponto, pelas próprias organizações esquerdistas³⁵.

De fato, as instâncias tradicionalmente entendidas como representantes da classe operária tiveram dificuldade de entender o que ocorreu em 68, e, por isso, tentaram submeter o movimento aos seus esquemas tradicionais de ação, em vez de repensar esses mesmos esquemas a partir das novidades trazidas por ele. Em uma série de textos publicados em *Psicanálise e transversalidade*, escritos entre 1968 e 1969, Guattari comenta os acontecimentos de Maio. Para o autor, o movimento de 22 de março desfez politicamente “os métodos de canalização a que recorrem instituições do Estado, dos sindicatos e do partido”, dando testemunho de demandas inconscientes que não encontravam formas de se expressar nesses métodos e que buscavam modos originais de organização revolucionária. Por outro lado, Guattari entende que as instituições estatais, sindicais e partidárias tentaram canalizar o movimento para os mesmos “quadros de organização” contra os quais ele se insurgia: diretrizes de ação baseadas na lógica de “organização piramidal” cujo fracasso já estava comprovado³⁶. Houve, portanto, um gesto de transgressão — expresso na contestação jocosa da “seriedade militante” e das hierarquias tradicionais de organização em 22 de março — seguido de um gesto de reinibição — que já começa na tentativa de recuperação dessa mesma seriedade e de fragmentação das lutas estudantis e operárias na greve do 13 de maio³⁷.

Para o francês, a observação desses movimentos traz à tona a necessidade de questionamento da noção de classe. Considerar a classe operária um “dado sociológico” imutável legitima o movimento de reinibição realizado pelo partido e pelos sindicatos, instâncias que se sentem autorizadas a atuarem como os únicos porta-vozes legítimos dessa

³⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Deleuze e Guattari explicam-se. (1972). In: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 277.

³⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2006 (1972), p. 277.

³⁶ GUATTARI, Félix. **Psicanálise e transversalidade**: ensaios de análise institucional. (1972). Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004, p. 273-274. Doravante PT.

³⁷ PT, p. 284.

classe cujos membros já se sabe quem são. Seria preciso buscar uma nova concepção de classe, que desse conta do modo como ela se refaz constantemente no processo de luta:

No final das contas, se se parar de falar de classe sociológica, a classe operária foi essencialmente encarnada, representada pelas pessoas que combateram no Quartier Latin. A classe operária reconstituiu-se progressivamente por meio dessa luta. Antes, havia fábricas, sindicatos, uma classe operária petrificada de ideologia pequeno-burguesa manipulada pelas organizações. A classe operária, se não a tomarmos como dado sociológico, estatístico, eleitoral, não é algo que se encarne como consciência de classe permanente³⁸.

O fato de que, em Maio de 68, os agentes de ruptura e de transgressão não se resumiram aos órgãos tradicionais de representação do operariado, tendo estes, em algumas ocasiões, atuado inclusive para inibir o movimento em curso, mostra os perigos de uma perspectiva que conceba a classe como algo *em si* ou como conjunto sociologicamente pré-definido. Assim, para Guattari, as noções de classe e de luta de classes devem ser reelaboradas para que esse impasse seja superado.

I.1.2. A eclosão das lutas do desejo

Num texto intitulado *As lutas do desejo e a psicanálise*, baseado numa palestra proferida em 1973, Guattari aponta a existência “de uma defasagem entre as relações de força aparentes, no nível da luta de classes, e o investimento desejante real das massas”³⁹. Isso ocorre porque o capitalismo não explora apenas a força de trabalho da classe operária, mas se insinua em todos os níveis de produção da vida (família, escola, grupos militantes, etc.), contaminando-os. Dessa forma, se os operários têm sua força de trabalho explorada no nível da luta de classes, eles podem ser contaminados pela subjetividade burguesa nos outros níveis, propagando a dominação capitalista inclusive nos grupos militantes por meio dos quais se organizam.

A consequência que Guattari extrai dessa constatação é a necessidade de estabelecimento de frentes de luta próprias a esses outros níveis — pertencentes a uma dimensão a que o autor se refere como *economia desejante* —, com o objetivo de liberá-los da contaminação pela subjetividade burguesa. A luta pela liberação da economia desejante não se opõe ou substitui a tradicional luta de classes, mas é condição para que a classe operária possa se organizar sem reproduzir esquemas burocráticos e hierárquicos próprios da dominação

³⁸ PT, p. 286.

³⁹ GUATTARI, Félix. *As lutas do desejo e a psicanálise*. In: GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. (1977). Seleção, prefácio e tradução de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

capitalista. Para Guattari, os dois níveis de luta devem se articular permanentemente, sendo o trabalho sobre o desejo um requisito para a eficácia da luta de classes:

Essas duas lutas podem não se excluir mutuamente: de um lado, a luta de classes, a luta revolucionária de libertação implica [a] existência de *máquinas de guerra* capazes de se opor às forças opressivas, tendo para isto que funcionar com um certo centralismo, ou ao menos estar sujeitas a um mínimo de coordenação; do outro lado, a luta dos agenciamentos coletivos, no *front* dos desejos, exercendo uma análise permanente, uma *subversão de todos os poderes*, em todos os níveis.

(...)

A luta com a qual nos defrontamos, desde que se queira considerar uma política do desejo, não mais se circunscreve a um só *front*, um só confronto entre capitalismo e classe operária. Creio que uma multidão de novos *fronts* devem ser criados à medida que a classe operária, as organizações do movimento operário se fazem contaminar pela subjetividade da classe dominante. Não basta “ir na direção dos operários” e se referir aos clássicos para se libertar da influência burguesa no *front* do desejo. (...) A luta sindical de defesa dos interesses dos trabalhadores, por mais legítima que seja, pode ser também perfeitamente repressiva em relação ao desejo de toda uma série de grupos sociais, de minorias étnicas, sexuais, etc.⁴⁰

O Maio de 68 francês, segundo o autor, teve a importante função de mostrar a indispensabilidade da articulação da luta de classes com as *lutas do desejo*. A partir de Maio, surgiu “uma nova visão, uma nova abordagem dos problemas militantes”⁴¹, marcada sobretudo pela atribuição de sentido político a reivindicações antes ignoradas ou marginalizadas, como as dos estudantes, dos prisioneiros, das mulheres, dos homossexuais, etc. Todavia, essa nova abordagem, para Guattari, não conseguiu “instaurar um verdadeiro corte no movimento revolucionário”⁴², ou seja, criar formas de organização e coordenação não-burocráticas das lutas — para usar a expressão do autor, não se conseguiu organizar uma “grande máquina de guerra revolucionária”. Com isso, o que aconteceu, como já visto, foi a retomada do controle por parte de “uma série de representações dominantes”, que conseguiram recuperar as fugas de desejo ocorridas em Maio. Aparece aqui o outro lado da constatada inseparabilidade entre luta de classes e lutas do desejo: se, por um lado, o trabalho sobre o desejo é condição para a descontaminação da classe operária, por outro, as lutas do desejo só conseguem ser eficazes ao operarem um remanejamento no nível das classes, produzindo novas formas de coordenação e

⁴⁰ GUATTARI, 1985 (1977), p. 20-21, 25-26.

⁴¹ GUATTARI, 1985 (1977), p. 23.

⁴² GUATTARI, 1985 (1977), p. 23.

de organização das lutas da classe trabalhadora. Sem essa passagem, as transformações operadas no nível do desejo correm o risco de permanecerem inócuas.

Apesar de 68 não ter operado um corte no movimento revolucionário, Guattari reconhece que a nova abordagem dos problemas militantes que ali emergiu continuou a ser sentida, sendo tarefa dos grupos revolucionários confrontar-se efetivamente com ela em vez de ignorá-la. No entanto, o autor afirma que “nenhuma ciência constituída” naquele momento seria capaz de ajudar o movimento operário nessa tarefa como o marxismo o fizera anteriormente⁴³. Isso porque o enfoque metodológico de saberes como a sociologia e a psicologia é baseado no indivíduo como objeto privilegiado do conhecimento, adotando a ideia de que, na base da sociedade, haveria indivíduos pré-constituídos em relação ao campo social no qual interagem: toma-se como pressuposto uma cisão entre o individual e o campo social⁴⁴. Guattari indica que, na verdade, “é a aplicação redutora das relações de produção capitalista sobre o campo social do desejo que produz um fluxo de indivíduos descodificados como condição para a captação da força de trabalho”⁴⁵. Assim, não há separação ou anterioridade do individual em relação ao social: os indivíduos são produto do trabalho de uma formação social específica — o capitalismo — sobre o desejo, este que, por sua vez, é eminentemente social e não individual.

O problema das abordagens metodológicas que se baseiam numa cisão entre o indivíduo e o campo social, para Guattari, é que se perde de vista a forma como o capitalismo contamina e constitui os âmbitos da vida que consideramos os mais privados. Assim, inviabiliza-se a construção de frentes de luta focadas na descontaminação da economia desejante da classe operária, pois não se consegue enxergar sua necessidade. Confrontando-se especificamente com o “freudismo” e a psicanálise, o autor identifica que há uma naturalização dos “procedimentos da subjetivação burguesa”, que são tidos como insuperáveis⁴⁶. Por meio do que o autor chama de “método do Édipo”, a psicanálise opera um processo de representação redutora que busca enquadrar os sujeitos e as situações nas coordenadas sociais vigentes, impedindo a realização de novas conexões no campo social que poderiam resultar numa transformação da realidade⁴⁷.

No entanto, o que o autor busca acima de tudo não é uma mera condenação da prática psicanalítica. Na verdade, o principal problema a ser enfrentado é a tendência do movimento operário a se contaminar com a ideologia e os modos de subjetividade burgueses e a se comportar como psicanalista, ou seja, a lançar mão desse mesmo procedimento de

⁴³ GUATTARI, 1985 (1977), p. 22.

⁴⁴ GUATTARI, 1985 (1977), p. 22-23.

⁴⁵ GUATTARI, 1985 (1977), p. 23.

⁴⁶ GUATTARI, 1985 (1977), p. 22.

⁴⁷ GUATTARI, 1985 (1977), p. 28.

representação redutora e manter a classe trabalhadora submetida à subjetividade capitalista. Para Guattari, a única forma de evitar essa tendência é que o movimento operário construa frentes de luta pela liberação do desejo que não dependam de psicanalistas e nem dos procedimentos redutores da psicanálise⁴⁸. Para tanto, faz-se necessária uma outra concepção do desejo, que não restrinja seu funcionamento a uma “enunciação individuada”, vinculada a posições de sujeitos e objetos, mas que o conceba como “fluxos e intensidades” que contornam sujeitos e objetos, operando por meio do estabelecimento de conexões no campo social. Essa outra concepção faz vir ao primeiro plano o problema de como o desejo é tratado e reprimido numa formação social, e ao mesmo tempo permite ver possibilidades de liberação em relação a esses mecanismos repressivos que agora podem ser identificados⁴⁹. Por um lado, é necessário que as organizações operárias reconheçam a importância das práticas analíticas de liberação do desejo; por outro, é preciso contar com uma concepção de desejo que torne tais práticas possíveis.

Vimos como, para Guattari e Deleuze, o Maio de 68 francês trouxe à tona, simultaneamente, a necessidade do desfazimento de relações de hierarquia e dominação em múltiplos níveis da vida social, inclusive nas próprias organizações revolucionárias, e a dificuldade dessas organizações em reconhecerem essa necessidade. Conceber a classe trabalhadora como uma entidade sociologicamente dada inviabiliza o reconhecimento e o combate de tendências repressivas em seu interior. Deleuze e Guattari enxergam a necessidade de construção de frentes de luta adjacentes à luta de classes no sentido tradicional, pelas quais é possível uma recomposição permanente da classe operária à medida que inclinações reacionárias vão surgindo e sendo eliminadas. Dessa perspectiva, a classe oprimida já não pode ser definida em separado do modo como ela se refaz constantemente enquanto luta. Ademais, essas outras frentes de luta, que Guattari chamou de lutas do desejo, só conseguem se constituir conforme emerge uma outra concepção do individual, do social e do próprio desejo, distinta daquela que era hegemônica nos mais diversos saberes. Em *O anti-Édipo*, primeiro livro que escreveram em conjunto, Deleuze e Guattari seguem a trilha das questões em suspenso deixadas por Maio de 68, transformando a filosofia em máquina revolucionária ao extraírem, de textos dos mais diversos campos do pensamento, “pistas para o esclarecimento das conexões sociais reais”⁵⁰, fornecendo ferramentas para que a analítica do desejo possa se constituir.

⁴⁸ GUATTARI, 1985 (1977), p. 27-28.

⁴⁹ GUATTARI, 1985 (1977), p. 30-31.

⁵⁰ GUATTARI, 1985 (1977), p. 25.

I.2. O desejo e a tipologia das máquinas sociais em *O anti-Édipo*

I.2.1. Uma outra concepção de desejo

A possibilidade de instauração de uma analítica do desejo no interior dos grupos militantes depende, em primeiro lugar, da elaboração de uma concepção de desejo que torne pensável a sua incidência nas questões organizacionais e estratégicas enfrentadas pelos movimentos revolucionários. Deleuze já indicou que, com *O anti-Édipo*, um dos principais objetivos da dupla de autores era a proposição de um novo conceito de desejo⁵¹. Em uma mesa redonda realizada em 1972, logo após a publicação da obra, Guattari resume da seguinte maneira a posição dos dois a esse respeito: “partimos da ideia de que não se devia considerar o desejo como uma superestrutura subjetiva mais ou menos eclipsada. O desejo não para de trabalhar a história, mesmo nos seus piores períodos”⁵². De uma parte, eles rompem com o pressuposto psicanalítico de que o desejo estaria restrito a uma forma de realidade específica entendida como a realidade psíquica de um sujeito; de outra, combatem a concepção marxista de que as questões relativas ao desejo pertenceriam a uma superestrutura ideológica que seria apenas o efeito das relações de produção capitalistas, estas, sim, localizadas na infraestrutura. Como afirma Guillaume Sibertin-Blanc, Deleuze e Guattari ambicionam “modificar o campo analítico dos processos inconscientes do desejo de modo a abri-lo e torná-lo conectável ao campo da história e das lutas sociais”⁵³.

Em *O anti-Édipo*, os autores colocam a questão da seguinte forma: a psicanálise, ao mesmo tempo em que descobre a produção desejante como desvinculada de um objeto ou de um fim específico, restringe essa produção ao campo de um inconsciente que não é entendido como produtivo, e sim representativo⁵⁴. Para os autores, essa restrição conecta-se com a opção por uma concepção idealista⁵⁵ do desejo, “que o determina, em primeiro lugar, como falta, falta de objeto, falta do objeto real”. Mesmo que a psicanálise tenha descoberto a *produção desejante*, ela ainda concede o primado a essa concepção idealista, pois entende que a

⁵¹ Como explica Deleuze em seu abecedário: “quando se faz um livro, é porque se pretende dizer algo novo. Achávamos que as pessoas antes de nós não tinham entendido bem o que era o desejo, ou seja, fazíamos nossa tarefa de filósofos, pretendíamos propor um novo conceito de desejo” (DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire; BOUTANG, Pierre-André. *D comme désir*. In: *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Montparnasse, 1988-1989).

⁵² DELEUZE; GUATTARI, 2006 (1972), p. 278-279.

⁵³ SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze & Guattari e o Anti-Édipo: a produção do desejo*. Tradução de Maria Cecilia Lessa da Rocha. São Paulo: Editora Filosófica Politeia; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022, p. 15.

⁵⁴ AE, p. 40; 358-359.

⁵⁵ O termo “idealista” é aqui utilizado por Deleuze e Guattari remetendo ao jargão que os marxistas utilizam para criticar qualquer pensamento que não considerem materialista o suficiente. Jogando com essa carga que a palavra carrega, os autores buscam explicitar que sua crítica à aceção hegemônica do desejo é materialista, ou seja, acusa essa aceção de ser abstrata e de ignorar a realidade.

produtividade do desejo corresponde à expressão da falta de um objeto real “produzido por uma causalidade e mecanismos externos” à realidade do desejo ou realidade psíquica⁵⁶. O desejo gera um imaginário fantasmático por meio do qual ele “produz a si próprio separando-se do objeto, mas também reduplicando a falta, levando-a ao absoluto, fazendo dela uma ‘incurável insuficiência de ser’, ‘uma falta-de-ser que é a vida’”⁵⁷. Nesse esquema, estão em jogo duas realidades distintas, cada uma com sua causalidade própria: a realidade natural ou social, em que se produz o objeto real, e a realidade psíquica, em que o desejo está fadado a representar uma falta constitutiva.

A essa concepção idealista, Deleuze e Guattari opõem um conceito efetivamente produtivo de desejo: “[s]e o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade”⁵⁸. Para os autores, a falta não diz respeito ao ser objetivo do desejo, mas só é instalada posteriormente, como resultado de uma apropriação da produção desejante pela produção social⁵⁹. Em si mesmo, “nada falta ao desejo”: ele é um processo maquínico de autoprodução cujo ser objetivo é o próprio Real, que não é provocado por uma causalidade externa nem possui sujeito fixo⁶⁰.

Se o desejo produz real sem necessidade de mediações, a consequência disso é que “[n]ão há forma particular de existência que se poderia denominar realidade psíquica”⁶¹. Assim, não existe, de um lado, a produção desejante numa realidade psíquica e, de outro, a produção social numa realidade natural-social: há apenas uma realidade, que é coproduzida pela produção desejante e pela produção social⁶². Concebe-se a imanência da produção social à produção desejante, bem como relações imediatas entre as duas. A produção social é sempre uma determinação histórica da produção desejante, ao mesmo tempo em que a produção desejante só existe na produção social, seja investindo e mantendo as formações sociais ou as desinvestindo, provocando rupturas:

Na verdade, *a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são

⁵⁶ AE, p. 41-42.

⁵⁷ AE, p. 42-43.

⁵⁸ AE, p. 43.

⁵⁹ AE, p. 44-45.

⁶⁰ AE, p. 43.

⁶¹ AE, p. 43-44.

⁶² SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 90.

produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar⁶³.

No entanto, à constatação de que entre produção social e produção desejante há identidade de natureza, deve-se acrescentar que há também diferença de regime. Isso porque, por um lado, o processo da produção desejante não é regulado por regras predeterminadas que garantam que ele se reproduza sempre da mesma maneira. A produção desejante é marcada por paradas improdutivas que, a cada vez, permitem o seu relançamento numa configuração inédita. Essas paradas derivam da própria “identidade do produzir e do produto” no processo de autoprodução do desejo: Deleuze e Guattari as chamam de *corpo sem órgãos*⁶⁴, uma instância que recusa as conexões da produção desejante, pois as sente como excessivamente organizadas, opondo a elas um “fluido amorfo indiferenciado” que força uma parada no processo produtivo. Como o corpo sem órgãos é produzido na própria produção desejante, ele é “perpetuamente reinjetado na produção”, funcionando apenas como uma parada antes que ela seja relançada sob uma nova configuração⁶⁵. Assim, em estado puro, o corpo sem órgãos está submetido ao processo produtivo das máquinas desejantes, sendo incapaz de se assentar sobre ele e de impor ao seu funcionamento regras que garantiriam algum tipo de reprodução social.

A produção social, por sua vez, também precisa de “uma parada improdutiva inengedrada”. Todavia, como uma máquina social requer regras que a permitam reproduzir indefinidamente seu funcionamento, o papel dessas paradas muda: o corpo sem órgãos torna-se *socius* ou corpo pleno, não se contentando mais em fazer oposição às conexões das forças produtivas. Para além disso, ele “se assenta sobre toda a produção, constitui uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele”⁶⁶. Para Deleuze e Guattari, enquanto o corpo sem órgãos em estado puro funciona como um “resultado interno” do processo de produção que permite o seu relançamento, o *socius* age como “condição extrínseca” da produção, ou seja, como um “elemento de antiprodução” que distribui as próprias forças produtivas em relação a si⁶⁷. O *socius*, instância de antiprodução, destaca-se do processo produtivo, instala-se sobre ele e o submete a uma “constante da reprodução

⁶³ AE, p. 46.

⁶⁴ Sobre o estatuto do conceito de corpo sem órgãos em *O anti-Édipo*, cf. LEMOS, Frederico Pacheco. Entre a abertura e o colapso: o corpo sem órgãos em *O anti-Édipo*. In: LEMOS, Frederico Pacheco. **A vertigem da imanência: Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019, p. 26-56.

⁶⁵ AE, p. 18-21.

⁶⁶ AE, p. 22.

⁶⁷ AE, p. 22; 25.

social”⁶⁸, regulando a circulação de bens e pessoas e estabelecendo papéis sociais. Como explicam Deleuze e Guattari, em estado puro, o desejo é revolucionário, não num sentido voluntarista do termo, mas no sentido de que seu próprio funcionamento é avesso a estruturas de hierarquia, sujeição e exploração — que parecem ser, em diferentes medidas, uma condição para a manutenção da vida em sociedade como a conhecemos. Por isso, “é vital para uma sociedade reprimir o desejo”⁶⁹. Conforme aponta Sibertin-Blanc:

Se a codificação social não passa por outras operações senão as sínteses disjuntivas da produção desejante (conforme a identidade de natureza), ela deve, entretanto, impor-lhes um regime particular pelo qual o “tudo é possível”, fundado na produção inconsciente pelo regime inclusivo de sua inscrição, seja subordinado aos códigos sociais, isto é, aos aparelhos de registro aptos a organizar sistemas de disjunções exclusivas e opositivas. A produção desejante é imanente à produção social, segundo a identidade das sínteses; mas *a reprodução de um modo de produção social* dado impõe uma diferença de *uso* dessas sínteses⁷⁰.

A subordinação das máquinas desejantes pela máquina social a um uso exclusivo de suas disjunções é feita por meio de um aparelho de repressão-recalcamento, que instaura, conforme a máquina social considerada, um determinado sistema de representação. Usa-se a expressão “repressão-recalcamento” pois a produção social, para tornar possível que a produção desejante invista a repressão a que deve submetê-la, tem necessidade de um processo de recalcamento do desejo — que, em “estado puro”, é avesso a qualquer forma de repressão. O recalcamento age no inconsciente, desfigurando o desejo para que a repressão social possa incidir sobre ele⁷¹.

Se a repressão-recalcamento é o meio pelo qual toda produção social age sobre a produção desejante, o funcionamento específico desse procedimento varia segundo a formação social considerada. Deleuze e Guattari dizem não terem “razão alguma para acreditar na universalidade de um só e mesmo aparelho de recalcamento sociocultural”, afirmando, ainda, que, de uma máquina social a outra, “[p]ode-se falar de um maior ou menor coeficiente de afinidade entre as máquinas sociais e as máquinas desejantes”⁷². Assim, uma análise das relações entre produção desejante e produção social não pode ser feita em abstrato, mas apenas considerando as especificidades de cada máquina social e suas diferenças umas em relação às outras: deve tomar a forma de “um exame diferencial dos tipos de sistemas de ‘repressão-

⁶⁸ AE, p. 24; 50.

⁶⁹ AE, p. 158.

⁷⁰ SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 39.

⁷¹ AE, p. 162.

⁷² AE, p. 243-244.

recalcamento’ que operam nas formações sociais”⁷³. É esse o objeto do terceiro capítulo de *O anti-Édipo*.

I.2.2. Tipologia das máquinas sociais, história universal e luta de classes

No capítulo III de *O anti-Édipo*, intitulado *Selvagens, bárbaros, civilizados*, encontramos uma “tipologia relativa das máquinas sociais”⁷⁴ cujo objetivo é a análise das diversas formas pelas quais as máquinas sociais⁷⁵ se relacionam com as máquinas desejantes e, sobretudo, da especificidade do capitalismo em sua relação com o desejo face às outras formações sociais. São elencados três tipos de funcionamento da produção social a serem examinados: a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina capitalista civilizada. A exposição do funcionamento dessas três máquinas, de suas relações com a produção desejante e umas com as outras está organizada procedimentalmente segundo os critérios marxianos de uma *história universal*⁷⁶.

Como explica Igor Krtolica, em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari “formulam explicitamente as condições de possibilidade” de uma história universal anti-hegeliana, que já havia sido anunciada por Deleuze, em 1962, com *Nietzsche e a filosofia*. Diferentemente de Hegel, os autores sustentam que “a história universal não é o desenvolvimento interno e necessário de um fim, mesmo imanente”. Em vez disso, inspirados por Nietzsche, eles consideram que o tempo histórico é a duração necessária à formação de forças que ainda não existiam e cujo aparecimento não pode ser antecipado segundo a teleologia de um “desenvolvimento interno”⁷⁷. Em 1972, o esboço dessa história universal é feito numa aliança com Marx, caracterizada por um procedimento de valorização de aspectos anti-hegelianos do texto marxiano em detrimento de resquícios da dialética hegeliana que ainda marcam o pensamento do autor. Deleuze e Guattari utilizam-se sobretudo da introdução dos *Grundrisse*, onde Marx faz uma crítica ao conceito hegeliano de história universal.

⁷³ SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 40.

⁷⁴ Expressão utilizada em GUERON, 2020, p. 94.

⁷⁵ O uso da expressão “máquina social” no lugar de “estrutura social” marca o distanciamento de Deleuze e Guattari em relação a uma concepção da sociedade como um todo mais ou menos estável, em que eventuais falhas são entendidas como alheias ao funcionamento da estrutura. Para os autores, o social é uma máquina que não funciona bem justamente para funcionar bem, ou seja, as falhas ou “disfuncionamentos” fazem parte do próprio funcionamento da máquina social (AE, p. 201-202).

⁷⁶ As discussões aqui presentes sobre a concepção marxiana de história universal foram, em parte, influenciadas por conversas com Frederico Pacheco Lemos, que publicará, em breve, um artigo sobre o tema, provisoriamente intitulado *Só há história universal das contingências: Deleuze-Guattari com Marx via Althusser e Balibar*.

⁷⁷ KRTOLICA, Igor. Deleuze, entre Nietzsche et Marx: l’histoire universelle, le fait moderne et le devenir-révolutionnaire. *Actuel Marx*, n. 2, p. 62-77, 2012, p. 67-68.

Na seção 3 da introdução dos *Grundrisse*, trecho de cunho metodológico, Karl Marx considera que, por ser “a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção”, a sociedade burguesa e suas categorias podem ser usadas como chave de compreensão das formações sociais anteriores. No entanto, o autor apressa-se em esclarecer que tal estudo não pode ser feito por uma simples projeção das categorias burguesas nas outras estruturas sociais, e sim por uma análise de como alguns elementos dessas formações subsistem na sociedade burguesa, na medida em que esta, sendo “uma forma antagônica do desenvolvimento”, estabeleceu-se sobre os escombros das outras sociedades⁷⁸. Para Marx, só se pode falar em desenvolvimento histórico na medida em que, *do ponto de vista da formação social considerada*, é possível retratar a série de eventos que fizeram com que ela suplantasse as formações anteriores; além disso, essa compreensão das estruturas sociais anteriores só pode ser atingida se a sociedade considerada consegue fazer, em algum nível, sua autocrítica — e, aqui, o exemplo fornecido é de como a Economia burguesa só chegou a uma compreensão das outras sociedades no momento em que começou a autocrítica da própria sociedade burguesa⁷⁹.

Deleuze e Guattari abrem o terceiro capítulo de *O anti-Édipo* com a seguinte questão: “nas condições determinadas pelo capitalismo aparentemente vencedor, como encontrar inocência suficiente para fazer história universal?”⁸⁰ Os autores usam a expressão “história universal” para se referir ao mencionado conjunto de regras metodológicas elencado por Marx na introdução dos *Grundrisse*, valendo-se de um trecho avulso presente no rascunho da seção 4 da mesma introdução: “[a] história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado”⁸¹. Na busca de um fio condutor para sua tipologia das máquinas sociais, os filósofos chegam a uma conclusão semelhante à de Marx: o capitalismo pode fornecer, retrospectivamente, uma chave interpretativa da história, pois se estabelece por meio da destruição das relações sociais características das máquinas sociais precedentes, funcionando, nesse sentido, como limite delas. No entanto, para a dupla, essa história universal só pode ser empreendida “sob a condição de se seguir exatamente as regras formuladas por

⁷⁸ MARX, Karl. Introdução. In: MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo ; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 84.

⁷⁹ “O assim chamado desenvolvimento histórico se baseia sobretudo no fato de que a última forma considera as formas precedentes como etapas até si mesma, e as concebe sempre unilateralmente, uma vez que raramente critica a si mesma, do que é capaz apenas em condições muito determinadas – e aqui naturalmente não se trata daqueles períodos históricos que parecem a si mesmos como épocas de decadência. (...) [A] Economia burguesa só chegou à compreensão das sociedades feudal, antiga e oriental quando começou a autocrítica da sociedade burguesa” (MARX, 2011, p. 85).

⁸⁰ AE, p. 185.

⁸¹ MARX, 2011, p. 90.

Marx” no texto já mencionado⁸². Seguindo as diretrizes do pensador alemão, “a história universal não é apenas retrospectiva, mas também contingente, singular, irônica e crítica”⁸³.

Em primeiro lugar, o aspecto da contingência exige que se considere que o surgimento da máquina social capitalista não foi fruto de uma necessidade histórica ou da realização de um sentido teleológico. Na verdade, o capitalismo surge a partir de uma série de “grandes acasos — espantosos encontros que poderiam ter-se produzido em outro lugar, num tempo anterior, ou nem sequer terem ocorrido”⁸⁴. Assim, fazer história universal a partir do capitalismo é, mais do que encontrar o sentido necessário da história, resgatar a multiplicidade de acidentes a partir dos quais ela se desenrola. No que diz respeito ao aspecto da singularidade, isso implica entender que a universalidade do capitalismo resulta do seu processo singular de desenvolvimento. Para dizer de outra forma, a série de acasos que constitui o surgimento e o desenvolvimento da máquina social capitalista é também um processo singular de universalização e de submissão de todos os outros modos de sociabilidade ao capital. É apenas nesse sentido que o capitalismo pode ser dito universal, ou, mais precisamente, dotado de uma pretensão de universalidade, que, como veremos, nunca se concretiza por inteiro. Além disso, num terceiro tempo, o aspecto da ironia exige que a história universal, ao adotar o capitalismo como chave interpretativa, assuma em relação a essa formação social uma distância cômica que permita ultrapassar seu funcionamento em direção a um ponto de vista no qual ele apareça como derivado: o da produção desejante⁸⁵. Na perspectiva dos autores, a história universal é inseparável de um movimento que remeta a produção social à produção desejante que ela invariavelmente recalca e cuja manifestação é capaz de destruir estruturas sociais de hierarquia e exploração. Por fim, o aspecto da crítica demanda, como apontou Marx, a autocrítica do próprio capitalismo como condição para retraçar as contingências que fizeram com que ele surgisse. Para Deleuze e Guattari, esse critério adquire um sentido específico: se o capitalismo é entendido como limite das outras formações sociais, ele também tem seu próprio limite, que

⁸² AE, p. 185.

⁸³ AE, p. 186.

⁸⁴ AE, p. 186.

⁸⁵ Em *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, de 1967, Deleuze elenca duas imagens da lei, a clássica e a moderna, que, segundo ele, só podem ser pensadas de forma cômica. Tal comicidade se desdobra em dois procedimentos: a ironia e o humor. Quanto à ironia, o filósofo a define como “o movimento que consiste em ultrapassar a lei e buscar um princípio mais elevado, reconhecendo na lei apenas um poder segundo”. Para Deleuze, na imagem clássica, esse princípio é o Bem platônico, que desempenha um papel de fundamento da lei. Já na imagem moderna, o princípio em questão é o Mal como aparece nos textos de Sade, cujo papel é a “[s]ubversão do platonismo e da própria lei”. A esse respeito, cf. DELEUZE, 2009 (1967), p. 81-88. Com base nessa definição de ironia, sustentamos que o caráter irônico da história universal em *O anti-Édipo* diz respeito a um movimento que vai do social ao desejo — que não aparece mais como “princípio mais elevado”, e sim como processo produtivo que, em seu “estado puro”, subverte as leis de hierarquia e exploração.

é a produção desejante. A diferença é que ele é capaz de se reposicionar diante desse limite, pelo menos até certo ponto — ou seja, possui uma capacidade relativa de autocrítica⁸⁶, o que possibilita que, a partir dele, faça-se história universal.

Além de fornecerem o esquema geral do terceiro capítulo, as regras marxianas da história universal também permitem que Deleuze e Guattari realizem, dentro desse movimento mais geral, um gesto mais específico e sutil que gostaríamos de destacar: o de reler a clássica formulação do *Manifesto Comunista*, segundo a qual “[a] história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”⁸⁷, à luz das regras procedimentais contidas na introdução dos *Grundrisse*. Como resultado, os autores chegam a uma outra compreensão da especificidade da relação de classe com os modos de estratificação característicos das formações sociais pré-capitalistas.

Na primeira parte do *Manifesto Comunista*, Marx e Engels propõem uma leitura da história das sociedades com escrita como história da luta de classes. Os autores afirmam que a “completa estruturação da sociedade em classes distintas” e “uma múltipla gradação das posições sociais” é uma constante observada em quase todas as “épocas da História”, assumindo, em cada tempo e lugar, formas diferentes⁸⁸. Como todas as outras formações sociais, o capitalismo — chamado, no texto, de “sociedade burguesa” — também estabeleceu suas próprias relações de opressão e novas formas de luta correlatas. No entanto, a especificidade da sociedade burguesa seria a ocorrência de uma simplificação dos antagonismos de classe, que antes eram múltiplos: “[a] sociedade divide-se cada vez mais em dois campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia [ou os proprietários dos meios de produção] e o proletariado [ou os que precisam vender sua força de trabalho para sobreviver]”⁸⁹. Para Marx e Engels, a burguesia, conforme cresce e conquista hegemonia de maneira correlata ao desenvolvimento do modo de produção capitalista, destrói as relações sociais inerentes a formações sociais precedentes. Há a destituição de todas as formas de dominação política, jurídica e religiosa, ao mesmo tempo que se estabelece o primado da dominação econômica:

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para só deixar

⁸⁶ AE, p. 185-186. O sentido específico da relação limítrofe do capitalismo com as outras máquinas sociais e com a produção desejante será tematizado mais adiante.

⁸⁷ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto Comunista**. (1848). Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 40.

⁸⁸ ENGELS; MARX, 1998 (1848), p. 40.

⁸⁹ ENGELS; MARX, 1998 (1848), p. 40-41.

subsistir, de homem para homem, o laço frio do interesse, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal⁹⁰.

Enquanto as outras sociedades dependiam da conservação de um conjunto de relações sociais, a condição de existência da burguesia é a revolução permanente dessas relações, bem como dos instrumentos de produção e das relações de produção. O “abalo constante de todo o sistema social” é o traço distintivo do capitalismo e da dominação burguesa em relação às outras formações sociais⁹¹. Na conquista de sua hegemonia, a burguesia internacionaliza e universaliza o primado da dominação econômica, arrastando “para a torrente da civilização todas as nações”: ela “cria um mundo à sua imagem e semelhança”⁹². Dessa maneira, enquanto as formas de dominação inerentes às formações sociais pré-capitalistas conseguiam conviver com modos diversos de estratificação social, o processo de estabelecimento da burguesia como classe dominante parece confundir-se, para Marx e Engels, com a destruição de todos os outros tipos de divisão da sociedade.

São essas formulações que Deleuze e Guattari parecem ter em mente quando, a certa altura do terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, retomam o tema da história universal e o relacionam com a possibilidade de tomar as lutas de classes como chave de leitura da história:

Podemos procurar o signo de classes nas sociedades pré-capitalistas. Mas os etnólogos observam o quanto é difícil fazer a partilha dessas protoclasses e dessas castas organizadas pela máquina imperial e das posições distribuídas pela máquina primitiva segmentária. Os critérios que distinguem classes, castas e posições não devem ser procurados na fixidez ou na permeabilidade, no fechamento ou na abertura relativas; estes critérios revelam-se sempre decepcionantes, eminentemente enganadores. É que as posições são inseparáveis da codificação territorial primitiva, como as castas são inseparáveis da sobre-codificação estatal imperial; ao passo que as classes são relativas ao processo de uma produção industrial e mercantil descodificada nas condições do capitalismo. *Podemos, portanto, ler toda a história sob o signo das classes, mas observando as regras indicadas por Marx, e na medida em que as classes são o “negativo” das castas e das posições*⁹³.

⁹⁰ ENGELS; MARX, 1998 (1848), p. 42.

⁹¹ ENGELS; MARX, 1998 (1848), p. 43.

⁹² ENGELS; MARX, 1998 (1848), p. 44.

⁹³ AE, p. 204, grifo nosso.

Aqui, os autores opõem-se às formulações do *Manifesto* que estabelecem a divisão de classe como matriz de todos os modos de estratificação social (exceto as “sociedades sem escrita”), perspectiva segundo a qual cada sociedade teria seu tipo de dominação de classe. Também questionam a utilização do grau de permeabilidade e de mobilidade social como critérios para distinguir os tipos de divisão da sociedade, o que é um lugar comum nos textos de sociologia. A justificativa para essa tomada de posição vem das regras estabelecidas pelo próprio Marx na introdução dos *Grundrisse*. Por um lado, dizer que toda sociedade se estrutura em classes equivaleria a projetar categorias da sociedade burguesa sobre as formações sociais pré-capitalistas. Por outro, o único critério válido para compreender um tipo de estratificação social é remetê-lo ao modo de produção e reprodução social no qual ele se tornou hegemônico⁹⁴. Por fim, a condição para “ler toda a história sob o signo da luta de classes” é adotar os critérios marxianos da contingência, da singularidade, da ironia e da crítica: recuperar os encontros e acasos por meio dos quais a determinação de classe pôde se estabelecer e promover a destruição das posições e das castas, bem como submeter a própria relação de classe a um processo de autocrítica.

O que buscaremos fazer a seguir é apresentar brevemente o funcionamento de cada uma das três máquinas sociais elencadas por Deleuze e Guattari, sobretudo em relação ao tipo de determinação social que cada funcionamento promove. Assim, primeiramente, trataremos da máquina territorial primitiva, do processo de codificação e das posições. Em seguida, passaremos pela máquina despótica bárbara, pelo processo de sobrecodificação e pelas castas. Por fim, nos deteremos sobre a especificidade do funcionamento da máquina capitalista civilizada com seu processo de conjunção dos fluxos descodificados, e sobre como essa máquina produz uma determinação de classe que, para os autores, é “o negativo das castas e das posições”. Tentaremos, por meio deste itinerário, recuperar a originalidade da concepção deleuzo-guattariana de classe.

Vimos que uma máquina social se estabelece a partir do momento em que a instância de antiprodução deixa de estar submetida ao funcionamento da produção desejante, passando, na verdade, a submetê-la a uma série de regras que possibilitam a reprodução de um modo de produção social. A antiprodução passa, então, a funcionar como corpo pleno ou *socius*, que se assenta sobre as forças produtivas, apresentando-se como sua causa ou fonte emanadora, ao

⁹⁴ “A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc.” (MARX, 2011, p. 77).

mesmo tempo que as submete a um circuito específico de atribuição de papéis sociais, distribuição de bens e pessoas. Em cada máquina social, a instância que funciona como *socius* determina um tipo de relação a ser dominante⁹⁵, o que possibilita distinguir as formações sociais umas das outras.

A primeira forma de *socius* elencada por Deleuze e Guattari é a máquina territorial primitiva, na qual a Terra é a instância que funciona como corpo pleno: “[e]la é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre a qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos”⁹⁶. A Terra funciona como uma instância *indivisa* que serve de referência à determinação da lógica das relações de produção, distribuição e consumo, bem como à atribuição de papéis sociais e ao estabelecimento de relações possíveis entre grupos. É nesse sentido que a máquina primitiva é a única estritamente *territorial*⁹⁷.

A máquina territorial primitiva reprime a produção desejante por meio de um processo de *codificação*, que consiste em qualificar os fluxos de desejo, de modo que, no âmbito da formação social, eles só possam entrar em relações indiretas mediadas pelas qualidades que lhes foram previamente impostas. O caráter indireto e necessariamente mediado dessas relações entre fluxos qualificados faz com que haja uma incomensurabilidade entre eles, ou seja, torna impossível o estabelecimento de um equivalente geral, como numa economia de mercado⁹⁸. Isso indica que, no *socius* primitivo, o corpo pleno é tal que uma instância extraeconômica é determinada a ser dominante em relação aos fluxos econômicos de desejo, restringindo suas possibilidades de relação. Essa instância extraeconômica é o parentesco, mais especificamente as relações de filiação e aliança, que “compõem um ciclo essencialmente aberto” por meio do qual é determinado o funcionamento da produção e da reprodução sociais⁹⁹. De uma parte, operam-se extrações nos fluxos de desejo, que são estocados nas linhagens filiativas. Essas linhagens determinam o lugar dos corpos na produção social. De outra parte, as “cadeias significantes” formadas por esse estoque filiativo são incessantemente embaralhadas pelo estabelecimento de relações de aliança, que operam destacamentos nessas cadeias e estabelecem “blocos de dívida” que põem o sistema em movimento¹⁰⁰.

⁹⁵ AE, p. 328-329. Deleuze e Guattari tomam emprestado de Althusser e Balibar o conceito de instância determinada a ser dominante. A esse respeito, cf. SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 43.

⁹⁶ AE, p. 187.

⁹⁷ AE, p. 194.

⁹⁸ AE, p. 328-329.

⁹⁹ AE, p. 196.

¹⁰⁰ AE, p. 199.

A realização de alianças, tarefa dos “grupos locais que maquinam os casamentos”, é, portanto, uma operação econômica e política que desequilibra o sistema, gerando nas linhagens filiativas níveis de excesso e de carência que Deleuze e Guattari chamam de *mais-valia de código*, obrigando que haja uma compensação na forma de “elementos não cambiáveis de tipo prestígio adquirido ou consumo distribuído”: o desequilíbrio é compensado, por exemplo, com a organização de festividades para o consumo de um excesso de produção ou com o estabelecimento de diferenças de estatuto entre linhagens filiativas, de modo que haja graus de prestígio ou prioridade na hora da realização de casamentos. Percebe-se que, entre o que se dá e se recebe, é impossível estabelecer alguma equivalência geral: prestações de natureza completamente diferente compensam umas às outras¹⁰¹. A máquina primitiva territorial é um sistema aberto, que encontra no desequilíbrio um princípio de funcionamento e impede o estabelecimento de um equivalente geral capaz de medir as relações que se estabelecem, pois elas se fazem a partir de elementos fundamentalmente heterogêneos.

Sendo o parentesco dominante no *socius* primitivo, nota-se que as famílias funcionam como verdadeiros “elementos motores da reprodução social”: formam uma verdadeira política que determina a forma como são marcados os corpos¹⁰², tendo em vista, ainda, que é pela marcação do corpo que a máquina primitiva territorial funciona. Aqui, os “homens e seus órgãos” são as “peças e engrenagens da máquina social”, pois é diretamente sobre o corpo que se fazem valer as regras de reprodução social determinadas pelos códigos territoriais. Os órgãos do homem são marcados, mas não há homem privado, já que essa marcação é imediatamente social e submete à coletividade e suas prescrições as possibilidades de uso, produção e estabelecimento de vínculos desses corpos¹⁰³. Disso tudo, entende-se que as posições, determinações sociais produzidas pela máquina territorial primitiva e seu mecanismo de codificação, são posições de corpos imanentes ao corpo indiviso da terra, que limitam as possibilidades de participação na produção de bens e de estabelecimento de vínculos sociais, segundo regras socialmente definidas pelos fatores de parentesco (linhagens filiativas e práticas de aliança). Essas posições são localmente determinadas segundo a lógica de funcionamento de cada grupo, e possuem uma abertura à variação conforme o estabelecimento de alianças desequilibra as linhagens filiativas e, de outra parte, são estabelecidas compensações nessas linhagens como resposta a esse desequilíbrio.

¹⁰¹ AE, p. 199-200.

¹⁰² AE, p. 221.

¹⁰³ AE, p. 191-193.

Deleuze e Guattari indicam que a máquina territorial primitiva presente e conjura dois perigos. O primeiro deles é a autonomização dos fluxos descodificados, contra a qual se estabelece o procedimento limitador de codificação — e esse é um aspecto que aproxima a formação social primitiva da máquina despótica bárbara. O segundo é a concentração de poder, que é impedida por procedimentos de cisão entre grupos e pela manutenção dos órgãos de chefia numa posição de impotência¹⁰⁴. Apesar disso, é esse segundo perigo que vem de fora e provoca a morte do *socius* primitivo: por meio de um processo de conquista, aliado a um movimento de justificação burocrático-religiosa, as alianças laterais e filiações extensas da máquina primitiva perdem sua função dominante¹⁰⁵. Instaura-se a máquina bárbara despótica.

O *socius* despótico estabelece-se, inicialmente, por meio de um movimento de desterritorialização: a Terra, antes superfície indivisa que servia como quase-cause da produção social, torna-se objeto, é esquadrihada, dividida e perde seu caráter referencial¹⁰⁶. Os homens não se reportam mais à imanência da Terra, mas a um novo corpo pleno que se apropria dela: o corpo do déspota. O traço distintivo desse novo *socius* é que as relações de produção, distribuição e consumo não se inscrevem mais *nele*, em cadeias de fluxos estocados que são objeto de incessantes extrações. Agora, um objeto destaca-se da cadeia e se apropria externamente do trabalho das forças produtivas: o corpo do déspota é uma instância transcendente (“[p]ela primeira vez foi tirado da vida e da terra algo que vai permitir julgar a vida e sobrevoar a terra”)¹⁰⁷. Mais precisamente, os autores esclarecem que não há uma supressão das alianças laterais e filiações extensas características das comunidades primitivas. Na verdade, essas comunidades subsistem e “mantêm, pelo menos, uma parte da sua codificação intrínseca”. O que ocorre é que elas perdem o seu “caráter determinante” de princípio regulador da produção social, tornando-se apenas tijolos da máquina despótica imperial, cuja principal função é ser fonte da mais-valia de que o corpo do déspota se apropria¹⁰⁸. Há, então, subsistência das inscrições territoriais, mas apenas como tijolos sobre uma nova superfície ou segunda inscrição que o corpo do déspota realiza para se apropriar “de todas as forças e agentes de produção”. Deleuze e Guattari chamam de *sobrecodificação* esse

¹⁰⁴ AE, p. 203.

¹⁰⁵ AE, p. 255-256.

¹⁰⁶ AE, p. 258.

¹⁰⁷ AE, p. 255-256.

¹⁰⁸ AE, p. 259-260. Sobre a importância da categoria marxiana de Modo de Produção Asiático (MPA) para essa elaboração, ver AE, p. 257-260, e, sobre as controvérsias acerca do MPA e as vantagens encontradas por Deleuze e Guattari em sua utilização, cf. SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 90-96.

duplo movimento de manutenção dos códigos territoriais, mas com o acréscimo de uma segunda inscrição que passará a organizá-los de fora¹⁰⁹.

Se as alianças laterais e as filiações extensas não são simplesmente substituídas, diz-se que seu caráter determinante é renegado em prol de uma nova aliança e de uma filiação direta. As alianças laterais criadoras de blocos móveis de dívidas finitas aparecem agora ligadas à nova aliança entre o déspota e o povo, que o autoriza a figurar como corpo pleno transcendente capaz de sobrecodificar toda a produção, instaurando uma dívida infinita, impossível de quitar. Já as filiações extensas agora se ligam à filiação direta do déspota com Deus, por meio da qual ele promove uma “acumulação generalizada do estoque filiativo” que antes se distribuía entre as cadeias segmentares¹¹⁰. Substitui-se o corpo pleno da Terra e a predominância das regras de parentesco pelo corpo pleno do déspota e a predominância de relações de dominação político-religiosas, cujo operador central é o Estado, que se confunde, aqui, com o corpo pleno ou instância de antiprodução.

Na máquina despótica bárbara, a instância determinada a ser dominante é ainda extraeconômica, sendo esse um ponto de afinidade entre ela e a máquina primitiva: “o horror aos fluxos descodificados, fluxos de produção, mas também fluxos mercantis de troca e de comércio”. Sobre esse ponto, Deleuze e Guattari ressaltam que, na formação despótica, o dinheiro não está vinculado principalmente ao comércio, e sim ao imposto, ou seja, ao controle da produção pelo Estado¹¹¹. Também nesta máquina social, portanto, predominam relações extraeconômicas (dessa vez político-religiosas), cuja função é impedir a organização autônoma dos fluxos descodificados. O Estado aparece aqui como “unidade sobrecodificante eminente” — realização, ainda abstrata, de uma dimensão ideal que só ganhará concretude na máquina capitalista civilizada, como veremos¹¹².

A máquina despótica bárbara é uma “megamáquina de Estado” formatada como “pirâmide funcional”, que apresenta três componentes: no cume, há o déspota como corpo pleno, “motor imóvel” que aparece como quase-causa à qual a produção se reporta; há, ainda, um “aparelho burocrático como superfície lateral e órgão de transmissão” do poder do déspota; por fim, na base, localizam-se os “aldeões (...) como peças trabalhadoras”, fonte da mais-valia

¹⁰⁹ AE, p. 263-264.

¹¹⁰ AE, p. 259-260; 264-265.

¹¹¹ AE, p. 261-262.

¹¹² Para Deleuze e Guattari, o Estado não é uma formação social entre outras, mas uma “formação de base que está no horizonte de toda história”, remetendo a um Estado abstrato que está na origem e foi irremediavelmente perdido, mas que, ao mesmo tempo, as máquinas sociais tentam reconstruir segundo suas exigências próprias. Nesse processo de esquecimento e retorno, o Estado, ou *Urstaat*, como os autores o chamam, passa por um devir-concreto que tem seu ápice na formação social capitalista, em que ele deixa de ser uma abstração sobrecodificante e passa a se submeter a um campo de forças do qual se faz regulador. Sobre este ponto, cf. AE, p. 287-295.

a ser apropriada¹¹³. Esse esquema resulta numa determinação de castas, que se organiza, para Deleuze e Guattari, a partir do seguinte problema: “[q]uem pode tocar o corpo pleno do soberano?” O lugar dos homens e grupos na produção e reprodução sociais é, portanto, determinado pelas relações de dominação político-religiosa a partir de um princípio vertical de pirâmide. Nesse esquema, quanto mais próximo da instância de apropriação da produção está um grupo de pessoas, mais poder ele tem, e os grupos dominantes “confundem[-se] com um aparelho de Estado”¹¹⁴.

Se a máquina territorial primitiva e a máquina despótica bárbara apresentam como ponto de afinidade a tarefa de codificar o desejo e “o medo, a angústia dos fluxos descodificados”¹¹⁵, é precisamente nesse sentido que o capitalismo se apresenta como seu limite: ele é a única máquina social que se estabelece a partir de fluxos descodificados, e que depende, portanto, de múltiplos processos de descodificação, ou seja, destruição dos códigos e sobrecódigos postos em funcionamento pelas máquinas sociais anteriores. Ao mesmo tempo, emerge um aparelho de repressão-recalcamento com funcionamento distinto, “porque o regime de descodificação não significa, seguramente, ausência de organização, mas a mais sombria organização”¹¹⁶. Nesse regime, os códigos são substituídos por uma axiomática, e, entre essas duas formas de repressão da produção desejante, Deleuze e Guattari apontam algumas diferenças.

I.2.3. Especificidades da máquina social capitalista

O aparecimento da máquina capitalista civilizada se faz por um corte que se estende no tempo: Deleuze e Guattari afirmam que, enquanto o Estado despótico surge de uma só vez, remetendo a uma máquina sincrônica, a máquina capitalista é diacrônica, ou seja, seu aparecimento depende do encadeamento ao acaso de uma sucessão de eventos — o que permite que se faça, a partir do capitalismo, uma história universal das contingências. Assim, não basta que haja fluxos descodificados para que o capitalismo possa surgir: é preciso que se conjuguem múltiplos processos de descodificação, numa “descodificação generalizada dos fluxos”¹¹⁷. Há um encontro específico, no âmbito do chamado capital industrial, que permite ao capital se apropriar da produção desejante, constituindo-se enquanto *socius* ou corpo pleno: a conjunção

¹¹³ AE, p. 258.

¹¹⁴ AE, p. 264.

¹¹⁵ AE, p. 185.

¹¹⁶ AE, p. 204-205.

¹¹⁷ AE, p. 295-297.

entre “os fluxos descodificados de produção sob a forma do capital-dinheiro e os fluxos descodificados do trabalho sob a forma do ‘trabalhador livre’”¹¹⁸.

Os autores apontam que, enquanto o capital mercantil ou comercial e o capital financeiro já existiam às margens do *socius* despótico, “numa relação de aliança com a produção não capitalista”, é com o aparecimento do capital industrial que o capital se torna filiativo, ou seja, capaz de produzir um processo de valorização do valor por meio da extração de mais-valia¹¹⁹. Isso porque, mesmo com o aparecimento da moeda enquanto “equivalente geral”, “quantidade que pode ter todos os tipos de valores particulares”, ela serve ainda para exprimir quantitativamente uma relação concreta entre mercadorias que aparecem como termos independentes. No entanto, no âmbito da conjunção dos fluxos de capital e de trabalho, a possibilidade da extração da mais-valia cria um movimento autônomo de valorização que determina a dominância da própria abstração face aos termos que ela relaciona: “o próprio abstrato estabelece a relação mais complexa, na qual ele se desenvolverá ‘como’ algo de concreto”¹²⁰. Isso quer dizer que o fluxo de capital e o fluxo de trabalho não são qualificados independentemente da relação que os conjuga; na verdade, é apenas na relação abstrata que os fluxos podem se dizer de capital e de trabalho, ganhando algum tipo de concretude. O capital, como dinheiro que engendra dinheiro, adquire então dominância e passa a operar como quase-causa da produção, o que determina o aparecimento da máquina capitalista civilizada como novo *socius*.

A conjunção entre o fluxo de capital e o fluxo de trabalho exprime-se, para Deleuze e Guattari, numa “relação diferencial Dy/Dx em que Dy deriva da força de trabalho e constitui a flutuação do capital variável, e em que Dx deriva do próprio capital e constitui a flutuação do capital constante”¹²¹. Gonzalo Santaya ressalta que, considerados independentemente, capital e trabalho permanecem abstratos, e que mesmo a extração de mais-valia (Dx), que complementa

¹¹⁸ AE, p. 298-300; 51. A singularidade desse encontro já depende de numerosos processos de descodificação: “[o] encontro poderia não ter ocorrido; os trabalhadores livres e o capital-dinheiro continuariam existindo ‘virtualmente’ cada qual do seu lado. É que um desses elementos depende de uma transformação das estruturas agrárias constitutivas do antigo corpo social, enquanto o outro depende de uma série totalmente distinta, a que passa pelo mercador e pelo usurário, tal como eles existem marginalmente nos poros desse antigo corpo. E mais: cada um destes elementos põe em jogo vários processos de descodificação e de desterritorialização com origens muito diferentes. No caso do trabalhador livre, temos a desterritorialização do solo por privatização; a descodificação dos instrumentos de produção por apropriação; a privação dos meios de consumo por dissolução da família e da corporação; por fim, a descodificação do trabalhador em proveito do próprio trabalho ou da máquina. No caso do capital, temos a desterritorialização da riqueza por abstração monetária; a descodificação dos fluxos de produção pelo capital mercantil; a descodificação dos Estados pelo capital financeiro e pelas dívidas públicas; a descodificação dos meios de produção pela formação do capital industrial etc.” (AE, p. 299).

¹¹⁹ AE, p. 301-302.

¹²⁰ AE, p.301-303.

¹²¹ AE, p. 302-303.

internamente o fluxo de dinheiro abstrato x , “depende necessariamente de sua relação com dy , complemento interno à força de trabalho”. No entanto, o comentador acrescenta que, apesar dessa dependência, a conjunção estabelece uma distinção qualitativa que determina um dos fluxos a ser dominante e o outro a ser dominado: “[o] aumento de x , capital constante ou disponibilidade do capitalista para relançar o ciclo produtivo, é a finalidade do circuito. Em relação a x , o aumento de y é acidental, subordinado”¹²². Essa diferença qualitativa gera uma incomensurabilidade entre os fluxos que, em última instância, impede que a relação chegue a um ponto de estabilidade ou atinja um limite exterior, o que distingue a máquina capitalista das outras formações sociais, as quais estabeleciam regras estritas de controle dos fluxos produtivos que delimitavam o funcionamento do sistema social¹²³. Desse ponto de vista, o capitalismo mal parece se assemelhar a uma máquina social: de um lado, não codifica os fluxos, constituindo-se justamente pela conjunção de fluxos descodificados e extraindo, nesse sentido, mais-valia *de fluxo* e não de código; além disso, funda-se sobre uma relação que gera um processo de valorização do valor que não parece encontrar limitação externa. Qual é, portanto, a natureza da máquina de repressão-recalcamento do capitalismo, que faz dele propriamente um *socius*?

É por meio de um recurso a formulações marxianas que Deleuze e Guattari respondem a essa pergunta. Seguindo Marx, os autores lembram que, se o capitalismo é caracterizado por um movimento de “produzir por produzir”, que se desenvolve por meio de uma riqueza abstrata, não mais qualificada em função de um objeto preexistente, o desenvolvimento desse processo só é possível no quadro do próprio modo de produção capitalista, que reterritorializa o processo produtivo¹²⁴. Assim, “[s]e o capitalismo é o limite exterior de toda sociedade, é porque ele, por sua vez, não tem limite exterior, mas tão somente *um limite interior que é o próprio capital*, limite que ele não encontra, mas que reproduz, deslocando-o sempre”¹²⁵. São as condições concretas do modo de produção capitalista, num momento determinado de sua história, que se apresentam como seu limite interno. No entanto, a máquina capitalista, conforme se aproxima desse limite, não para de deslocá-lo e reproduzi-lo em escala ampliada — como no caso de um deslocamento da exploração capitalista para os países do Terceiro Mundo conforme decresce a taxa de lucro nos países do Centro¹²⁶.

¹²² SANTAYA, Gonzalo. El capital como relación diferencial: teoría monetaria y dominación económica en El anti-Edipo. **HYBRIS: Revista de Filosofía**, v. 13, n. Especial: A 50 años de El Anti-Edipo. Vigencias para una política, p. 103; 107, tradução nossa.

¹²³ AE, p. 306.

¹²⁴ AE, p. 343-344.

¹²⁵ AE, p. 306-307, grifo nosso.

¹²⁶ AE, p. 307-308.

A máquina capitalista civilizada depende de um processo constituído por um duplo movimento de desterritorialização e reterritorialização. Se o *socius* capitalista opera uma conjunção dos fluxos descodificados, esse processo tem por avesso a reterritorialização desses fluxos nas condições objetivas da produção capitalista. Deleuze e Guattari apontam que a conjunção desses fluxos “desenha neoterritorialidades arcaicas ou artificiais” e inventa “pseudocódigos” cuja função é submeter os fluxos ao sistema social capitalista¹²⁷. Mas, justamente, não estamos mais falando de territórios e códigos que expressam as relações dominantes do *socius*, e sim de arcaísmos com a função de manter a consistência de um *socius* que é, em si mesmo, de outro tipo (“[s]em dúvida, descodificar quer dizer compreender um código e traduzi-lo; porém, mais do que isso, é destruí-lo enquanto código, atribuir-lhe uma função arcaica, folclórica ou residual”¹²⁸). Esses arcaísmos são perpetuamente reformulados, criados e destruídos conforme a máquina capitalista precise alterar as condições de produção para manter o movimento de geração de dinheiro a partir de dinheiro, que é sua finalidade última. Tal remanejamento perpétuo demanda que haja “órgãos sociais de decisão, de gestão, de reação, de inscrição”, sendo o principal deles o Estado capitalista, que tem a função de regular os fluxos descodificados, fazendo a gestão dessas neoterritorialidades e pseudocódigos¹²⁹. A partir dessas considerações, percebe-se que a organização capitalista da produção em muito se distingue das formações sociais anteriores. É justamente por isso que Deleuze e Guattari se veem na necessidade de distinguir os regimes baseados em códigos e sobrecódigos daquilo que chamam de *axiomática capitalista*: um sistema social que organiza a produção por meio de axiomas.

Como vimos, a relação de código tem por características ser qualitativa, indireta, limitada e extraeconômica. Em primeiro lugar, o código impõe ao fluxo uma qualidade como condição para que ele circule no *socius*. Numa máquina social que procede por codificação, os fluxos de desejo circulam sempre já qualificados: os autores dão o exemplo dos “circuitos de bens de consumo, de bens de prestígio, de mulheres e de crianças” na máquina primitiva. Em segundo lugar, esses fluxos só podem estabelecer relações uns com os outros, no interior do sistema social, mediados pelas qualidades que lhes foram impostas. Nesse sentido, as relações entre fluxos codificados são sempre indiretas. Em terceiro lugar, essas relações entre os fluxos codificados não podem ser quantificadas por meio de um equivalente geral ilimitado em vista do qual seriam todas mensuráveis. Uma quantificação dessas relações implica sempre “blocos

¹²⁷ AE, p. 341-343.

¹²⁸ AE, p. 325.

¹²⁹ AE, p. 333-336.

móveis e limitados” de dívida, em que elementos de natureza distinta compensam uns aos outros, sem equivalência possível. Finalmente, entende-se que essas relações qualitativas, indiretas e limitadas exprimem essencialmente a submissão de forças econômicas a uma instância extraeconômica determinada a ser dominante (como o parentesco na máquina primitiva ou as relações político-religiosas na máquina despótica). Os códigos supõem um *socius* ou corpo pleno que promova a duplicação dos signos econômicos de desejo por signos extraeconômicos¹³⁰.

Os axiomas opõem-se aos códigos em todos esses aspectos. Primeiramente, ao caráter limitado das relações de código, a axiomática opõe o dinheiro como quantidade abstrata e equivalente geral que, estando no princípio e no fim das relações — tendo em vista a fórmula marxiana Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro¹³¹ — permite a instauração de um movimento ilimitado pelo qual ele engendra mais dinheiro. Além disso, esse movimento é tornado possível por meio de uma relação diferencial que se opõe às relações qualificadas e indiretas entre códigos. Os fluxos descodificados não possuem qualidade prévia à relação. É apenas por meio da relação de conjunção que os fluxos são qualificados como fluxo de capital e fluxo de trabalho (“ $[d]x$ e dy nada são independentemente de sua relação”). Não havendo qualidade preexistente, também não há nenhum tipo de mediação nesta relação entre fluxos descodificados — ela é direta. Por fim, essas diferenças conduzem à constatação de que não há, na máquina capitalista, submissão das relações econômicas a instâncias extraeconômicas. Na verdade, “[o] capital como *socius* ou corpo pleno se distingue de qualquer outro, porque vale por si mesmo como uma instância *diretamente econômica*”. A antiprodução não aparece mais como instância extraeconômica transcendente que limita a produção; ela “penetra toda a produção e lhe devém coextensiv[a]”. No capitalismo, a função da antiprodução é condicionar a produção, mas sem limitá-la ou se opor a ela: o “complexo político-militar-econômico” do Estado garante a extração da mais-valia e, ao mesmo tempo, absorve grande parte dela por meio de empreendimentos publicitários, militares, etc., substituindo o excesso de recursos por uma falta que garante a continuidade do processo de produção ilimitado do capital¹³².

¹³⁰ AE, p. 328-329.

¹³¹ Em *O capital*, Marx afirma que D-M-D’ “é a fórmula geral do capital tal como ele aparece imediatamente na esfera da circulação”. Essa fórmula remete ao procedimento de “comprar para vender mais caro”, ou seja, o ato do “mercador” ou do “capitalista” de comprar uma mercadoria (D-M) para revendê-la por um preço mais elevado (M-D’). Nesse processo, o dinheiro é apenas momentaneamente liberado para logo retornar valorizado. Estando no início e no fim da fórmula, o dinheiro torna-se “dinheiro em processo”, “dinheiro que cria dinheiro”, ou seja, capital. Cf. MARX, Karl. Capítulo 4. A transformação do dinheiro em capital. In: MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I: o processo de produção do capital. (1867). Tradução de Rubens Ederle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

¹³² AE, p. 330-331; 312-313 (sobre a antiprodução).

A especificidade da axiomática aparece, ainda, quando se considera a relação da máquina capitalista civilizada com a questão do limite: o capitalismo encontra seu limite externo e absoluto nos fluxos de desejo efetivamente dessocializados, que constituem um processo que os autores qualificam como esquizofrênico. No entanto, ele esconjura permanentemente esse limite pelo reforço da consistência de sua axiomática. Além disso, como já visto, o limite interno e relativo do capitalismo também só existe em condições específicas de produção e circulação, e não para de ser deslocado e reposicionado em escala ampliada. Esse funcionamento da máquina capitalista exige da axiomática uma flexibilidade que não se encontra nas relações de código. A axiomática é tal que é possível acrescentar novos axiomas sem que isso implique a morte do sistema social, o que é fundamental para a necessidade permanente do *socius* capitalista de esconjurar seu limite absoluto e reposicionar seu limite relativo. Por fim, essa capacidade adaptativa da axiomática implica que ela não dependa de marcar diretamente os homens, inculcando-lhes um conjunto imutável de crenças, como era o caso nas formações sociais anteriores. Os processos de identificação e atribuição de papéis sociais podem ser substituídos a qualquer momento conforme demandem as condições de produção. O que interessa ao capitalismo é marcar as quantidades abstratas, não as pessoas: “*seu capital ou sua força de trabalho, o resto não tem importância*”, é secundário¹³³.

I.3. A tese da unicidade de classe

Tendo passado por alguns aspectos do funcionamento da axiomática capitalista, perguntamo-nos: como podemos caracterizar a determinação de *classe* produzida por essa máquina social? Deleuze e Guattari enunciam, a esse respeito, uma tese polêmica: “do ponto de vista da axiomática capitalista, só há uma classe com vocação universalista, a burguesia”¹³⁴. A tese da unicidade de classe¹³⁵ justifica-se de dois pontos de vista: primeiramente, a partir da inflexão que os autores impõem à clássica tese, formulada por Marx e Engels, de que a luta de classes pode ser utilizada como chave de leitura da história; em segundo lugar, a partir da compreensão do próprio funcionamento da máquina capitalista. Essa tese leva Deleuze e Guattari a substituírem, ao nível da teoria, a oposição marxiana clássica entre burguesia e proletariado por duas outras oposições, cada uma relativa a um desses pontos de vista.

¹³³ AE, p. 331-333.

¹³⁴ AE, p. 336.

¹³⁵ Expressão utilizada em SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 107-109.

I.3.1. Primeira oposição: a burguesia como classe descodificante

De um primeiro ponto de vista, dizer que a burguesia é a única classe com vocação universalista remete à tese guattaro-deleuziana de que ler a história à luz da luta de classes é recuperar a forma como, por meio de uma sucessão temporal de acasos, a burguesia travou uma luta contra as determinações características das formações sociais pré-capitalistas (como as posições primitivas, as ordens feudais e as castas do Estado despótico), buscando descodificá-las, ou seja, destituí-las de seu papel determinante de códigos. Esse conflito expressa o processo mais amplo que a história universal das contingências visa a reconstruir: a realização de uma tendência à descodificação generalizada dos fluxos que as máquinas pré-capitalistas tentavam esconjurar. A partir do momento em que se interdita o procedimento de projeção da categoria burguesa de classe sobre as outras máquinas sociais, abandona-se a ideia de que cada sociedade seria estruturada a partir de seus próprios conflitos de classes em prol da percepção de que o conflito que se desenrola contingencialmente na história é aquele travado pela classe burguesa contra as posições, as ordens e as castas:

As classes são o negativo das castas e das posições; as classes são ordens, castas e posições descodificados. Rer a história através da luta de classes é lê-la em função da burguesia como classe descodificante e descodificada. A burguesia é a única classe enquanto tal, na medida em que ela conduz a luta contra os códigos e se confunde com a descodificação generalizada dos fluxos. Dessa forma, ela basta para preencher o campo de imanência do capitalismo¹³⁶.

Numa tal história da luta de classes, a burguesia seria o sujeito vencedor, desde que se tenha em mente um sujeito acéfalo que se confunde com o próprio funcionamento da máquina capitalista civilizada, como apontou Guattari¹³⁷. Para reforçarem seu ponto, ele e Deleuze recorrem a um texto de 1895 do filósofo e revolucionário russo Georgi Plekhanov, intitulado *Augustin Thierry e a concepção materialista da história*. No texto, Plekhanov toma Augustin Thierry como exemplo de uma escola de historiadores franceses do século XIX que adota uma nova concepção de história. Enquanto seus antecessores buscavam entender o estado de um povo a partir do governo que o regia e de suas instituições, ou seja, da perspectiva de um rei ou legislador, esses pensadores procuraram estudar, em primeiro lugar, a própria sociedade, para só então compreender suas instituições políticas: passa-se a entender as instituições como efeito de um movimento social, não como causa dele, num deslocamento da “genealogia dos reis”

¹³⁶ AE, p. 336-337.

¹³⁷ GUATTARI, Félix. **The Anti-Œdipus Papers**. Tradução de Kétina Gotman. Nova York: Semiotext(e), 2006, p. 171.

para o estudo das “massas humanas”¹³⁸. Como escreve Plekhanov, “é o povo, é toda a nação que deve ser a heroína da história”¹³⁹.

No entanto, a situação é um pouco mais complexa. Thierry não considera o povo uma massa homogênea, mas enxerga nele uma cisão entre privilegiados e desfavorecidos, opressores e oprimidos, sendo o polo mais fraco dessa divisão aquele para o qual devem se voltar os historiadores. Para o francês, o grupo de oprimidos do qual a história devia tomar partido era especificamente o “terceiro estado” (ou a burguesia) em ruptura com a nobreza opressora. O ponto de vista da luta de classes surge, portanto, no contexto de luta da burguesia oprimida contra a nobreza. A luta de classes não é inventada pelos marxistas, e sim pelos historiadores burgueses do século XIX; os marxistas, na verdade, seguem o exemplo deles.

Plekhanov aponta que a diferença entre o discurso burguês e o marxista está no fato de que aqueles historiadores, se acreditavam falar dos cidadãos como um todo, defendiam, na realidade, os interesses de uma parcela muito pequena deles: a burguesia. Por não terem ainda se dado conta do procedimento de extração da mais-valia, eles acreditavam que o lucro industrial e comercial era produto do trabalho do comerciante e do fabricante. Não havia, portanto, distinção considerável entre eles e os operários, que pareciam formar uma só classe e possuir interesses solidários¹⁴⁰. Na visão de Plekhanov, a descoberta marxiana da mais-valia permite estabelecer, no interior do próprio terceiro estado, uma nova cisão entre opressores e oprimidos, trazendo à tona a existência da classe trabalhadora e de sua luta contra a burguesia, que não pode ser resolvida por conciliação, mas apenas por expropriação.

Deleuze e Guattari valem-se da análise de Plekhanov para sustentar que, de início, a grande oposição que se deve traçar, do ponto de vista do capitalismo, é entre a burguesia como única classe e todas as determinações sociais pré-capitalistas que ela precisa destruir para se estabelecer. No entanto, se o russo entende que a escola francesa negava a existência do proletariado como segunda classe em razão de uma cegueira ideológica, os autores parecem tomar, contra ele, o partido do próprio Augustin Thierry: sustentam que a insistência por parte da escola francesa na unicidade da classe burguesa estava, na verdade, calcada na observação do próprio funcionamento da axiomática capitalista¹⁴¹.

¹³⁸ PLEKHANOV, Gheorgi. Augustin Thierry et la conception matérialiste de l’histoire. **Le Devenir Social**, novembre 1895. Disponível em: < https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1895/11/plekhanov_18951100.htm>. Acesso em 6 out. 2022, p. 1.

¹³⁹ PLEKHANOV, 1895, p. 1.

¹⁴⁰ PLEKHANOV, 1895, p. 3-4.

¹⁴¹ AE, p. 336.

I.3.2. Segunda oposição: a burguesia como classe descodificada

De um segundo ponto de vista, que considera especificamente o funcionamento da máquina social capitalista civilizada, Deleuze e Guattari destacam que um traço distintivo da burguesia enquanto grupo dominante é que ela também está submetida à continuidade do processo produtivo do capital: não se apropria do resultado desse processo para o seu próprio gozo, mas trabalha para assegurar a reprodução de um “produzir por produzir” que não serve a nenhum outro fim além de sua perpetuação. Enquanto as castas do Estado despótico se confundiam com o aparelho de Estado e, portanto, apropriavam-se da mais-valia para o seu próprio gozo, a burguesia, classe dominante, apenas se serve do Estado moderno para realizar seus interesses, que, no entanto, dizem respeito à perpetuação da produção capitalista, que não se reverte em gozo como finalidade última¹⁴². O burguês também é escravizado pelo *socius* capitalista, “primeiro servidor desta máquina esfomeada, besta de reprodução do capital”. Os autores citam uma formulação de Marx em *O Capital* que indica que o capitalista só adquire importância enquanto efeito ou engrenagem de um mecanismo social, não possuindo pessoalmente um caráter determinante¹⁴³. Segundo Guillaume Sibertin-Blanc, o que Deleuze e Guattari fazem é operar uma “despersonalização” extrema do conceito de classe, que deixa de se confundir “com um conjunto de indivíduos ou um grupo sociologicamente determinável” e passa a designar o “assujeitamento de *todos* os indivíduos e de *todas* as relações sociais à relação de produção do capital, o que torna necessário substituir, no plano teórico, a oposição pela unidade, uma dualidade antitética pela unicidade de classe”¹⁴⁴.

Neste ponto, é importante retomar a ideia de que, no *socius* capitalista, há uma independência e uma dominância da própria relação diferencial de conjugação dos fluxos descodificados em relação aos termos ou fluxos postos em contato na relação. É só *na* relação de conjugação que os fluxos ganham alguma concretude, podendo se definir como fluxo de capital e fluxo de trabalho. Dessa forma, o caráter qualificado dos fluxos está subordinado à relação diferencial que opera sua conjugação:

Dir-se-á que não deixa de haver uma classe dominante e uma classe dominada, definidas pela mais-valia, que não deixa de haver a distinção entre o fluxo do capital e o fluxo do trabalho, entre o fluxo de financiamento e o fluxo de renda salarial. Mas só em parte isto é verdade, pois o capitalismo nasce da conjugação dos dois nas relações diferenciais, e os integra na reprodução sempre ampliada dos seus próprios limites¹⁴⁵.

¹⁴² AE, p. 264; 288.

¹⁴³ AE, p. 337.

¹⁴⁴ SIBERTIN-BLANC, 2006., p. 740-741.

¹⁴⁵ AE, p. 337.

Assim, o capitalista e o trabalhador são funções derivadas de quantidades abstratas, que só se produzem a partir da conjunção dos fluxos descodificados: “o capitalista como capital personificado, isto é, como função derivada do fluxo de capital, o trabalhador como força de trabalho personificada, função derivada do fluxo de trabalho”. São imagens produzidas pelo capitalismo que funcionam como pessoas sociais a serem, num segundo momento, aplicadas às pessoas individuais¹⁴⁶ — lembrando que a máquina civilizada não marca diretamente os homens, e sim os fluxos ou forças produtivas. Como efeitos da conjunção dos fluxos, essas funções derivadas só remetem a grupos sociologicamente definíveis no âmbito das neoterritorialidades e pseudódigos produzidos pelo capitalismo para manter os fluxos descodificados ligados em sua axiomática¹⁴⁷. Relacionam-se, portanto, à objetivação dos fluxos de desejo nas condições do modo de produção capitalista, historicamente variáveis. Isso quer dizer que os grupos aos quais serão aplicadas essas funções derivadas variam com o movimento do *socius* capitalista de reprodução ampliada dos seus limites, não podendo ser definidos de antemão. Os antagonismos entre grupos dominantes e dominados perdem sua função determinante na medida em que ocorre a descodificação generalizada dos fluxos: é essa a consequência da destruição das posições e das castas e de um *socius* que determina as relações econômicas a serem determinantes em detrimento de instâncias extraeconômicas. Assim, a determinação de classe diz respeito à burguesia como processo de conjunção dos fluxos descodificados, e qualquer tipo de antagonismo é secundário, completamente subsumido ao processo ilimitado de produção que essa relação diferencial de conjunção torna possível.

A submissão generalizada das relações sociais ao capital não significa que não exista oposição teórica possível à máquina civilizada. Com efeito, o capitalismo, apesar de parecer não ter limites além daqueles colocados pelas suas próprias forças produtivas, encontra seu limite externo na *esquizofrenia* ou nos fluxos de desejo absolutamente descodificados, libertos das condições objetivantes do modo de produção capitalista. Apesar de esconjurar incessantemente esse limite, não para de tender em sua direção, pois depende dos fluxos descodificados para funcionar. Impedir que esses fluxos escapem à sua axiomática é uma das razões pelas quais o *socius* capitalista não para de ampliar seus limites. É, portanto, no âmbito dos fluxos de desejo que se deve traçar a oposição teórica à máquina capitalista, mais precisamente entre os fluxos ligados na axiomática e aqueles que se libertaram dela:

¹⁴⁶ AE, p. 348-351.

¹⁴⁷ AE, p. 309-310.

Em suma, a oposição teórica não é entre duas classes, pois é a própria noção de classe, enquanto designa o “negativo” dos códigos, que implica que haja apenas uma. A oposição teórica é outra: ela ocorre entre os fluxos descodificados, tal como entram numa axiomática de classe sobre o corpo pleno do capital, e os fluxos descodificados que se libertam tanto desta axiomática quanto do significante despótico, fluxos que atravessam esse muro e o muro do muro, e se põem a correr sobre o corpo pleno sem órgãos. A oposição está entre a classe e os fora-da-classe; entre os servidores da máquina e os que a fazem ir pelos ares ou explodem as engrenagens; entre o regime da máquina social e o das máquinas desejanças; entre os limites interiores relativos e o limite exterior absoluto. Ou, se se quiser: entre os capitalistas e os esquizos, na sua intimidade fundamental no nível da descodificação e na sua hostilidade fundamental no nível da axiomática (donde a semelhança, no retrato que os socialistas do século XIX fazem do proletariado, entre este e um perfeito esquizo)¹⁴⁸.

Deleuze e Guattari entendem que a distinção teórica essencial se passa no âmbito dos fluxos de desejo. O antagonismo entre capitalistas e trabalhadores é secundário e se encontra totalmente submetido ao funcionamento da máquina capitalista, não sendo, portanto, capaz de indicar as possibilidades de ruptura com ela. Somente “no nível de uma teoria generalizada dos fluxos”¹⁴⁹ é possível compreender como o desejo chega a investir o *socius* capitalista e também como o desinveste, na medida em que o próprio sistema tende à esquizofrenia como limite absoluto. Desse ponto de vista, o proletariado é entendido menos como classe e mais como fluxo esquizofrênico, fora-da-classe, que se liberta da máquina de repressão-recalcamento do capitalismo e a submete à produção desejança: “[é] com todas as suas forças que ele [o capitalismo] tende a produzir o esquizo como o sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos — mais capitalista do que o capitalista e mais proletário do que o proletário”¹⁵⁰.

I.3.3. O proletariado e a práxis revolucionária: o impasse do leninismo

Os autores não negam que seja possível determinar teoricamente a classe proletária “no nível da produção (aqueles de quem a mais-valia é extorquida), ou no nível do dinheiro (renda salarial)”. A questão é justamente a falta de precisão em que essas determinações invariavelmente incorrem: Deleuze e Guattari afirmam que elas são “demasiado estreitas ou

¹⁴⁸ AE, p. 338.

¹⁴⁹ “Desejo do assalariado, desejo do capitalista, é sempre o mesmo desejo fundado na *relação diferencial dos fluxos sem limite exterior assinalável, e onde o capitalismo reproduz os seus próprios limites imanentes numa escala cada vez mais ampliada, cada vez mais englobante*. Portanto, é no nível de uma teoria generalizada dos fluxos que se pode responder à seguinte questão: como se chega a desejar a potência, mas também a própria impotência? Como um campo social como este pôde ser investido pelo desejo? Acontece que desejo ultrapassa em muito o interesse dito objetivo quando se trata de fazer escorrer e cortar fluxos” (AE, p. 317-318).

¹⁵⁰ AE, p. 52.

demasiado largas”¹⁵¹. Se essa afirmação permanece vaga, a interpretação que Sibertin-Blanc faz dela a esclarece: são estreitas demais, pois definem os trabalhadores como função derivada da relação diferencial do capital, completamente submetida ao seu movimento, remetendo estritamente ao lugar ocupado por eles na produção. São, portanto, incapazes de colocar a máquina social civilizada em questão para além dos limitados mecanismos de institucionalização de conflitos fornecidos pelo Estado capitalista. São largas demais, pois não fornecem uma determinação suficiente dos interesses da classe proletária, que permanecem “puramente virtuais” a não ser que se expressem por meio de um “partido organizado, apto a se propor à conquista do aparelho de Estado” — assim, o interesse de classe acaba pressupondo o partido, este que não se limita a encarná-lo, mas participa de sua criação ao dar a ele a devida concretude¹⁵².

Nos termos da segunda limitação apresentada, uma delimitação sociológica do proletariado pressupõe a elevação do leninismo à posição de forma trans-histórica de organização do movimento revolucionário. Contra essa tendência, Deleuze e Guattari buscam devolver o problema da construção da classe proletária no nível da prática política e, simultaneamente, restituir o leninismo à sua especificidade histórica para melhor analisar suas potencialidades e limitações: “[e]is por que o problema de uma classe proletária pertence em primeiro lugar à práxis. Organizar uma bipolarização do campo social, uma bipolaridade de classes, foi a tarefa do movimento socialista revolucionário”¹⁵³. A forma da classe operária não está dada de antemão, bastando que se tome consciência dela, mas é criada no próprio processo de luta¹⁵⁴. O chamado corte leninista foi uma forma específica de construção dessa classe, caracterizada pela bipolarização do campo social — a estratégia de “forjar uma consciência de classe conforme ao ser ou ao interesse objetivo, e, por conseguinte, a de impor aos países capitalistas um reconhecimento da bipolaridade de classe”¹⁵⁵ por meio da atuação de um partido. Apesar de essa forma de luta ter sido naturalizada pelo movimento revolucionário ao longo do século XX como a única capaz de dar vazão ao interesse da classe proletária, esse interesse é, na verdade, criado por ela. Como aponta Guattari em seus escritos preparatórios para *O anti-Édipo*:

diante do fracasso da Segunda Internacional em 1914, ele [Lênin] construiu artificialmente uma nova Internacional e uma *nova classe trabalhadora*

¹⁵¹ AE, p. 338.

¹⁵² SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 109-110; AE, p. 338.

¹⁵³ AE, p. 338.

¹⁵⁴ SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 744.

¹⁵⁵ AE, p. 339.

internacional, assim como construiu artificialmente um partido de trabalhadores a partir de estudantes! E ele está certo! Sociologicamente falando, a classe revolucionária não existe. Ela deve ser construída¹⁵⁶.

Em um texto intitulado *O corte leninista*¹⁵⁷, de 1971, Guattari busca reconstituir a especificidade da estratégia militante criada por Lênin na Rússia do início do século XX, que culminaria na tomada do poder pelos bolcheviques em 1917. Para o autor, a guinada revolucionária de 1917 representou uma verdadeira ruptura de causalidade histórica, em que os bolcheviques se organizaram contra a “evolução natural das coisas”, que, segundo a organização político-partidária da época, tenderia para uma retomada do poder pelos partidos tradicionais. No entanto, segundo Guattari, os eventos de 1917 tiveram suas coordenadas desenhadas alguns anos antes, em 1903, no segundo congresso do Partido Operário Social-Democrata Russo, em que, por meio de uma série de pequenos embates, Lênin lidera uma ruptura com a social-democracia que dá origem a um novo léxico militante e a uma nova prática política. Esse corte, feito, num primeiro momento, contra as cadeias de determinação da causalidade histórica, será oficializado apenas em 1912, com a cisão da “social-democracia russa em dois partidos irreconciliáveis”. O processo culminará, em 1917, na posição revolucionária tomada pelos bolcheviques: em vez de deixar a crise pela qual passava a Rússia se resolver numa “união sagrada de centro-esquerda”, conforme indicava a ordem natural das coisas, era preciso aproveitar a fraqueza da burguesia nacional e promover a “mobilização imediata do partido e das massas para a tomada do poder”. Assim, no lugar de seguir o curso natural da História, optou-se por “obrigar a História a reconhecer irreversivelmente aquele corte revolucionário proletário”. O argumento de Guattari é que as coordenadas desse grande corte de 1917 foram organizadas, num primeiro momento, pela criação de uma nova subjetividade militante em 1903.

O autor acrescenta que o conjunto de posições firmado em 1903 acabou se cristalizando e se dissociando “definitivamente de suas situações de enunciação”, ou seja, do contexto em que foi forjado. Surge, então, o bolchevismo como “nova variante da língua militante universal”, cartilha a ser seguida pela totalidade do movimento revolucionário. A universalização do estilo bolchevique de militância tornou as organizações proletárias cegas às limitações do leninismo, que se apresentaram logo após a tomada do poder: a necessidade de construir muito rapidamente um novo estado de coisas (um novo Estado, um exército, uma

¹⁵⁶ GUATTARI, 2006, p. 171-172, tradução nossa.

¹⁵⁷ PT, p. 239-253. Na edição brasileira de *Psicanálise e transversalidade*, o título do texto foi traduzido como *A ruptura leninista*. Substituímos *ruptura* por *corte* para uniformizar o uso da expressão de acordo com a tradução escolhida em *O anti-Édipo*.

instância de coordenação das lutas revolucionárias pelo mundo), aliada a uma “concepção (...) das relações entre as massas e a vanguarda” que via no partido uma instância onipotente, responsável por “falar em nome das massas” em todas as frentes, num empreendimento messiânico, acabou revelando um despreparo do partido leninista para produzir um “processo original de institucionalização” que rompesse de fato com o modo de sociabilidade capitalista. A monopolização do trabalho de criação institucional pelo partido e a impossibilidade de um “contrapeso popular” acabou por produzir “o aumento canceroso de tecnocracias políticas, policiais, militares, econômicas, etc.”. As possibilidades abertas pelo corte de 1903 viram-se em muito bloqueadas.

O processo de burocratização do regime soviético representa o que Deleuze e Guattari chamam de “ressurreição de um capitalismo de Estado no próprio socialismo”: após a conquista do Estado pelo partido, o processo de instauração de um Estado socialista encontra como entrave o fato de que os grupos que ascenderam ao poder se acham diante dos mesmos problemas enfrentados pela axiomática capitalista. O complexo processo de submissão desse modelo de Estado aos interesses do proletariado acaba sendo feito sob a dominação da vanguarda do partido, que recai numa “burocracia ou [n]uma tecnocracia que valem pela burguesia como ‘grande ausente’”. Ademais, nos Estados que permanecem sob o modo de produção capitalista, a burguesia responde à ascensão mundial de inclinações revolucionárias acrescentando novos axiomas ao seu sistema, responsáveis pelo “reconhecimento e [pela] integração do proletariado como segunda classe”.¹⁵⁸ A potência revolucionária do proletariado é assim neutralizada conforme ele é integrado à própria lógica reivindicatória dos Estados capitalistas, de modo que suas lutas não tomem caminhos políticos que representem uma séria ameaça ao capitalismo¹⁵⁹. Como disse Deleuze numa aula ministrada em Vincennes: “o dia em que o capitalismo não pôde mais negar que o proletariado constituía uma classe coincidiu com o momento em que ele encontrou meios para recodificá-lo”¹⁶⁰.

A hipóstase do corte leninista como forma insuperável da luta revolucionária leva, em última instância, à alternativa infernal diante da qual Deleuze e Guattari se encontravam no início da década de 70: “a escolha só aparecia entre a nova axiomática terrorista e rígida, logo saturada, do Estado socialista, e a velha axiomática cínica, tão perigosa quanto flexível e nunca saturada do Estado capitalista”¹⁶¹. Fecha-se a via para que se conceba qualquer alternativa à

¹⁵⁸ AE, p. 339-340.

¹⁵⁹ PT, p. 254.

¹⁶⁰ DELEUZE, Gilles. “Cours du 16/11/1971”. In: **Anti-Œdipe et Mille Plateaux** (cursos). Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/115>>. Acesso em 12 de abril de 2022.

¹⁶¹ AE, p. 340.

social-democracia capitalista ou ao socialismo burocrático soviético. Para Guattari e Deleuze, esse beco sem saída é sobretudo fruto da concepção enganosa de que haveria espontaneidade de classe, o que leva o movimento revolucionário a colocar os problemas com os quais ele é confrontado de forma equivocada. Tendo se livrado desse falso pressuposto, os autores perguntam-se: “como definir a verdadeira alternativa sem supor todos os problemas resolvidos?”¹⁶²

I.3.4. “A questão não está bem posta”: proletariado, interesse e desejo

A crença na espontaneidade de classe, ou seja, na ideia de que os interesses do proletariado são objetivamente e definitivamente determináveis, pressupõe um movimento de elevação da estratégia leninista de bipolarização do campo social à posição de forma intransponível de organização do movimento revolucionário. Por sua vez, essa tendência de naturalização provoca uma cegueira às limitações do leninismo, sendo a principal delas a ignorância com relação à capacidade da axiomática capitalista de deslocar seus limites e reproduzi-los numa escala cada vez mais ampliada, que se expressou, ao longo do século XX, tanto pelo reaparecimento de um capitalismo de Estado no regime soviético quanto pela integração de seções da classe operária nos países capitalistas. O movimento revolucionário torna-se incapaz de reconhecer suas próprias falhas táticas, insistindo na imutabilidade de um mesmo corte bipolar que, no entanto, já foi novamente recortado pelo capitalismo por meio de “cortes de cortes que lhe permitiam integrar na sua axiomática seções da classe reconhecida, rejeitando para mais longe, para a periferia ou para os enclaves, os elementos revolucionários não controlados”¹⁶³. Incapaz de levar em conta a complexificação que os novos cortes impõem à forma do interesse de classe, o movimento revolucionário é vítima de um “afastamento cada vez mais marcado com relação às transformações das forças produtivas”, que o leva a insistir em uma determinação de classe que já não corresponde com precisão à realidade¹⁶⁴.

Confrontadas com o próprio fracasso, a pergunta que as organizações operárias são levadas a fazer é “se a consciência de classe, encarnada num partido ou num Estado, trai ou não o interesse objetivo de classe, ao qual se atribuiria uma espécie de espontaneidade possível, esmagada pelas instâncias que pretendem representá-lo”. Todavia, para Deleuze e Guattari, “nesses termos, a questão não está bem posta”¹⁶⁵. Não havendo espontaneidade de classe, não

¹⁶² AE, p. 339.

¹⁶³ AE, p. 339-340.

¹⁶⁴ PT, p. 304.

¹⁶⁵ AE, p. 340.

há que se perguntar se o partido trai ou não o interesse, já que ambos são efeitos, no nível da produção social, de cortes que se realizam em outra escala. O interesse de classe é resultado tanto dos cortes operados pelo movimento revolucionário — a exemplo do corte leninista de 1903 — como da reação da máquina de repressão-recalcamento do capitalismo a esses cortes, com o objetivo de manter a consistência de sua axiomática. A questão é que tanto o corte revolucionário quanto os cortes de cortes da axiomática se fazem, primeiramente, na escala do *desejo*, e não do interesse. Aqui se vê como o remanejamento teórico da oposição ao capitalismo feito por Deleuze e Guattari repercute na prática: se a oposição teórica está “entre o regime da máquina social e o das máquinas desejantes”¹⁶⁶, entre os fluxos de desejo ligados à máquina social capitalista e aqueles que se libertaram dela, a questão que deve ser colocada diz respeito justamente à relação entre essas duas perspectivas:

É que o interesse de classe continua sendo da ordem dos grandes conjuntos molares; ele apenas define um pré-consciente coletivo, necessariamente representado numa consciência distinta, a respeito da qual nem sequer se pode perguntar, nesse nível, se trai ou não esse interesse, se aliena ou não, se deforma ou não. O verdadeiro inconsciente está, ao contrário, no desejo de grupo, que põe em jogo a ordem molecular das máquinas desejantes. *É aí que está o problema, entre os desejos inconscientes de grupo e os interesses pré-conscientes de classe.* É somente a partir daí, como veremos, que se pode estabelecer as questões indiretamente decorrentes disso, as questões sobre o pré-consciente de classe e as formas representativas da consciência de classe, sobre a natureza dos interesses e o processo de sua realização¹⁶⁷.

Para precisar os termos dessa relação, os autores se apropriam da distinção feita por Sartre, na *Crítica da razão dialética*, entre o ser serial e os grupos em fusão. Conforme aponta Jean Michel Besnier, enquanto a serialidade é um tipo de sociabilidade de caráter inerte, em que as ações reais dos homens são impotentes, o grupo em fusão resiste a essa inércia, sendo capaz de “reproduzir, em escala social, o motivo da práxis individual” dos homens que o compõem. “A alteração do grupo em fusão é, em suma, o que dá à História o seu sentido”¹⁶⁸. Deleuze e Guattari utilizam essa distinção em seus próprios termos, remetendo o interesse de classe ao nível da serialidade e a atividade do desejo ao nível dos grupos. Sendo o interesse de classe apenas um efeito, é no nível do desejo de grupo que pode surgir algo de imprevisto que

¹⁶⁶ AE, p. 338.

¹⁶⁷ AE, p. 340, grifo nosso.

¹⁶⁸ BESNIER, Jean Michel. Sartre, Jean Paul, 1905-1980. *Crítica da Razão dialética* (precedida de *Questão de Método*), 1960. In: CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne (org.). **Dicionário de obras políticas**. Tradução de Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1993, p. 1085.

levará à transformação social — ou seja, só há espontaneidade de grupo¹⁶⁹. A análise da eficácia dos modos de organização revolucionária, deve, portanto, levar em conta os investimentos de desejo nos grupos em sua relação com o interesse de classe, o que leva a um outro gênero de questionamentos.

Com efeito, como colocam os autores, “o desejo nunca é enganado”¹⁷⁰. Vimos que, “na sua essência”, o desejo é revolucionário, pois seu próprio funcionamento o leva a desfazer “estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia”¹⁷¹. Todavia, submetido ao aparelho de repressão-recalcamento de uma máquina social, ele pode ser determinado a investir essas mesmas estruturas e, assim, “desejar sua própria repressão”¹⁷². Apesar disso, não se trata, nesse segundo caso, de um engano, e sim de um investimento real de desejo, que pode, inclusive, contrariar o interesse de classe — “[a]contece desejar-se contra o seu interesse”. Deleuze e Guattari inspiram-se na constatação de Wilhelm Reich, no início do século XX, de que as massas não foram enganadas, mas desejaram o fascismo, para colocar novas questões acerca do movimento revolucionário: a pergunta não é mais se o interesse de classe foi traído, e sim se ele é determinado por um investimento de desejo efetivamente revolucionário, ou, ao contrário, se oculta um investimento de desejo reacionário¹⁷³.

I.4. Os movimentos revolucionários entre o interesse de classe e o desejo de grupo

Ao concluírem pela importância de uma investigação acerca dos investimentos de desejo que determinam os investimentos de interesse, os autores vão em direção à analítica do desejo que Guattari julga indispensável para os movimentos revolucionários. Em *O anti-Édipo*, esse procedimento é denominado esquizoanálise. É importante frisar que a frente de luta em torno do desejo não busca substituir a organização revolucionária. Nos *Escritos para O anti-Édipo*, Guattari é claro quanto a esse ponto: “o centralismo é uma necessidade técnica. (...) A esquizoanálise nunca vai substituir as organizações”¹⁷⁴. O papel do empreendimento esquizoanalítico é, colocando-se do ponto de vista do desejo, fornecer uma perspectiva capaz de “alterar os pressupostos dos problemas políticos e sociais”¹⁷⁵. Dessa forma, em primeiro

¹⁶⁹ AE, p. 340.

¹⁷⁰ AE, p. 341.

¹⁷¹ AE, p. 158.

¹⁷² AE, p. 143.

¹⁷³ AE, p. 341.

¹⁷⁴ GUATTARI, 2006, p. 175; 196, tradução nossa.

¹⁷⁵ “Não há ‘política do desejo’ numa escala macrosocial (nem numa escala microssocial!). Podemos dizer apenas que o efeito da subversão esquizoanalítica generalizada (...) é a alteração dos pressupostos dos problemas políticos e sociais. (...) É uma questão de método: o anti-programa. Mesmo que ainda haja um ‘programa’ para a luta revolucionária! Lidaremos com isso, mas primeiro injetaremos um axioma suplementar de desejo como ‘desprogramador’” (GUATTARI, 2006, p. 197, tradução nossa).

lugar, a esquizoanálise precisa atingir o ponto de vista da produção desejante, para além do procedimento de repressão-recalcamento que a produção social opera sobre ela: “[s]ó o ponto de vista do ciclo é categórico e absoluto, porque ele atinge a produção como sujeito da reprodução”. Em segundo lugar, é necessário ter em mente que o termo primeiro dos investimentos do desejo é o próprio campo social¹⁷⁶.

Ocorre que as máquinas sociais — e as máquinas técnicas por elas determinadas — não fornecem, pela análise de seu funcionamento, as condições de sua gênese. Como vimos¹⁷⁷, a produção social é a própria produção desejante em condições determinadas. O procedimento de determinação da produção desejante que dá origem a uma máquina social depende da repressão e do recalcamento que, incidindo sobre aquela, induz uma falsa imagem do inconsciente (aqui entendido como processo produtivo do desejo), suscitando “ilusões inevitáveis”. Nesse sentido, buscar a gênese das máquinas sociais na interpretação do seu próprio funcionamento é “ler o recalcado através do e no recalcamento”, ou seja, limitar-se por essas ilusões¹⁷⁸. É no âmbito da produção desejante que se deve buscar as condições em que o desejo é determinado a investir um certo tipo de *socius* ou corpo pleno. Portanto, à esquizoanálise cabe, caso a caso, destruir as instâncias que produzem uma imagem distorcida do inconsciente (tarefa negativa), recuperando o funcionamento maquínico da produção desejante (primeira tarefa positiva) e, entendendo esse funcionamento, distinguir os investimentos pré-conscientes de classe ou de interesse dos investimentos inconscientes de desejo ou de grupo, discernindo, ainda, nessa segunda categoria, os investimentos que determinam o desejo a investir um *socius*, submetendo-se a ele, dos investimentos que determinam o desejo a desinvestir um *socius*, submetendo-o a si (segunda tarefa positiva).

I.4.1. O investimento de interesse e os dois tipos de investimento de desejo

Deleuze e Guattari distinguem dois polos do campo social-desejante, cada um dizendo respeito a um tipo de população. O primeiro polo, *molar*, remete aos grandes números e aos fenômenos de multidão. Aqui, estamos no âmbito das pessoas e dos agrupamentos (chamados “conjuntos gregários”) organizados pela máquina social, conforme o corpo pleno se apropria da produção desejante, aplicando regras de distribuição da produção e atribuindo papéis sociais. O segundo polo, *molecular*, faz referência à lógica da própria produção desejante: remete a singularidades não integradas em um organismo vivo ou em agrupamentos sociais, que se ligam

¹⁷⁶ AE, p. 364.

¹⁷⁷ Ver tópico **I.2.1. Uma outra concepção de desejo**.

¹⁷⁸ AE, p. 380; 449-450.

umas às outras apenas por meio de suas diferenças. Não há mais pessoas e conjuntos gregários submetidos a leis estatísticas, e sim fluxos, “micromultiplicidades” distribuídas na forma do “tudo é possível” do desejo, avessas às regras e papéis sociais característicos dos mecanismos de reprodução social¹⁷⁹.

No entanto, essa divisão aproximativa em polos não se sustenta quando consideramos a imanência da produção desejante e da produção social, bem como o fato de que a gênese desta é fruto de uma determinação daquela. Assim, mais do que dois polos, os autores afirmam, num segundo momento, que molar e molecular fazem referência a duas tendências ou investimentos sociais molares: uma que determina que o desejo invista uma forma de soberania ou *socius*, submetendo a produção desejante à produção social, e outra que, inversamente, determina o desinvestimento de um corpo pleno pelo desejo, submetendo os conjuntos e pessoas à lógica molecular das micromultiplicidades. Ademais, a repartição entre essas duas tendências ocorre sobre o “corpo sem órgãos em estado puro”, e não sobre o *socius* ou corpo pleno. Dessa forma, ambas as direções determinam investimentos *de desejo*, sendo a instauração de um *socius* o resultado desses investimentos: “há em toda parte o molar e o molecular: sua disjunção é uma relação de disjunção inclusa, que varia somente segundo os dois sentidos da subordinação, conforme *os fenômenos moleculares* se subordinem aos grandes conjuntos ou, ao contrário, os subordinem a si”¹⁸⁰.

Seguindo o primeiro sentido, os autores expõem a lógica do processo de subordinação da produção desejante aos conjuntos gregários. Para tanto, retomam a formulação segundo a qual “a produção social é a própria produção desejante *em condições determinadas*”, precisando seu sentido: a instalação de um *socius* ou corpo pleno específico só pode ocorrer com base num “estado ou (...) grau de desenvolvimento das forças produtivas” do desejo. A produção desejante desenvolve-se a um ponto determinado em que uma “formação de soberania” — expressão tomada emprestada do comentário de Pierre Klossowski a Nietzsche¹⁸¹, utilizada como sinônimo de *socius* ou corpo pleno — torna-se capaz de submeter suas multiplicidades moleculares a um procedimento de seleção que dá origem aos conjuntos molares ou gregários,

¹⁷⁹ AE, p. 369-371.

¹⁸⁰ AE, p. 371-374; 451-452, grifo nosso.

¹⁸¹ Na obra *Nietzsche e o círculo vicioso*, Pierre Klossowski afirma que Nietzsche substitui, em seu pensamento, a “sociologia” pela noção de “formações de soberania”. Cf. KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche et le cercle vicieux**. Paris: Mercure de France, 1978, p. 157-159. A valorização dessa expressão por Klossowski é endossada por Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo*: “É essencial sob todos os aspectos o comentário de Klossowski sobre as formações de soberania segundo Nietzsche (*Herrschaftsgebilde*), sua potência absurda ou sem objetivo, e os objetivos e sentidos que elas inventam para si em função de um grau de desenvolvimento da energia” (AE, p. 459, nota 55).

às espécies biológicas e aos grupos sociais¹⁸². A ordem em que esse processo ocorre adquire importância na argumentação dos autores: eles ressaltam que o modo como os grupos sociais se organizam estatisticamente é um resultado da seleção operada pelo *socius*, não preexistindo a ele. As leis estatísticas não contabilizam grupos formados ao acaso, mas dependem de um processo de seleção que determina a forma dos agrupamentos numa máquina social:

a estatística não é funcional, mas estrutural, e se aplica a cadeias de fenômenos que a seleção já colocou num estado de dependência parcial. (...) A ordem não é: gregarismo → seleção, mas, ao contrário: multiplicidade molecular → formas de gregarismo que exercem a seleção → conjuntos molares ou gregários decorrentes¹⁸³.

A partir da totalização construída por uma formação social, instaura-se a falta no processo produtivo do desejo, não-totalizável por definição. Apenas na medida em que o desejo é remetido a totalidades biológicas e sociais é que ele passa a ser dotado de “fins, objetivos, intenções coletivas ou pessoais — ao passo que, tomado na ordem real da sua produção, ele se comporta como fenômeno molecular desprovido de objetivo e de intenção”¹⁸⁴. A máquina social funciona com base num esquema de interesses que remete aos agrupamentos que ela mesma constitui. É do ponto de vista desse esquema que se mobiliza um investimento não-libidinal, chamado, por Deleuze e Guattari, de investimento pré-consciente de classe ou de interesse.

Segundo Laplanche e Pontalis, o pré-consciente designa, na primeira tópica freudiana, “um sistema do aparelho psíquico nitidamente diferente do sistema inconsciente”. Apesar de não comporem o campo atual da consciência, os conteúdos e processos do pré-consciente são acessíveis a ela de direito — como, por exemplo, “conhecimentos e recordações não atualizados”. O pré-consciente distingue-se do inconsciente pois, entre um e outro, incide a censura “que não permite que os conteúdos e processos inconscientes passem para o Pcs [pré-consciente] sem sofrerem transformações”. Na passagem entre o inconsciente e o pré-consciente, os processos e conteúdos são deformados. Já na passagem do pré-consciente ao consciente, apesar de haver uma segunda censura, ela se faz mais por meio de uma seleção do

¹⁸² AE, p. 454-455.

¹⁸³ AE, p. 454-455. Essa formulação fornece a base lógica da diferença entre maioria e minoria, apresentada por Deleuze na segunda metade da década de 70 e retomada pelos autores em *Mil Platôs*. Para Deleuze, a distinção entre maioria e minoria não é meramente quantitativa — ou seja, não diz respeito aos grupos mais e menos numerosos, respectivamente —, mas depende da eleição, numa formação social, de critérios de maioria a partir dos quais os conjuntos se tornam contáveis por redundância: quando há correspondência ao critério, o conjunto é majoritário; quando há divergência, o conjunto é minoritário, independentemente do número de elementos que o compoñha. Veremos essa distinção e suas repercussões em maior detalhe nos capítulos seguintes.

¹⁸⁴ AE, p. 454.

que de uma deformação, sobretudo para evitar o aparecimento de preocupações perturbadoras. Por isso, diz-se que o pré-consciente, de direito, permanece acessível à consciência, estando “*implicitamente* presente na atividade mental”¹⁸⁵. Entende-se, portanto, por que Deleuze e Guattari optaram por chamar esse investimento de pré-consciente: ele remete à ordem de interesses fixada pelo *socius* como resultado da repressão-recalcamento a que submete a produção desejante do inconsciente.

Da mesma forma, a determinação de classe é correlata ao próprio funcionamento da máquina social capitalista civilizada, confundindo-se, no caso da burguesia, com o processo de conjunção dos fluxos descodificados, e, no caso do proletariado, com uma bipolarização do campo social imposta pela práxis revolucionária:

Uma classe é definida por um regime de sínteses, por um estado de conexões globais, de disjunções exclusivas, de conjunções residuais que caracterizam o conjunto considerado. A pertença dos sujeitos a uma classe remete ao papel desempenhado na produção ou na antiprodução, ao lugar ocupado na inscrição, à parte que lhes cabe. O próprio interesse pré-consciente de classe remete, portanto, às extrações de fluxos, aos desligamentos de código, aos restos ou lucros subjetivos. Deste ponto de vista, é bem verdade que um conjunto comporta *praticamente* uma única classe, aquela que tem interesse num tal regime. A outra classe só pode se constituir por um contrainvestimento, que cria seu próprio interesse em função de novos objetivos sociais, de novos órgãos e meios, de um novo estado possível das sínteses sociais. Daí a necessidade que esta outra classe tem de ser representada por um aparelho de partido que fixe esses objetivos e esses meios, e que opere no domínio do pré-consciente um corte revolucionário (por exemplo, o corte leninista). Portanto, neste domínio dos investimentos pré-conscientes de classe ou de interesse, é fácil distinguir o que é reacionário, ou reformista, do que é revolucionário¹⁸⁶.

Do ponto de vista do pré-consciente e da determinação de classe, a burguesia tem um investimento necessariamente reacionário, já que se beneficia da manutenção do *socius* capitalista. Já o interesse do proletariado, na medida em que se constitui como classe, remete a uma nova ordem de interesses e objetivos sociais, a um novo *socius*, e, por conta disso, toma necessariamente a forma de um contrainvestimento revolucionário. O problema, para Deleuze e Guattari, é que esse esquema não encontra lastro na realidade: em primeiro lugar, muitos daqueles que em tese compõem a classe burguesa não se veem beneficiados pelas suas conquistas, assim como muitos membros do proletariado não se beneficiam da instalação, pelo partido de vanguarda, de um regime de sínteses sociais dito socialista. Além disso, na prática,

¹⁸⁵ LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de Psicanálise**. (1982). Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 350-351.

¹⁸⁶ AE, p. 456.

muitas vezes os membros do proletariado conservam investimentos de interesse reacionários e, em raras ocasiões, os burgueses podem operar investimentos pré-conscientes revolucionários. Esses casos de não correspondência, sobretudo por parte dos trabalhadores, são tradicionalmente explicados pelos movimentos revolucionários pela via do desconhecimento ou do engano: se o proletariado conserva um interesse reacionário, é porque foi ideologicamente enganado, induzido a acreditar que se beneficia do capitalismo. Todavia, Deleuze e Guattari deslocam essa forma de colocar o problema, optando por uma explicação pela via do desejo, não da racionalidade dos interesses. Se aqueles que deveriam apresentar interesses revolucionários mantêm-se reacionários, não é porque foram enganados, e sim porque, do ponto de vista libidinal, são determinados a desejar a manutenção do regime que os oprime: “[h]á um investimento libidinal inconsciente de desejo que não coincide necessariamente com os investimentos pré-conscientes de interesse”¹⁸⁷.

Ao contrário do investimento pré-consciente de classe ou de interesse, que incide sobre o esquema de disjunções exclusivas instaurado por um corpo pleno, o investimento libidinal inconsciente de desejo ou de grupo incide sobre o “grau de desenvolvimento das forças ou energias” que é condição da instalação do *socius* sobre a produção desejante. Por isso, é ele que determina indivíduos ou grupos a buscarem seus interesses numa determinada máquina social¹⁸⁸. Os autores não negam que os interesses operem certo direcionamento da libido, mas isso é apenas um efeito retroativo do interesse sobre o desejo. No esquema principal das coisas, é o investimento libidinal enquanto “amor desinteressado pela máquina social, pela forma de potência e pelo grau de desenvolvimento por si mesmos” que se soma ao interesse daquele que já o tem, e que, além disso, determina aquele que não tem interesse numa determinada formação social a buscá-lo e a encontrá-lo nela¹⁸⁹. É a natureza desse investimento de desejo que explica as aparentes incoerências encontradas no nível do interesse.

Não exaustivamente, Deleuze e Guattari elencam três casos em que o investimento inconsciente de desejo contraria o investimento pré-consciente de interesse. O primeiro é o dos desfavorecidos por uma máquina social que são determinados pelo investimento de desejo a investirem o sistema que os oprime. É o caso em que o contrainteresse é substituído pela paixão, fazendo com que esses indivíduos encontrem seu interesse numa formação social apenas porque foram determinados a buscá-lo nela (“o interesse vem sempre a seguir”): fala-se, por exemplo, dos trabalhadores que buscam aumentar seus salários e melhorar sua qualidade de vida,

¹⁸⁷ AE, p. 456-458.

¹⁸⁸ AE, p. 458.

¹⁸⁹ AE, p. 459.

recorrendo, para tanto, aos próprios mecanismos de reivindicação fornecidos pelo Estado burguês. O segundo caso é aquele em que há um investimento pré-consciente revolucionário que determina um novo regime de objetivos e sínteses sociais, mas isso não impede que “pelo menos uma parte da libido inconsciente continue a investir o antigo corpo, a antiga forma de potência, seus códigos e seus fluxos”. É o caso dos Estados socialistas que se formaram ao longo do século XX e que, apesar de funcionarem segundo sua própria lógica, continuaram a ocupar uma posição na axiomática capitalista mundial, permanecendo localizáveis “no campo do seu mercado”, sobretudo a partir da política de coexistência adotada ao longo das últimas décadas do século XX. Por fim, o terceiro caso, considerado pelos autores o mais grave, é quando, mesmo que a libido espouse o novo corpo pleno e que haja investimento pré-consciente efetivamente revolucionário, o investimento inconsciente de desejo permanece reacionário na maneira como investe esse novo *socius*. É o caso, por exemplo, da permanência de elementos reacionários na URSS, como a perseguição a grupos de oposição ao regime¹⁹⁰. Enquanto, no segundo caso, fala-se de uma sobrevivência da antiga formação social, o que pode gerar uma indexação do novo *socius* ao antigo, no terceiro, trata-se de mecanismos de repressão do desejo operando no próprio regime de sínteses sociais do novo *socius*.

No último caso, a não correspondência ocorre pois os cortes nos níveis pré-consciente e inconsciente são distintos, e, assim, os critérios para classificá-los como revolucionários ou reacionários também:

A revolução pré-consciente remete a um novo regime de produção social que cria, distribui e satisfaz novos objetivos e interesses; mas a revolução inconsciente não remete apenas ao *socius* que, como forma de potência, condiciona essa mudança; ela remete também, nesse *socius*, ao regime da produção desejante como potência revertida sobre o corpo sem órgãos. O estado dos fluxos e das esquizas não é o mesmo: num caso, o corte incide entre dois *socius*, sendo que o segundo *socius* é avaliado pela sua capacidade de introduzir os fluxos de desejo num novo código ou numa nova axiomática de interesse; no outro caso, o corte incide sobre o próprio *socius*, de modo que este é avaliado pela capacidade de fazer passar os fluxos de desejo segundo suas linhas de fuga positivas, e de recortá-los segundo cortes de cortes produtivos¹⁹¹.

No investimento pré-consciente, o novo *socius* é revolucionário quando consegue fazer com o que o desejo invista um novo regime de sínteses sociais (código ou axiomática), em detrimento do antigo corpo pleno. Já do ponto de vista do investimento inconsciente, o caráter revolucionário ou reacionário do novo *socius* é avaliado a partir da relação de seu próprio

¹⁹⁰ AE, p. 460; 497.

¹⁹¹ AE, p. 461.

regime de sínteses sociais com a produção desejante, seguindo as duas tendências de subordinação dos investimentos sociais: um investimento inconsciente é reacionário conforme tende ao polo socio-libidinal chamado de paranoico e fascista, definido “pela sujeição da produção e das máquinas desejantes aos grandes conjuntos gregários que elas constituem em grande escala sob tal forma de potência ou de soberania seletiva”; ao contrário, um investimento inconsciente é revolucionário quando tende ao polo socio-libidinal chamado esquizoide, definido “pela subordinação inversa [dos conjuntos gregários às máquinas desejantes] e pela subversão de potência”¹⁹². Ambas as tendências constituem investimentos reais do campo social histórico, e cada uma delas mantém com os investimentos pré-conscientes de interesse ou de classe um tipo específico de relação.

O investimento inconsciente de tendência paranoica tem com o investimento pré-consciente uma relação de ocultamento. Se ele incide diretamente sobre um grau de desenvolvimento das forças produtivas, constringendo-as a investir um corpo social específico (“nem mais um passo, esse *socius* aí e não outro, não perturbe”), o investimento de interesse, por sua vez, reage sobre o investimento paranoico de desejo, ocultando-o e reforçando-o, recobrando sua irracionalidade com “uma ordem (...) de interesses, de causas e de meios, de metas e razões”, tanto no caso em que ela já existe como no que ela precisa ser criada. Mesmo quando o investimento de interesse pré-consciente é revolucionário, levando a libido a investir um novo *socius*, ele pode continuar justificando a subordinação da produção desejante aos seus conjuntos gregários “em nome de interesses superiores da revolução e de encadeamentos inevitáveis da causalidade”.¹⁹³

Em segundo lugar, quanto ao investimento inconsciente de tendência esquizoide, constata-se que ele mantém com o investimento pré-consciente uma relação baseada na descoberta. Nesse caso, o interesse pré-consciente descobre a dimensão dos investimentos libidinais, tornando-se capaz de questionar as metas e os interesses que antes eram tidos como pressupostos. Opera-se, assim, a partir desse questionamento, uma “ruptura de causalidade”. Descobrendo essa dimensão que o excede, o investimento pré-consciente traz à luz os investimentos inconscientes paranoicos antes ocultos. Por ser dependente desse ocultamento racional, ao ser trazido à tona, o investimento paranoico é descaracterizado e forçado a “passar para o outro polo da libido, ou seja, ao polo esquizorrevolucionário”: opera-se uma subversão de potência que devolve “a própria produção ao desejo”¹⁹⁴. Observamos que esse processo de

¹⁹² AE, p. 486.

¹⁹³ AE, p. 483; 499.

¹⁹⁴ AE, p. 487; 499-500.

descoberta coincide com a instauração da esquizoanálise ou analítica do desejo. No momento em que a perspectiva desejante se torna problematizável, abre-se a possibilidade de que nela se opere uma ruptura de causalidade revolucionária.

Ressalta-se que há, em cada situação concretamente considerada, oscilação permanente entre os dois tipos de investimentos inconscientes, bem como de sua relação com os investimentos pré-conscientes: os diferentes tipos de investimento formam, em cada caso, um verdadeiro “complexo de desejos e interesses”. Diante de cada situação concreta, a tarefa da esquizoanálise é “descobrir (...) a natureza dos investimentos libidinais do campo social, seus conflitos possíveis interiores, suas relações com os investimentos pré-conscientes do mesmo campo, seus possíveis conflitos com estes, em suma, o jogo todo das máquinas desejantes e da repressão de desejo”, desemaranhando “os investimentos libidinais do campo social no nível dos grupos e dos indivíduos”¹⁹⁵.

I.4.2. Esquizoanálise e movimentos revolucionários: grupos sujeitos e grupos assujeitados

No caso de uma análise dos grupos, Deleuze e Guattari estabelecem uma tipologia baseada nas duas tendências do investimento inconsciente: o investimento paranoico é de grupo assujeitado, enquanto o investimento esquizoide é de grupo sujeito¹⁹⁶. Considerando-se um grupo tido como revolucionário no nível do pré-consciente, os autores dizem que, do ponto de vista libidinal, esse grupo permanece reacionário se continua a operar investimentos inconscientes paranoicos, reprimindo o desejo, submetendo as forças produtivas a um *socius* e se apoiando em “fenômenos de ‘superegoização’, de narcisismo e de hierarquia de grupo”; ao contrário, o grupo pode ser chamado de revolucionário também do ponto de vista libidinal na medida em que opera um investimento inconsciente esquizoide e se torna grupo sujeito, ou seja, permite que o desejo penetre efetivamente no campo social e se organize de formas que se oponham a estruturas rígidas de hierarquização¹⁹⁷. Para entender melhor como essas distinções se manifestam no âmbito do funcionamento dos grupos, retomaremos a formulação original da distinção entre grupo sujeito e grupo assujeitado por Félix Guattari na década de 60, sobretudo em dois textos, intitulados *A transferência* e *Transversalidade*, publicados em *Psicanálise e Transversalidade*.

¹⁹⁵ AE, p. 465; 506.

¹⁹⁶ AE, p. 370.

¹⁹⁷ AE, p. 462-463.

Guattari elabora a distinção entre os dois tipos de grupo ao se confrontar com o seguinte problema:

Um grupo pode ou não ser sujeito de sua enunciação? (...) Um grupo assujeitado, alienado do discurso de outros grupos, estará condenado a permanecer prisioneiro do não-sentido de seu próprio discurso? Haverá para ele uma saída possível que, mesmo parcialmente, lhe permita tomar uma certa distância dos enunciados que profere e, apesar de sua condição de assujeitamento, tornar-se sujeito e objeto?¹⁹⁸

Os conceitos em questão surgem no seio do questionamento sobre a possibilidade de um grupo assumir o controle das suas condições de funcionamento e de produção de enunciados. Nesse contexto, um grupo assujeitado é aquele cuja forma de organização está submetida ao modo como ele se adapta a outros grupos, ou seja, é externamente determinada. Ao mesmo tempo, essa determinação promove um fechamento do grupo sobre si mesmo, por meio da adoção de leis locais, interdições e ritos que o protejam de qualquer ameaça externa¹⁹⁹. Assim, apesar de o grupo assujeitado se adaptar ao funcionamento de outros grupos, de forma que cada grupo se mantenha no lugar determinado pelas leis de reprodução da máquina social considerada, ele não é capaz de entrar em contato com um Outro no sentido forte do termo, ou seja, com um elemento externo a essas leis. Nesse sentido, o grupo assujeitado é externamente determinado, mas não possui abertura à alteridade.

Segundo Vladimir Moreira Lima, a correlação entre a determinação exterior e o fechamento sobre si ocorre pois o grupo toma a lei externa como sua própria lei, reproduzindo-a rigidamente sem colocá-la em questão, o que faz com que ele se feche sobre um modo rigoroso de funcionamento, isolando-se do contato com tudo que possa alterá-lo²⁰⁰. O grupo assujeitado está perpetuamente em luta contra qualquer possível intrusão de algo que questione seu modo de organização, preservado a todo custo por meio da reificação de posições de liderança e da exclusão de membros que questionem seu modelo. A motivação para que as pessoas se juntem a um grupo desse tipo é a proteção contra a solidão e a finitude, pois ele produz ilusoriamente uma sensação de segurança²⁰¹.

De outra parte, o grupo sujeito tem a pretensão de assumir o controle do seu modelo de organização e de esclarecer seu objeto, por meio de mecanismos produzidos por ele mesmo. Por conta disso, baseia-se no questionamento incessante de seus próprios pressupostos, estando

¹⁹⁸ PT, p. 75, tradução modificada.

¹⁹⁹ PT, p. 105; 76.

²⁰⁰ LIMA, Vladimir Moreira. **A partir de Guattari 1: uma política da existência**. Rio de Janeiro: Ponteio Edições, 2019, p. 194.

²⁰¹ PT, p. 76.

constantemente ameaçado a submergir num fluxo de tensões que pode levar à sua dissolução. A abertura ao confronto o coloca em contato direto com outros grupos, mas de forma ativa e não submissa. Ao mesmo tempo, seus membros não gozam da segurança daqueles que integram um grupo assujeitado, e nem a ambicionam: estão cientes de que o grupo existe em razão de problemas particulares e transitórios e que, portanto, pode se desfazer a qualquer momento, o que não é encarado como algo a ser evitado²⁰². Sobre a afirmação de Guattari de que esse grupo se torna sujeito e objeto, Lima aponta: de um lado, o tornar-se sujeito diz respeito ao engajamento num processo de produção da subjetividade que exige uma permanente recomposição existencial, sendo o sujeito, no caso, o próprio processo; de outro, o grupo toma-se como objeto ao se encarar “como um trabalho de construção intensiva em que a sua lei, a sua consistência, é sempre oriunda de reagenciamentos propiciados pela intrusão e pelo devir. Ser seu próprio objeto significa (...) se autopôr como sujeito”²⁰³.

Precisando seu argumento, Guattari acrescenta que o grupo sujeito e o grupo assujeitado não devem ser lidos como coisas-em-si, mas sobretudo como “lados variáveis — que se expressam e se desenvolvem de maneiras diferentes conforme o contexto — de um mesmo objeto institucional”. Os dois tipos de grupos não são mutuamente excludentes: na verdade, um mesmo grupo oscila tendencialmente entre os dois tipos descritos²⁰⁴, o que se justifica, acima de tudo, pelo objetivo da investigação do autor, qual seja, o de saber como um grupo assujeitado pode se tornar um grupo sujeito. Ao recuperar essas categorias com Deleuze em *O anti-Édipo*, o autor mantém essa perspectiva: “um mesmo homem pode participar dos dois tipos de grupos segundo relações diferentes (...). Há também complicação porque um mesmo grupo, em situações diversas, mas coexistentes, pode apresentar as duas características ao mesmo tempo”²⁰⁵.

Guattari e Deleuze consideram tanto a possibilidade de um grupo sujeito se fechar e se remodelar como grupo assujeitado, como o caso de um grupo assujeitado dar origem a um grupo sujeito a partir de uma ruptura. No primeiro caso, passa-se de um corte revolucionário inconsciente para um corte revolucionário apenas no pré-consciente e, finalmente, tem-se um investimento reacionário mesmo no pré-consciente, cujo objetivo é a manutenção de um determinado *socius*²⁰⁶. Um exemplo seria como o partido bolchevique passa de um processo de subjetivação revolucionário para uma instância de assujeitamento e, por fim, torna-se diretor de

²⁰² PT, p. 105-106; 77.

²⁰³ LIMA, 2019, p. 194.

²⁰⁴ PT, p. 77.

²⁰⁵ AE, p. 463.

²⁰⁶ AE, p. 463-464; 497-498.

um Estado que vai sendo progressivamente integrado à axiomática capitalista até desaparecer (considerando, todavia, que o processo não é tão simples e que posições reacionárias e revolucionárias coexistiram em cada etapa dele). Por outro lado, rupturas nos grupos assujeitados dão origem a grupos sujeitos na medida em que os fluxos que o capitalismo se esforça para integrar não param de se voltar contra ele: “o capitalismo continua ameaçado por um limite exterior que pode tanto mais advir a ele e fendê-lo por dentro quanto mais se ampliam os limites interiores”²⁰⁷. A constante oscilação ocorre pois, no interior de um grupo, opõem-se uma *velocidade de assujeitamento* [*vitesse d'assujettissement*] e um *coeficiente de transversalidade*: nos casos em que a primeira se torna dominante, o grupo torna-se assujeitado; inversamente, havendo dominância da segunda, o grupo assume a posição de sujeito²⁰⁸.

Essa oposição remete à diferença apontada por Guattari, nos anos 60, entre a transferência fixa ou rígida e a estrutura de transversalidade. Para o autor, a condição para um grupo tornar-se sujeito é que ele abra espaço para a identificação e a elaboração do *desejo de grupo* — aqui entendido como conteúdo latente do grupo, em contraponto ao conteúdo manifesto: enquanto este diz respeito ao que é dito e feito, às atitudes dos membros e às mudanças de comando, aquele se encontra no domínio de um modo de expressão anterior à definição de uma linguagem e de um campo de condutas, bem como à atribuição de papéis²⁰⁹. Segundo Lima,

A dimensão latente, para Guattari, não é, como hegemonicamente se considera, uma dimensão escondida do sujeito, estando nele ou não. Latente, para Guattari, é o que escapa ao indivíduo e, no entanto, são os componentes de um processo de subjetivação. Escapa para o futuro. É desconhecida, pois está para ser criada²¹⁰.

O conteúdo latente remete ao potencial criador do grupo, pois pertence a uma dimensão em que as funções individuais e as hierarquias ainda não estão dadas. A análise de grupo não tem por objetivo descobrir essa instância, como se ela fosse um segredo oculto, mas garantir as condições para a emergência da inventividade que lhe é própria²¹¹. Essas condições estão relacionadas ao aumento do chamado *coeficiente de transversalidade*. Para Guattari, a transversalidade se define por um tipo de organização de grupo marcada pela “comunicação máxima entre os diferentes níveis e, sobretudo, nos diferentes sentidos”²¹², em oposição à

²⁰⁷ AE, p. 498.

²⁰⁸ AE, p. 463-464.

²⁰⁹ PT, p. 106.

²¹⁰ LIMA, 2019, p. 200.

²¹¹ PT, p. 109.

²¹² PT, p. 111.

rigidez da hierarquia vertical e à horizontalidade, que não leva em conta a diferença entre níveis. O coeficiente de transversalidade diz respeito ao grau em que cada membro do grupo, em sua posição específica, é capaz de se comunicar genuinamente com cada um dos outros membros, o que implica, por sua vez, a possibilidade de redefinição das posições de enunciação. Enquanto a transferência rígida, chamada, em *O anti-Édipo*, de *velocidade de assujeitamento*, interioriza a repressão nos indivíduos por meio do reforço de hierarquias já existentes, o coeficiente de transversalidade é o “suporte do desejo do grupo”, possibilitando um modo coletivo de expressão não ritualizado que o faça confrontar sua própria finitude e necessidade de constante redefinição, colocando em jogo “o sentido de sua práxis”. Guattari afirma que o objetivo da análise de grupo é justamente remanejar as “estruturas de transversalidade”, promovendo o aumento de seu coeficiente²¹³.

Quando Deleuze e Guattari propõem, em *O anti-Édipo*, pensar uma esquizoanálise no nível dos grupos, eles não ignoram a necessidade de um programa político revolucionário centrado na luta de classes; apenas se posicionam numa perspectiva distinta: não naquela das relações aparentes ou do conteúdo manifesto, e sim na do conteúdo latente ou do desejo de grupo, na medida em que se relaciona com a primeira e mesmo a condiciona. Colocando-se do ponto de vista do desejo, eles se perguntam se uma ordem de interesses revolucionária no nível pré-consciente prolonga um corte libidinal também revolucionário, ou se, ao contrário, oculta um investimento inconsciente reacionário, propagando uma velocidade de assujeitamento maior que o coeficiente de transversalidade e sufocando a produção desejante²¹⁴. A mudança de perspectiva aqui operada continua a ecoar na obra deleuzo-guattariana após *O anti-Édipo*. Com efeito, como veremos nos capítulos seguintes, os conceitos de grupo assujeitado e grupo sujeito são precursores diretos dos de minoria e de devir-minoritário, sendo que estes interiorizam e complexificam os problemas aos quais aqueles respondem.

²¹³ PT, p. 111-112; 113-114; 116.

²¹⁴ “A esquizoanálise enquanto tal não estabelece o problema da natureza do *socius* que deve sair da revolução; de modo algum ela pretende valer pela própria revolução. Dado um *socius*, ela somente pergunta pelo lugar que ele reserva à produção desejante, que papel motor o desejo tem nele, sob que formas nele se faz a conciliação do regime da produção desejante e do regime da produção social, uma vez que, de toda maneira, é a mesma produção, mas sob dois regimes diferentes; ela pergunta, portanto, se nesse *socius* como corpo pleno há possibilidade de passar de uma face a uma outra, ou seja, da face em que se organizam os conjuntos molares de produção social a esta outra face não menos coletiva em que se constituem as multiplicidades moleculares de produção desejante; pergunta se um tal *socius* pode, e até que ponto, suportar a subversão de potência que faz com que a produção desejante sujeite a si a produção social sem contudo destruí-la, visto que é a mesma produção sob diferença de regime; pergunta se há, e como, formação de grupos sujeitos etc.” (AE, p. 504).

I.5. Devir das lutas, devir do pensamento: as coordenadas do problema

No esforço de distinguirem, no investimento libidinal, o polo paranoico e o polo esquizoide, Deleuze e Guattari indicam que a oscilação entre os dois é desigual, pois “o polo esquizoide é sobretudo potencial em relação ao polo paranoico atual”²¹⁵. Desse modo, ao proporem, do ponto de vista libidinal, uma analítica das relações do desejo com o interesse, os autores confrontam-se com o problema da “atualização de uma potencialidade revolucionária”²¹⁶:

É muito evidente que a sorte da revolução está unicamente ligada ao interesse das massas exploradas e dominadas. Mas o problema está na natureza desse liame: como liame causal determinado ou como ligação de um outro tipo. Trata-se de saber como se realiza um potencial revolucionário em sua própria relação com as massas exploradas ou com os “elos mais frágeis” de um dado sistema. Aquelas ou estes agirão em seu devido lugar, na ordem das causas e das metas que promovem um novo *socius* ou, ao contrário, serão o lugar e o agente de uma irrupção súbita e inesperada, irrupção de desejo que rompe com as causas e as metas e que leva o *socius* a voltar-se sobre sua outra face?²¹⁷.

Guattari e Deleuze utilizam a terminologia leninista tradicional — os “elos mais frágeis” do sistema — para explicitar sua aliança com a perspectiva marxista, que dá centralidade à análise dos desenvolvimentos do capitalismo na filosofia política. No entanto, como vimos, a forma da análise guattaro-deleuziana é outra: ela confronta a dimensão atual do investimento pré-consciente de interesse ou de classe (que oculta um investimento libidinal paranoico) com a dimensão potencial do investimento esquizoide inconsciente de desejo ou de grupo, perguntando-se, em cada caso, se há sufocamento das potencialidades do desejo pelo interesse ou, ao contrário, se a classe operária ou “elo mais frágil” é capaz de ser agente de uma ruptura de causalidade que a excede, seguindo um fluxo fora-da-classe liberto da axiomática do capital. A eficácia do corte revolucionário depende da capacidade do interesse pré-consciente de se reformular conforme as exigências de um corte inconsciente igualmente revolucionário, dando origem a um *socius* capaz de suportar as manifestações do desejo.

Vale ressaltar que a própria instauração de uma máquina esquizoanalítica já força os investimentos paranoicos a passarem para o polo esquizoide da libido, subordinando a produção social à produção desejante. Assim, a filosofia, ao contribuir com a criação de condições para esse processo de análise, coloca-se em adjacência à própria revolução, constituindo-se ela mesma como máquina analítica. Esse ponto é crucial para a elaboração dos conceitos de minoria e devir-minoritário, que apontam, a partir de suas determinações internas, a necessidade de que

²¹⁵ AE, p. 498-499.

²¹⁶ AE, p. 501.

²¹⁷ AE, p. 500.

a máquina filosófica, “a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina científica, a máquina (esquizo)analítica [tornem-se] peças e pedaços umas das outras”²¹⁸.

A ciência e a arte possuem uma potencialidade revolucionária que se expressa conforme elas deixam de produzir significados a serem interpretados e se tornam verdadeiramente operatórias, procedendo a uma experimentação do campo social. Nesse ponto, elas se colocam em adjacência aos movimentos revolucionários, e o artista e o cientista são forçados a aderir a uma “situação objetiva revolucionária”, fazendo passar “pelo *socius* fluxos cada vez mais descodificados e desterritorializados, fluxos sensíveis a todo mundo, que forçam a axiomática social a complicar-se cada vez mais, a saturar-se ainda mais”²¹⁹. Da mesma forma, cabe à própria filosofia tornar-se máquina analítica e se dirigir aos fluxos que atravessam o campo social como potencialidades, em vez de servir à manutenção de situações de dominação, o que pode ser feito tanto por uma política da filosofia em geral como, mais especificamente, por meio de uma filosofia política como análise do capitalismo que torne perceptíveis os vetores de mutação que atravessam esse sistema social.

Além disso, os movimentos revolucionários dependem da criação de máquinas analíticas próprias para que consigam produzir cortes efetivamente revolucionários no campo social. A partir da implementação de uma análise de grupo voltada para o desejo, eles saem de uma posição de assujeitamento e se articulam enquanto grupos sujeitos “capazes de marcar uma ruptura nos processos de identificação”. Em vez de encarnarem em si a situação objetiva, aos moldes do que faria um sujeito revolucionário da história, os grupos que constituem os movimentos revolucionários tornam-se, então, criadores das “condições de possibilidade de uma compreensão, uma nova articulação lógica”, funcionando como mecanismos de análise do “conjunto do campo social”²²⁰ ou agentes de um processo revolucionário que não buscam monopolizar.

Nos próximos capítulos, abordaremos essas duas direções dos conceitos de minoria e devir-minoritário: de um lado, um devir-menor da filosofia, da arte e da ciência à medida que elas se dirigem às potencialidades revolucionárias do campo social; de outro, um devir-minoritário de todo mundo à medida que os grupos revolucionários se tornam suportes de articulação de um movimento mundial de superação da axiomática capitalista. A filosofia política, definida como análise do capitalismo e de seu desenvolvimento, localiza-se no ponto de contato entre essas duas vertentes, pois se engaja numa mutação do pensamento filosófico

²¹⁸ AE, p. 426.

²¹⁹ AE, p. 492-493; 502.

²²⁰ PT, p. 305-306.

que torna possível o estabelecimento de alianças com as lutas revolucionárias e suas próprias mutações.

Capítulo II

Devir-menor da filosofia, das artes e das ciências

“O artista ou o filósofo são bem incapazes de criar um povo: só podem invocá-lo, com todas as suas forças.”²²¹

Numa entrevista publicada em 1969, ao ser questionado sobre uma eventual “dimensão política” de sua filosofia, bem como sobre a contribuição que ela poderia trazer a uma “prática revolucionária”, Gilles Deleuze responde que, no que diz respeito às relações sociais, a filosofia tem, em cada época, a tarefa de fazer uma instância específica falar: “o indivíduo no mundo clássico, a pessoa no mundo romântico e as singularidades no mundo moderno”. O filósofo esclarece que a filosofia não faz com que essas instâncias existam — elas são historicamente produzidas e dependem das relações sociais. A função precisa da atividade filosófica é fazê-las falar nos momentos em que, fora do texto, elas ainda não têm voz. Com isso, abre-se a possibilidade de que esses setores se desenvolvam no campo social, provocando uma transformação das relações sociais ou, como indica Deleuze, uma *revolução* (cita-se aqui o exemplo da ligação entre a emergência do indivíduo burguês e a Revolução Francesa)²²².

Até o fim de sua obra, Deleuze (com e sem Guattari) mantém o cerne dessa formulação, tornando-a, no entanto, cada vez mais precisa à medida que desenvolve um procedimento filosófico que é em si mesmo um procedimento político. Em 1975, no livro *Kafka: por uma literatura menor*, esse mecanismo atinge um grau maior de determinação com o surgimento do conceito de *devir-menor*, que faz referência a um uso criador que pode ser feito de qualquer atividade do pensamento²²³. Neste capítulo, estudaremos o papel dos conceitos de *minoria* e *devir-menor/devir-minoritário* na determinação do procedimento filosófico-político de Deleuze e Guattari, indicando como seu funcionamento se determina progressivamente conforme os conceitos são remanejados ao longo da segunda metade da década de 70, de *Kafka: por uma literatura menor* (1975) a *Mil Platôs* (1980).

²²¹ OQF, p. 132.

²²² DELEUZE, Gilles. Gilles Deleuze fala da filosofia (1969). In: **A ilha deserta e outros textos**. 4. Reimp. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 186-187.

²²³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. (1975). Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 53. Doravante KLM.

II.1. Desejo e devir

II.1.1. Devir como processo do desejo

François Zourabichvili inicia o verbete *Devir* do seu *Vocabulário de Deleuze* dizendo que “[d]evir é o conteúdo do desejo” e que “desejar é passar por devires”²²⁴. De fato, em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari afirmam que “o devir é o processo do desejo”²²⁵. Anos antes, em *O anti-Édipo*, os filósofos concebem os devires como variações de potência ou passagens de um estado a outro na produção desejante, ou seja, como o próprio funcionamento das máquinas do inconsciente²²⁶. Se o desejo é o processo de produção do real, os devires são aquilo que dá consistência a esse processo²²⁷ — seu “conteúdo”. Nos textos posteriores a *O anti-Édipo*, o estatuto conceitual que adquire o termo devir responde à necessidade de determinação de uma questão que já aparecia na obra de 1972: se, de uma parte, a produção desejante possui uma realidade e um funcionamento irreduzíveis aos da produção social, sendo o desejo, em seu “estado puro”, avesso às determinações históricas de papéis sociais, formas de estratificação social e regras de circulação de bens e pessoas, de outra parte, o desejo opera desde sempre *na* produção social, seja a investindo e se submetendo a ela, seja desinvestindo-a e a submetendo a si. Dessa forma, o desejo não se reduz ao social e à história, mas, ao mesmo tempo, só se manifesta ao atravessá-los, num sentido ou noutro. Considerando que o conceito de devir remete ao próprio funcionamento do desejo, desenvolvê-lo implica dar conta do problema de como a História e suas determinações são concretamente arrebatadas por algo que lhes excede e lhes impõe uma reorganização de suas formas.

Sobre esse ponto, num outro texto sobre o devir²²⁸, Zourabichvili observa que o conceito em questão responde à “exigência imanentista” de pensar um processo irreduzível à História, um fora, mas como algo que está “*no mundo, não além dele*”. É o que tenta fazer Deleuze ao aproximar o devir do *encontro* (“[u]m encontro é talvez a mesma coisa que um devir”). Para o filósofo, o encontro é o oposto da reconhecimento. Reconhecer é se deparar com algo que segue a lógica de uma causalidade histórica previamente estabelecida e que pode ser assimilado segundo regras de método predeterminadas. Encontrar, por sua vez, é entrar em contato, ao

²²⁴ ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Sinergia: Ediouro, 2009, p. 48.

²²⁵ MPv4, p. 67.

²²⁶ AE, p. 436-438. Sobre os devires em *O anti-Édipo* como modo de funcionamento ordinário do inconsciente ou “experiência da morte”, cf. LEMOS, Frederico P. Entre o processo da produção desejante e o risco do colapso: a ética de “O anti-Édipo”. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 14, n. 1, 2021, p. 159-162.

²²⁷ ZOURABICHVILI, 2009, p. 48.

²²⁸ ZOURABICHVILI, François. **Qu’est-ce qu’un devenir, pour Gilles Deleuze ?** Conferência apresentada em Horlieu (Lyon) em 27 mar. de 1997. Disponível em: < <https://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>>. Acesso em 21 mar. 2023, p. 5, tradução nossa.

acaso, com um elemento irreconhecível, heterogêneo em relação a essa mesma causalidade, e, nesse contato, capturar algo que embaralha e transmuta as coordenadas da História²²⁹. Se o devir remete a essa intrusão *na* História de algo que a excede e a arrebatava e se o fora “está entre os seres e neles mesmos, devemos poder pensar as relações exteriores como puros encontros”. Ao precisarem as características do conceito de devir, é esse problema que Deleuze e Guattari buscam determinar.

II.1.2. Aspectos dos devires (I): princípio de realidade, involução e multiplicidade

Um devir é concretamente desencadeado num encontro quando “se entra em relação com algo que não se é capaz de identificar nem de reconhecer”²³⁰. Sendo o encontro da ordem do acaso, é impossível falar *do devir* como um processo regido por leis gerais; só há *devires*, ou seja, os processos singulares pelos quais a realidade se autoproduz. Em *Diferença e repetição*, Deleuze afirma que “a generalidade exprime um ponto de vista segundo o qual um termo pode ser trocado por outro, substituído por outro”. Os particulares, componentes submetidos a esse ponto de vista, assemelham-se uns aos outros e correspondem aos termos designados pelas leis da generalidade. Por outro lado, o singular é definido como “não permutável, insubstituível”. Não se pode generalizar o singular sob os termos de uma lei nem assemelhá-lo a algo distinto dele mesmo. O ponto de vista que corresponde ao singular é o da “repetição de sua universalidade”, ou seja, da repetição dele mesmo enquanto processo insubstituível²³¹.

Levando isso em conta, no 10º platô de *Mil Platôs* (1980), intitulado *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, Deleuze e Guattari tomam os devires-animais como caso a partir do qual explicitam alguns aspectos do conceito de devir. Os autores partem de um problema importante no campo da história natural: o de “pensar as relações dos animais entre si”. Com o tempo, o problema excede o âmbito dessa disciplina e “passa para outras ciências, animando, por exemplo, as ciências humanas, para servir ao estudo dos sonhos, dos mitos e das organizações”. As “relações objetivas dos animais entre si” são “retomadas em certas relações subjetivas do homem com o animal”, mas também “do homem com a mulher, do homem com a criança, do homem com os elementos, do homem com o universo físico e

²²⁹ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues**. (1977). Paris: Flammarion, 1996, p. 13-18.

²³⁰ ZOURABICHVILI, 1997, p. 4.

²³¹ DR, p. 17-18.

microfísico”²³². Analisar as ideias desenvolvidas no estudo das relações entre os animais ajuda, portanto, a esclarecer os diversos domínios que elas contaminaram.

Os autores ressaltam dois principais modos de compreensão das relações dos animais entre si: a série e a estrutura. Na perspectiva da série, considera-se os termos das relações como “semelhanças que diferem ao longo de toda uma série, ou de uma série para outra”. Os termos similares diferem segundo uma variação de graus, remetendo a um “termo único emitente, perfeição ou qualidade, como razão da série”. Já na estrutura, os termos são “diferenças que se assemelham numa estrutura, e de uma estrutura para outra”. Aqui, assimilam-se termos realmente diferentes segundo uma analogia de proporcionalidade entre posições estruturais, do tipo “*a* está para *b* como *c* está para *d*” (por exemplo, “as brânquias estão para a respiração na água, como os pulmões estão para a respiração no ar”): mantém-se a diferença dos termos, mas se estabelece uma relação de proporcionalidade entre as funções por eles desempenhadas em suas posições numa estrutura ou em estruturas diferentes²³³. A primeira concepção influenciou, por exemplo, a teoria do Arquétipo de Jung, e a segunda o estruturalismo de autores como Lévi-Strauss. Apesar das diferenças demarcadas entre elas, Deleuze e Guattari afirmam que tanto a série como a estrutura pressupõem uma compreensão da natureza como mimese ou imitação. No âmbito da série, os termos não param de se imitar segundo a diferença de graus, remetendo sempre ao termo emitente. No âmbito da estrutura, apesar de não haver termo emitente a ser imitado em primeiro lugar, é a própria lógica de relações estruturais que não para de ser proporcionalmente reproduzida²³⁴. Em ambos os casos, existe uma forma pré-estabelecida de organização ou localização das relações que é tomada como pressuposto de toda transformação possível, mesmo que haja variação de graus ou complexificação da estrutura.

Contra a ideia de que as relações da natureza podem ser explicadas em termos de semelhança, imitação ou identificação, e contra a tendência de remeter o devir ao âmbito da imaginação (como na teoria dos Arquétipos), Deleuze e Guattari afirmam o “princípio de uma realidade própria ao devir”²³⁵. Os devires não podem ser explicados em termos de relações seriais ou estruturais, pois são justamente o que faz essas relações vacilarem. Além disso, se excedem o âmbito das relações historicamente determináveis, nem por isso os devires são imaginários. Esses processos são “perfeitamente reais”, cabendo explicitar, no entanto, de que tipo de realidade se fala nesse caso:

²³² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, volume 4. (1980). Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b., p. 13; 15. Doravante MPv4.

²³³ MPv4, p. 13-14.

²³⁴ MPv4, p. 14.

²³⁵ MPv4, p. 19.

O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que entra num devir. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal devindo. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele devém; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. É o princípio de uma realidade própria ao devir²³⁶.

Assim como a produção desejante em *O anti-Édipo*, o devir é caracterizado por Deleuze e Guattari como um processo que não é provocado por um sujeito pré-constituído e que também não tem como termo uma posição subjetiva ou objetiva. No caso utilizado pelos autores (um devir-animal desencadeado pelo encontro do homem com *algo de* animal), o homem não pode ser dito sujeito do devir, pois ele não é sua causa, e sim aquele a que o devir acontece, que vai ser afetado pelo devir (não é o sujeito *do* devir, e sim sujeito *ao* devir). Ao mesmo tempo, o animal que o homem encontra no devir não aparece como posição estável, mas está ele mesmo tomado num devir-outro que coexiste com o devir-animal do homem. Um devir não tem sujeito e objeto (ou termo), mas é composto de dois processos heterogêneos coexistentes que fazem bloco²³⁷. A consequência disso é que, tal como na descrição do ciclo do desejo na obra de 1972, não há para o devir uma origem e um fim demarcados: trata-se de um processo que se faz sempre em meio a outros devires, começando pelo fato de que é duplo em si mesmo.

Após apontarem o *princípio de realidade* como primeiro aspecto do devir, Deleuze e Guattari explicitam, num segundo momento, que esse processo real não opera por dependência ou filiação, e sim por aliança. Enquanto a filiação e a dependência implicam a criação de uma linhagem comum que submete qualquer possibilidade de evolução ou transformação a si mesma, a aliança é um tipo de relação que preserva as diferenças dos elementos nela envolvidos, implicando “*simbioses* que coloca[m] em jogos seres de escalas e reinos inteiramente diferentes”. Como exemplo, os autores afirmam que o bloco de devir que se estabelece entre uma vespa e uma orquídea não origina uma vespa-orquídea, mas mantém a diferença entre os dois elementos, afetando-os e os transformando de maneiras distintas²³⁸. Dessa forma, conforme um segundo aspecto, o devir seria uma *involução criadora*, ou seja, uma relação

²³⁶ MP, v.4, p. 18-19.

²³⁷ Veremos esse ponto mais detalhadamente no próximo capítulo, ao abordarmos a assimetria como aspecto do devir. Ver tópico **III.3.1. Aspectos dos devires (II): minoridade, assimetria, molecularidade e passagem ao imperceptível.**

²³⁸ MPv4, p. 19.

transformadora que se estabelece entre heterogêneos mantendo sua heterogeneidade. A involução não implica homogeneização dos dois termos envolvidos, nem mesmo um processo que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado deles. Preservando a heterogeneidade dos elementos envolvidos, ela forma “um bloco que corre seguindo sua própria linha, ‘entre’ os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis”²³⁹. O devir é um encontro que, sem homogeneizar os termos nele implicados, arrasta-os num duplo processo que irá modificá-los de maneiras distintas:

Uma linha de devir não se define nem por pontos que ela liga nem por pontos que a compõem, ao contrário, ela passa entre os pontos, ela só cresce pelo meio, e corre numa direção perpendicular aos pontos que distinguimos primeiro, transversal à relação localizável entre pontos contíguos ou distantes²⁴⁰.

Em relação a um sistema historicamente determinado, definido por um conjunto de relações localizáveis verticais e horizontais entre pontos ou termos, o devir é sempre trans-histórico, na medida em que liga um ponto a outro de forma diagonal (ou perpendicular às ligações verticais e horizontais). Essa diagonal, por sua vez, libera uma transversal, relação não-localizável para a qual mesmo o referencial dos dois pontos deixa de fazer sentido. A relação não-localizável opera como um vetor de desterritorialização que arrasta os dois pontos, instaurando uma zona de vizinhança ou indiscernibilidade na qual a distância localizável entre eles deixa de ser o referencial. O devir não torna homogêneos os termos que dele participam, mas os desterritorializa (ou desfaz suas formas históricas), mantendo-os juntos na medida de suas desterritorializações não-homogeneizáveis. A partir da instauração dessa zona de vizinhança em que as formas deixam de operar como pressupostos, torna-se possível criar algo que, se será depois apropriado pela História, não surge nela: “[n]ão há ato de criação que não seja trans-histórico”²⁴¹.

Finalmente, em terceiro lugar, Deleuze e Guattari apontam a *multiplicidade* como aspecto do devir: “[n]um devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade”. O animal que se encontra num devir-animal está sempre tomado numa matilha, mas, ao afirmarem isso, os autores não querem dizer que os animais vivem em matilhas *assim como* os homens vivem em sociedade, e sim que “todo animal é antes um bando, uma matilha”. As relações dos animais entre si, antes de serem submetidas à lógica das relações humanas, funcionam de forma que o animal não

²³⁹ MPv4, p. 50.

²⁴⁰ MPv4, p. 95-96.

²⁴¹ MPv4, p. 96-97; 99-100.

possui características individuais: ele se determina por “modos de matilha”²⁴². Zourabichvili explica: “os traços distintivos da matilha definitivamente não são os indivíduos quaisquer que a compõem: (...) a matilha não tem figura, ela não é um agenciamento determinado de partes diferenciadas. Ademais, ela é uma ‘pura multiplicidade’”²⁴³. A matilha não é um grupo definido por relações pré-determinadas que marcam papéis, posições e individualidades a partir das quais esse grupo pode atuar. Ela é determinada de tal modo que as relações que a definem se confundem com a sua atuação: “não nos interessamos pelas características, interessamo-nos pelos modos de expansão, de propagação, de ocupação, de contágio, de povoamento”²⁴⁴. Aqui, o conceito de multiplicidade virtual, interna ou de organização, presente da leitura de Bergson realizada por Deleuze na década de 60²⁴⁵, é retomado para dar conta de uma definição positiva do modo de existência da matilha:

Uma multiplicidade não se define por seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma *sem mudar de natureza*. Como as variações de suas dimensões lhe são imanentes, *dá no mesmo dizer que a multiplicidade já é composta de termos heterogêneos em simbiose, ou que ela não para de se transformar em outras multiplicidades de enfiada, segundo seus limiares e suas portas*²⁴⁶.

O devir-animal do homem define-se pelo encontro com uma multiplicidade ou matilha, entendida como potencialidade que já é ela mesma um devir, na medida em que se determina por movimentos de redefinição constante de suas relações internas (“o devir e a multiplicidade são uma só e mesma coisa”²⁴⁷). Mas qual é o efeito desse encontro sobre o homem submetido ao devir? Em primeiro lugar, a forma histórica do Homem é desfeita — ou arrastada por um vetor de desterritorialização. Mas, além disso, no processo de desfazimento de sua forma, o Homem entra em contato com uma coletividade virtual — matilha, bando ou povo por vir — que não é nada além de uma possibilidade de vida não submetida às relações humanas. Essa

²⁴² MPv4, p. 20-21.

²⁴³ ZOURABICHVILI, 1997, p. 3.

²⁴⁴ MPv4, p. 20.

²⁴⁵ DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. (1966). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 27-38. Em Bergson, Deleuze encontra uma distinção entre dois tipos de multiplicidade: a primeira, “multiplicidade de exterioridade”, é pré-formada, estática e se diferencia quantitativamente, por variação de graus; a segunda, “multiplicidade interna”, não tem forma pré-definida, é imprevisível e criativa e, portanto, possui um processo de diferenciação qualitativo, “irredutível ao número”. Cf. o comentário de Michael Hardt a respeito da leitura deleuziana de Bergson, que esclarece a importância dessa distinção, sobretudo no combate ao hegelianismo: HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 27-59.

²⁴⁶ MPv4, p. 34.

²⁴⁷ MPv4, p. 34.

aliança com uma multiplicidade, por sua vez, produz um “efeito de feedback”²⁴⁸ no próprio Homem, que tem sua sensibilidade modificada à medida que ela é trabalhada por essa potencialidade estranha. Dessa forma, a criação gera a modificação das relações humanas historicamente determinadas, embora ela mesma não seja da ordem da História, e sim do devir. Há um duplo *contágio* no devir: em primeiro lugar, a própria matilha já se organiza e se move por contágio ou epidemia em vez de hereditariedade ou filiação (variação imanente de suas dimensões)²⁴⁹; em segundo lugar, há o contágio do Homem pela matilha animal no bloco de devir, que pode resultar na transformação das relações humanas.

Finalmente, Deleuze e Guattari afirmam que o aspecto da multiplicidade e do contágio tem por contrapartida o fato de que a aliança com a matilha só pode ser feita por meio de um *indivíduo excepcional* ou *Anômalo*. Na realidade, não se trata de um indivíduo ou de uma espécie, mas de um “fenômeno de borda” duplamente definido: por um lado, o Anômalo encontra-se “na borda das instituições reconhecidas”, pois designa um elemento subjugado do sistema considerado; por outro lado, ele é “uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade”, já que está diretamente conectado com as possibilidades de vida sufocadas e inscritas à margem de um sistema²⁵⁰. Essa posição ambígua faz com que o devir do estado de dominação e de suas formas passe necessariamente por uma aliança com os “elos mais frágeis” desse estado, ao menos na medida em que esses elos já estejam em conexão com uma multiplicidade ou devir capaz de fazer vacilar o próprio sistema. É por isso que Deleuze e Guattari preferem o termo Anômalo a “anormal”: enquanto este remete à ausência de regra ou à sua negação, aquele “designa o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponta de desterritorialização” capaz de fazer fugir as formas da dominação²⁵¹. Politicamente, esse ponto revela a importância dos grupos minoritários — como fenômenos de borda — no desencadeamento de uma revolução ou transformação das relações sociais. No próximo capítulo, abordaremos essa questão ao analisarmos outros aspectos dos devires: a minoridade, a assimetria, a molecularidade e a passagem ao imperceptível.

II.1.3. Escrever como caso de devir

Considerando a impossibilidade de tratar “o devir” como um processo geral, mas na tentativa de chegar a uma compreensão do conceito, Zourabichvili estabelece uma tipologia que

²⁴⁸ MPv4, p. 30.

²⁴⁹ MPv4, p. 23-24.

²⁵⁰ MPv4, p. 27-28; 31.

²⁵¹ MPv4, p. 26.

compreende três *regimes de devir*: no primeiro regime, trata-se de dois sujeitos ou de uma “relação entre dois reinos da natureza que acarreta a mutação de ambos” — é o caso, por exemplo, da relação entre a vespa (inseto) e a orquídea (flor), em que “o inseto se torna objetivamente uma parte do aparelho de reprodução da flor, ao mesmo tempo que a planta se torna uma peça do sistema nutritivo do inseto”; no segundo caso, trata-se da faculdade da sensibilidade e de seu objeto, regime em que se enquadra, por exemplo, o devir-animal do homem; no terceiro caso, trata-se de uma faculdade criadora e de seu objeto, sendo o exemplo fornecido o da *escrita* como devir²⁵². É sobre esse terceiro regime que nos deteremos, pois ele diz respeito justamente ao procedimento de devir-menor que Deleuze e Guattari constroem ao longo da segunda metade da década de 70 e que estamos em vias de analisar.

Num texto publicado no compêndio *Crítica e clínica* (1993), intitulado *A literatura e a vida*, Deleuze afirma que “[e]screver é um caso de devir”²⁵³. Ao definir a escrita dessa maneira, o francês busca se afastar de uma concepção do ato de escrever como imposição de uma forma literária dada de antemão a um conteúdo que seria apenas enquadrado ou descrito pela literatura. A escrita é devir pois é um processo que não põe em jogo duas instâncias já formadas; na verdade, ela é entendida como o encontro de dois processos — a literatura e a vida — que se afetam mutuamente ao se encontrarem. Escrever não é impor uma forma literária estabelecida a um conteúdo conhecido, mas criar os meios literários ou a sintaxe necessária para tornar exprimíveis as potencialidades que se encontra. Aqui, tanto a escrita é afetada pelo encontro, pois é forçada a se transformar para dar conta das virtualidades com as quais se depara, como também o conteúdo potencial encontrado sofre uma mutação, ganhando consistência por meio da escrita.

Nesse ponto, importa precisar que o conteúdo virtual encontrado e dado a perceber pela escrita é não-literário: trata-se de um potencial que atravessa o mundo, mas que, cotidianamente, encontra-se sufocado por ele; nas palavras de Deleuze, é “uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido”²⁵⁴ num determinado estado de coisas. A escrita é uma espécie de empreendimento analítico que opera um diagnóstico a respeito do mundo: de um lado, acentua o que é intolerável nos modos de vida existentes (“o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem”²⁵⁵); de outro, torna consistentes as potencialidades sufocadas pelo estado do mundo sobre o qual se detém, apontando para outros modos de vida

²⁵² ZOURABICHVILI, 1997, p. 8.

²⁵³ DELEUZE, Gilles. *A literatura e a vida*. (1993). In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 9.

²⁵⁴ DELEUZE, 1997 (1993), p. 11.

²⁵⁵ DELEUZE, 1997 (1993), p. 13.

possíveis (“as possibilidades de uma nova saúde”, que se confundem com o “nascimento eventual de um homem novo”²⁵⁶). Para Deleuze, a escrita “inventa um povo”, sendo o povo entendido como capacidade de criação coletiva (“povo menor”) e não como comunidade sociologicamente considerada, e sendo a invenção entendida como fazer falar e não fazer existir atualmente²⁵⁷. Assim, “[e]mbora remeta sempre a agentes singulares, a literatura é agenciamento coletivo de enunciação”²⁵⁸. Podemos ler uma passagem do texto em questão juntamente a um trecho de outro texto publicado no mesmo livro, chamado *Reapresentação de Masoch*, para entendermos melhor a relação entre a literatura e o coletivo:

A literatura é delírio, mas o delírio não diz respeito a pai-mãe: não há delírio que não passe pelos povos, pelas raças e tribos, e que não ocupe a história universal. Todo delírio é histórico-mundial, “deslocamento de raças e de continentes”. A literatura é delírio e, dessa forma, seu destino se decide entre dois polos do delírio. O delírio é uma doença, a doença por excelência a cada vez que erige uma raça pretensamente pura e dominante. Mas ele é a medida da saúde quando invoca essa raça bastarda oprimida que não para de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona e de, como processo, abrir um sulco para si na literatura. (...) 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. Escrever por esse povo que falta... (“por” significa “em intenção de” e não “em lugar de”)²⁵⁹.

As formações delirantes são como núcleos de arte. Mas uma formação delirante não é familiar ou privada, é histórico mundial: “sou um animal, um negro” segundo a fórmula de Rimbaud. O importante, então, consiste em saber quais regiões da História e do Universo são investidas por tal ou qual formação. Fazer o mapa em cada caso[.] (...) *Cada formação delirante apropria-se de meios e momentos muito variados, juntando-os à sua maneira*²⁶⁰.

Deleuze recupera algumas teses de *O anti-Édipo*: em primeiro lugar, o desejo é produção de realidade e, nessa medida, o delírio — atividade desejante — investe imediatamente o social, sem necessidade de mediações. Na relação entre o desejo e o social, o delírio possui dois polos, cada um correspondente a um tipo de investimento de desejo. Há investimento reacionário de desejo, relacionado ao polo paranoico e fascista do delírio, quando a produção desejante é submetida às regras de determinada formação social, sendo limitada por suas regras de reprodução: nesse caso, para Deleuze, “[o] delírio é uma doença, a doença por

²⁵⁶ DELEUZE, Gilles. *Reapresentação de Masoch*. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 64.

²⁵⁷ Precisemos um pouco mais este último ponto: o “povo menor” existe fora da escrita, na medida em que o virtual, para Deleuze, é real sem ser atual; no entanto, por meio da literatura, esse povo adquire uma consistência ou capacidade de falar que não possuía antes.

²⁵⁸ DELEUZE, 1997 (1993), p. 15.

²⁵⁹ DELEUZE, 1997 (1993), p. 15.

²⁶⁰ DELEUZE, 1997 (1993), p. 65.

excelência a cada vez que erige uma raça pretensamente pura e dominante”. Em outro caso, há investimento revolucionário de desejo, relacionado ao polo esquizoide do delírio, quando uma máquina social é submetida à produção desejante e quando as regras de reprodução de certos modos de vida cedem diante da força criadora do desejo: aqui, o delírio é “medida da saúde”, pois “invoca essa raça bastarda oprimida que não para de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona”. A literatura, enquanto operação analítica, expõe os investimentos reacionários de desejo sobre os quais se sustenta uma máquina social e, ao fazê-lo, submete o social ao desejo, evidenciando possibilidades de vida que até então se encontravam sufocadas. Escrever é fabricar uma “formação delirante” que investe “regiões da História e do Universo”, dando a perceber, em cada caso, novas possibilidades de vida, e realizando aquilo que Deleuze e Guattari chamam em *O anti-Édipo* de “potencialidade revolucionária da arte”²⁶¹. Por isso, Deleuze indica que tomar uma obra de arte como caso a ser estudado é “fazer o mapa” dos investimentos de desejo que ela opera.

Essas formulações, feitas no início da década de 90, resultam de um aprimoramento realizado por Deleuze e Guattari ao longo de muitos anos, sobretudo na segunda metade da década de 70, quando Deleuze, com e sem Guattari, publica uma série de textos contendo estudos de caso sobre procedimentos de criação não-filosóficos. Os autores buscam identificar de que maneira todos esses procedimentos efetuam singularmente o que eles chamam de *devir-menor* ou *minoração*, transformando, com isso, os diversos domínios do pensamento²⁶² em que se inserem e sua relação com o mundo. A esse respeito, sustentamos que, ao analisarem esses casos, Deleuze e Guattari estão também em vias de aprimorar o seu próprio procedimento filosófico, buscando precisar de que modo se daria um devir-menor ou uma minoração na filosofia — tema que, além disso, aparece explicitamente no texto *Filosofia e minoria*, de 1978. Roberto Machado defende que Deleuze

cria conceitos a partir do que foi pensado, com seus próprios elementos, em outros domínios. Assim, ao considerar as ciências, a literatura e as artes, Deleuze está sempre realizando seu projeto filosófico de constituição de uma

²⁶¹ AE, p. 502.

²⁶² Há, em Deleuze e Guattari, uma equivalência entre pensar e criar. Para os autores, toda disciplina se define por uma atividade específica de criação: a filosofia cria conceitos, a ciência cria funções e a arte cria afetos e perceptos. Além disso, a criação está imbricada no pensamento, pois criar é sempre ter uma ideia segundo o modo de expressão da disciplina em que se cria [sobre este ponto, cf. DELEUZE, Gilles. “O que é o ato de criação?” (1987). In: DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)**. 1. ed. Edição preparada por David Lapoujade; tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 332-343]. Segundo essa perspectiva, não só a filosofia, mas também as artes e as ciências podem ser chamadas de *gêneros, domínios ou campos do pensamento*. Como explica Roberto Machado, “[o] pensamento não é um privilégio da filosofia: filósofos, cientistas, artistas são antes de tudo pensadores” (MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 1a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 13).

filosofia da diferença, sem que haja uma diferença essencial entre esses estudos e os estudos de textos filosóficos²⁶³.

O recurso a procedimentos não-filosóficos é, para Deleuze, um “instrumento de formulação de sua própria filosofia da diferença”²⁶⁴. Todavia, deve-se levar em conta, como lembra Anne Sauvagnargues, que essa relação não implica uma subordinação das artes e das ciências à filosofia. Isso porque, para Deleuze, “a literatura não se coloca à disposição da filosofia como uma matéria passiva à espera de receber sua significação verdadeira, mas como um caso de experiência” que força a reconstrução da própria filosofia²⁶⁵ — comentário que pode ser aplicado também aos outros domínios não-filosóficos do pensamento analisados por Deleuze e Guattari. A partir dessa chave de leitura, analisaremos, a seguir, o desenvolvimento dos conceitos de *minoria* e *devir-menor/minoração* ao longo da segunda metade da década de 70, identificando o lugar preciso assumido pela filosofia deleuzo-guattariana em sua dupla relação com outros gêneros do pensamento e com o campo social²⁶⁶.

II.2. Literatura e devir-menor em Kafka

Os termos *minoria* e *devir-menor* aparecem como conceitos pela primeira vez na obra *Kafka: por uma literatura menor*, publicada em 1975. Nesta seção, buscaremos identificar de que modo esses conceitos integram o livro em questão e como sua criação leva a uma maior determinação do procedimento político da filosofia de Deleuze e Guattari. De maneira introdutória, perguntamo-nos por que os textos de Kafka foram considerados relevantes nessa determinação a ponto de que os autores lhes dedicassem um estudo em separado.

Há entre *O anti-Édipo* e *Kafka* um importante deslocamento: enquanto, no livro de 1972, Deleuze e Guattari esboçam os contornos da prática analítica a que chamaram esquizoanálise, operando os remanejamentos teóricos necessários para tanto, a obra de 1975 é um estudo de caso sobre um procedimento literário que “já opera como uma esquizoanálise em ato”²⁶⁷. Os autores não consideram a obra de Kafka como um objeto a ser analisado, e sim como

²⁶³ MACHADO, 2009, p. 193.

²⁶⁴ MACHADO, 2009, p. 194.

²⁶⁵ SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze: L’empirisme transcendantal**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 127-128.

²⁶⁶ Cf. o comentário de Sibertin-Blanc sobre como a filosofia de Deleuze marca duplamente os limites de sua própria discursividade: de um lado, ao “especificar para si uma relação de proximidade, mas também de diferenciação, em relação a outros regimes de enunciação *não-filosóficos*”, e, de outro, ao demarcar um “ponto a partir do qual se antecipa uma *outra prática analítica* capaz de dar seguimento às suas exigências num novo plano onde a *articulação do clínico e do político* deixe de depender apenas do pensamento conceitual”. SIBERTIN-BLANC, Guillaume. De la symptomatologie à l’analyse des agencements: L’instance problématique d’une “philosophie clinique” chez Deleuze. **Revista dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 199-233, 2011, p. 202, tradução nossa.

²⁶⁷ SIBERTIN-BLANC, 2011, p. 216.

uma máquina analítica que já realiza uma experimentação ativa do campo social, na qual a análise deleuzo-guattariana se insere para promover sua própria experimentação filosófica. Levando a sério a exigência formulada em 1972 de que “a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina científica, a máquina (esquizo)analítica [tornem-se] peças e pedaços umas das outras”²⁶⁸, os autores dão, com *Kafka*, um passo decisivo no desenvolvimento de uma forma de fazer filosofia segundo a qual o pensamento não tem um começo absoluto, mas é um movimento que só pode ser deflagrado ali onde o pensamento já acontece. A importância do caso — filosófico ou não —, recurso já utilizado por Deleuze desde os seus primeiros textos, é aqui trazida ao centro do debate. Explicita-se que o caso não é matéria passiva da análise filosófica, e sim um processo em curso ao qual a filosofia se junta de forma imanente. Esse estilo atinge o seu ápice com *Mil Platôs* (1980), obra em que vemos o pensamento filosófico se construir em meio a uma profusão de casos dos mais diversos domínios da criação. O comentário de Sibertin-Blanc a esse respeito é esclarecedor:

Os autores de *O anti-Édipo* teorizavam os agenciamentos de desejo (então chamados “máquinas desejanter”); os autores de *Kafka* analisam os agenciamentos de desejo kafkianos, ou seja, constroem um agenciamento ao decomponem os agenciamentos romanescos kafkianos, que, por sua vez, já operam eles mesmos uma desmontagem dos agenciamentos sociais da burocracia decadente dos Habsburgo, da nova burocracia soviética, do avanço do capitalismo na América e da ascensão do fascismo na Europa central e ocidental. Ao regime discursivo propedêutico e crítico de *O anti-Édipo*, segue-se, então, uma situação mais complexa, em que há o encaixe de operações analíticas enxertadas umas nas outras ou de processos analíticos trabalhando uns nos outros. A articulação da enunciação literária, da clínica do desejo e da análise política eleva-se, aqui, a um grau de potência sem precedentes. (...) O fato de a análise deleuzo-guattariana se dobrar sobre seu objeto, que não é um “objeto”, mas já um processo analítico em si mesmo e por si mesmo, não significa um fechamento autotélico da obra. Ao contrário, marca a inserção do agenciamento coletivo de enunciação guattaro-deleuziano num processo analítico sempre já começado, suscetível a ser retomado em novas condições, a ser reativado e reorientado em novas conjunturas. Em suma: “só podemos agenciar em meio a agenciamentos”. A função analítica é uma peça do processo pelo qual ela acontece, sujeita, assim, com todos os riscos que isso implica, à contingência de seus desdobramentos, a suas experimentações e suas “falhas”, seus impasses, seus avanços e seus perigos, suas glórias e seus colapsos irreversíveis²⁶⁹.

Percebe-se como a criação do conceito de *agenciamento*, função analítica que atua como operador principal ou “unidade real mínima”²⁷⁰ da filosofia prática de Guattari e Deleuze, é importante para o deslocamento realizado em *Kafka*. Ao cunharem o que chamam de “análise

²⁶⁸ AE, p. 426.

²⁶⁹ SIBERTIN-BLANC, 2011, p. 217-218, tradução nossa.

²⁷⁰ DELEUZE; PARNET, 1996 (1977), p. 65.

de agenciamentos”, os autores pretendem superar os limites de uma análise de tipo *estrutural*. A dupla considera que as análises centradas na noção de estrutura são limitadas, pois, ao se dedicarem a descrever as relações mais ou menos estáveis que dão conta de explicar um estado de coisas, acabam perdendo de vista a forma como a estrutura é produzida e se transforma. O resultado disso é que, ao se tentar pensar uma possibilidade de transformação da estrutura, utiliza-se categorias abstraídas a partir do próprio estado de coisas cuja transformação se busca pensar. Como explica David Lapoujade, nesses casos, “não se tem nenhuma outra opção senão *decalcar* o plano da estrutura que foi estabelecida”, e, então, perde-se “toda a capacidade de dar conta dos movimentos aberrantes que o atravessam e o contestam por todo lado”²⁷¹. Para superar essa dificuldade, Deleuze e Guattari procuram, com o conceito de agenciamento, pensar as formas e categorias que remetem a estados do mundo como *derivadas* do próprio movimento da realidade, que, inversamente, possui um estatuto que extrapola essas formas e categorias: “o agenciamento é ao mesmo tempo *uma estrutura e o fora dessa estrutura*, daí sua superioridade sobre esta última”²⁷².

Nessa empreitada, os autores se apropriam de alguns aspectos da teoria do linguista dinamarquês Louis Hjelmslev²⁷³. Conforme aponta Mariana de Toledo Barbosa, Hjelmslev não concebe a língua como sistema de signos, e sim como sistema de figuras (entendidas como não-signos) cuja finalidade é a formação dos signos²⁷⁴. Sua concepção de sistema linguístico privilegia o processo de formalização em detrimento das formas já dadas. O linguista destaca que uma língua é composta por dois planos, *conteúdo* e *expressão*²⁷⁵. No entanto, para Hjelmslev, é impossível considerar esses planos senão como grandezas que contraem uma função semiótica localizada entre elas; a distinção entre conteúdo e expressão é “puramente operacional e formal e, nesta ordem de ideias, nenhum outro significado é atribuído aos termos *expressão* e *conteúdo*”, o que equivale a dizer que essas duas grandezas só se definem enquanto tais na medida que são consideradas na função semiótica, não possuindo uma determinação prévia. Existe solidariedade entre a função semiótica e suas duas grandezas ou fúntivos, que,

²⁷¹ LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015, p. 216. Sobre a contraposição entre os conceitos de estrutura e agenciamento, cf. p. 216-218.

²⁷² LAPOUJADE, 2015, p. 218.

²⁷³ HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. (1961). Tradução de J. Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1975.

²⁷⁴ BARBOSA, Mariana de Toledo. **Língua e política em Hjelmslev e Deleuze & Guattari**: prolegômenos ao conceito de agenciamento. 2023. No prelo.

²⁷⁵ Para Hjelmslev, as noções de conteúdo e expressão retomam a distinção saussuriana entre significado e significante. No entanto, ao se apropriarem do pensamento do linguista, Deleuze e Guattari rejeitam reiteradamente essa associação, como, por exemplo, em MPv2, p. 35 (nota 18); 59 (nota 38).

por sua vez, também são solidários entre si (“expressão e conteúdo são solidários e um pressupõe necessariamente o outro”)²⁷⁶.

Por sua vez, a função semiótica é descrita pelo linguista como um duplo processo de formalização que constitui determinada língua a partir de uma “massa amorfa” chamada sentido. Em cada língua, a função semiótica articula o sentido de uma maneira específica, constituindo, por um lado, uma *forma de conteúdo*, que estabelece uma zona de sentido (determinando, por exemplo, as fronteiras entre as cores em uma língua), e, por outro lado, uma *forma de expressão*, que “faz surgir zonas no campo fônico” (precisando, por exemplo, o número de vogais de uma língua)²⁷⁷. Os planos de conteúdo e expressão são “construídos de modo inteiramente análogo” à medida que a função semiótica lhes fornece uma forma. Ao mesmo tempo, a projeção da forma sobre o sentido faz surgir uma *substância de conteúdo* e uma *substância de expressão*, que se distinguem da massa amorfa recortada pela função semiótica²⁷⁸. Em Hjelmslev, a substância não precede a língua, mas já é ela mesma resultado de uma formalização linguística: “a substância depende exclusivamente da forma e (...) não se pode, em sentido algum, atribuir-lhe uma existência independente”²⁷⁹. Portanto, em primeiro lugar, a função semiótica forma os planos de conteúdo e de expressão; em segundo lugar, cada um desses planos possui forma e substância. Quanto ao signo, ele deixa de ser a unidade de base do sistema linguístico, passando a designar o resultado do mencionado processo de formalização: é “a unidade constituída pela forma do conteúdo e pela forma da expressão e estabelecida pela solidariedade que denominamos de função semiótica”²⁸⁰.

O privilégio concedido por Hjelmslev ao *processo de formação* do sistema linguístico — em detrimento das formas em si — permite que Guattari e Deleuze avancem na construção de um procedimento analítico capaz de pensar a transformação das relações estruturais sem submetê-la à própria estrutura. Como explica Mariana de Toledo Barbosa, para os autores, “há uma gênese formal da língua, o que implica que suas formas podem igualmente ser desfeitas, dando lugar a uma nova formalização”²⁸¹. Deleuze e Guattari apropriam-se do esquema do dinamarquês para construir um operador que sirva à análise de *qualquer sistema* (social, jurídico, artístico, científico, filosófico etc.), fazendo do conteúdo e da expressão dois aspectos do agenciamento. A importância de Kafka para essa elaboração está no fato de que, segundo os

²⁷⁶ HJELMSLEV, 1975, p. 54.

²⁷⁷ HJELMSLEV, 1975, p. 57-60.

²⁷⁸ HJELMSLEV, 1975, p. 61.

²⁷⁹ HJELMSLEV, 1975, p. 55.

²⁸⁰ HJELMSLEV, 1975, p. 62.

²⁸¹ BARBOSA, Mariana de Toledo. **Reunião do grupo de pesquisa Deleuze: Filosofia Prática**, 08/05/2023, anotações manuscritas.

autores, ele possui o mérito de ter sido “o primeiro a desmontar essas duas faces” ou aspectos e a forma como eles interagem²⁸². A análise deleuzo-guattariana dos textos do escritor tcheco leva ao limite as formulações de Hjelmslev, evidenciando como há uma relação de “pressuposição recíproca”²⁸³ entre forma de conteúdo e forma de expressão: esses planos se afetam mutuamente, tanto na direção de um enrijecimento das formas, como num movimento de deformação, segundo o qual eles se arrastam para um plano em que se tornam indiscerníveis — uma matéria não formada que permite justamente pensar o movimento sem submetê-lo às formas.

Seguindo o comentário de Zourabichvili²⁸⁴, a relação de afetação mútua entre conteúdo e expressão é central, em Deleuze e Guattari, para pensar a escrita como caso de devir, pois um uso criador da escrita implica uma criação de estilo — mutação da forma de expressão — a partir do contato com um conteúdo não-linguístico, conteúdo esse que, por sua vez, adquire consistência por meio da criação estilística. A íntima ligação entre o agenciamento, o devir e a escrita esclarece em parte por que é no estudo de um caso literário que aparecem pela primeira vez os conceitos de devir-menor e agenciamento. Ao apresentarmos, a seguir, alguns aspectos da leitura guattaro-deleuziana dos textos de Kafka, buscaremos evidenciar o papel desses conceitos, sobretudo o de devir-menor (em sua relação essencial com o problema das minorias).

II.2.1. A leitura deleuzo-guattariana de Kafka

II.2.1.1. As máquinas de Kafka

Para Deleuze e Guattari, estudar um texto ou um conjunto de textos literários implica “fazer o mapa em cada caso” dos investimentos de desejo operados pelos escritos analisados²⁸⁵. Esse procedimento deriva de uma concepção da escrita como atividade operatória diretamente em contato com o campo social, e não como sistema fechado de produção de significados a serem interpretados. A singularidade desse ponto de vista e as suas diferenças em relação a outros tipos de análise de textos literários são um tema importante em *Kafka: por uma literatura menor*, já que definem a própria organização da obra e o conjunto de temas nela abordados. Assim, no primeiro capítulo do livro, intitulado *Conteúdo e expressão*, Deleuze e Guattari se detêm na explicação de como funciona, em sua perspectiva, um texto literário, e, mais

²⁸² KLM, p. 147.

²⁸³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, volume 2. (1980). Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011b., p. 29. Doravante MPv2.

²⁸⁴ ZOURABICHVILI, 1997, p. 13.

²⁸⁵ DELEUZE, 1997 (1993), p. 65.

especificamente, de como funcionam os textos de Kafka. Os autores precisam as coordenadas de sua análise a partir de um *triplo deslocamento* em relação a outros tipos de leitura dos quais buscam se distanciar:

Acreditamos apenas numa *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: “eu não quero julgamento dos homens, só busco propagar conhecimentos, contento-me em relatar; mesmo com os senhores, Eminentíssimos Senhores da Academia, eu me contentei em relatar”²⁸⁶.

Em primeiro lugar, Guattari e Deleuze realizam um deslocamento *do imaginário e do simbólico à política*. Os autores deixam claro que não buscam extrair dos textos kafkianos arquétipos ou símbolos, o que equivaleria a buscar chaves gerais de leitura da realidade agrupadas por temas ou motivos. Os arquétipos e os símbolos procedem a uma homogeneização da realidade, pois as situações descritas no texto são lidas a partir de significados previamente fixados, que realizam uma mediação limitadora das possibilidades de comunicação entre a obra e o mundo. Ao indicarem, em vez disso, uma política de Kafka, os franceses defendem que o literato produz movimentos singulares que têm efeito imediato na realidade. A partir do texto, portanto, não é feito um recenseamento de temas que seriam utilizados para descrever um estado pré-existente do mundo; na verdade, busca-se entender como cada texto provoca, a partir de um procedimento próprio, um efeito singular na realidade, bem como o quão eficaz é cada procedimento do ponto de vista do efeito que busca provocar. A obra kafkiana busca “agarrar o mundo” sem mediações imaginárias ou simbólicas: é o que Deleuze e Guattari chamam de “hiper-realismo” de Kafka²⁸⁷.

Em segundo lugar, os autores propõem um deslocamento *da estrutura e do fantasma às máquinas*. Neste ponto, é necessário nos referirmos ao texto escrito por Guattari em 1969, *Máquina e estrutura*²⁸⁸, posteriormente publicado em *Psicanálise e transversalidade* (1972). No texto, Guattari diferencia a *estrutura* da *máquina* da seguinte maneira: enquanto a estrutura se orienta por um “princípio de determinação recíproca”, pois “posiciona seus elementos mediante um sistema de relações em que uns *remetem* aos outros, e de tal maneira que possa

²⁸⁶ KLM, p. 16-17.

²⁸⁷ KLM, p. 126.

²⁸⁸ PT, p. 309-319. Esse texto, escrito antes do encontro entre Guattari e Deleuze, funciona, em certa medida, como um comentário aos livros *Diferença e repetição* (1968) e *Lógica do sentido* (1969). Nele, Guattari indica a singularidade da concepção que Deleuze tem do conceito de *estrutura*, propondo que ao menos uma das condições mínimas da estrutura elencadas no livro de 1969 pertenceria, na verdade, àquilo que ele chama de *máquina*. Após o encontro da dupla, a aliança — já heterodoxa — de Deleuze com o estruturalismo dá lugar ao que David Lapoujade chama de “maquinismo” (LAPOUJADE, 2015, p. 140-145).

ela mesma ser *remetida* — a título de elemento — a outra estrutura”, a máquina é um “fato de ruptura”, na medida em que remete a “um corte não homogêneo em uma representação estrutural”²⁸⁹. Guattari enxerga uma inseparabilidade entre essas duas instâncias, pois é em relação a um estado de “articulações estruturais” que a ruptura da máquina se efetua²⁹⁰. O problema identificado pelo autor é que uma análise de tipo estrutural acaba por negligenciar ou mesmo reprimir a atividade maquínica, remetendo-a à própria estrutura com a qual ela rompia em primeiro lugar. Isso ocorre porque, dado o princípio de determinação recíproca inerente à estrutura, a análise de seus componentes se faz sempre por uma remissão ao todo estrutural ou à relação entre estruturas.

A análise estrutural opera no âmbito do *geral*, buscando explicar as ocorrências sobre as quais se detém a partir de um “espaço estrutural preexistente ao encontro contingente com o corte produzido pela máquina”. Assim, lida-se com um “referencial absoluto que sempre poderia ser produzido no lugar e em lugar de um evento contingente ou de uma marca singular”²⁹¹. Buscando superar essa limitação, Guattari propõe uma análise do tipo maquínica como “modo singular de localização das estruturas”, em que não apenas se consegue levar em conta os cortes causais heterogêneos “à ordem de coisas estruturalmente estabelecida”, mas em que a tarefa de seguir esses cortes passa ao primeiro plano, deixando de estar submetida à reprodução de leis estruturais²⁹². Uma análise das máquinas constrói-se, então, a partir do *singular*, buscando abrir espaço para pensar as rupturas concretas que surgem e que perturbam e remanejamos a estrutura, fazendo com que ela se transforme²⁹³. Nesse sentido, Deleuze e Guattari explicam que, ainda que lancem mão, em suas análises dos textos de Kafka, do estabelecimento de relações binárias, seu objetivo é sempre identificar “por onde e em direção a que escoo o sistema, como ele se transforma, e qual elemento vai desempenhar o papel de heterogeneidade, corpo saturante que faz fugir o conjunto e que quebra a estrutura simbólica”²⁹⁴.

Quanto à outra parte desse segundo deslocamento, que concerne ao distanciamento em relação ao tema do fantasma, podemos recuperar o modo como essa questão aparece em *O anti-Édipo*. No livro de 1972, Deleuze e Guattari criticam uma concepção do desejo que chamam de “idealista”, segundo a qual a produção desejanse é uma produção fantasmática que expressa,

²⁸⁹ PT, p. 309-310; 316.

²⁹⁰ PT, p. 309.

²⁹¹ PT, p. 313, tradução modificada.

²⁹² PT, 312-313.

²⁹³ PT, p. 317; 312.

²⁹⁴ KLM, p. 16, tradução modificada.

numa realidade psíquica, a falta de um objeto real. O desejo produz *fantasma* na medida em que a sua atividade é expressar, imaginariamente, sua própria separação em relação a um objeto produzido numa realidade natural-social considerada externa a ele. Cinde-se a realidade em duas: de um lado, a realidade natural-social, externa ao desejo, em que é produzido o objeto real; de outro, a realidade *psíquica*, em que o sujeito expressa de forma fantasmática a falta desse objeto real²⁹⁵. Desse ponto de vista, a falta seria constitutiva do desejo e, ademais, desejar seria a atividade de um indivíduo que produz psiquicamente essa falta, remetida, em primeira instância, aos conflitos familiares nos quais esse indivíduo está inserido. Não haveria, portanto, relação imediata entre a produção desejante e o campo social. Contra essa concepção, Deleuze e Guattari afirmam que “[s]e o desejo produz, ele produz real”²⁹⁶: a produção desejante é produção de realidade, e a produção social “é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas”²⁹⁷. Assim sendo, a falta é destituída de seu primado, não sendo mais entendida como inerente ao desejo; afinal, o desejo produz real e “no real tudo é possível”. Para Deleuze e Guattari, a falta é resultado do processo de repressão-recalcamento por meio do qual a produção desejante é determinada a investir uma dada máquina social, sendo submetida à lógica de interesses e necessidades característica dessa máquina: “[a] falta é arrumada, organizada, na produção social. (...) a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização de uma produção prévia”²⁹⁸.

Dessa forma, os fantasmas, entendidos como correlatos subjetivos da falta, passam ao estatuto de “expressões segundas que derivam da identidade de dois tipos de máquinas [desejantes e sociais] em um dado meio”²⁹⁹. Os autores mostram que o que se entende por fantasma individual na concepção idealista do desejo é, na verdade, o assentamento das articulações do campo social sobre “dados imaginários”, fazendo com que as coordenadas de uma máquina social específica apareçam dotadas de “uma espécie de transcendência ou de imortalidade” e sejam vividas como naturais ou inescapáveis³⁰⁰. No limite, para Deleuze e Guattari, não existe fantasma individual, mas apenas fantasma de grupo, ou, mais precisamente, duas tendências internas aos grupos: uma que bloqueia a experimentação desejante e assenta os agentes da produção social sobre “as figuras da reprodução familiar”, de modo que os membros

²⁹⁵ AE, p. 41-43.

²⁹⁶ AE, p. 41-43.

²⁹⁷ AE, p. 46. A esse respeito, cf. o primeiro capítulo.

²⁹⁸ AE, p. 45.

²⁹⁹ AE, p. 48.

³⁰⁰ AE, p. 88.

do grupo são “determinados a viver ou fantasmear individualmente sua pertença” a ele de maneira fatalista; e outra que determina que o grupo viva “as próprias instituições como mortais”, destruindo-as ou as transformando “consoante as articulações do desejo e do campo social”³⁰¹. Ao negarem a perspectiva do fantasma em *Kafka*, Deleuze e Guattari indicam que não buscam nos escritos do literato tcheco a representação de necessidades individuais expressas no âmbito dos conflitos familiares. Em vez disso, a partir de sua análise maquínica, os autores procuram recuperar os diagnósticos concretos feitos por Kafka a respeito das duas tendências da relação do campo social com o desejo: bloqueio e liberação.

Finalmente, como terceiro deslocamento, Deleuze e Guattari promovem *uma recusa da interpretação e da significância em prol da experimentação*. Quanto a este aspecto, tendo em vista que a obra de Kafka não deve ser lida como inventário de arquétipos e símbolos, mas como máquina de produção de rupturas, que operam, no campo social, uma liberação do desejo, entende-se que essa análise deve ser feita concretamente, considerando, caso a caso, o papel desempenhado pelos elementos analisados. Assim, longe de estabelecer chaves de interpretação ou significações que fixariam de antemão certos elementos como essencialmente bloqueadores ou liberadores do desejo, o papel de cada elemento é variável e só pode ser identificado concretamente em cada análise, momento a momento. Recusa-se, portanto, uma posição transcendente apta a julgar o que é bom ou ruim conforme critérios pré-estabelecidos, adotando-se, na verdade, um critério de avaliação imanente, submetido ao próprio curso da experiência, à maneira do que faz o narrador do conto *Um relatório para uma Academia*, um macaco que descreve seu processo de conformação a um modo de vida humano, deixando claro, no entanto, que busca apenas relatar o seu percurso, recusando a respeito dele qualquer tipo de “juízo dos homens”³⁰². Abandona-se o julgamento em prol do relatório de protocolos de experiência. Nesse sentido, se a obra de Kafka é uma máquina — ou um conjunto de máquinas — que busca diagnosticar as forças que emergem do campo social, apontando, caso a caso, os elementos aptos a operar uma liberação de desejo, Deleuze e Guattari esclarecem que o problema orientador do funcionamento dessa máquina não é “de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída ou bem uma entrada, ou bem um lado, um corredor, uma adjacência, etc.”³⁰³ O conceito de *liberdade*, demasiadamente abstrato, é recusado em prol da concretude do *encontro de uma saída* na singularidade do caso analisado.

³⁰¹ AE, p. 88-90.

³⁰² KAFKA, Franz. Um relatório para uma Academia. Tradução de Modesto Carone. In: KAFKA, Franz. **Um médico rural**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1994, p. 57-67.

³⁰³ KLM, p. 17.

Todas essas especificidades da leitura deleuzo-guattariana dos textos de Kafka acabam por levar à questão do *começo*: como começar a analisar uma obra que não se organiza como um todo estrutural, em que alguns elementos determinam outros de maneira definitiva, e sim como um mapa cujas conexões vão se fazendo no próprio movimento da obra e de seu comentário? Justamente, não há uma entrada correta ou privilegiada: as máquinas de Kafka se guiam por um “princípio das entradas múltiplas [que] impede, sozinho, a entrada do inimigo, o Significante”³⁰⁴ — sua obra é um *rizoma* — conceito que aparece aqui pela primeira vez e que será retomado, no ano seguinte, em um texto que leva seu nome³⁰⁵, posteriormente transformado na introdução de *Mil Platôs* (1980). Dizer que a obra de Kafka é um rizoma aponta para o fato de que ela não se baseia em relações determinadas de antemão, mas opera conexões múltiplas que se estabelecem sem que nenhuma delas tenha privilégio sobre as outras. Interpretar uma obra desse tipo é tarefa impossível — e é por isso que os autores afirmam que o princípio das entradas múltiplas impede a introdução de um Significante. Em vez de eleger uma chave de interpretação privilegiada, deve-se, ao analisar a obra de Kafka, escolher arbitrariamente uma entrada (“entrar-se-á, então, por qualquer parte, nenhuma vale mais que a outra”) e procurar as conexões que esse ponto de entrada estabelece com outros pontos, como quem faz um mapa. É, portanto, no curso da análise da obra que as articulações entre esses pontos vão sendo percebidas, levando-se sempre em conta que escolher outra entrada levaria à descoberta de outras conexões³⁰⁶.

A entrada escolhida por Deleuze e Guattari baseia-se na observação da recorrência do aparecimento conjunto de duas formas nos textos de Kafka, “com variáveis graus de autonomia”: o *retrato* (forma de expressão) e a *cabeça baixa* (forma de conteúdo). A principal ocorrência dessas formas analisada pelos autores se dá no início do romance *O castelo*:

À saída chamou a atenção de K. um retrato escuro, numa moldura escura, pendurado na parede. (...) [E]ra de fato um retrato, como agora se evidenciava — o busto de um homem de cerca de cinquenta anos. Mantinha a cabeça tão afundada sobre o peito que mal se via alguma coisa dos olhos; a testa alta e

³⁰⁴ KLM, p. 9-10.

³⁰⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Rhizome**: introduction. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976. O conceito de rizoma aparece como determinação do problema da crítica à imagem dogmática do pensamento, presente desde os primeiros textos de Deleuze e especialmente bem desenvolvido em *Diferença e repetição*. Deleuze recusa a chamada imagem dogmática do pensamento, que, segundo ele, adquiriu posição hegemônica na tradição filosófica, caracterizada por prejulgar o caminho que deve ser percorrido pelo pensamento e desfigurar, assim, o próprio ato de pensar. Em *Mil Platôs*, o conceito de rizoma aparece no contexto da proposição de um procedimento que submeta as condições do ato de pensar às exigências da própria experiência. Não é suficiente, no entanto, negar a imagem dogmática do pensamento: faz-se necessário determinar princípios de prudência que impeçam positivamente a reintrodução de seus pressupostos no ato de pensar. É esse o esforço empreendido por Deleuze e Guattari quando criam o conceito em questão.

³⁰⁶ KLM, p. 9-10.

pesada e o forte nariz adunco pareciam decisivos para essa inclinação. A barba cheia, esmagada no queixo em consequência da postura do crânio, reerguia-se embaixo. A mão esquerda estava espalmada sobre os pelos cerrados, mas não conseguia mais suspender a cabeça³⁰⁷.

Os autores não tentam explicar o que essas duas formas *querem dizer*. Sobre elas, dizem apenas que estão conectadas e, ao mesmo tempo, são relativamente independentes. Além disso, sua “reunião opera um *bloqueio funcional* do desejo”. O par retrato-cabeça baixa remete a um estado de “desejo submisso que pode gozar apenas de sua própria submissão”³⁰⁸. No entanto, ele não aparece sozinho, mas vem acompanhado de um outro par de elementos, que parece responder ao primeiro: *cabeça erguida* e *som musical*. Esses dois elementos remetem a um movimento de liberação do desejo, e também aparecem conectados: “[é] curioso como a intrusão do som se faz frequentemente em Kafka em conexão com o movimento de erguer ou reerguer a cabeça”³⁰⁹. Se inicialmente esse outro par parece dizer respeito a duas novas formas que se oporiam às primeiras, Deleuze e Guattari mostram, a partir de um recenseamento das ocorrências nos textos, que o que ocorre é algo diferente: enquanto podemos dizer que a *cabeça erguida* diz efetivamente respeito a uma outra forma de conteúdo — embora seja uma forma já afetada por um certo coeficiente de desterritorialização — que se opõe à cabeça baixa, o *som musical* é na verdade “uma pura matéria sonora”, “uma *matéria não formada de expressão*, que vai reagir sobre os outros termos”³¹⁰. Esse som costuma aparecer nos textos de Kafka por meio de uma intrusão e tem duas funções: em primeiro lugar, reage sobre as “formalizações mais firmes” (retrato e cabeça baixa), fazendo-as perder sua rigidez, proliferar e “escapar seguindo linhas de intensidades novas” — a intrusão sonora provoca, assim, uma *deformação do conteúdo* e uma *desarticulação da expressão*; em segundo lugar, ele serve para “expressar os conteúdos que se revelarão relativamente cada vez menos formalizados”, do tipo cabeça erguida³¹¹. Esses quatro elementos, *cabeça baixa*, *retrato*, *cabeça erguida* e *som musical* dão conta, simultaneamente, de diagnosticar os bloqueios do desejo no campo social e identificar suas possibilidades de liberação, sobretudo a partir do privilégio da intrusão sonora como elemento heterogêneo que provoca uma ruptura. Assim operam *politicamente*, *maquinicamente* e *experimentalmente* os textos de Kafka, nos termos do triplo deslocamento acima apresentado:

Uma máquina de Kafka é, portanto, constituída por conteúdos e expressões formalizadas em graus diversos como por matérias não formadas que nela

³⁰⁷ KAFKA, Franz. **O castelo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 12.

³⁰⁸ KLM, p. 10.

³⁰⁹ KLM, p. 12.

³¹⁰ KLM, p. 13-15.

³¹¹ KLM, p. 15.

entram, dela saem e passam por todos os estados. Entrar, sair da máquina, estar na máquina, percorrê-la, aproximar-se dela, ainda faz parte da máquina: são os estados do desejo, independentemente de toda interpretação. A linha de fuga faz parte da máquina. No interior ou no exterior, o animal faz parte da máquina-toca. O problema: de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída, ou bem uma entrada, ou bem um lado, um corredor, uma adjacência, etc.³¹²

A descrição kafkiana de formalizações de conteúdo e expressão que, ao mesmo tempo, inclui os movimentos de desorganização das formas a partir do privilégio concedido à intrusão de uma matéria não formada, consegue dar à análise maquínica guattaro-deleuziana um grau de determinação tal que ela passa a ser associada a um novo conceito: o de *agenciamento*. Veremos, a seguir, como Deleuze e Guattari elaboram, com Kafka, o primeiro esboço de uma *análise de agenciamentos* capaz de dar a perceber as potencialidades criadoras que atravessam o campo social, encontrando uma saída para o desejo.

II.2.1.2. Agenciamento ou função analítica

Considerando o objetivo de encontrar uma saída para o desejo, Kafka desenvolve vários procedimentos que funcionam como máquinas e, ao mesmo tempo, são peças da máquina de expressão literária que é a sua obra³¹³. Para Deleuze e Guattari, são os romances de Kafka que vão mais longe na realização desse objetivo ao encontrarem no *agenciamento* “seu motor e seu objeto ilimitados”³¹⁴. Mas, justamente, *o que é um agenciamento?* Numa primeira aproximação, dizemos que os agenciamentos literários de Kafka são *funções analíticas* que se acoplam a agenciamentos sociais, operando nesses últimos um duplo efeito de diagnóstico e liberação do desejo. Essas funções analíticas se ordenam a partir de dois eixos e, por sua vez, cada um desses eixos possui duas faces: dessa forma, diz-se que o agenciamento se caracteriza por uma *tetravalência*³¹⁵. Quanto ao primeiro eixo, horizontal, Guattari e Deleuze afirmam:

Um agenciamento, objeto por excelência do romance, tem duas faces: é agenciamento coletivo de enunciação, é agenciamento maquínico de desejo.
(...)

Nada de agenciamento maquínico que não seja agenciamento social de desejo, nada de agenciamento social de desejo que não seja agenciamento coletivo de enunciação. (...) [A] máquina técnica fornece o modelo de uma forma de conteúdo válida para todo o campo social, e o enunciado jurídico, o modelo de uma forma de expressão válida para todo enunciado. O essencial em Kafka

³¹² KLM, p. 17.

³¹³ No quarto capítulo de *Kafka*, intitulado *Os componentes da expressão*, Deleuze e Guattari analisam essas peças ou componentes do ponto de vista do procedimento literário que põem em marcha e da efetividade desse procedimento com relação ao problema perseguido por Kafka. Cf. KLM, p. 57-78.

³¹⁴ KLM, p. 150.

³¹⁵ MP, v. 2, p. 32. Apesar de a divisão em *eixos* e a expressão *tetravalência* só aparecerem em *Mil Platôs*, elas foram utilizadas aqui para tornar mais clara a nossa explicação.

é que a máquina, o enunciado e o desejo façam parte de um só e mesmo agenciamento que dá ao romance seu motor e seu objeto ilimitados.

(...)

De um lado, ele [o agenciamento] é segmentário, estendendo-se ele mesmo sobre vários segmentos contíguos, ou se dividindo em segmentos que são, por seu turno, agenciamentos. Essa segmentaridade pode ser mais ou menos dura ou flexível, mas essa flexibilidade é tão constrictiva e mais sufocante que a dureza, como no Castelo, em que os escritórios contíguos parecem não ter mais que barreiras móveis que tornam ainda mais insensata a ambição de Barnabé: sempre um outro escritório depois daquele em que se entrou, sempre um outro Klamm por trás do que se viu. Os segmentos são, a um só tempo, poderes e territórios: também captam o desejo, territorializando-o, fixando-o, fotografando-o, colando-o sobre uma foto ou em roupas colantes, dando-lhe uma missão, extraíndo dele uma imagem de transcendência à qual ele se prende, a ponto de se opor a si mesmo essa imagem³¹⁶.

Nesse primeiro eixo, observa-se uma segmentarização do desejo, ou seja, a operação de um bloqueio funcional sobre ele por meio de um processo de fixação em territórios e submissão a poderes. Apesar da variabilidade dos segmentos (que podem ser mais duros ou mais flexíveis), eles se organizam sempre segundo duas faces ou aspectos. Conforme um primeiro aspecto, o agenciamento é agenciamento maquínico de desejo, remetendo a uma forma de conteúdo ou “conjunto de relações materiais”³¹⁷. É importante destacar a observação dos autores de que Kafka não coloca as “condições [técnicas] de trabalho alienado” na posição de determinantes únicas das relações sociais. Na verdade, todo o campo social é composto de relações maquinadas, conjuntos de “elementos conexos, que fazem máquina por seu turno”³¹⁸. Assim, não é o social que é submetido à técnica, e sim “a máquina técnica [que] fornece o modelo de uma forma de conteúdo válida para todo o campo social”³¹⁹ e suas relações materiais. Já conforme um segundo aspecto, o agenciamento é agenciamento coletivo de enunciação na medida em que remete a uma forma de expressão ou “regime de signos”³²⁰. Para Deleuze e Guattari, se o social é maquinado, os enunciados constituem “o verdadeiro manual de instruções da máquina”, pois remetem a regras que podem tanto tornar possível o funcionamento de um conjunto quanto modificá-lo ou “fazê-lo saltar”. Dessa forma, no segundo aspecto, é o enunciado jurídico como regra que fornece “o modelo de uma forma de expressão válida para todo enunciado”³²¹.

A relação entre os dois aspectos do agenciamento (agenciamento maquínico de desejo ou forma de conteúdo e agenciamento coletivo de enunciação ou forma de expressão) não é da

³¹⁶ KLM, p. 147; 149-150; 154.

³¹⁷ ZOURABICHVILI, 2009, p. 20.

³¹⁸ KLM, p. 147-148.

³¹⁹ KLM, p. 149-150.

³²⁰ ZOURABICHVILI, 2009, p. 20.

³²¹ KLM, p. 148-150.

ordem da mera adequação. Há uma independência relativa entre as duas formas, que, no entanto, afetam-se. Como vimos acima, no caso dos agenciamentos de Kafka, um determinado conjunto de enunciados pode tanto agir para conservar um estado maquínico do desejo quanto para promover sua transformação. A natureza dessa relação entre os dois aspectos do agenciamento, no eixo horizontal, já aponta para um segundo eixo, vertical, que diz respeito justamente aos movimentos de enrijecimento ou desorganização das formas em que esses aspectos se engajam:

Vimos, nesse sentido, como cada bloco-segmento era uma concreção de poder, de desejo, e de territorialidade ou de reterritorialização, regida pela abstração de uma lei transcendente. Mas, de outra parte, deve-se dizer igualmente que um agenciamento tem *pontas de desterritorialização*, ou, que dá no mesmo, que ele tem sempre uma *linha de fuga*, pela qual ele mesmo foge, e faz escoar suas enunciações ou suas expressões que se desarticulam, não menos que seus conteúdos que se deformam ou se metamorfoseiam; ou ainda, o que dá no mesmo, que o agenciamento se estende ou penetra em um *campo de imanência ilimitado* que faz fundir os segmentos, que libera o desejo de todas as suas concreções e abstrações, ou, ao menos, luta ativamente contra elas e para dissolvê-las³²².

No âmbito do segundo eixo temos, num primeiro aspecto, os movimentos de reterritorialização do desejo, que criam ou reforçam os bloqueios funcionais que compõem o eixo horizontal do agenciamento. Todavia, há também um segundo aspecto, que diz respeito às pontas de desterritorialização ou linhas de fuga do agenciamento: fala-se aqui dos movimentos de desterritorialização que promovem uma desorganização das formas (desarticulação da expressão e deformação do conteúdo) a partir da intrusão de um elemento heterogêneo — o *som musical* identificado por Deleuze e Guattari — que libera o desejo de seus bloqueios funcionais e faz com que ele penetre um campo material não formado em que tudo é possível (campo de imanência ilimitado). Ressaltamos que, nos textos de Kafka, o elemento heterogêneo remete sempre à expressão por se tratar de um caso literário, mas que, em outros casos, o inverso também é possível (ou seja, o arrebatamento da expressão pelo conteúdo)³²³.

Podemos dizer que o agenciamento vale pela importância que dá ao aspecto das linhas de fuga ou pontas de desterritorialização, levando em conta que o objetivo da análise maquínica é justamente identificar a intrusão do elemento heterogêneo ou do fato de ruptura e, dessa forma,

³²² KLM, p. 154.

³²³ Deleuze e Guattari esclarecem que o primado da expressão ou da enunciação observado em Kafka deriva do tipo de agenciamento que se analisa (agenciamento literário): “A enunciação precede o enunciado [ou a coisa mesma], não em função de um sujeito que produziria este, mas em função de *um agenciamento que faz daquela sua primeira engrenagem*, com as outras engrenagens que se seguem e se colocam no lugar aos poucos (KLM, p. 153, grifo nosso).

encontrar uma saída para o desejo. Tanto é assim que quando Deleuze e Guattari elencam, ao final de *Kafka: por uma literatura menor*, critérios para julgar o teor e o modo dos agenciamentos de Kafka, um desses critérios é “a aptidão de um agenciamento para transbordar seus próprios segmentos, ou seja, para se abismar na linha de fuga e para se espalhar no campo de imanência”³²⁴.

A análise de agenciamentos procede à maneira de uma *desmontagem*³²⁵, pois considera em separado aspectos que, no agenciamento, são inseparáveis, e, entendendo melhor o funcionamento conjunto desses diferentes aspectos, identifica, por um lado, por onde e em direção a que esse agenciamento escoar, e, por outro, a sua capacidade de suportar esse escoamento. No texto guattaro-deleuziano, essa desmontagem aparece em dois níveis que se encadeiam: num primeiro nível, são as máquinas e os agenciamentos de Kafka que desmontam os agenciamentos sociais que analisam; num segundo nível, são Deleuze e Guattari que, ao tomarem os textos de Kafka como “objeto” de estudo de caso, desmontam seus agenciamentos literários.

II.2.1.3. Desmontagem em vez de crítica social: Kafka revolucionário

Na leitura de Deleuze e Guattari, as especificidades do procedimento literário de Kafka fazem com que o escritor tcheco se distancie de uma posição tradicionalmente considerada *revolucionária*, associada a uma certa crítica social³²⁶, que implicaria, na escrita, traduzir um antagonismo entre opressores e oprimidos e tomar o partido desses últimos. Uma concepção desse tipo deixa de fazer sentido para Kafka, tendo em vista a concepção maquínica de desejo por ele adotada. Os autores observam que, para Kafka, não há dois desejos abstratos, sendo um deles um desejo de poder ou desejo de reprimir e o outro um desejo de ser reprimido (que pode se tornar um desejo revolucionário que se oporia de fora às máquinas do poder), o que permitiria tomar o partido do último. Não há dualidade de desejos, mas apenas um desejo que, no entanto, é plurívoco: “[o] desejo é fundamentalmente plurívoco, e sua plurivocidade faz dele um só e mesmo desejo que banha tudo”³²⁷. É impossível, portanto, um antagonismo que possibilite uma

³²⁴ KLM, p. 156-157.

³²⁵ KLM, p. 99: “Esse funcionamento do agenciamento só pode se explicar se se considera, desmontando-o, os elementos que o compõem e a natureza de suas ligações”.

³²⁶ A recusa da *crítica social* em Kafka não contradiz o fato de que há, em Deleuze, uma crítica, associada sobretudo à sua leitura de Nietzsche. Aqui, *crítica social* faz referência principalmente a um procedimento de representação dos conflitos sociais adotado por alguns literatos. Sobre a concepção deleuziana de crítica, cf. os capítulos III e IV de ABREU, Ovídio. **O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.

³²⁷ KLM, p. 106.

posição crítica externa ao desejo. Na verdade, “[a] repartição dos opressores e dos oprimidos, dos repressores e dos reprimidos, decorre de cada estado da máquina, e não o inverso”³²⁸. A consequência dessa constatação é dupla: por um lado, as posições de opressores e oprimidos são imanentes aos estados maquínicos de desejo e, assim, pode-se dizer que ambos são maquinicamente determinados a investir esses estados (não haveria, assim, engano ou ilusão da parte dos oprimidos, mas uma determinação libidinal que lhes leva a investir sua opressão); por outro lado, a revolução não é, para Kafka, a chegada a um estado exterior ao poder e à repressão, e sim a “produção de um novo segmento” num agenciamento de desejo — “é uma nova engrenagem para a máquina, ou, antes, é uma engrenagem que faz nova a máquina por seu turno”³²⁹.

Para entendermos melhor esse ponto, explicitaremos a perspectiva deleuziana sobre a relação entre desejo e poder. Para tanto, recorreremos a observações feitas pelo filósofo numa carta de 1977, posteriormente publicada sob o título de *Desejo e prazer*, que foi enviada a Michel Foucault por meio de François Ewald. Nessa carta, Deleuze afirma que há, para ele, um “primado do desejo sobre o poder”. Isso porque, por um lado, “o desejo é o mesmo que um agenciamento determinado”, o que significa, ao mesmo tempo, que o desejo está sempre agenciado e que todos os agenciamentos são agenciamentos de desejo. Vimos que a função-agenciamento é tetravalente: num primeiro eixo, horizontal, ela é composta por “estados de coisas” e “enunciações”; num segundo eixo, vertical, encontram-se “as territorialidades ou reterritorializações e os movimentos de desterritorialização”. Por outro lado, enquanto o desejo é o agenciamento, o poder diz respeito a uma de suas valências no eixo vertical: a das territorialidades ou reterritorializações. “Os dispositivos de poder surgiriam por toda parte em que se operam reterritorializações (...). Logo, os dispositivos de poder seriam um componente dos agenciamentos”, que comportariam também, segundo a outra valência do eixo vertical, “pontas de desterritorialização”. Há um primado do desejo sobre o poder, na medida em que são “os agenciamentos de desejo [que disseminam] formações de poder segundo uma de suas dimensões”³³⁰. O desejo, sempre agenciado, comporta tanto reterritorializações ou segmentos de poder como pontas de desterritorialização ou movimentos de liberação, sendo impossível, desse ponto de vista, opor desejo e poder como dois elementos abstratos externos um ao outro.

³²⁸ KLM, p. 105.

³²⁹ KLM, p. 106.

³³⁰ DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. (1994). In: DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos**: textos e entrevistas (1975-1995). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 129-131.

Se não há exterioridade do poder em relação ao desejo nem liberdade abstrata possível, em que sentido Kafka e seu procedimento de desmontagem podem ser ditos revolucionários? Para Deleuze e Guattari, a máquina de expressão de Kafka é revolucionária porque desfaz as formas de expressão e produz enunciados novos que, por sua vez, arrebatam as formas de conteúdo num “*procedimento de aceleração ou de proliferação segmentária*”³³¹. A obra kafkiana é a “viagem (...) de nosso futuro”, o que se exprime na fórmula repetida pelos filósofos da “literatura como relógio que adianta”³³². A enunciação literária de Kafka arrasta o conteúdo, deformando-o, o que provoca uma proliferação dos segmentos do agenciamento social analisado por cada texto. Literariamente, acelera-se a “velocidade de produção segmentária” do agenciamento social, o que provoca uma precipitação de formas de dominação que ainda não se atualizaram completamente no campo social, ou seja, que existem apenas como potencialidades ou “potências diabólicas que batem à porta” — cita-se, como exemplos, o fascismo que estava em vias de se produzir na Europa, a aceleração capitalista que se formava nos Estados Unidos e a nova burocracia produzida pela revolução russa. A aposta é que, precipitando literariamente esses segmentos antes que eles se atualizem no campo social, torne-se possível sua ultrapassagem, sobretudo porque, ao mesmo tempo em que a enunciação kafkiana adianta esses conteúdos potenciais diabólicos, ela desprende linhas de fuga que apontam para potencialidades de liberação do desejo:

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*. Já que não se pode fazer a partilha exata entre os opressores e os oprimidos, nem mesmo entre as espécies de desejo, é preciso arrastá-los todos para um futuro possível demais, esperando que esse encadeamento depreenderá *também* linhas de fuga ou de parada, mesmo modestas, mesmo trêmulas³³³.

Para Guattari e Deleuze, a proliferação segmentária provocada pela enunciação de Kafka desprende, ao mesmo tempo, um movimento de desterritorialização do homem que atravessa todos os segmentos dos agenciamentos em questão. Passam a coexistir, então, dois *estados do desejo*: um em que ele está tomado num segmento relativo a um estado da máquina social considerada (bloqueado por uma forma de conteúdo e uma forma de expressão) e outro em que ele escoia “arrastado por uma expressão liberada, arrastando conteúdos deformados, (...)”

³³¹ KLM, p. 107.

³³² KLM, p. 150-151.

³³³ KLM, p. 108.

achando uma saída”³³⁴. Diferentemente de dois partidos ou dois desejos definidos de antemão, esses estados do desejo só podem ser distinguidos de maneira imanente ao próprio movimento desejante (“[é] somente no movimento que se pode distinguir o diabolismo do desejo de sua inocência, já que um está no mais profundo do outro. Nada preexiste”). Nesse processo, a máquina literária de Kafka opera uma “experimentação imanente que irá decantar os elementos plurívocos do desejo, na ausência de todo critério transcendente”³³⁵. Dessa forma, para Deleuze e Guattari, a literatura kafkiana é revolucionária em seu próprio procedimento, mesmo não tomando um *partido revolucionário*. Ela desmonta os agenciamentos sociais e torna perceptíveis potencialidades de novos modos de sociabilidade. Como explicam os autores, “[a] crítica é, de fato, inútil. É muito mais importante esposar o movimento virtual, que já é real sem ser atual (os conformistas, os burocratas, não cessam de parar o movimento em tal ou qual ponto)”³³⁶.

II.2.2. Condições da literatura menor e devir-menor como procedimento

Se, para Deleuze e Guattari, o problema em relação ao qual Kafka constrói suas máquinas é o de encontrar uma saída para o desejo, só é possível compreender os meios literários que o escritor tcheco utiliza para perseguir esse problema a partir do momento em que se volta para “a expressão, sua forma e sua deformação”³³⁷. Sendo Kafka um literato, é no âmbito dos *agenciamentos coletivos de enunciação* que ele põe em marcha seu procedimento. No terceiro capítulo de seu livro, *O que é uma literatura menor?*, Deleuze e Guattari começam a tratar do “problema da expressão” em *Kafka*, levando em conta, no entanto, que o tcheco não aborda essa questão “de uma maneira abstrata universal, mas em relação com literaturas ditas menores — por exemplo, a literatura judia em Varsóvia ou em Praga”³³⁸. Mais especificamente, tematizar a máquina de expressão de Kafka demanda uma análise de como o procedimento literário do autor é *internamente determinado* pelas condições sociolinguísticas a que estava submetida a comunidade judia de Praga — da qual o literato fazia parte — na virada do século XIX para o século XX.

Conforme o comentário de Sibertin-Blanc, articulam-se, aqui, três níveis teóricos: um nível *sociolinguístico*, em que se busca inscrever os textos de Kafka “no sistema complexo de mutações sócio-históricas que atravessam o campo linguístico” que fornece o material a partir

³³⁴ KLM, p. 108-109.

³³⁵ KLM, p. 110-111.

³³⁶ KLM, p. 107.

³³⁷ KLM, p. 35.

³³⁸ KLM, p. 35.

do qual o escritor trabalhava; um nível *estilístico*, em que se analisa a experimentação literária operada por Kafka a partir desse material linguístico; e um nível *político*, em que se avalia a eficácia do procedimento kafkiano em “produzir novos efeitos semióticos e novas visibilidades no campo social, relacionados à emergência de novos enunciados e de novas organizações de poder, mas também de novas formas de consciência revolucionária, nacionais e internacionais”³³⁹.

II.2.2.1. Condições de uma literatura menor

Com o conceito de *literatura menor*, Deleuze e Guattari procuram intervir na discussão sobre o que permite qualificar certa literatura como marginal, proletária ou popular, propondo, nesse contexto, critérios mais objetivos³⁴⁰. Numa primeira aproximação, a dupla define a literatura menor como aquela “que uma minoria faz em uma língua maior”³⁴¹. Essa definição será tornada mais precisa com a análise do caso de Kafka, membro da comunidade judia de Praga cujo procedimento literário só pôde se desenvolver a partir de um uso peculiar que essa comunidade já fazia da língua alemã. Na análise das condições sociolinguísticas em que vivia essa minoria, Deleuze e Guattari seguem de perto as observações do alemão Klaus Wagenbach no texto *Praga na virada do século*³⁴².

Para os franceses, a primeira característica de uma literatura menor “é que, nela, a língua é afetada de um forte coeficiente de desterritorialização”³⁴³. No que diz respeito ao alemão falado em Praga no início do século XX, esse coeficiente de desterritorialização remete à própria condição da população alemã que habitava a cidade. Como explica Wagenbach, os alemães representavam cerca de cinco por cento da população de Praga, e, no entanto, eram o grupo que detinha a hegemonia política, econômica e cultural daquele território. Dessa forma, apesar de ocupar uma posição hegemônica, o alemão falado em Praga não encontrava uma comunidade de falantes que o reproduzisse: faltavam a ele a “expressão orgânica e a forma falada”. Era um “alemão de papel”, conforme o caracterizou Fritz Mauthner em expressão citada por Wagenbach em seu texto e reproduzida por Deleuze e Guattari³⁴⁴. Se o alemão de Praga não ganhava organicidade na fala, ele era, por outro lado, afetado pelo contato com o

³³⁹ SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Politique du style et minoration chez Deleuze : de la sociolinguistique à la pragmatique de l’expression. In: JDEY, Adnen (dir.). **Les styles de Deleuze**. Bruxelles: Les Impressions Nouvelles, 2011, p. 183-206, tradução nossa.

³⁴⁰ KLM, p. 39.

³⁴¹ KLM, p. 35.

³⁴² WAGENBACH, Klaus. Prague at the turn of the century. In: ANDERSON, Mark (ed.). **Reading Kafka: Prague, politics and the fin de siècle**. Nova York: Schocken Books, 1989, p. 25-52.

³⁴³ KLM, p. 35.

³⁴⁴ WAGENBACH, 1989, p. 30;39; KLM, p. 40.

tcheco, idioma da maioria da população da cidade. Wagenbach identifica ao menos três maneiras pelas quais o tcheco afetava o alemão: um uso incorreto das preposições, das formas verbais reflexivas e uma redução do vocabulário, de forma que uma mesma palavra passava a ser usada em situações nas quais antes eram empregadas uma variedade de palavras diferentes, numa espécie de “atrofia linguística”³⁴⁵.

O alto “coeficiente de desterritorialização” do alemão de Praga, ou seja, sua incapacidade de ser remetido a um povo que o reproduzisse organicamente, era ainda maior quando se considerava a situação específica da comunidade judia da cidade. De um lado, os judeus de Praga eram considerados alemães pela população tcheca e, portanto, não eram nela inclusos. De fato, oficialmente, os judeus eram parte da população alemã — representando a maior parte dela na cidade. No entanto, entre os alemães, os judeus não eram reconhecidos como semelhantes, mas estigmatizados em função de seu pertencimento religioso e cultural: não eram alemães, e sim judeus. Os judeus de Praga não conseguiam se enquadrar nem entre os tchecos e nem entre os alemães, o que os colocava numa situação de isolamento³⁴⁶. Deleuze e Guattari afirmam que essa comunidade estava diante de um “impasse” que lhe barrava o acesso a escrita, impasse esse definido por três impossibilidades, conforme elencado por Kafka numa carta a Max Brod, também citada por Wagenbach: “impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outro modo”³⁴⁷. Impossibilidade de não escrever, pois, diante da condição de isolamento em que se encontravam os judeus de Praga, a literatura adquiria a função indispensável de ajudar na construção de uma “consciência nacional” inexistente fora dela. Impossibilidade de escrever em alemão, pois se tratava de uma língua estranha a Praga e mais estranha ainda aos judeus, pelas razões acima explicadas. Impossibilidade de escrever de outro modo, pois, se o alemão era língua estranha, também o era o tcheco, língua que remetia a uma “territorialidade primitiva” em relação à qual os judeus sentiam uma “irreduzível distância”³⁴⁸. Portanto, a literatura dos judeus de Praga era inevitavelmente feita *a partir* dessas impossibilidades geradas pelo alto coeficiente de desterritorialização da língua em que era escrita.

³⁴⁵ WAGENBACH, 1989, p. 40.

³⁴⁶ WAGENBACH, 1989, p. 33-34.

³⁴⁷ KLM, p. 35; WAGENBACH, 1989, p. 46-47.

³⁴⁸ KLM, p. 35-36.

Deleuze e Guattari continuam dizendo que “[a] segunda característica das literaturas menores é que tudo nelas é político”³⁴⁹. Com base numa entrada de Kafka em seu diário³⁵⁰, Deleuze e Guattari estabelecem uma diferença entre as grandes literaturas e as literaturas menores no que tange à relação entre o *caso individual* e a *política*. Para os autores, nas grandes literaturas, os casos individuais relacionam-se uns aos outros e a política, ou o “meio social”, serve apenas de “pano de fundo”. Já nas literaturas menores, cada caso individual é imediatamente ligado à política. Se, nas grandes literaturas, a particularidade do caso individual não é importante, pois ele forma um “bloco” com vários outros casos, nas literaturas menores, “[o] caso individual torna-se, então, tanto mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, quanto toda uma outra história se agite nele”³⁵¹. A diferença é dupla: as literaturas menores reconhecem a determinação imediata do individual pelo social e, ao mesmo tempo, a partir desse reconhecimento, o individual adquire uma nova importância.

Neste ponto, a questão é sobretudo a do papel que desempenha a literatura no âmbito da relação entre a família e o campo social na formação capitalista. Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari explicitam a especificidade dessa relação: enquanto, nas formações sociais pré-capitalistas, a família atuava como motor da reprodução social e econômica, no capitalismo, ela é privatizada ou colocada para fora do campo social. Como vimos no capítulo anterior, a máquina social capitalista não marca diretamente os corpos, e sim “as forças e meios de produção que se tornam efetivamente concretas ao serem postas em relação ou conjunção”. O *socius* capitalista nasce da conjunção entre o fluxo de capital e o fluxo de trabalho, a partir da qual aparecem funções derivadas ou pessoas sociais (o capitalista, o trabalhador, etc.) que, por sua vez, não remetem de imediato aos corpos: são “configurações ou imagens produzidas (...) pelas puras ‘figuras’ do capitalismo”. Apenas num segundo momento essas imagens ou pessoas sociais serão aplicadas a um material humano ou a *pessoas individuais*. A família — instância da reprodução humana — passa de “estratégia coextensiva ao campo social”, nas formações sociais pré-capitalistas, para “subconjunto ao qual se aplica o conjunto do campo social” na formação social capitalista³⁵². Sobre essa passagem, os autores afirmam:

De certa maneira, a situação não mudou, pois o que é investido através da família é sempre o campo social econômico, político e cultural, seus cortes e seus fluxos. As pessoas privadas são uma ilusão, imagens de imagens ou

³⁴⁹ KLM, p. 36.

³⁵⁰ KAFKA, Franz. Entrada do dia 26/12/1911. KAFKA, Franz. **Diários (1909-1923)**. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Todavia, 2021, p. 176. Deleuze e Guattari citam a passagem como se pertencesse à entrada de 25/12.

³⁵¹ KLM, p. 36.

³⁵² AE, p. 348-353.

derivadas de derivadas. Mas, de uma outra maneira, tudo mudou, porque a família, em vez de constituir e desenvolver os fatores dominantes da reprodução social, se contenta em aplicar e envolver estes fatores em seu próprio modo de reprodução. Assim, pai, mãe e filho devêm simulacros das imagens do capital (“Senhor Capital, Senhora Terra” e seu filho, o Trabalhador...) de modo que estas imagens já não são reconhecidas no desejo, determinado a investir apenas seu simulacro³⁵³.

Com o capitalismo, passa a funcionar um novo tipo de desfiguração do desejo, pois, com a separação entre reprodução humana e reprodução social, é possível considerar os conflitos individuais e familiares como independentes do campo social, desde que não se leve em conta a forma como as pessoas individuais são determinadas pelas pessoas sociais. Desse ponto de vista, o desejo permanece “determinado a investir apenas seu simulacro”. Para Deleuze e Guattari, as grandes literaturas, ao tomarem como pressuposto a cisão entre, de um lado, o indivíduo e a família, e, do outro, o campo social, contribuem para a continuidade da reprodução da máquina social capitalista, pois, ao ocultarem a relação entre o caso individual e a política, naturalizam a forma de organização da vida e do cotidiano. Ao contrário, as literaturas menores expõem a determinação do individual pela política e pelo campo social, dando a perceber que a luta pela superação do capitalismo é também uma disputa pela reorganização da vida e do cotidiano: abre-se espaço para a luta política por novos modos de sociabilidade.

Por fim, a terceira característica das literaturas menores “é que tudo toma um valor coletivo”³⁵⁴. Também nesse ponto, Deleuze e Guattari partem de uma observação do próprio Kafka em uma entrada de seus *Diários*³⁵⁵, na qual, ao refletir sobre a eficácia social de uma literatura que não possui uma “amplitude extraordinária”, em virtude da “falta de talentos significativos”, o tcheco conclui que não só essa característica não prejudica a capacidade de uma tal literatura de produzir efeitos coletivos, como a potencializa: essa “[e]special eficácia mostra a força criadora e animadora de uma literatura ruim em suas individualidades”. Isso porque, segundo Kafka, um grande mestre ou grande talento acaba por cindir a relação entre a literatura e o povo, colocando-se como modelo a ser imitado e, dessa forma, provocando uma profusão de obras medíocres que não produzem efeitos significativos em nível coletivo (“os piores escritores se [limitam] a imitar o que já possuem dentro de suas fronteiras”). Nesse sentido, Kafka afirma, por exemplo, que “[e]m razão da pujança de suas obras, é provável de

³⁵³ AE, p. 351.

³⁵⁴ KLM, p. 37.

³⁵⁵ KAFKA, Franz. Entrada do dia 25/12/1911. KAFKA, Franz. **Diários (1909-1923)**. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Todavia, 2021, p. 171-172.

Goethe tenha retardado o desenvolvimento da língua alemã”³⁵⁶. Ao contrário, num contexto literário em que faltam os grandes talentos, a possibilidade de imitação é menor, o que faz com que as obras que realmente lançam mão de um procedimento criador se multipliquem e sobressaiam.

Além disso, a ausência dessas grandes individualidades dificulta, nas literaturas menores (ou de um “povo pequeno”, como diz o literato), o trabalho de uma história da literatura que se encarregaria de promover um registro oficial das maiores obras de cada época. Isso também se mostra, para Kafka, uma vantagem, pois, conforme afirma, “a literatura é menos um assunto da história literária que do povo”. A dificuldade encontrada pela história da literatura nesses contextos faz com que o povo se coloque em relação imediata com os escritos literários, sem a necessidade da mediação dos registros “oficiais”: “entre as exigências que a consciência nacional de um povo pequeno faz ao indivíduo está a de que cada um deve sempre estar pronto a conhecer a porção de literatura que lhe cabe, a carregá-la e a defendê-la, e a defendê-la mesmo que não a conheça e carregue”³⁵⁷.

Seguindo o argumento de Kafka, Deleuze e Guattari explicam que, “numa literatura menor, as condições de uma *enunciação individuada* não estão dadas (...): 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”³⁵⁸. Os autores entendem a dimensão forçosamente coletiva ou política dessas literaturas num sentido bem específico: a literatura menor remete diretamente a um povo, mas a um povo ainda não constituído, que ela deve tornar perceptível na medida em que não existe atualmente fora dela. No que diz respeito à comunidade judia de Praga no início do século XX, vimos como seus membros se encontravam numa situação de isolamento, pois não eram reconhecidos nem como parte da população tcheca nem da alemã. Além disso, Wagenbach aponta também para um esfacelamento do elemento religioso que, antes, produzia a coesão entre os judeus: se na geração anterior à de Kafka a crença religiosa tinha se tornado uma “forma sem sentido”, entre os contemporâneos do escritor ela era praticamente inexistente³⁵⁹. A inexistência de solidariedade ativa entre os judeus determinava que a literatura se engajasse na produção de uma “consciência nacional” faltante:

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 escritor está à

³⁵⁶ KAFKA, 2021 (25/12/1911), p. 174.

³⁵⁷ KAFKA, 2021 (25/12/1911), p. 172.

³⁵⁸ KLM, p. 37.

³⁵⁹ WAGENBACH, 1989, p. 34.

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. (...) A máquina literária toma assim o lugar de uma máquina revolucionária porvir, de modo algum por razões ideológicas, mas porque só ela é determinada a satisfazer as condições de uma enunciação coletiva que faltam por toda outra parte nesse meio: *a literatura é a tarefa do povo*³⁶⁰.

A frase de Kafka (“a literatura é a tarefa do povo”) ganha um novo sentido: não é o povo que se encarrega da literatura como um sujeito coletivo já constituído, e sim a literatura que assume a tarefa de exprimir um povo entendido como “comunidade potencial” cujas condições ainda não estão dadas. Nesse esquema, renuncia-se a qualquer divisão entre sujeito de enunciação e sujeito de enunciado, autor e herói, narrador e personagem. Como explicam Deleuze e Guattari, nem o escritor é entendido como sujeito de enunciação, nem a coletividade exprimida é entendida seja como verdadeiro sujeito de enunciação, seja como “sujeito do qual se fala no enunciado” — na verdade, o escritor atual e a comunidade virtual ou potencial são *peças* de um agenciamento de enunciação que é sempre coletivo e que não passa por qualquer dualidade subjetiva. Não se deve entender o agenciamento como produtor do enunciado (à maneira de um sujeito), nem os enunciados como seus efeitos e produtos. O agenciamento é um “processo que não deixa lugar para um sujeito qualquer assinalável”, bem como os enunciados são as engrenagens do agenciamento, que, nele, desempenham determinadas funções³⁶¹. Se tudo nas literaturas menores tem valor coletivo, é porque elas exprimem esses agenciamentos que, fora delas, “existem apenas como potências diabólicas por vir ou como forças revolucionárias a construir”³⁶².

Expostas as três características da literatura menor — “a desterritorialização da língua, a ligação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação”³⁶³ —, Deleuze e Guattari voltam-se para o problema da identificação de uma literatura marginal, popular ou proletária, reposicionando-o a partir do conceito objetivo de literatura menor: não se trata de qualificar certas literaturas como proletárias ou menores, e sim de identificar as “condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se chama grande ou estabelecida”, que possibilitam “instaurar de dentro um exercício menor de uma língua mesmo maior”. Em outras palavras, pode-se encontrar, em qualquer literatura, as condições de minoração dos marcadores de poder que a determinam, apesar de, nas literaturas feitas por

³⁶⁰ KLM, p. 37.

³⁶¹ KLM, p. 151.

³⁶² KLM, p. 38.

³⁶³ KLM, p. 39.

minorias, elas estarem mais explícitas. Para Deleuze e Guattari, “[m]esmo aquele que tem a infelicidade de nascer no país de uma grande literatura deve escrever em sua língua como um judeu tcheco escreve em alemão”³⁶⁴.

Essa primeira constatação tem também seu avesso: a presença das condições de literatura menor não garante que os procedimentos literários adotados serão efetivamente revolucionários em relação às grandes literaturas no seio das quais operam. Retorna-se, aqui, à cena literária de Praga no início do século XX. Diante do alto coeficiente de desterritorialização do alemão falado na cidade, “língua de papel”, Deleuze e Guattari apontam que havia dois caminhos possíveis. O primeiro deles, adotado pela chamada escola de Praga e por outros escritores, consistia em “enriquecer artificialmente esse alemão, inflá-lo de todos os recursos de um simbolismo de um onirismo, de um senso esotérico, de um significante escondido”³⁶⁵. Buscava-se, assim, compensar o vocabulário reduzido do alemão de Praga por meio de um uso excessivo de adjetivos artificiais e de comparações ou metáforas questionáveis. Como relata Wagenbach, ao se ler um texto que adota esse procedimento, “torna-se cansativo desembaraçar os substantivos de uma horda de adjetivos”³⁶⁶. Para Deleuze e Guattari, tal procedimento “implica um esforço desesperado de reterritorialização simbólica”³⁶⁷ que, politicamente, ressoa com o sionismo, movimento que defendia a criação de um Estado judeu independente e soberano no território onde era localizado o antigo Reino de Israel.

Kafka recusa essa saída em prol de um outro procedimento, que consiste em “[o]ptar pela língua alemã de Praga, tal como ela é, em sua pobreza mesma. Ir sempre mais longe na desterritorialização... por força de sobriedade”³⁶⁸. Na prática, esse procedimento implica, por exemplo, no lugar de uma proliferação de adjetivos e comparações, um movimento de “literalização” da linguagem, que consiste em retomar o uso literal de palavras ou expressões comumente empregadas em sentido figurado³⁶⁹. Dessa forma, no lugar da reterritorialização simbólica da escola de Praga, Kafka opera uma intensificação da desterritorialização já presente no alemão de Praga: em vez de se retirar artificialmente do mundo, ele opta por trabalhar diretamente sobre ele, desarticulando as formas de expressão para “[c]hegar a uma expressão perfeita e não formada”, que abre a possibilidade de criação de uma outra sensibilidade³⁷⁰. Por

³⁶⁴ KLM, p. 39.

³⁶⁵ KLM, p. 39-40.

³⁶⁶ WAGENBACH, 1989, p. 38.

³⁶⁷ KLM, p. 40.

³⁶⁸ KLM, p. 40.

³⁶⁹ WAGENBACH, 1989, p. 49.

³⁷⁰ KLM, p. 40.

sua vez, a intervenção no mundo para liberar um potencial criador das formas de dominação constituídas ressoa com a revolução como saída política.

II.2.2.2. Uso extensivo e uso intensivo da língua

Deleuze e Guattari buscam analisar a especificidade do uso da língua adotado por Kafka, que faz com que ela deixe de ser representativa e se torne criadora. Os autores começam por dizer que toda linguagem envolve uma “desterritorialização da boca, da língua e dos dentes” enquanto órgãos envolvidos no processo de comer. Entre comer e falar, ou seja, entre conteúdo e expressão, não há uma relação imediata de adequação, mas uma *disjunção*³⁷¹ — o que remete ao fato de haver independência relativa e pressuposição recíproca entre as duas instâncias, como vimos. Ocorre que, no uso ordinário da linguagem, que Deleuze e Guattari denominam *uso extensivo ou representativo*, essa desterritorialização inerente à língua é compensada por uma reterritorialização na atribuição de um sentido próprio e de um sentido figurado para as palavras³⁷². No que diz respeito ao sentido próprio, ele faz referência a um processo de *designação*, ou seja, de “associação das próprias palavras com imagens particulares que devem ‘representar’ o estado de coisas”³⁷³. Dito de outra forma, cada palavra passa a remeter diretamente a um estado de coisas externo, já individuado ou extensivo, representando esse estado. Quanto ao sentido figurado, ele diz respeito à delimitação de situações específicas em que as palavras podem se aplicar a outras coisas que não aquelas designadas conforme o sentido próprio, mas apenas indiretamente, por metáfora — mantendo-se intacto o sentido próprio. No uso extensivo e representativo, a linguagem está destinada a representar um estado já constituído de coisas, segundo as condições estabelecidas pela repartição entre sentido próprio e figurado.

Todavia, para Deleuze e Guattari, as condições do alemão desterritorializado de Praga permitem a Kafka desenvolver um procedimento que opera uma “neutralização ativa do sentido” ou da reterritorialização compensatória, de modo que, “agora, (...) é o som mesmo que vai se desterritorializar sem compensação”³⁷⁴. Assim, a palavra ou o som deixam de estar associados a imagens incumbidas de representar um estado de coisas já constituído, passando a

³⁷¹ A dualidade entre corpos e linguagem — ou comer e falar —, bem como alguns dos temas que aparecem nessa seção do terceiro capítulo de *KLM* são explorados por Deleuze na segunda, na terceira e na quarta séries de *Lógica do sentido* (1969). Cf. DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. (1969). Tradução de Luiz Roberto Salina Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 5-29.

³⁷² *KLM*, p. 42.

³⁷³ DELEUZE, 1974 (1969), p. 13.

³⁷⁴ *KLM*, p. 42-43.

originar imagens cuja função agora é mapear um circuito de estados intensivos ou potenciais que até então não se era capaz de exprimir:

Do sentido, subsiste somente algo para dirigir as linhas de fuga. Não há mais designação de alguma coisa segundo um sentido próprio, nem atribuição de metáforas segundo um sentido figurado. Mas a coisa *como* as imagens formam apenas uma sequência de estados intensivos, uma escala ou um circuito de intensidades puras que se pode percorrer em um sentido ou em outro, de alto a baixo ou de baixo ao alto³⁷⁵.

Enquanto, no uso extensivo, a língua opera uma conjugação, por meio do sentido próprio e do sentido figurado, entre forma de conteúdo e forma de expressão, nesse segundo uso, *intensivo*, a língua remete a uma matéria não formada de expressão capaz de neutralizar a própria repartição entre os sentidos próprio e figurado, deformando os conteúdos antes rigidamente formalizados, e, ao mesmo tempo, exprimindo conteúdos ainda não constituídos, de tal maneira que conteúdo e expressão tendem a se tornar indiscerníveis. O uso intensivo é dito *assignificante*, pois desfaz a distribuição de significações característica de determinada configuração do campo social. A língua se torna criadora à medida que consegue operar esses desfazimentos em vez de apenas representar e contribuir para a perpetuação de estados de coisas já constituídos.

Deleuze e Guattari explicam, ainda, que o alemão de Praga favorecia esse uso intensivo assignificante, pois desenvolvia particularmente elementos denominados *tensores*, segundo a categorização do linguista belga Vidal Sephiha. Esses vocábulos, presentes em toda língua, exprimem suas tensões interiores e a levam a seus extremos, indicando um ultrapassamento de suas reterritorializações compensatórias. Elementos como “palavras curingas” e “verbos ou preposições assumindo um sentido qualquer” apontam para uma superação das partilhas rígidas entre sentido próprio e sentido figurado, abrindo espaço para um desfazimento das formas. Sendo o alemão de Praga rico nesses tensores, Kafka pôde valer-se deles para operar a neutralização do sentido requerida para que a língua assumia uma função criadora³⁷⁶.

II.2.2.3. Polilinguismo e devir-menor

Deleuze e Guattari encontram no modelo tetralinguístico do francês Henri Gobard uma perspectiva analítica que consideram vantajosa para dar conta da complexidade dos enfrentamentos sociolinguísticos que identificam na cidade de Praga do início do século XX. Em 1976, ano seguinte à publicação de *Kafka*, Deleuze assina o prefácio do livro de Gobard, *A*

³⁷⁵ KLM, p. 44.

³⁷⁶ KLM, p. 46.

alienação linguística, e, nesse texto, elenca os pontos em função dos quais considera o modelo em questão um avanço no campo da linguística³⁷⁷. Em primeiro lugar, Gobard não procede à análise comparativa de estruturas linguísticas, e sim a uma análise dos enfrentamentos entre diversas *funções da linguagem* numa situação real. Essas funções da linguagem não se identificam às estruturas linguísticas entendidas como sistemas fechados e estáveis, mas “concorrem através das diversas línguas, ou numa mesma língua, ou em derivadas ou resíduos de línguas”³⁷⁸.

Em segundo lugar, a análise desse enfrentamento não privilegia um dualismo ou um bilinguismo, no sentido de uma “oposição de uma língua alta e uma língua baixa, de uma língua maior e uma língua menor, ou então de uma língua de poder e uma língua do povo”³⁷⁹. Longe de desconsiderar os binarismos do tipo opressor *versus* oprimido, Gobard visa a mostrar como a análise desses enfrentamentos responde pela *gênese complexa* dessas oposições binárias, adotando um *polilinguismo* — seu modelo considera quatro línguas ou funções de linguagem e, mesmo assim, não de forma exaustiva. Assim, em vez de considerar dada a situação de dominação de uma língua em relação a outra, pergunta-se: “[c]omo uma língua toma o poder, num país, ou mesmo em escala mundial? Por quais meios conjurar o poder linguístico?”. A análise das funções da linguagem explica esses movimentos pelos quais os estados de dominação são cristalizados e desfeitos, concluindo que esse processo não remete a uma simples imposição linguística dos opressores aos oprimidos, mas envolve “mecanismos de poder (...) sutis e difusos, passando por funções extensíveis, reversíveis, que são objeto de lutas políticas ativas e até mesmo de microlutas”³⁸⁰.

A consideração dessa gênese implica, em terceiro lugar, um privilégio, na análise tetralinguística, dos movimentos de criação coletivos em detrimento de universais como “sujeito, objeto, mensagem e código, competência etc.”. No lugar de uma visão da língua como processo intersubjetivo que se faz segundo canais específicos entre indivíduos ou grupos determinados, o que acaba por elevar um “gênero de línguas” específico à posição de forma universal de toda linguagem, Gobard ressalta, para Deleuze, como “as funções de linguagem são inseparáveis de movimentos de desterritorialização e de reterritorialização, materiais e espirituais”, o que faz de sua análise mais uma *geolinguística* do que uma sociolinguística³⁸¹.

³⁷⁷ DELEUZE, Gilles. Porvir de linguística. (1976). In: DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)**. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 70-74.

³⁷⁸ DELEUZE, 2016 (1976), p. 70.

³⁷⁹ DELEUZE, 2016 (1976), p. 71.

³⁸⁰ DELEUZE, 2016 (1976), p. 71.

³⁸¹ DELEUZE, 2016 (1976), p. 72-73.

O principal, aqui, é como o exercício dessas funções linguísticas provoca determinados efeitos numa coletividade dada ou em vias de se constituir, como veremos na aplicação dessa análise à situação dos judeus de Praga no início do século XX.

Finalmente, Deleuze identifica no modelo de Gobard o protagonismo de uma *pragmática ou política* em relação aos problemas semânticos e sintáticos. Isso porque, ao privilegiar a ação das funções de linguagem em vez das estruturas linguísticas, atentando-se, ainda, para como essas funções variam entre as línguas e mesmo dentro de uma mesma língua ao longo do tempo, tornam-se mais importantes os movimentos provocados pelos enfrentamentos concretos entre as funções de linguagem do que a análise das estruturas internas de cada língua ou da maneira como ela transmite informação. O “caráter informativo da linguagem e a assimilação da língua a um código” são postos em questão, passando-se a enxergar a linguagem como “transmissão de ordens, exercício do poder ou resistência esse exercício”, daí o privilégio da pragmática ou política sobre a sintática e a semântica³⁸². As línguas são entendidas como caldeirões, “que não são sustentados por estruturas, mas onde, sozinhos, funções e movimentos vêm colocar um pouco de ordem polêmica”³⁸³: a questão principal passa a ser como as línguas são elas mesmas operadoras de processos de dominação, e como, também de forma imanente às próprias línguas, pode-se pensar movimentos concretos de resistência e liberação.

Vejamos como Deleuze e Guattari aplicam o modelo tetralinguístico de Gobard à situação sociolinguística dos judeus de Praga no início do século XX. O modelo em questão considera quatro tipos de línguas ou funções de linguagem: vernacular, veicular, referencial e mítica. A *língua vernacular* é dita “materna ou territorial”, remetendo a uma “origem rural”. É localizável num território específico (está *aqui*), que, ao mesmo tempo, é encarado de uma certa distância. Para os judeus de Praga, em primeiro lugar, o tcheco ocupa essa posição, pois remete ao meio rural do qual eles migraram, o que o fez ser, de certa forma, esquecido. Além disso, há o iídiche — língua germânica das comunidades judaicas da Europa central e oriental, baseada no alto-alemão do século XIV, com acréscimo de elementos hebraicos e eslavos —, que é encarado pela comunidade judia com suspeita e medo, dados seu caráter agramatical e seu procedimento de junção de elementos de várias línguas. Quanto à *língua veicular*, é a língua de “troca, de comércio e de circulação, por excelência urbana”. Seu alcance é estatal ou mesmo mundial, e, por isso, é entendida como “língua de primeira desterritorialização”, que atravessa, arrasta e põe em contato contextos sociais diversos (está *por toda parte*). Em Praga, a língua

³⁸² DELEUZE, 2016 (1976), p. 73; KLM, p. 47.

³⁸³ DELEUZE, 2016 (1976), p. 73.

que desempenhava essa função era o alemão, tendo-se em mente, no entanto, que o inglês já ganhava espaço. Em terceiro lugar, a língua referencial desempenha uma função cultural e, ao mesmo tempo, de recuperação e preservação do passado (“reterritorialização cultural”): está *lá*. Novamente, o alemão desempenha essa função, mas, como observam Deleuze e Guattari, “o alemão de Goethe”, seguido pelo francês. Por fim, a *língua mítica* também opera uma reterritorialização, mas não de um passado recuperado pela cultura e sim de um horizonte mítico: reterritorialização espiritual ou religiosa (está *além*). Para os judeus da época, essa língua era o hebraico, num contexto em que tinha início o sionismo³⁸⁴.

Diante dessa situação complexa de enfrentamento, que só pode ser analisada em seu movimento mesmo, o procedimento literário de Kafka aparece como uma tentativa de intervir politicamente no campo de lutas que se apresenta, lidando, no âmbito da língua, com situações de dominação que a atravessam e a ultrapassam, mas em relação às quais ela é um operador indispensável. Em outras palavras, se a língua pode ser um operador político de manutenção da opressão ou de desencadeamento de processos emancipatórios, Kafka tenta tensioná-la nessa segunda direção, buscando desfazer os impasses colocados pelos agenciamentos sociais de seu tempo à experimentação do desejo. *Portanto, podemos dizer que o procedimento kafkiano parte dessa situação sociolinguística concreta, sobre a qual também busca intervir diretamente, mas que não se confunde com ela* (especificidade do nível do estilo em relação aos níveis da sociolinguística e da política). Nesse sentido, Deleuze e Guattari afirmam que Kafka cria sua própria via.

De uma parte, o literato apropria-se da agramaticalidade do iídiche, mas à sua maneira: se a língua em questão é oralizada e popular — na medida em que remete à territorialidade de certas comunidades judaicas —, Kafka cria um procedimento de escrita que parte da solidão para exprimir uma comunidade cujas condições ainda não estão dadas (uso criador da língua). Ao mesmo tempo, o procedimento kafkiano é realizado *no* próprio alemão desterritorializado de Praga como língua veicular, que Kafka leva ao seu limite, trabalhando particularmente os tensores já presentes na língua: “arrancar-se-á ao alemão de Praga todos os pontos de subdesenvolvimento que ele quer esconder de si, far-se-á que ele grite de um grito a tal ponto sóbrio e rigoroso”³⁸⁵. Subtraindo-se qualquer possibilidade de reterritorialização compensatória (cultural ou mítica, por exemplo), a língua torna-se capaz de se dirigir a potencialidades ainda não constituídas do campo social.

³⁸⁴ KLM, p. 47-50; DELEUZE, 2016 (1976), p. 70.

³⁸⁵ KLM, p. 51.

Interessa particularmente a Deleuze e Guattari a capacidade da máquina de expressão de Kafka de submeter o próprio alemão, língua maior ou dominante, a um uso criador, em vez remeter a uma outra língua que seria essencialmente menor por oposição a esse alemão. Afetando-se a língua maior desde dentro, o próprio sistema de dominação por ela perpetuado é posto em questão. Assim, da análise de Gobard, os autores destacam que as funções de linguagem não apenas se encarnam em línguas diversas que se enfrentam, mas que “[m]esmo única, uma língua permanece um caldeirão, uma mistura esquizofrênica (...) através da qual se exercem funções de linguagem muito diferentes e centros de poder distintos”³⁸⁶. Considerando que toda língua é constituída por esses enfrentamentos de poder e permanentemente tensionada por eles, é possível um trabalho de criação estilística que intervenha nessas disputas, abrindo o sistema de dominação para potencialidades criadoras que o ultrapassem e o destituam. Deleuze e Guattari enxergam nesse procedimento estilístico encontrado em Kafka um “uso menor” do sistema linguístico, e, sobretudo, apontam para a possibilidade de submeter qualquer sistema de pensamento a um tal uso:

Uma saída para a linguagem, para a música, para a escrita. O que se chama Pop – música Pop, filosofia Pop, escrita Pop (...). Servir-se do polilinguismo em sua própria língua, fazer desta um uso menor ou intensivo, opor o caráter oprimido dessa língua a seu caráter opressivo, achar os pontos de não cultura e de subdesenvolvimento, as zonas de terceiro mundo linguísticas por onde uma língua escapa, um animal se enxerta, um agenciamento se instala. Quantos estilos, ou gêneros, ou movimentos literários, mesmo bem pequenos, têm apenas um sonho: desempenhar uma função maior da linguagem, fazer ofertas de serviço como língua de Estado, língua oficial (a psicanálise hoje, que se acha dona do significante, da metáfora e do jogo de palavras). Sonhar o contrário: saber criar um devir-menor. (Haveria uma chance para a filosofia, ela que formara por longo tempo um gênero oficial e referencial? Aproveitemos do momento em que a antifilosofia quer ser hoje linguagem do poder)³⁸⁷.

A partir da análise da literatura produzida pela comunidade judia de Praga, Deleuze e Guattari concluem, em primeiro lugar, que, quando contribui para a estabilização ou a perpetuação de relações de poder, qualquer atividade de pensamento pode desempenhar uma *função maior*, mesmo que seja feita por uma minoria — aqui, o exemplo mais evidente é a reterritorialização artificial operada pela escola de Praga, na tentativa de compensar a desterritorialização do alemão falado na cidade. Por outro lado, cria-se um *devir-menor* quando se aproveita das tensões que já atravessam um domínio do pensamento, por mais conservador que seja, para desestabilizar as relações de poder que nele imperam, de modo que ele deixe de

³⁸⁶ KLM, p. 52.

³⁸⁷ KLM, p. 53.

fundamentar um estado de coisas existente e passe a se dirigir a potencialidades ainda não constituídas do campo social, tornando-as exprimíveis — assim como faz a literatura de Kafka com a língua alemã.

Essas conclusões abrem uma brecha para que os autores pensem, no âmbito da própria filosofia, “que formara por longo tempo um gênero oficial e referencial”, a possibilidade da criação de um devir-menor que a torne capaz de cumprir a tarefa política que Deleuze já identificara desde o fim da década de 60³⁸⁸: a de fazer falar certas instâncias cujo desenvolvimento daria origem a novos tipos de relações sociais (ou seja, operaria uma *revolução*). A desmontagem dos agenciamentos literários de Kafka tem um papel central no desenvolvimento do próprio procedimento político da filosofia de Deleuze e Guattari, pois permite aos autores desenvolverem dispositivos analíticos e conceituais que desempenhem, filosoficamente, uma função menor como a que assume a obra do escritor tcheco no âmbito da literatura.

II.2.3. Minorias e conectores

Para Deleuze e Guattari, a literatura de Kafka é uma máquina revolucionária de expressão que, partindo das condições sociolinguísticas opressoras a que estava submetida a comunidade judia de Praga no início do século XX, em especial do uso da língua alemã que essa minoria fazia por estar submetida a essas condições, busca intervir politicamente nesse cenário político, dando a perceber possibilidades de vida que apontem para a superação do mencionado estado de opressão. Kafka faz uma literatura política das minorias, que se coloca em adjacência às lutas desses grupos, num esforço estilístico de desmontagem literária dos agenciamentos sociais que os definem e os oprimem.

Tendo analisado como o procedimento kafkiano se faz em relação com a comunidade judia de Praga, Deleuze e Guattari se voltam para um estudo de como a máquina de escrita do tcheco opera tal desmontagem, levando em conta, nesse sentido, o papel de certos personagens que aparecem nos romances de Kafka. Esses personagens remetem às minorias nos agenciamentos sociais analisados pelos romances — máquina burocrática, máquina familiar, máquina conjugal etc. —, possuindo qualidades que os permitem desencadear e levar a cabo o almejado desbloqueio dos impasses do desejo (“[q]ualidades menores de personagens menores, no projeto de uma literatura que se quer deliberadamente menor, e tira disso sua força de perturbação”³⁸⁹). Acima de tudo, eles não valem por si, mas apenas como peças das máquinas

³⁸⁸ DELEUZE, 2006 (1969), p. 186-187.

³⁸⁹ KLM, p. 118.

de Kafka e de sua ambição de intervir no campo social para exprimir “uma comunidade cujas condições não estão ainda atualmente dadas”³⁹⁰. Deleuze e Guattari destacam a importância de dois tipos de personagens: as mulheres e os artistas.

Como vimos, um agenciamento, em seu eixo horizontal, é constituído por segmentações do desejo que operam sobre ele um bloqueio funcional, por meio da conjugação de formas de expressão e de formas de conteúdo. Tais segmentos são constituídos por séries que se subdividem em subséries, cuja principal característica é que proliferam ilimitadamente. Há, por exemplo, “a série dos porteiros, a série dos domésticos, a série dos funcionários”³⁹¹. Essas séries possuem termos especiais, que marcam o início ou o fim de uma série e a forma como os segmentos das máquinas se juntam ou originam uns aos outros. Tais termos especiais, por sua vez, formam uma série notável ou extraordinária, que diz respeito à passagem de um segmento a outro. Eles desempenham o papel de *conectores*, pois, ao proporcionarem a precipitação de um segmento em outro, provocam um aumento das conexões de desejo, contribuindo, assim, para o desfazimento dos impasses a que ele é submetido no campo social — já que esses impasses operam justamente a limitação das conexões do desejo por meio da sua segmentação. Para Deleuze e Guattari, são as jovens mulheres que desempenham o papel de termos notáveis ou conectores nos romances de Kafka³⁹².

Se as mulheres agem como conectores, é porque estão simultaneamente em relação com as duas valências do eixo vertical do agenciamento: por um lado, estão restritas ao ponto de vista do segmento ou série ordinária do qual participam; por outro, marcam o limite desse segmento, estando, também, em contato com as pontas de desterritorialização do agenciamento, por onde as formas de conteúdo e de expressão que compõem os segmentos se desfazem e o desejo se abre para um campo de conexões ilimitadas (campo de imanência). Essa posição singular permite que as mulheres desencadeiem um movimento de desterritorialização ou linha de fuga, desbloqueando os impasses aos quais o desejo é submetido nas máquinas sociais: “o papel da moça ou da jovem mulher culmina quando ela rompe um segmento, o faz escoar, faz fugir o campo social do qual ela participa, o faz fugir sobre a linha ilimitada, na direção ilimitada do desejo”³⁹³.

No entanto, não são todas as mulheres dos romances de Kafka que atuam como conectores, mas apenas aquelas que “reúnem sob diversos aspectos as qualidades de irmã, de

³⁹⁰ KLM, p. 128.

³⁹¹ KLM, p. 99; 124.

³⁹² KLM, p. 115-116; 124-125.

³⁹³ KLM, p. 116.

empregada doméstica e de puta”, ou seja, que fazem passar nos agenciamentos sociais as questões minoritárias. Para Deleuze e Guattari, “[a]s três qualidades respondem a três componentes da linha de fuga, como a três graus de liberdade: liberdade de movimento, liberdade de enunciado, liberdade de desejo”³⁹⁴. Em primeiro lugar, as *irmãs* potencializam uma liberdade de movimento, pois são capazes de fazer fugir a “máquina familiar”: a relação com a irmã opõe-se à relação com a mãe, que reforça a máquina que corta as conexões do desejo, prendendo-o na “armadilha da representação”; a relação com a irmã, ao contrário, é capaz de deformar o conteúdo aprisionado na máquina familiar, liberando-o. Em segundo lugar, as *empregadas domésticas* são capazes de desarticular as formas de expressão de uma máquina burocrática, que impõem condições individuais de enunciação, pois possuem uma linguagem que “não é nem significante, nem musical, ela é esse som nascido do silêncio, (...) em que o enunciado já faz parte de um agenciamento coletivo, de uma queixa coletiva, sem sujeito de enunciação que se esconda ou que deforme”. Finalmente, as *putas* estão no cruzamento de todas as máquinas, dando provas de como todo agenciamento maquínico e todo agenciamento coletivo de enunciação é desde sempre agenciamento de desejo, e possibilitando que todas essas máquinas — familiar, conjugal, burocrática — escoem numa linha de fuga para o campo de imanência desejante³⁹⁵. Ao ser posto em relação com essas mulheres, o personagem-função K entra num movimento de desfazimento das formas dos agenciamentos sociais pelos quais passa — um processo que arrasta as próprias máquinas sociais com seus agenciamentos e segmentos, inclusive as próprias mulheres enquanto conectores que tornaram esse movimento possível: Deleuze e Guattari chamam esse processo de “devir-feminino”³⁹⁶.

Por fim, apesar de serem potências de desterritorialização, arrastando os segmentos dos quais fazem parte no campo de imanência do desejo, as jovens mulheres possuem um “território fora do qual elas não prosseguem” (que são esses próprios segmentos que elas fazem fugir). Torna-se, portanto, necessário um terceiro elemento: a série singular do artista, que, “ligada à relação incestuosa com as jovens mulheres ou as irmãs mais novas”, reúne os pontos de conexão marcados por essas mulheres sobre o campo de imanência. A relação com as jovens mulheres

³⁹⁴ KLM, p. 118.

³⁹⁵ KLM, p. 118-119.

³⁹⁶ KLM, p. 156. A eficácia do devir-feminino é avaliada a partir da sua capacidade de operar o desbloqueio da experimentação desejante. Nesse sentido, de uma parte, ele se mostra mais eficaz que os devires-animais, procedimentos característicos das novelas de Kafka, que, apesar de ensaiarem o movimento de desterritorialização, não são capazes de completá-lo, pois, presos na oposição entre o polo humano e o polo animal, não conseguem arrastar os dois para o campo de imanência que a supera, acabando por reterritorializar-se no polo humano (KLM, p. 70-72); de outra parte, é considerado menos eficaz que o devir-criança, que forma um *bloco de desterritorialização* mais eficiente em operar o desbloqueio funcional do desejo que a *série notável* das jovens mulheres (KLM, p. 142).

é complementada por uma “relação homossexual [de K] com o artista”, que instaura a *continuidade* entre a contiguidade dos segmentos em precipitação³⁹⁷. Se as jovens mulheres desencadeavam o escoamento dos segmentos numa linha de fuga, o artista assegura a continuidade e a consistência dessa linha, mantendo juntos os múltiplos processos de desterritorialização que a compõem e antecipando o campo ilimitado de conexões do desejo.

II.2.4. Componentes dos conceitos (I)

Seguindo as indicações de Deleuze e Guattari para o estudo conceitual em *O que é a filosofia?*, tentamos, com base na análise realizada nesta seção do capítulo, destrinchar os componentes dos conceitos de *minoría* e *devir-menor* na obra *Kafka: por uma literatura menor*. Para o conceito de *minoría*, temos: i) o *sistema de dominação* político e sociolinguístico que se expressa, principalmente, na hegemonia da língua alemã observada na cidade de Praga no início do século XX; ii) o *cenário de isolamento* a que estava submetida a comunidade judia na época e no local mencionados; iii) as particularidades do uso da língua e da literatura produzida pela comunidade judia de Praga que se encarna no conceito objetivo de *literatura menor*. Já para o conceito de *devir-menor*, temos: i) as *condições de literatura menor* já mencionadas; ii) o *uso intensivo assignificante* da língua alemã feito por Kafka a partir dessas condições; iii) a *desmontagem dos agenciamentos sociais* operada pela máquina literária de Kafka e o correlato desbloqueio dos impasses impostos ao desejo no campo social. Nas próximas seções, veremos como esses componentes variam em suas aparições subsequentes.

II.3. A filosofia e a consciência universal minoritária

No fim do terceiro capítulo de *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari apelam para uma experimentação de estilo em filosofia, por meio da qual ela deixaria de ser um “gênero oficial e referencial”, como o fora por um longo tempo, e se tornaria capaz de captar as potencialidades do campo social, assim como a língua alemã falada em Praga após ser tomada por Kafka num uso criador³⁹⁸. Um *devir-menor da filosofia* implica uma reorganização interna desse campo do pensamento à medida em que ele é posto em contato com seu fora e, ao mesmo tempo, para que ele possa estar à altura desse contato. Em 1978, o tema é retomado em um curto texto de Deleuze publicado na revista *Critique*, intitulado *Filosofia e minoría*³⁹⁹, em

³⁹⁷ KLM, p. 124-125.

³⁹⁸ KLM, p. 53.

³⁹⁹ DELEUZE, Gilles. Philosophie et minorité. *Revue Critique*, Paris, Minuit, fév. 1978, n° 369, pp. 154-155. A versão do texto a que tivemos acesso não possui paginação. Por conta disso, nas citações seguintes, os números de página correspondem à numeração do arquivo em questão. Todas as citações desse texto são de nossa tradução.

que o autor busca pensar os termos em que se faria essa reorganização. Aparece aqui, pela primeira vez, a tríade conceitual maioria/minoria/devir-minoritário, que será mantida até *Mil Platôs*. Nesta seção, procuramos expor a forma como esses conceitos são apresentados no texto, recorrendo, para tanto, a passagens da obra *O que é a filosofia?* (1991) que nos permitem esclarecer algumas formulações de 1978.

II.3.1. O capitalismo como sistema de maioria-minorias e os devires-minoritários

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari retomam duas teses sobre o capitalismo desenvolvidas em *Capitalismo e esquizofrenia* (díptico formado por *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*): a de que o capitalismo não tem um limite exterior, ao menos à maneira das outras máquinas sociais; e a de que o sistema capitalista, em seu processo de consolidação e de expansão, destrói as relações sociais características de outras máquinas sociais, submetendo-as à relação de classe. Em 1991, eles resumem essas teses nos seguintes termos: “[o]s obstáculos exteriores são apenas tecnológicos, e só subsistem as rivalidades internas”⁴⁰⁰. Como vimos no capítulo anterior, enquanto as outras máquinas sociais tinham como limite exterior a descodificação dos fluxos de desejo, o capitalismo é uma máquina social que surge a partir de um processo de descodificação generalizada dos fluxos. Esses fluxos descodificados são reunidos numa axiomática que os objetiva nas condições de produção do capital, submetendo-os, no âmbito do capital industrial, à relação diferencial entre capital e trabalho, a partir da qual eles ganham concretude. Assim, são as próprias condições de produção do capital que funcionam como seu limite interior imanente — limite esse que a máquina capitalista não para de deslocar por meio de uma modificação e expansão de suas forças produtivas, como ocorre, por exemplo, na instauração da relação de produção capitalista em países da periferia⁴⁰¹.

O processo de deslocamento e reconstituição dos limites internos da axiomática capitalista é também um processo singular de universalização, por meio do qual o capitalismo tenta se impor como único modo de sociabilidade possível. É nesse sentido que se pode falar em uma história universal feita, retrospectiva e criticamente, a partir do capitalismo. Na expansão de sua dominação pelo mundo, a axiomática capitalista empreende um esforço de destruição das determinações sociais não-capitalistas, fazendo valer a relação de classe, esta

⁴⁰⁰ OQF, p. 117.

⁴⁰¹ Sobre a produção de zonas periféricas pelo capitalismo, cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2, volume 5. (1980). Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012c, p. 179-180. Doravante MPv5.

que, por sua vez, não se caracteriza pela coexistência de antagonismos extraeconomicamente codificados, e sim pela submissão de todas as relações sociais e antagonismos à dominação econômica (“só subsistem as rivalidades internas”): é nesse sentido que, para Deleuze e Guattari, a burguesia é a única classe, descodificante e descodificada, que se confunde com o próprio processo de descodificação generalizada dos fluxos levado a cabo pela máquina capitalista. Para dizer nos termos de *O que é a filosofia?*, enquanto as outras máquinas sociais comportavam uma coexistência de tipos psicossociais diferentes, no capitalismo, sistema social cujo berço é a Europa, há apenas um tipo psicossocial que se quer impor a todo o planeta:

O europeu pode pois se considerar, não como um tipo psicossocial entre os outros, mas como o Homem por excelência, assim como o grego já o fizera, mas com muito mais força expansiva e vontade missionária que o grego. (...) [S]ó a Europa, malgrado a rivalidade de suas nações, proporia a si mesma e aos outros povos “uma incitação a se europeizar cada vez mais”, de modo que é a humanidade inteira que se aparenta a si neste Ocidente, como o fizera outrora na Grécia⁴⁰².

Já em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari explicitavam que os agrupamentos presentes em uma máquina social, com seus respectivos interesses, não se formam ao acaso, mas são produto de um processo de seleção operado pela própria máquina. Portanto, a contagem estatística dos grupos em uma formação social “aplica[-se] a cadeias de fenômenos que a seleção já colocou num estado de dependência parcial”⁴⁰³. No capitalismo, essa seleção é feita de modo que se eleva um tipo psicossocial específico à condição de “Homem por excelência”, submetendo a esse tipo todas as relações sociais, que só adquirem inteligibilidade a partir dele. Em 1978, numa remissão crítica aos mecanismos de representação dos Estados democráticos capitalistas, Deleuze trata essa questão nos termos de uma *distinção qualitativa entre maioria e minorias*, que aparece pela primeira vez no texto *Filosofia e minoria*.

Para Deleuze, “maioria e minoria não se opõem apenas de maneira quantitativa”: antes de tudo, a oposição é qualitativa. *Maioria* remete aos traços do tipo psicossocial eleito como dominante pela máquina social, que serão usados, num segundo tempo, para contabilizar todos os grupos. O autor faz uma lista desses traços: “*Homem — branco — ocidental — macho — adulto — racional — heterossexual — que mora em cidades — que fala uma língua padrão europeia*” etc. Esses traços não são considerados majoritários porque a maior parte da população os possui, e sim porque foram eleitos como tais pela máquina social. A própria classificação dos grupos em *majoritário* ou *minoritário* pressupõe a eleição da maioria como

⁴⁰² OQF, p. 117.

⁴⁰³ AE, p. 454-455.

padrão de medida, ou seja, o traço majoritário “aparece duas vezes, uma na constante e uma na variável da qual se extrai a constante”. Desse ponto de vista, um grupo é considerado majoritário quando se estabelece uma redundância entre suas características e aquelas eleitas como padrão de medida. Por outro lado, a *minoría* não é o grupo que existe em menor número, e sim aquele que não apresenta essas características, desviando do padrão de medida. O desvio é então registrado pelo sistema de maioria, fazendo da minoria “um subsistema ou um fora do sistema (conforme o caso)”⁴⁰⁴.

O esquema deleuziano expõe o estado de dominação pressuposto pelos sistemas de representação das democracias dos Estados modernos. Segundo o discurso desses Estados, um grupo deve obter numericamente a maioria para conquistar poder político, e, ao mesmo tempo, devem ser criadas leis e mecanismos especiais para proteger os grupos numericamente inferiores (as minorias) dos excessos de poder eventualmente cometidos pelo grupo majoritário. No entanto, para Deleuze não, é a obtenção da maioria numérica que instaura um estado de direito e de dominação: “[a] maioria pressupõe o estado de dominação, não o inverso. Ela pressupõe o padrão de medida, não o inverso”⁴⁰⁵. O estado de dominação e o padrão de medida não são objeto de disputa de pessoas livres na esfera política, mas já são de antemão *determinados pela máquina social*, que define a forma dos agrupamentos que a povoam. As democracias representativas não fazem mais do que perpetuar o *sistema de dominação maioria-minorias* estabelecido pela máquina social capitalista, no qual as próprias minorias são definidas negativamente em função da maioria, e só podem fazer valer seus interesses de forma compensatória, sem colocar em questão o estado de dominação.

A inversão da relação entre a maioria e o estado de dominação leva Deleuze à conclusão de que, se a maioria é um conjunto de características eleitas como dominantes num determinado *socius*, independente da quantidade de pessoas que pertençam a ela, então a maioria não é ninguém. O majoritário é um *fato analítico*, “está analiticamente incluso no padrão de medida”: é o critério usado para avaliar os conjuntos e, portanto, não corresponde concretamente a nenhum conjunto previamente estabelecido. Mesmo os grupos ditos majoritários sob determinado aspecto só podem sê-lo após serem submetidos a esse padrão de medida. Além disso, se desdobrarmos a lista das características majoritárias, chegaremos a um ponto em que nenhum grupo concreto de pessoas se adequará a todas elas. Por outro lado, se a maioria não é ninguém, a minoria “é o devir de todo mundo, seu devir potencial na medida em que se desvia do modelo”. Isso porque, se a maioria, critério abstrato de análise, supõe uma seleção operada

⁴⁰⁴ DELEUZE, 1978, p. 1.

⁴⁰⁵ DELEUZE, 1978, p. 1.

pela máquina social, determinando o desejo a investir os conjuntos estatísticos que ela mesma constitui, o funcionamento próprio do desejo é, antes, da ordem do devir: uma variedade de processos singulares que excede as determinações históricas e que não pode ser contabilizada ou generalizada. Assim, há um *devir-minoritário* de todo mundo que corresponde ao conjunto de potencialidades sufocadas pelo estado de dominação por meio do sistema maioria-minorias, à medida que essas potencialidades são tomadas num processo coletivo de criação. É com base nessa argumentação que Deleuze estabelece a tríade conceitual que reaparece em alguns textos até 1980: “o *majoritário* como sistema homogêneo e constante, as *minorias* como subsistemas e o *minoritário* como devir potencial e criado, criativo”⁴⁰⁶.

Enxergando-se a questão por esse ponto de vista, é a própria forma de colocar o problema da emancipação política das minorias que precisa ser redefinida. Isso porque, se a identidade de uma minoria é, na verdade, produzida pelo sistema de maioria ao qual ela está submetida, então a afirmação dessa identidade como prática política que visa à emancipação “não teria outro conteúdo senão os caracteres oriundos da distribuição dos papéis, das atitudes etc. instituídos pela relação de dominação”, conforme comenta François Zourabichvili⁴⁰⁷. Dessa forma, o problema de uma política de emancipação deixa de ser o da conquista da maioria pelas minorias e se torna o da afirmação criadora das potencialidades sufocadas por um determinado estado de dominação contra o sistema maioria-minorias que o sustenta — em outras palavras, a deflagração de um devir-minoritário de todo mundo:

O problema não é de forma alguma o de conquistar a maioria, mesmo que pela instauração de uma nova constante. Não há devir majoritário, a maioria não pode ser um devir. Só há devir minoritário. As mulheres, seja qual for o seu número, são uma minoria definível como subconjunto; mas elas só criam à medida que tornam possível um devir do qual não são proprietárias, no qual elas mesmas devem entrar, um devir-mulher que diz respeito ao homem como um todo, o que inclui homens e mulheres⁴⁰⁸.

Se as minorias também precisam entrar num devir-minoritário, é porque devem funcionar como suportes de um movimento de desfazimento das formas do estado de dominação que as define enquanto grupo, que é, simultaneamente, um movimento de criação de novos modos de sociabilidade que acolham as potencialidades antes sufocadas. Para dizer nos termos da distinção guattariana entre duas tendências internas aos grupos: as minorias são criadoras não quando agem como grupos-assujeitados, reproduzindo acriticamente sua própria

⁴⁰⁶ DELEUZE, 1978, p. 1.

⁴⁰⁷ ZOURABICHVILI, 2009, p. 58.

⁴⁰⁸ DELEUZE, 1978, p. 1.

identidade ou organização de grupo, e sim quando agem como grupos-sujeitos, colocando em questão sua própria existência de grupo como produto de um estado de dominação, e funcionando, assim, como suportes de um processo coletivo de superação desse mesmo estado.

II.3.2. A tarefa da filosofia contra sua pretensão majoritária

Para Deleuze, nos momentos em que a filosofia “acreditou falar em nome de uma essência do homem, de uma razão pura, de um sujeito universal ou de direito”⁴⁰⁹, ela contribuiu para a perpetuação do estado de dominação instaurado pela axiomática capitalista. Em *O que é a filosofia?*, ele e Guattari explicam mais detidamente a conjunção entre filosofia e capitalismo: o “privilegio de um sujeito transcendental propriamente europeu” na filosofia moderna se explica pelo modo como essa filosofia se reterritorializa “em conformidade com o espírito de um povo e sua concepção de direito”⁴¹⁰. Para dizer de outro modo, a filosofia moderna toma como ponto de partida “determinações históricas e sociais” relativas a certos Estados europeus, levando-as ao infinito e extraíndo delas “figuras espirituais”⁴¹¹. Dessa forma, quando se define a atividade filosófica como um exercício de reflexão realizado por um sujeito, toma-se como pressuposto o Homem que o capitalismo se esforça por universalizar como único tipo psicossocial possível.

No esforço de falar em nome de um determinado povo, a história da filosofia moderna acabou sendo marcada por “caracteres nacionais”. Há uma feição necessariamente fragmentária da filosofia moderna, influenciada pelas particularidades nacionalitárias⁴¹². Surge, então, um movimento filosófico que busca superar essa fragmentação, “uma filosofia da comunicação que pretende restaurar a sociedade de amigos ou mesmo sábios, formando uma opinião universal como ‘consenso’ capaz de moralizar as nações, os Estados e o mercado”⁴¹³. Para essa filosofia, os direitos do homem constituem um paradigma universal capaz de fundar “uma ética para a comunicação” a partir da qual os Estados-nações e seus cidadãos poderiam se relacionar no espaço público mundial, para além das barreiras nacionais. Aqui, Deleuze e Guattari referem-se sobretudo ao pensamento de Jürgen Habermas. Segundo os autores, tomar os direitos do homem como ponto de partida para uma ética universal da comunicação é contribuir para a universalização do mercado operada pelo capitalismo. Isso porque os direitos do homem “são

⁴⁰⁹ DELEUZE, 1978, p. 1.

⁴¹⁰ OQF, p. 118; 125.

⁴¹¹ OQF, p. 119.

⁴¹² “[C]omo não há Estado democrático universal, este movimento implica a particularidade de um Estado, de um direito, ou o espírito de um povo, capaz de exprimir os direitos do homem em ‘seu’ Estado, e de desenhar a moderna sociedade de amigos” (OQF, p. 123).

⁴¹³ OQF, p. 129-130.

axiomas”, integram a axiomática capitalista e contribuem para sua perpetuação, coexistindo nela com outros axiomas que os contradizem, como a atuação violenta das polícias e exércitos nas margens do capitalismo. Dessa forma, segundo os filósofos, “[o]s direitos não salvam nem os homens, nem uma filosofia que se reterritorializa sobre o Estado democrático”.⁴¹⁴

Contra as concepções da filosofia como reflexão ou comunicação⁴¹⁵, que buscam no presente um ponto de referência, Deleuze e Guattari concebem a filosofia como *criação de conceitos*, atividade que apela para o futuro, buscando liberar e dar consistência a forças sufocadas pelo estado atual de coisas:

A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda. A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados. A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação. (...) Esse povo e essa terra não serão reencontrados em nossas democracias. As democracias são maiorias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria⁴¹⁶.

Desse ponto de vista, a filosofia não se reterritorializa sobre os Estados modernos, que funcionam como modelos de realização do capitalismo, mas “leva ao absoluto a desterritorialização relativa do capital”, suprimindo as condições de produção capitalista como limite interior imanente da máquina social e a abrindo para um movimento criador⁴¹⁷. A filosofia passa a se vincular às “forças sufocadas” num meio presente, deformando o Homem, sujeito das democracias modernas, para apelar a um novo povo e a uma nova terra. Instaura-se uma “relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia”: o filósofo é afetado pelas forças sufocadas do meio presente para que possa produzir filosofia — se a entendemos como criação —, e, simultaneamente, tais forças ganham consistência por meio do texto filosófico, tornando-se “a terra e o povo da filosofia”. É em função dessa relação constitutiva que a filosofia se diz *filosofia política*⁴¹⁸. Deleuze e Guattari esclarecem que os filósofos não criam esse povo e essa

⁴¹⁴ OQF, p. 129; 119.

⁴¹⁵ Há, ainda, uma terceira concepção da filosofia a que Deleuze e Guattari se opõem em *O que é a filosofia?*: a da filosofia como contemplação. Para os filósofos, a perspectiva da filosofia como contemplação se relaciona a uma avaliação da filosofia grega antiga pela filosofia moderna, que a transforma na “forma de seu próprio passado”. Segundo essa leitura, os gregos ainda não possuíam os conceitos, por isso os buscavam, contemplando-os “como algo que está ainda muito longe e acima”. Os modernos, por sua vez, já possuem os conceitos, mas carecem de um plano de imanência (que os gregos possuíam). Para Deleuze e Guattari, essa concepção diz menos respeito à própria filosofia grega do que a uma narrativa retrospectiva feita pela filosofia moderna sobre aquilo que entende ser o seu passado: “[n]ós nos reterritorializamos entre os gregos, mas em função do que eles não tinham e não eram ainda, de modo que nós os reterritorializamos sobre nós mesmos” (OQF, p. 121-123). Privilegiamos, no texto, as concepções da filosofia como reflexão e comunicação, por se relacionarem mais diretamente à questão do vínculo entre filosofia e capitalismo.

⁴¹⁶ OQF, p. 130-131.

⁴¹⁷ OQF, p. 119-120.

⁴¹⁸ OQF, p. 120-121;132-133.

terra, mas pressentem seu advento e lhes invocam⁴¹⁹, tornando-os perceptíveis enquanto potencialidades ou devires que atravessam o campo social.

Uma outra concepção de filosofia implica também uma outra maneira de pensar a relação da filosofia com as lutas de emancipação política: não cabe mais ao pensamento afirmar ou pressupor identidades e formas atuais, e sim, contra o presente e em prol do futuro, tomar o partido das potencialidades que um estado de coisas sufoca⁴²⁰. O Homem e as democracias representativas não podem ser devires, pois são justamente as formas que impedem os devires de se manifestarem: devem ser suprimidos ou deformados para que a emancipação seja possível.

No texto de 1978, Deleuze afirma que a tarefa da filosofia, contra a pretensão majoritária abstrata que a guiou por tanto tempo, é preparar “a figura de uma consciência universal minoritária”, dirigindo-se “às potências de devir pertencentes a um domínio distinto daquele do Direito e da Dominação”⁴²¹. O filósofo entra num jogo com o paradigma revolucionário da tomada de consciência e com a lógica da simplificação tendencial dos antagonismos, segundo a qual a classe operária, por meio de suas lutas contra a burguesia, toma consciência da universalidade da exploração a que é submetida, e, entendendo-se como classe coesa, organiza-se para fazer valer seu interesse homogêneo contra a classe dominante por meio da revolução. Reconhecendo a importância de que a luta por emancipação se faça mediante algum tipo de coordenação para que seja eficaz (passando, de algum modo, por uma “consciência universal”), Deleuze se esforça para pensar um tipo de coordenação das lutas que não seja um decalque do critério majoritário como forma de dominação (essa consciência universal só pode ser “minoritária”, ou seja, submeter o próprio critério majoritário a um devir): “há uma figura universal possível da consciência minoritária, como devir de todo mundo, e é esse devir que é criação”⁴²². Sobre essa consciência, Sibertin-Blanc afirma:

Talvez, então, seja necessário não mais pressupor que uma consciência coletiva só possa ter como conteúdo uma identidade comum (identidade de “interesses objetivos”, identidade de problemas ou de condições), para fazer justiça a uma consciência universal que tenha como conteúdo uma comunidade de devires, de transformações interdependentes capazes, por sua vez, de modificar a própria forma do universal: a universalidade de um processo de invenções relacionais, e não de uma identidade de subsunção; uma universalidade que não se projete em um máximo de integração identitária, mas que se programe e se remaneje em um máximo de ligações transversais

⁴¹⁹ OQF, p. 132.

⁴²⁰ Como afirma David Lapoujade (2015, p. 276), “trata[-se] de tomar o partido daqueles que não têm direito à existência *contra* os poderes que os privam desse direito”.

⁴²¹ DELEUZE, 1978, p. 2.

⁴²² DELEUZE, 1978, p. 2.

entre heterogêneos; em vez de um universal sociológico, como gênero, categoria ou classe, um universal tático e estratégico como sistema dinâmico indefinido de práticas de alianças, em que a aliança não proceda nem por integração dos termos em uma identidade superior que os homogeniza, nem por fortalecimento mútuo das identidades diferenciais, mas por esses blocos de devires assimétricos em que um termo pode se tornar outro graças ao devir-outro de outro termo, ele próprio conectado a um enésimo em uma série aberta⁴²³.

A “figura da consciência universal minoritária” refere-se às conexões possíveis e necessárias entre as potencialidades, virtualidades ou devires que o estado de dominação sufoca, conexões que coincidem com a criação de novos “modos de existência” ou de novos “possíveis”⁴²⁴. Afirmando que a filosofia tem como tarefa preparar essa figura, Deleuze considera que, ao invocar um novo povo e uma nova terra, o pensamento filosófico se coloca como aliado na difícil empreitada de tornar possível uma prática política emancipatória que rompa efetivamente com a lógica do critério majoritário, o que implica um questionamento tanto do paradigma da tomada de consciência quanto do universal entendido como abstração ou generalidade. A construção dessas novas práticas tem por condição necessária — ainda que não suficiente — o desfazimento das formas desse paradigma e desse universal⁴²⁵. Ao longo deste capítulo, analisaremos outras ocorrências da expressão “consciência minoritária”, buscando explicitar melhor o tratamento dado por Deleuze e Guattari a essa noção importante e complexa.

II.3.4. Componentes dos conceitos (II)

Por fim, destacamos os componentes dos conceitos de minoria e devir-minoritário no texto de 1978. Para o conceito de minoria, temos: i) a *constante majoritária* como fato analítico determinante; ii) a *condição de subsistema ou fora do sistema* como determinação das minorias em função de uma maioria; iii) o *devir-minoritário de todo mundo* como processo de criação do qual as minorias podem ser suportes ou agentes potenciais. Para o conceito de devir-minoritário, temos: i) o *sistema maioria-minorias* como perpetuador de um estado de

⁴²³ SIBERTIN-BLANC, 2011, p. 139.

⁴²⁴ François Zourabichvili afirma que, se o possível é, para Deleuze, “o que pode acontecer, efetiva ou logicamente” ou “o conjunto de modos de existência concretos possíveis em uma dada sociedade”, a política revolucionária não deve buscar realizar planos ou projetos dentro desse conjunto de possibilidades de vida, e sim alterar o próprio conjunto de possibilidades, criando o possível em vez de realizá-lo: “o acontecimento político por excelência — a revolução — não é a realização de um possível, mas a abertura do possível”. Cf. ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

⁴²⁵ Sobre o desfazimento das formas como condição necessária, mas não suficiente, cf. BARBOSA, Mariana de Toledo. **Língua e política em Hjelmslev e Deleuze & Guattari**: prolegômenos ao conceito de agenciamento. 2023. No prelo.

dominação; ii) o *devir-minoritário de todo mundo* como afirmação criadora das potencialidades que esse estado de dominação sufoca, implicando, simultaneamente, a supressão desse estado e a criação de novos possíveis; iii) a *figura universal da consciência minoritária* que a filosofia prepara, que coincide com o devir-minoritário.

II.4. Subtração-constituição e função antirrepresentativa do teatro em Carmelo Bene

Depois dos textos sobre o procedimento literário de Kafka e sobre o devir-menor da filosofia, Deleuze escreve, em 1979, um estudo sobre o teatro do dramaturgo italiano Carmelo Bene, intitulado *Um manifesto de menos*. Podemos sustentar que, nesse texto, o autor procura mais elementos para determinar o modo de operação do seu próprio procedimento filosófico por meio da análise de um caso de exercício não conceitual do pensamento. Para tanto, o filósofo analisa a inventividade da crítica contida nas peças de Bene, por meio da qual ele se alia a um movimento de subversão profunda do teatro contemporâneo⁴²⁶.

Enquanto, no estudo da literatura de Franz Kafka, Deleuze e Guattari identificaram uma recusa à “crítica social”, a análise do teatro de Carmelo Bene parte da constatação de que ele possui uma “função crítica”⁴²⁷. No entanto, ao analisarmos o sentido em que o termo está sendo empregado no segundo texto, concluímos que há uma aliança entre os procedimentos de Kafka e Bene, não uma oposição. Isso porque, na leitura deleuziana, a crítica de Bene consiste em submeter a uma operação de minoração a obra de um autor a quem historicamente foi dado um tratamento maior. Elevar um autor ao maior é fazer de sua obra e do pensamento nela desenvolvido uma doutrina que ocupa um lugar preciso na História. A partir desse tratamento, os textos desse autor passam a refletir “o seu tempo” e, por consequência, ele passa a estar submetido à narrativa oficial sobre a época em que viveu, reproduzindo-a. Em contrapartida, minorar um autor maior é arrancá-lo do lugar de perpetuação das relações de poder em que ele foi historicamente aprisionado, *reencontrando* nele uma “força ativa de minoridade” capaz de liberar um potencial criador que excede e transmuta essas relações (“liberar devires contra a História”). É o que Carmelo Bene opera nas peças de Shakespeare, autor historicamente tratado como maior⁴²⁸, num movimento similar ao que fez Kafka com a língua alemã. No entanto, em cada caso, usam-se meios diferentes para a realização de um tal procedimento.

⁴²⁶ DELEUZE, Gilles. Um manifesto de menos. (1979). In: DELEUZE, Gilles. **Sobre o teatro**. Tradução de Fátima Saadi. Revisão técnica de Denise Vaudois e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010, p. 33-35. Doravante MM.

⁴²⁷ MM, p. 27.

⁴²⁸ MM, p. 34-37.

Em Carmelo Bene, esses meios implicam um duplo movimento simultâneo de subtração-constituição realizado sobre uma obra tradicionalmente submetida a um processo de “magnificação-normalização”⁴²⁹. Num primeiro movimento, *subtrai-se* da peça originária “os elementos que fazem ou representam um sistema do Poder”, que permitem que o texto e o autor sejam elevados ao maior: aqui, amputam-se tanto os marcadores internos que fazem do teatro um meio de representação das relações de dominação de uma época (“o poder do teatro”), quanto os próprios temas ou conflitos representados na peça (a “representação do poder no teatro”)⁴³⁰. A subtração possibilita uma reestruturação interna do teatro, cuja consequência é a mutação do tipo de relação desse gênero do pensamento com a época presente. Simultaneamente, esse primeiro movimento de subtração gera um segundo movimento de *constituição* e proliferação do inesperado: “toda a peça, porque lhe falta um pedaço, não arbitrariamente escolhido, vai talvez oscilar, girar sobre si mesma, colocar-se em outro lado”. Esse segundo gesto faz da crítica uma constituição. Surgem, com ele, uma nova peça e novos personagens. Mais precisamente, ao se orientar pelo procedimento de subtração-constituição, a peça se torna um processo de “constituição de um personagem no próprio palco”⁴³¹.

Tomamos a expressão *subtração-constituição*, bem como a interpretação sobre a função que o texto comentado exerce na construção do procedimento filosófico deleuziano, emprestadas de Ovídio Abreu, que, em sua leitura da filosofia de Deleuze, lança a hipótese de que, ao falar da crítica teatral de Carmelo Bene, “Deleuze fala do seu próprio procedimento, ou seja, das operações que sustentam a experimentação do seu pensamento na filosofia”⁴³². Em função disso, a partir das formulações de Deleuze em *Um manifesto de menos*, Abreu cunha a expressão subtração-constituição para se referir ao procedimento filosófico deleuziano. Seguindo a hipótese do comentador, e tendo em vista nossa tarefa de analisar a determinação do procedimento político da filosofia de Deleuze e Guattari ao longo da década de 70, reconhecemos a importância do texto sobre Bene nesse aspecto, sobretudo a partir da introdução das noções de *subtração* e *variação*. Examinaremos a análise de Deleuze sobre o mecanismo de minoração do dramaturgo, seguindo, para tanto, a dupla direção de uma crítica do poder do teatro e de uma crítica da representação do poder no teatro, que provocam, de um lado, a

⁴²⁹ MM, p. 36.

⁴³⁰ MM, p. 32-33.

⁴³¹ MM, p. 28.

⁴³² ABREU, 2022, p. 30. O comentador também desenvolve o tema do procedimento de subtração-constituição no âmbito da relação entre a filosofia deleuziana, o teatro e a política num texto escrito em conjunto com Mariana de Toledo Barbosa e Paulo Domenech Oneto: DE TOLEDO BARBOSA, Mariana; ABREU, Ovídio; ONETO, Paulo Domenech. Teatro e política na filosofia de Gilles Deleuze: subtração, crueldade, esgotamento. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 14, n. 1, 2021.

reorganização interna desse campo do pensamento e, de outro, a transmutação de sua relação com o campo social.

II.4.1. Crítica do poder do teatro: variação da língua e dos gestos

A crítica de Carmelo Bene ao poder do teatro não faz de suas peças “um antiteatro, (...) um teatro dentro do teatro” ou uma negação do teatro. Trata-se, na verdade, de uma *operação de subtração* dos marcadores de poder internos ao teatro que fazem dele um gênero oficial de representação, desencadeando, ao mesmo tempo, *processos positivos de constituição* de um teatro antirrepresentativo. Arranca-se à peça original a linearidade de uma história (marcador diacrônico ou temporal do Poder), a estrutura narrativa (marcador sincrônico do Poder), o texto (marcador da dominação da língua sobre a fala, que impõe certa invariância), os diálogos (marcador que limita a manifestação da fala a condições codificadas) e todos os outros elementos que permitem a estabilidade da representação. A subtração dos elementos de poder é feita em duas vertentes: 1) subtraem-se os marcadores de poder que contaminam a língua do teatro; 2) subtraem-se os elementos de poder inerentes aos gestos do teatro.⁴³³

Quanto à primeira vertente, Deleuze afirma que o teatro possui uma língua que é objeto do procedimento de minoração de Carmelo Bene. Para melhor desenvolver esse ponto, o autor retoma a distinção entre línguas maiores e menores (ou usos maior e menor da língua), desenvolvida em *Kafka: por uma literatura menor*, acrescentando-a, no entanto, de novos elementos. Aqui, Deleuze não define uma língua maior apenas por seu alcance internacional ou pela hegemonia que exerce, mas também por uma estrutura linguística que faz dela uma língua de poder. Desse ponto de vista, as línguas maiores “são línguas de forte estrutura homogênea (standardização) e centradas em invariantes, constantes ou universais de natureza fonológica, sintática ou semântica”⁴³⁴. A *constante* remete a um traço linguístico que é eleito como regra e com base no qual a sistematicidade da língua maior é definida. Nesse caso, o sistema da língua só varia pela influência externa de fatores não linguísticos, ou quando ocorre uma mistura entre dois sistemas linguísticos homogêneos. Em contrapartida, as línguas menores são definidas pelo autor como

línguas de variabilidade contínua – seja qual for a dimensão considerada: fonológica, sintática, semântica ou até mesmo estilística. Uma língua menor só comporta um mínimo de constante e de homogeneidade estruturais. Não é

⁴³³ MM, p. 41.

⁴³⁴ MM, p. 37.

contudo uma salada, uma misturada de dialetos, visto que ela encontra suas regras na construção de um *continuum*⁴³⁵.

Em todas as suas dimensões, a sistematicidade da língua menor não se baseia na eleição de regras constantes, mas na construção de um *continuum* de variação que funciona segundo suas próprias regras. Dado um componente linguístico, ele não é enquadrado num sistema pré-definido de constantes, e sim relacionado ao *continuum* virtual de potencialidades linguísticas que a língua menor constrói. Enquanto, na língua maior, a variação é expurgada do sistema, na língua menor, ela é sistemática. No entanto, Deleuze ressalta como mesmo as línguas maiores são postas em variação por minorias que as trabalham de dentro: podemos citar o caso do *black-english* como variação do inglês americano, ou do alemão desterritorializado de Praga que os judeus da época de Kafka colocavam ainda mais em variação. Por conta disso, mais precisamente, não há línguas essencialmente maiores ou menores, mas *usos maiores ou menores de uma língua*, podendo-se dizer, no máximo, “que uma língua é mais ou menos capacitada para [os] usos menores”⁴³⁶.

Considerando-se que o teatro tem uma língua, e que, oficialmente, faz-se dela um uso maior que a torna repleta de constantes ou marcadores de Poder, a crítica de Bene opera como um procedimento que submete essa língua a um uso menor, subtraindo esses marcadores e, ao mesmo tempo, colocando-a em variação contínua. A partir dessa inflexão, os enunciados deixam de ser constantes e passam a variar conforme sua enunciação — Deleuze fornece o exemplo do enunciado “eu juro”, que “não é absolutamente o mesmo pronunciado diante de um tribunal, numa cena de amor ou numa situação de infância”. A variação não diz respeito apenas à situação ou às condições externas de enunciação, mas afeta internamente a significação, a sintaxe e os fonemas do enunciado. Enquanto, num uso maior da língua, abstrai-se um enunciado das variações impostas a ele pela enunciação — assim, linguisticamente, “eu juro” seria o mesmo enunciado independente do contexto em que é proferido —, num uso menor, “o enunciado será apenas a soma de suas próprias variações, que o fazem escapar de cada aparelho de poder capaz de fixá-lo, e que o fazem evitar toda constância” — o “eu juro” como jura de amor é desde sempre compreendido como variável que integra o *continuum* de variações possíveis do enunciado em questão. Em vez de se abstrair o enunciado de suas variações, elevando-o à posição de constante, ele é sempre submetido ao *continuum* de

⁴³⁵ MM, p. 38. Aqui, Deleuze introduz um debate com a linguística acerca da naturalização do uso maior da língua como procedimento científico imparcial. Contra a ideia de que só é possível estudar cientificamente uma língua extraíndo dela constantes, defendida por linguistas como Noam Chomsky, Deleuze toma o partido de William Labov, que defende a sistematicidade da variação linguística. Esse tema está no cerne do Platô 4 de *Mil Platôs* e será abordado em nosso próximo tópico.

⁴³⁶ MM, p. 39.

variação: “[v]ai-se, então, fazer um enunciado passar, no mais curto espaço de tempo, por todas as variáveis que podem afetá-lo”⁴³⁷. Enquanto o uso maior desconsidera as variações potenciais em proveito da reprodução constante de um estado atual de dominação, o uso menor submete o estado atual às potencialidades virtuais, colocando a língua em variação contínua. No teatro de Carmelo Bene, os diálogos cedem lugar a “vozes simultâneas ou sucessivas, superpostas ou transpostas, (...) contidas na continuidade espaçotemporal da variação”; o texto não se fecha mais sobre si, mas é sobrecarregado de “indicações não textuais e, contudo, interiores, que não seriam mais apenas cênicas, que funcionariam como operadores, exprimindo, a cada vez, a escala das variáveis pelas quais o enunciado passa”; e assim por diante⁴³⁸.

Numa segunda direção, diz-se que o movimento de colocar em variação os componentes linguísticos e sonoros gera, simultaneamente, um efeito sobre os componentes não linguísticos, como as ações, as paixões, os gestos, as atitudes e os objetos: “[é] no mesmo movimento que a língua tenderá a escapar do sistema do Poder que lhe dá estrutura, e a ação tenderá a escapar do sistema Senhorial ou da Dominação que a organiza”. Ao trabalho de afasia sobre a língua, conjuga-se um trabalho de impedimento sobre os gestos⁴³⁹. Impede-se os gestos de se fixarem em posições estáveis que remeteriam a papéis sociais definidos. O efeito disso é a *deformação* das oposições provenientes do sistema do poder e da dominação: em vez de serem representadas em cena, elas aparecem para serem desfeitas, colocadas em variação contínua. O personagem Ricardo III, por exemplo, na peça de Bene, não para de se desequilibrar: seus gestos mudam de altura, caindo e se reerguendo. A protagonista da peça *S.A.D.E.* passa pelos estados de dominação que o senhor lhe impõe, mas não se fixa sobre eles — atravessa-os “segundo a linha de uma variação que a faz escapar da dominação do Senhor e a faz nascer fora de seu domínio”. Representar os conflitos do sistema de Poder, tomando por pressupostas suas formas, seria reproduzir o estado de dominação, mesmo que para “tomar o partido” do polo subjugado. O teatro de Bene não toma como pressupostas as “relações de força e de oposição”, mas as desfaz: submete suas formas a relações de velocidade e lentidão e os sujeitos envolvidos nelas aos afetos e suas variações. *Em resumo, as relações de força são submetidas às suas modificações, e não o inverso*: “qualquer forma é então deformada pelas modificações de velocidade que fazem com que não se passe duas vezes pelo mesmo gesto ou pela mesma fala sem obter características diferentes de tempo”⁴⁴⁰.

⁴³⁷ MM, p. 42-43.

⁴³⁸ MM, p. 43.

⁴³⁹ MM, p. 48.

⁴⁴⁰ MM, p. 48-51.

Estabelecem-se duas linhas de variação contínua, da língua e dos gestos, que, no entanto, estão “uma dentro da outra”: “[a] variação contínua dos gestos e das coisas e a variação contínua da língua e dos sons podem se interromper, se cortar e se recortar; mas as duas também devem continuar, formar um único *continuum*”⁴⁴¹. O procedimento de minoração, com seu duplo movimento simultâneo de subtração-constituição, tem por efeito positivo a criação de um teatro que não serve para representar, e sim para colocar em variação as formas e as substâncias da representação, reunindo as variáveis numa “continuidade de constituição” em vez de uma “unidade de representação”⁴⁴². Por sua vez, essa reformulação interna do teatro provoca também uma transmutação de sua relação, enquanto gênero do pensamento, com os agenciamentos do campo social, como analisaremos na próxima seção.

II.4.2. Crítica da representação do poder no teatro: minoração como procedimento antirrepresentativo

Tendo analisado o procedimento de minoração de Carmelo Bene, Deleuze pergunta-se: “de que isso serve externamente?”⁴⁴³ Trata-se, aqui, de analisar os efeitos desse mecanismo teatral no campo social, ou, mais precisamente, a maneira como a minoração transforma a função política do teatro. Se Bene direciona sua crítica à representação *do* e *no* teatro, é sobretudo porque um teatro que representa conflitos serve à perpetuação das relações de dominação. Deleuze explica: “os conflitos já estão normalizados, codificados, institucionalizados” — são chaves de leitura das forças que atravessam o campo social que pressupõem a submissão delas ao esquema de inteligibilidade definido por um estado de dominação. Por sua vez, “[a]s instituições são os órgãos da representação dos conflitos conhecidos”: elas produzem uma compreensão dos conflitos que se atenha ao quadro da codificação social, limitando-se a representar as relações de dominação existentes⁴⁴⁴. O teatro, ao se propor a representar conflitos, atua como instituição oficial que perpetua um estado opressivo de coisas.

A crítica de Bene (e de Deleuze) é endereçada inclusive ao “teatro popular”, que busca levar o espectador a uma compreensão dos conflitos e fornecer os “elementos de uma ‘solução’ possível”. Quem encarna essa corrente no texto é o dramaturgo alemão Bertolt Brecht. Ao propor uma representação crítica e popular, Brecht busca apresentar os conflitos sociais

⁴⁴¹ MM, p. 52.

⁴⁴² MM, p. 53.

⁴⁴³ MM, p. 56.

⁴⁴⁴ MM, p. 57.

tomando o partido do polo oprimido (em seu caso, o operário), propondo a revolução como solução do antagonismo posto em cena. Acontece que, mesmo numa representação popular, não se sai do “domínio da representação”. Nesse esquema, a revolução é enxergada como um caminho pré-existente para a superação do estado de dominação, que só precisa ser descoberto. Desse ponto de vista, a solução do antagonismo não pode deixar de reproduzir os próprios pressupostos do estado de coisas que busca superar. Tomar o partido dos “operários” ou dos “pobres” é permanecer ainda no sistema de opressão, pois, para Bene, ricos e pobres pertencem “a um mesmo sistema de poder e de dominação que os reparte em ‘escravos pobres’ e ‘escravos ricos’, e onde o artista tem a função de escravo intelectual de um lado ou do outro”⁴⁴⁵. Note-se que essa constatação não equivale a negar o sistema opressor, e sim se dar conta de que a mera afirmação de um dos seus polos constituídos não é capaz de produzir uma ruptura efetiva com ele.

Nesse ponto, Deleuze retoma a distinção entre maioria, minoria e devir-minoritário desenvolvida no texto do ano anterior: o teatro popular, pretendendo-se representativo, “remete a um fato majoritário”. Isso porque uma identidade oprimida, entendida como estado de fato, é ainda uma determinação da constante majoritária, inscrita no sistema de dominação maioria-minorias. Fala-se, aqui, de um primeiro sentido do termo minoria — haveria ainda outro, que corresponde ao devir-minoritário:

É que (...) minoria tem dois sentidos, sem dúvida ligados, mas muito diferentes. Minoria designa, primeiro, um estado de fato, isto é, a situação de um grupo que, seja qual for o seu número, está excluído da maioria, ou está incluído, mas como uma fração subordinada em relação a um padrão de medida que estabelece a lei e fixa a maioria. Pode-se dizer, neste sentido, que as mulheres, as crianças, o Sul, o terceiro mundo etc. são ainda minorias, por mais numerosos que sejam. Esse é um primeiro sentido do termo. Mas há, imediatamente, um segundo sentido: minoria não designa mais um estado de fato, mas um devir no qual a pessoa se engaja. Devir-minoritário é um objetivo, e um objetivo que diz respeito a todo mundo, visto que todo mundo entra nesse objetivo e nesse devir, já que cada um constrói sua variação em torno da unidade de medida despótica e escapa, de um modo ou de outro, do sistema de poder que fazia dele uma parte da maioria⁴⁴⁶.

A já conhecida distinção entre minoria e devir-minoritário é aqui reelaborada nos termos de um *duplo sentido de minoria*. Enquanto, no primeiro sentido, o conceito remete ao estado de dominação a que um grupo específico está submetido, no segundo, minoria designa um *objetivo* que concerne a todo mundo: afastar-se do modelo ou do padrão de medida. Se Deleuze diz que

⁴⁴⁵ MM, p. 58.

⁴⁴⁶ MM, p. 63.

tanto os homens como as mulheres têm que entrar num devir-mulher, é porque o *devir-mulher* designa um movimento de desfazimento das formas do sistema maioria-minorias, que afeta homens e mulheres, não dizendo respeito apenas a estas. É ao segundo sentido de minoria que o procedimento de minoração de Carmelo Bene se vincula: o teatro do italiano exerce uma *função antirrepresentativa*, pois subtrai os elementos de representação teatrais e coloca esse campo do pensamento em variação contínua, desfazendo as formas da representação indexadas a um estado de dominação. Colocar a língua e os gestos do teatro em variação contínua é tomar o partido dos devires ou das potencialidades sufocadas pelo estado de dominação, contribuindo para libertá-las. É compreender que “a fronteira está entre a História e o anti-historicismo, isto é, concretamente, ‘aqueles que a História não leva em conta’”, o que exige um esforço de desfazimento das formas históricas que abra possibilidades de criação. O teatro antirrepresentativo de Bene tem por objetivo “tornar uma potencialidade presente, atual”, em vez de “representar um conflito”, o que só pode realizar a partir da subtração das formas da representação⁴⁴⁷.

Deleuze repete uma formulação de seu texto sobre o devir-menor da filosofia, afirmando que a função antirrepresentativa do teatro seria “traçar, constituir de algum modo uma figura da consciência minoritária, como potencialidade de cada um”⁴⁴⁸. A consciência de minoria é definida por Deleuze como “devir-universal”. Essa definição pode ser melhor compreendida por meio de uma referência à leitura deleuziana de Nietzsche na obra *Nietzsche e a filosofia*, da qual podemos extrair um conceito de devir-universal. Deleuze afirma que, em Nietzsche, todo corpo se define por uma “relação entre forças dominantes e forças dominadas”⁴⁴⁹. A essência das forças é estar em relação de dominação com outras forças, produzindo ao acaso um corpo⁴⁵⁰. Na relação de dominação, as forças são hierarquizadas segundo qualidades originais determinadas por sua diferença de quantidade: “[e]m um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são ditas *reativas*. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que expressam a relação da força com a força”⁴⁵¹. As forças reativas são aquelas que exercem sua quantidade de força “assegurando os mecanismos e as finalidades, cumprindo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de finalidade”⁴⁵². Já as forças ativas exercem sua quantidade de força ao “impor

⁴⁴⁷ MM, p. 60-61.

⁴⁴⁸ MM, p. 60-61.

⁴⁴⁹ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. (1962). Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 56. Doravante NF.

⁴⁵⁰ NF, p. 56; 69.

⁴⁵¹ NF, p. 56.

⁴⁵² NF, p. 57.

formas, criar formas explorando as circunstâncias”, caracterizando-se por uma “potência de transformação”⁴⁵³.

Em seu comentário, Deleuze estabelece que a gênese das qualidades das forças, inseparável da diferenciação das quantidades das forças em relação, é determinada por um elemento genealógico (genético e diferencial) que Nietzsche denomina vontade de potência. A vontade de potência é um complemento *interno* das forças, que responde pela diferenciação de suas quantidades na relação e pela gênese de suas qualidades respectivas, sendo inseparável das determinações que produz caso a caso (em cada caso, ela se determina com as forças que determina)⁴⁵⁴. Assim, como princípio plástico, a própria vontade de potência tem qualidades, afirmação e negação, que correspondem ao *dever das forças*, ou seja, ao “ciclo” em que a força muda: a afirmação diz respeito ao processo em que a força reativa se torna ativa, e a negação, ao processo em que a força ativa se torna reativa⁴⁵⁵. O estudo do corpo como relação de forças deve levar em consideração esse ciclo: “não se poderá nem abstrair as qualidades da força de seu dever, nem a força da vontade de potência: o estudo concreto das forças implica necessariamente uma dinâmica”⁴⁵⁶.

Segundo Deleuze, na dinâmica das forças que experimentamos, o desenvolvimento da força reativa a torna capaz de separar a força ativa do que ela pode, voltando-a contra si mesma. Parece que o conhecimento e a sensibilidade do homem só conseguem apreender essa dinâmica em que se constata, em toda parte, o “triunfo” das forças reativas e o tornar-se reativo das forças ativas, ou seja, um *dever-reativo das forças*⁴⁵⁷. Isso leva à constatação de que “o dever-reativo é constitutivo do homem”⁴⁵⁸. Deleuze explica essa afirmação: embora existam homens ativos, “uma atividade humana, (...) forças ativas do homem”⁴⁵⁹, mesmo essas forças ativas estão determinadas, segundo as qualidades da vontade de potência, por uma dinâmica de negação que produz o dever-reativo de *todas as forças*. As forças ativas funcionam apenas como o “termo contrário” necessário a esse dever, “o alimento de um dever universal das forças, de um dever-reativo de todas as forças, que define o homem e o mundo humano”⁴⁶⁰. O homem, ativo ou reativo, é o produto de uma dinâmica de forças mais profunda entendida como dever-reativo, ou seja, da própria vontade de potência negativa: mesmo o homem ativo é determinado por esse

⁴⁵³ NF, p. 58-59.

⁴⁵⁴ NF, p. 68-69.

⁴⁵⁵ NF, p. 84-86.

⁴⁵⁶ NF, p. 84.

⁴⁵⁷ NF, p. 84-85.

⁴⁵⁸ NF, p. 85.

⁴⁵⁹ NF, p. 213.

⁴⁶⁰ NF, p. 213.

devir. Nesse sentido, “[a] essência do homem e do mundo ocupado pelo homem é o devir reativo de todas as forças”⁴⁶¹.

A atividade do homem fracassa necessariamente, pois lhe falta um devir-ativo como potência de afirmar que permita o triunfo das forças ativas sobre as forças reativas. Para Deleuze, o projeto nietzscheano não coincide com o de um “homem superior”, que, por meio de sua atividade, busca converter as forças reativas em ativas, invertendo os valores. Essa atividade apenas alimenta o devir-reativo, associa forças reativas em vez de torná-las ativas. Nietzsche sustenta que a conversão do reativo em ativo não se faz sem um procedimento mais profundo de transmutação que converta a negação em afirmação, alterando a própria dinâmica das forças ou a qualidade da vontade de potência⁴⁶². A transmutação, por sua vez, implica uma mudança na natureza do próprio homem, já que ele é constituído pelo devir-reativo de todas as forças. Transformar a dinâmica das forças “significa superar o homem, destruir o homem, mesmo o melhor”⁴⁶³.

Deleuze define a transmutação em Nietzsche como “uma mudança no elemento do qual deriva o valor dos valores”, o que implica, em última instância, uma conversão da negação em afirmação⁴⁶⁴. O filósofo aponta que é o próprio niilismo, ou seja, “a negação como qualidade da vontade de potência”, que, levado às últimas consequências, atinge um ponto de transmutação em que se transforma em afirmação. Isso se explica pela história do niilismo e de sua relação com as forças reativas: se, num primeiro momento, a negação, que se apresenta para o homem como vontade de nada, determina o triunfo das forças reativas, essas forças, ao triunfarem, “rompem sua aliança com essa vontade, [pois] querem, sozinhas, fazer valer seus próprios valores”. A consequência disso é que a vontade de nada também rompe a relação com as forças reativas e, nesse momento, transmuta-se, torna-se afirmação e se engaja num processo de destruição ativa⁴⁶⁵:

A destruição ativa significa: o ponto, o momento de transmutação na vontade de nada. A destruição se torna *ativa* no momento em que, estando rompida a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada, esta se converte e passa para o lado da *afirmação*, se relaciona com uma *potência de afirmar*, que destrói as próprias forças reativas. (...) Este é o “ponto decisivo” da filosofia dionisíaca: o ponto no qual a negação expressa uma afirmação da vida, destrói as forças reativas e restaura a atividade em seus direitos⁴⁶⁶.

⁴⁶¹ NF, p. 215.

⁴⁶² NF, p. 216.

⁴⁶³ NF, p. 212.

⁴⁶⁴ NF, p. 218.

⁴⁶⁵ NF, p. 219-221.

⁴⁶⁶ NF, p. 222.

É nesse ponto de transmutação que o “devir-ativo aparece no universo, mas idêntico à afirmação como vontade de potência”⁴⁶⁷. Nessa altura, o devir-ativo compreende, entre outras coisas, uma “subversão da relação de forças”, um devir de todas as forças que é, por isso, um *devir universal*: “[a] afirmação constitui um devir-ativo como devir universal das forças. As forças reativas são negadas, todas as forças se tornam ativas”⁴⁶⁸. A subversão dos valores é um processo com dois sentidos: “a desvalorização dos valores reativos e a instauração de valores ativos”. Mas se trata, na verdade, do mesmo processo: uma destruição feita de um “ponto de vista que afirma”⁴⁶⁹.

Portanto, segundo a leitura deleuziana de Nietzsche, o devir-universal, no ponto focal de transmutação, é o devir-ativo de todas as forças em decorrência da conversão do negativo em potência de afirmar na vontade de potência. Subordinando o negativo, a afirmação “subsiste enquanto potência independente” e única qualidade da vontade de potência⁴⁷⁰. Consequentemente, as forças reativas, com suas tarefas de conservação, de adaptação e de finalidade, são destruídas, e todas as forças se tornam ativas, ou seja, criadoras e dotadas de uma potência de transformação. Tendo isso em vista, sustentamos que, ao afirmar que o procedimento de minoração de Bene produz um teatro cuja função é constituir uma consciência de minoria enquanto devir-universal, Deleuze caracteriza a consciência minoritária como o ponto de subtração de todos os marcadores de poder ou formas do estado de dominação e, simultaneamente, de afirmação das potencialidades criadoras que eram impedidas por essas formas de se manifestar. O objetivo imanente do teatro de Carmelo Bene, para Deleuze, é contribuir para esse duplo processo:

O teatro surgirá como o que *não representa* nada, mas *apresenta e constitui* uma consciência de minoria, enquanto devir-universal, operando alianças aqui ou ali conforme o caso, seguindo linhas de transformação que saltam para fora do teatro e assumem uma outra forma, ou se reconvertem em teatro para um novo salto. Trata-se de uma tomada de consciência, embora ela nada tenha a ver com uma consciência psicanalítica, tampouco com uma consciência política marxista ou brechtiana. A consciência, a tomada de consciência, é uma grande potência, mas não é feita para as soluções nem para as interpretações. É quando a consciência abandona as soluções e interpretações que ela conquista sua luz, seus gestos e seus sons, sua *transformação* decisiva⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ NF, p. 218.

⁴⁶⁸ NF, p. 223.

⁴⁶⁹ NF, p. 223; 226.

⁴⁷⁰ NF, p. 223.

⁴⁷¹ MM, p. 64, grifos nossos.

O teatro de Carmelo Bene coloca em variação a língua e os gestos do teatro, bem como os conteúdos habitualmente representados nele na forma de conflitos. Esse procedimento afeta as distinções entre o linguístico e o não linguístico, o teatro e o seu fora, estabelecendo entre esses campos comunicações que não eram possíveis sob a rigidez das formas da representação. O desfazimento dessas distinções rígidas não significa, entretanto, uma indiferenciação dos diversos domínios: eles variam cada um à sua maneira e, nessa variação, estabelecem entre si “alianças aqui ou ali conforme o caso, seguindo linhas de transformação que saltam para fora do teatro e assumem uma outra forma, ou se reconvertem em teatro para um novo salto”. Mais precisamente, cada domínio passa a ser constituído pelos encontros e variações que lhe dizem respeito⁴⁷². Mas em que medida esse processo se relaciona com uma consciência de minoria?

Como explicita Deleuze, a constituição da consciência minoritária diz respeito a “uma tomada de consciência, embora ela nada tenha a ver com uma consciência psicanalítica, tampouco com uma consciência política marxista ou brechtiana”. Segundo as tradições das quais o autor se distancia, tomar consciência de algo significa ora interpretar e tornar conscientes processos inconscientes na esperança de revertê-los, ora compreender mecanismos sociais de opressão para encontrar soluções que permitam superá-los. Em ambos os casos, trata-se de elaborar racionalmente e assim dissolver algo que preexiste. Ao contrário, o teatro não atinge a consciência minoritária representando processos ou conflitos dados, nem fornecendo as condições para uma compreensão e uma solução racionais deles, mas a constitui ao atualizar teatralmente as potencialidades sufocadas do campo social, tornando-as *perceptíveis*. O teatro menor não apresenta uma solução ao espectador, mas violenta sua sensibilidade e arranca de sua consciência os marcadores de poder, forçando-o ao engajamento num processo de transformação coletiva (dever-minoritário de todo mundo ou variação contínua). Esse teatro subtrai da consciência os marcadores de representação dos conflitos que tradicionalmente orientam a política e o pensamento, pois, como vimos, eles perpetuam um estado de dominação e impedem as potencialidades de se atualizarem. Como aponta Deleuze, “é assim que CB escreve: uma escrita que não é nem literária nem teatral, mas realmente operatória e cujo efeito sobre o leitor é muito forte, muito estranho”⁴⁷³.

Nesse sentido, a constituição da consciência minoritária passa por uma *minoração da consciência*: uma tomada da consciência pelo teatro, que subtrai dela a interpretação e as soluções (elementos representativos ou marcadores de poder), abrindo-a às conexões da variação contínua como experimentação coletiva. Passa-se de um esquema de compreensão e

⁴⁷² DELEUZE; PARNET, 1996 (1977), p. 36.

⁴⁷³ MM, p. 43.

solução racionais para um processo de mutação perceptiva que impõe um problema. Consequentemente, o movimento revolucionário deflagrado deixa de ser da ordem da implementação de soluções pré-concebidas, tornando-se um processo de problematização e experimentação que envolve a criação de modos de existência imprevisíveis. O teatro, assim como todos os domínios do pensamento, por meio de sua própria minoração, fornece “um elemento para um novo devir da consciência”⁴⁷⁴, apontando para outro tipo de engajamento que tem por correlato uma urgência de transformação das práticas políticas.

II.4.3. Componentes dos conceitos (III)

Com base nas considerações acima, propomos um esquema de componentes para os conceitos de *minoría* e *devir-minoritário* no texto *Um manifesto de menos*. Para o conceito de *minoría*, temos: i) a maioria como produto do estado de dominação, caracterizada pela hegemonia de um conjunto de constantes e de um paradigma de representação; ii) as *minorías* como estados de fato, determinação do fato majoritário (primeiro sentido do termo); iii) as *minorías* como devir-minoritário de todo mundo ou movimento de desfazimento das formas do sistema maioria-minorías (segundo sentido do termo). Para o conceito de devir-minoritário, temos: i) a subtração dos marcadores de poder do teatro e de representação do poder no teatro (ou das formas do sistema maioria-minorías), como primeiro movimento do procedimento de minoração; ii) a colocação do teatro em variação contínua, como segundo movimento do procedimento de minoração; iii) a consciência minoritária, o devir-minoritário de todo mundo ou a variação contínua como destinação política da minoração do teatro e, ao mesmo tempo, como mutação das práticas políticas.

II.5. Uso menor da língua e variação contínua em *Postulados da linguística*

Desde *O anti-Édipo*, é dito que as ciências possuem uma “potencialidade revolucionária” que realizam quando deixam de se preocupar com a produção de resultados interpretáveis apenas por especialistas, tornando-se catalisadoras de processos de experimentação e fazendo “passar pelo *socius* fluxos cada vez mais descodificados e desterritorializados, fluxos sensíveis a *todo mundo*”⁴⁷⁵. Essa questão reaparece em *Mil platôs* no âmbito da distinção entre dois tratamentos da ciência: o primeiro remete a uma *ciência maior ou régia* e o segundo a uma *ciência menor ou nômade*.

⁴⁷⁴ MM, p. 64.

⁴⁷⁵ AE, p. 502; 492-493, grifo nosso.

A ciência maior funciona por um “ideal de reprodução, dedução ou indução”, que consiste em adotar uma métrica prévia ou um “ponto de vista fixo” a partir do qual opera: vai “de um gênero a suas espécies por diferenças específicas”, “de uma essência estável às propriedades que dela decorrem por dedução”, ou estabelece um conjunto de condições constantes cuja presença garantiria a reprodutibilidade dos fenômenos observados. Busca chegar a teoremas derivados dessas condições prévias. Traduz os problemas num sistema fechado com a forma de um “aparelho teoremático”, que permite dar a uma questão específica uma “solução científica”. Por outro lado, a ciência menor segue os fluxos em vez de tentar traduzi-los em métricas pré-estabelecidas: em vez de submeter os fluxos a formas, remete as formas a um campo de vetores onde se produzem “metamorfoses, gerações e criações na própria ciência”. Adota um modelo que é “problemático, e não mais teoremático”: em vez de estabelecer teoremas derivados de condições prévias, inventa problemas que desencadeiam uma experimentação que, se é cientificamente disparada, não se encerra numa “solução científica”, remetendo necessariamente a “atividades coletivas e não científicas”⁴⁷⁶. Por conta disso, do ponto de vista do critério de cientificidade da ciência régia, as ciências nômades nem mesmo podem ser consideradas ciências⁴⁷⁷. Em vez de se fechar sobre si num sistema científico homogêneo, a ciência menor se projeta sobre o campo social, dando consistência a problemas que por sua vez afetarão a percepção de “todo mundo”, podendo desencadear processos coletivos os mais variados.

Para Deleuze e Guattari, há entre esses dois tratamentos da ciência um “campo de interação onde uma ciência régia não para de apropriar-se dos conteúdos de uma ciência nômade ou vaga, e onde uma ciência nômade não para de fazer fugir os conteúdos da ciência régia”⁴⁷⁸. Enquanto a ciência maior enquadra os estados do campo social em condições de reprodutibilidade, garantindo sua perpetuação, a ciência menor extrai do campo social problemas que só podem encontrar uma solução na transformação das relações desse campo. Esses dois esforços se tensionam reciprocamente, na medida em que a ciência maior submete as criações da ciência menor a um critério pré-estabelecido de cientificidade, traduzindo-as, mas que, ao mesmo tempo, a ciência menor impõe um procedimento de minoração à ciência maior, subtraindo esse critério e fazendo das práticas científicas uma verdadeira experimentação.

⁴⁷⁶ MPv5, p. 41-42; 26-27; 44-45. Para o conjunto das consequências que Deleuze e Guattari extraem dessa distinção, cf. Platô 12, Proposição III, p. 25-45.

⁴⁷⁷ MPv5, p. 25.

⁴⁷⁸ MPv5, p. 35.

A linguística, disciplina marcadamente preocupada em definir um critério de cientificidade, é objeto privilegiado do debate sobre um devir-menor ou uma minoração das ciências na obra de Deleuze e Guattari. Em *Kafka: por uma literatura menor*, ao sustentarem que a língua se engendra no enfrentamento constante de funções linguísticas que são políticas, os autores apontam que o critério de cientificidade impede os linguistas de reconhecerem esse fato: a língua é “um caldeirão, uma história embrulhada, um caso político, que os linguistas não conhecem de forma alguma, não querem conhecer — pois, enquanto linguistas, eles são ‘apolíticos’, e puros cientistas”. Na ocasião, o linguista estadunidense Noam Chomsky é citado como alguém que, apesar de ser publicamente conhecido por seu ativismo, mantém-se cientificamente conservador⁴⁷⁹. Em *Um manifesto de menos*, Deleuze explicita de que forma se daria a aplicação desse critério de cientificidade: embora os linguistas reconheçam que a língua é uma “mistura heterogênea”, eles defendem que o seu estudo científico demanda que se extraia dessa mistura um sistema homogêneo de regras constantes, que não varie internamente com os fatores externos. No entanto, há uma minoria de linguistas, dentre os quais o filósofo destaca o estadunidense William Labov, que defendem o estudo científico da língua a partir de “linhas de variação” que afetariam todos os seus componentes e constituiriam regras sistemáticas de um outro tipo⁴⁸⁰. No 4º platô de *Mil platôs*, intitulado *20 de novembro de 1923 — Postulados da linguística*, Deleuze e Guattari retomam esse debate, submetendo a linguística a um procedimento de minoração por meio do qual o critério de cientificidade é subtraído, abrindo a disciplina para novas possibilidades e transformando sua relação com o campo social. Aqui, a minoração é realizada por meio da crítica a quatro postulados amplamente aceitos pela linguística, que analisaremos a seguir, dando destaque ao quarto postulado, que diz respeito à distinção entre línguas maiores e línguas menores.

II.5.1. Os três primeiros postulados da linguística e suas críticas

O primeiro postulado da linguística criticado por Deleuze e Guattari é a ideia de que a função da linguagem⁴⁸¹ é comunicar informações. Contra ela, os filósofos defendem que, na verdade, a linguagem serve sobretudo à imposição das “coordenadas semióticas” dos agenciamentos sociais por meio da “emissão, [d]a percepção e [d]a transmissão das *palavras*

⁴⁷⁹ KLM, p. 49.

⁴⁸⁰ MM, p. 39-40.

⁴⁸¹ Deleuze e Guattari não adotam a divisão da linguagem em língua (sistema linguístico) e fala (uso empírico do sistema), pois ela é uma das dualidades impostas pelo critério de cientificidade criticado pelos filósofos. Por isso, usaremos os termos “linguagem” e “língua” de forma intercambiável.

de ordem”⁴⁸². Segundo Deleuze e Guattari, a palavra de ordem é a unidade elementar da linguagem, cuja função é coextensiva a ela. Para sustentar sua posição acerca do caráter disciplinar da linguagem, os autores realizam uma dupla demonstração: em primeiro lugar, demonstram em que medida a palavra de ordem e a linguagem são coextensivas; em segundo lugar, demonstram de que maneira a palavra de ordem se relaciona às formas de expressão do campo social.

A palavra de ordem é definida por Deleuze e Guattari como um elemento de redundância em pelo menos dois sentidos. De uma parte, ela possui uma capacidade essencial de transmissão: “não se contenta em ir de um primeiro a um segundo, de alguém que viu a alguém que não viu, mas vai necessariamente de um segundo a um terceiro, não tendo, nenhum deles, visto”⁴⁸³. Os filósofos sustentam que a propagação de algo que foi comunicado sem ter sido visto é o que define a linguagem. Nesse sentido, não é adequado afirmar que sua função é “comunicação de um signo como informação”, e sim “transmissão de palavra funcionando como palavra de ordem” segundo a capacidade dessas palavras de se encadearem uma à outra para possibilitar um *discurso indireto*⁴⁸⁴, o que já indica uma coextensividade delas à própria linguagem. Mas o que é transmitido pelas palavras de ordem, se não são informações?

Para responderem a essa questão, Deleuze e Guattari recorrem à tese do filósofo da linguagem John Austin de que, entre ação e fala, não há apenas relações extrínsecas (descrição de uma ação no modo indicativo, provocação de uma ação no modo imperativo), mas também intrínsecas, em dois níveis: 1) existem ações que se relacionam intrinsecamente com a fala porque se realizam quando são enunciadas, como é o caso do juramento; é o que Austin chama de *performativo*; 2) existem ações que se relacionam intrinsecamente com fala pois se realizam na enunciação em geral, mesmo que não sejam explicitamente enunciadas, como é o caso de uma interrogação que se realiza numa frase que contém a expressão “será que...?”; é o que Austin chama de *ilocutório*⁴⁸⁵. Deleuze e Guattari afirmam que a constatação dessa função dos enunciados de “efetuar (...) atos específicos imanentes” impede que se defina a função-linguagem como mera comunicação de informação. A partir daí, os autores enxergam dois caminhos. Pode-se, por um lado, considerar essas efetuações a partir de uma dominância do *performativo*, dizendo que elas não remetem a atos imanentes, e sim a uma “estrutura de subjetividade, de intersubjetividade prévia na linguagem”, a partir da qual se concluiria que a

⁴⁸² MPv2, p. 12; 25.

⁴⁸³ MPv2, p. 14.

⁴⁸⁴ MPv2, p. 14.

⁴⁸⁵ MPv2, p. 14.

função-linguagem é mais comunicativa que informativa, ou seja, que a linguagem se explica menos pela transmissão de informação (foco no objeto) do que pela comunicação a partir de uma estrutura de intersubjetividade (foco no sujeito). No entanto, Deleuze e Guattari seguem a via inversa, afirmando que é a própria esfera do ilocutório, ao designar as relações de qualquer enunciado com atos de fala, que explica o performativo: assim, se um enunciado realiza um ato ao dizê-lo explicitamente (performativo), é porque foi determinado a fazê-lo pelo ato que se efetua nele implicitamente (ilocutório). Tomando a esfera do ilocutório como dominante, entendem como todo enunciado realiza um ato imanente a ele⁴⁸⁶. Por meio desse raciocínio, Deleuze e Guattari chegam ao segundo sentido em que a palavra de ordem é redundante: “[a] palavra de ordem é, em si mesma, redundância do ato e do enunciado”⁴⁸⁷. Assim, o que é transmitido pela palavra não é a informação, mas a *ordem* como efetuação de um ato imanente ao enunciado (redundância entre o enunciado e o ato), que se propaga indiretamente pela linguagem (redundância de um enunciado a outro):

A linguagem não é informativa nem comunicativa, não é comunicação de informação, mas — o que é bastante diferente — transmissão de palavras de ordem, seja de um enunciado a outro, seja no interior de cada enunciado, uma vez que um enunciado realiza um ato e que o ato se realiza no enunciado⁴⁸⁸

Está claro de que forma “a palavra de ordem é uma função coextensiva à linguagem”⁴⁸⁹. Resta saber em que medida essa função-linguagem serve para transmitir as coordenadas semióticas ou as formas de expressão dos agenciamentos que compõem o campo social, sendo necessário, para tanto, determinar a natureza dos *atos de fala* imanentes aos enunciados. Deleuze e Guattari indicam que os atos de fala que se efetua na linguagem não dependem dela, e sim o inverso⁴⁹⁰. Portanto, eles não são atos linguísticos. Essa afirmação se apoia no uso que os filósofos fazem da obra do linguista francês Oswald Ducrot, que impõe uma inflexão à teoria dos atos de fala de Austin. A dupla toma de empréstimo a apropriação que Ducrot faz da noção de ilocutório e sua caracterização dos atos que compõem essa esfera como “pressupostos implícitos ou não discursivos da linguagem”⁴⁹¹. Sibertin-Blanc explicita as determinações envolvidas nessa expressão, afirmando que, ao qualificar esses pressupostos como *implícitos*, Ducrot afirma a impossibilidade de que sejam explicitados “pelo código sintático e semântico que determina o sentido do enunciado, ou pelas circunstâncias psicossociológicas da

⁴⁸⁶ MPv2, p. 16.

⁴⁸⁷ MPv2, p. 17.

⁴⁸⁸ MPv2, p. 17.

⁴⁸⁹ MPv2, p. 14.

⁴⁹⁰ MPv2, p. 16.

⁴⁹¹ MPv2, p. 15.

enunciação”. Diferentemente de um conteúdo “subentendido” do enunciado que outro enunciado poderia esclarecer, esses pressupostos “estão inscritos no próprio enunciado”: “não podem ser ditos, mas apenas efetuados na linguagem”⁴⁹². Sobre o fato de serem descritos como *não discursivos*, o comentador aponta que isso faz desses pressupostos “valores práticos que se efetuem na linguagem, sem serem, no entanto, operações linguísticas”⁴⁹³. Sendo a linguagem internamente determinada por esses valores não discursivos, sua relação com a pragmática muda. Como indicam Deleuze e Guattari, a pragmática passa a definir a “efetuação da *condição da linguagem*”, tornando-se “o pressuposto de todas as [suas] outras dimensões”⁴⁹⁴.

Para melhor compreenderem a determinação pragmática da linguagem, Deleuze e Guattari precisam determinar de que maneira ocorre a efetuação do ato de fala. Ainda seguindo Ducrot, eles afirmam que os atos se efetuem à maneira de atos jurídicos, atribuindo-se aos corpos, como no caso de uma sentença judicial que transforma o acusado em condenado⁴⁹⁵. Aqui, os filósofos tomam emprestada dos estoicos a distinção entre estados ou misturas de corpos e atributos ou transformações incorpóreas, fazendo dessas duas esferas os dois aspectos do campo social. De um lado, há “as ações e paixões dos corpos” formando uma “trama”, um estado ou uma mistura que varia segundo seu próprio encadeamento⁴⁹⁶. De outro, há os atributos ou transformações corpóreas, que possuem outra natureza: eles se *atribuem* aos corpos, mas se *expressam* nos enunciados linguísticos. São transformações que se atribuem aos corpos imediatamente e instantaneamente no momento mesmo de sua enunciação e que só podem atribuir enunciando-se, ou seja, só podem se expressar na linguagem, que tem a capacidade de efetuar-las e transmiti-las. A sentença judicial, por exemplo, só pode ser proferida ou escrita, e, no momento em que o é, atribui-se ao corpo do acusado, transformando-o instantaneamente em condenado ou inocente. A função da linguagem é efetuar e transmitir as transformações incorpóreas, que não são linguísticas, apesar de serem imanentes à língua⁴⁹⁷.

Os atos jurídicos que expressam as transformações incorpóreas são variáveis dos *agenciamentos coletivos de enunciação*, ou seja, variáveis que compõem a forma de expressão dos agenciamentos sociais. Deleuze e Guattari retomam o conceito de agenciamento coletivo de enunciação ou forma de expressão, desenvolvido, em *Kafka: por uma literatura menor*, como um dos aspectos do eixo horizontal do agenciamento. Em 1980, a relação entre o

⁴⁹² SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 326-328.

⁴⁹³ SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 328.

⁴⁹⁴ MPv2, p. 27; 15.

⁴⁹⁵ MPv2, p. 19.

⁴⁹⁶ MPv2, p. 19-20; 27-28.

⁴⁹⁷ MPv2, p. 19-22; 27-28.

agenciamento e os enunciados torna-se mais precisa. Se, em *Kafka*, os enunciados sozinhos apareciam como elementos imediatos dos agenciamentos coletivos de enunciação, em *Mil platôs*, esses agenciamentos designam a “relação instantânea dos enunciados com as transformações incorpóreas ou atributos não corpóreos que eles expressam”⁴⁹⁸. Estabelece-se, a partir daí, a distinção entre a linguagem e os agenciamentos coletivos de enunciação: estes são os componentes dos diversos regimes de signos ou das máquinas semióticas do campo social, que não se reduzem à linguagem. Ao mesmo tempo, só podem se atribuir às misturas de corpos por meio da efetuação linguística, pois a especificidade da linguagem é efetuar e transmitir as suas variáveis ou coordenadas. Eles efetuem a condição da linguagem, pois ela existe em primeiro lugar para expressá-los, e efetuem essa condição colocando a linguagem em relação com os corpos. Ao mesmo tempo, os agenciamentos de enunciação são essencialmente imanentes à língua, pois se efetuem por meio dos enunciados linguísticos⁴⁹⁹. “A transformação se refere aos corpos, mas ela mesma é incorpórea, interior à enunciação. Existem variáveis de expressão que *colocam a língua em relação com o fora, mas precisamente porque elas são imanentes à língua*”⁵⁰⁰.

Nesse ponto, já estamos no terreno do segundo postulado da linguística criticado por Deleuze e Guattari: o de que a língua constituiria uma “máquina abstrata” independente de qualquer fator extrínseco a ela mesma. Esse postulado remete ao erro de “crer na suficiência da forma de expressão como sistema linguístico”⁵⁰¹. Cria-se uma “máquina abstrata da língua” que funciona como um sistema estável de constantes fonológicas ou sintáticas, que daria conta de produzir as significações linguísticas sem a necessidade de recorrer a fatores não linguísticos. Esses fatores, por sua vez, seriam externos à língua, que se referiria a eles por designação. Consequentemente, a pragmática seria o estudo de fatores não linguísticos externos à língua, que a influenciariam de fora⁵⁰².

Com a ajuda do conceito de agenciamento, Deleuze e Guattari combatem tanto a redução da expressão à linguagem quanto a concepção da relação entre expressão e conteúdo como relação de adequação entre instâncias externas. O agenciamento é uma função analítica tetravalente que comporta dois eixos: num primeiro, horizontal, encontramos as formalizações de expressão (conjunto das transformações incorpóreas) e de conteúdo (conjunto das modificações corpóreas); num segundo, vertical, encontramos os lados territoriais que

⁴⁹⁸ MPv2, p. 20.

⁴⁹⁹ MPv2, p. 22; 24; 26.

⁵⁰⁰ MPv2, p. 22.

⁵⁰¹ MPv2, p. 34.

⁵⁰² MPv2, p. 27; 34.

estabilizam o agenciamento e as pontas de desterritorialização que o arrebatam⁵⁰³. A relação entre a expressão e o conteúdo não é de representação, adequação ou correspondência (à maneira que se entende o par forma-conteúdo): na verdade, entre expressão e conteúdo, há “independência funcional” e “pressuposição recíproca”. Funcionalmente, os dois aspectos são independentes, pois cada um já possui a sua forma e a sua substância: não cabe à expressão formalizar o conteúdo, pois este já é formado, ao passo que aquela já possui sua própria substância. Ao mesmo tempo, como vimos, as transformações incorpóreas só funcionam se atribuindo aos corpos, intervindo neles, e por isso se diz que expressão e conteúdo se pressupõem reciprocamente⁵⁰⁴. Mais precisamente, a forma de expressão e a forma de conteúdo estão inseparavelmente conjugadas na função-agenciamento, e a medida dessa conjugação é dada pelo eixo vertical da função, que indica os “graus de desterritorialização” segundo os quais se pode afirmar que as duas formalizações estão mais ou menos estabilizadas, graus esses que são as próprias variáveis de expressão ou de conteúdo. É por meio dessa conjugação ou pressuposição recíproca que se verifica a interferência incessante entre as duas formas, já que uma variação nas variáveis de expressão pode estabilizar ou arrebatar as variáveis de conteúdo, e vice-versa⁵⁰⁵. Não se pode sustentar uma relação de exterioridade entre forma de expressão e forma de conteúdo, pois elas se pressupõem na imanência do agenciamento.

Para Deleuze e Guattari, a “máquina abstrata” de um sistema linguístico autônomo não é abstrata o suficiente, pois não considera que a língua encontra sua própria condição na efetuação de variáveis de expressão não linguísticas, nem que essas variáveis compõem agenciamentos coletivos de enunciação que estão em pressuposição recíproca com agenciamentos maquínicos de desejo ou de corpos no seio de um mesmo agenciamento do campo social. A linguagem não possui sistematicidade autônoma, mas é determinada desde dentro pela política e pelo social, encontrando neles sua própria condição de atualização enquanto sistema. São os agenciamentos coletivos de enunciação que determinam o uso dos elementos linguísticos em cada caso; sem eles, “a linguagem permaneceria como pura virtualidade”⁵⁰⁶. Dessa forma, “[s]e a pragmática externa dos fatores não linguísticos deve ser levada em consideração, é porque a própria linguística não é separável de uma pragmática interna que concerne a seus próprios fatores”⁵⁰⁷. Os filósofos defendem que “uma verdadeira máquina abstrata se relaciona com o conjunto de um agenciamento”, ou seja, com as variáveis

⁵⁰³ MPv2, p. 28; 31.

⁵⁰⁴ MPv2, p. 27-29.

⁵⁰⁵ MPv2, p. 30-31.

⁵⁰⁶ MPv2, p. 26.

⁵⁰⁷ MPv2, p. 34.

de conteúdo e de expressão do eixo horizontal e também com a variação dessas variáveis no eixo vertical. Ela traça o *diagrama* do agenciamento, que, ao contrário de um sistema de constantes, tem por função garantir a variação contínua das variáveis. Reduzir uma tal máquina à “língua pura” seria apenas um “erro de abstração”⁵⁰⁸.

A essa altura, passamos ao terceiro postulado subtraído por Deleuze e Guattari, segundo o qual a linguística, para se afirmar enquanto ciência, deve ter como objeto de estudo um sistema composto por “invariantes estruturais”⁵⁰⁹. Esse postulado ainda diz respeito à exigência de que o objeto de estudo da linguística enquanto ciência seja um sistema de elementos linguísticos que não sejam internamente influenciados por fatores não linguísticos. Deve ser, portanto, uma estrutura composta principalmente por invariantes ou constantes, que não varie por si mesma, mas apenas mediante o contato com fatores externos ou com outra estrutura. Para esclarecerem como funciona esse critério de cientificidade, Deleuze e Guattari recorrem ao debate entre os linguistas estadunidenses Noam Chomsky e William Labov: o primeiro defende que o estudo científico da língua exige a construção de um sistema homogêneo de constantes, enquanto o segundo sustenta que deve ser feito um estudo sistemático da própria variação. De sua parte, Chomsky não nega que, empiricamente, toda língua é marcadamente heterogênea. Seu ponto é que o linguista, a partir da língua como realidade de fato, para tornar possível um estudo científico de direito, deve “destacar [dela] um sistema padrão que garanta a constância e a homogeneidade do objeto estudado (nenhuma ciência poderia proceder diferentemente, diz-se)”⁵¹⁰. Desse ponto de vista, ao defender uma análise da variação, Labov estaria propondo um estudo da língua como realidade de fato, focado nas variações não-sistemáticas a que a realidade empírica poderia submetê-la, bem como no contato entre dois sistemas linguísticos, que também resultaria em variação. Ele permaneceria no campo de uma “pragmática de fato, exterior à linguística”⁵¹¹.

Para Deleuze e Guattari, a leitura de Chomsky carrega um desconhecimento ou uma distorção da proposta de Labov, porque esta, em vez de se instalar em um dos polos da divisão preestabelecida entre o fato e o direito, “propõe uma outra distribuição do fato e do direito, e sobretudo uma outra concepção do próprio direito e da abstração”⁵¹². Labov recusa a divisão que relega as variações a traços não-linguísticos ou ao contato entre dois sistemas distintos. Para o linguista, “[é] a própria variação que é sistemática”, o que demanda a invenção de um

⁵⁰⁸ MPv2, p. 35-36.

⁵⁰⁹ MPv2, p. 36.

⁵¹⁰ MPv2, p. 37-38.

⁵¹¹ MPv2, p. 38.

⁵¹² MPv2, p. 38.

novo procedimento de construção do objeto de estudo da linguística: o sistema da língua está em variação, é aberto e é regulado por regras que Labov chama de “regras *variáveis ou facultativas*”⁵¹³. Sobre esse tipo de regra, Barbosa explica: “[d]iferentemente das regras categóricas, que oscilam entre aplicáveis e não-aplicáveis, as regras variáveis seguem uma probabilidade de frequência, em que a sua aplicação é mais ou menos provável, segundo as variáveis linguísticas e sociais do contexto”⁵¹⁴.

Deleuze e Guattari partem do procedimento laboviano para pensar, por sua conta, a variação contínua da língua sem se aterem às “condições de cientificidade que a linguística invoca”, ou seja, sem se preocuparem em constituir um sistema propriamente linguístico⁵¹⁵. Os filósofos retomam a ideia de que todo enunciado linguístico é internamente determinado por variáveis não linguísticas, variando ele próprio conforme elas mudam. O mesmo enunciado dito em contextos diferentes não é, na verdade, o mesmo: “existem tantos enunciados quanto efetuações”⁵¹⁶. Os autores dão o exemplo do enunciado “eu juro!”, que “[n]ão é o mesmo enunciado se for dito por uma criança diante de seu pai, por um apaixonado diante de sua amada, por uma testemunha diante de um tribunal”⁵¹⁷. Além disso, o conjunto de todas as efetuações ou enunciados se encontra presente de forma virtual em uma efetuação ou enunciação atual: há uma “linha de variação (...) virtual, isto é, real sem ser atual” que acompanha a atualização do enunciado e as variáveis pelas quais ele passa. Levar a sério a sistematicidade da variação seria, portanto, construir esse *continuum* ou essa linha de variação contínua virtual que acompanha todo enunciado, garantindo que ele possa variar de maneira criadora em vez de aprisioná-lo na “determinação atual de suas relações constantes”⁵¹⁸. Deleuze e Guattari citam o exemplo dos três processos tematizados por Kafka: o julgamento pelo pai, na família (tema da novela *O Veredicto*), o noivado, no hotel (que remete às *Cartas a Felice*), e o processo judicial (como

⁵¹³ MPv2, p. 38-39.

⁵¹⁴ BARBOSA, Mariana de Toledo. Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana. TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência, v. 8, n. 2, 2015, p. 59. Cf. o artigo a respeito da apropriação do conceito de regras variáveis por Deleuze e Guattari, que lhe dão um alcance político e ético. Quanto ao procedimento de Labov, Barbosa detalha: “Todo o esforço de Labov e seus colaboradores se volta para situar a fonte da variação, as variáveis que contribuem para a variação, aumentando a sua probabilidade de frequência, e as variáveis que, ao contrário, a tornam menos provável. (...) Ao fim, chega-se a uma notação formal, a partir da qual se é capaz de calcular a probabilidade de frequência da regra variável, cada uma das variáveis mapeadas contribuindo de maneira independente e segundo a sua importância para este cálculo. (...) A probabilidade de frequência de aplicação de uma regra variável corresponde à proporção de casos em que a regra se aplica em relação ao total de casos em que ela poderia se aplicar”.

⁵¹⁵ MPv2, p. 39.

⁵¹⁶ MPv2, p. 39.

⁵¹⁷ MPv2, p. 39.

⁵¹⁸ Sobre o caráter virtual da linha de variação contínua, Deleuze e Guattari escrevem: “‘Potencial’, ‘virtual’ não se opõem precisamente ao real; ao contrário, é a realidade do criativo, o colocar em variação contínua das variáveis, que se opõe somente à determinação atual de suas relações constantes” (MPv2, p. 46).

descrito no romance *O processo*). Em vez de estabelecer um desses três contextos como chave de interpretação para todos (tudo seria explicado pela relação com o pai, por exemplo), o procedimento da variação contínua constrói a linha virtual segundo a qual todos se encadeiam e estão potencialmente presentes uns nos outros⁵¹⁹.

O procedimento de variação pensado por Deleuze e Guattari extrapola necessariamente o critério de cientificidade da linguística. Isso porque, ao colocar os enunciados em variação contínua, os elementos de semióticas não linguísticas que se efetuam por meio da enunciação também variam, assim como as variáveis de conteúdo às quais esses elementos se relacionam⁵²⁰. Perde o sentido, então, uma distinção prévia entre língua, fala, voz e música, por exemplo: “[c]olocar em variação contínua quaisquer elementos é uma operação que talvez faça surgir novas distinções, mas não reconhecendo qualquer de seus procedimentos como adquirido, não atribuindo a si mesma nenhum destes previamente”⁵²¹. Para Deleuze e Guattari, esse procedimento desfaz sobretudo a distinção entre linguística e estilística. Se a variação não diz mais respeito a um uso individual e acidental da língua, e sim ao próprio sistema aberto que ela compõe, então o estilo deixa de ser entendido como “criação psicológica individual” e passa a designar um “agenciamento coletivo de enunciação”, ou seja, uma variação das próprias variáveis de expressão que se efetuam na língua⁵²². O estilo é uma “subtração criadora”⁵²³, um procedimento de variação que arranca a língua de suas determinações atuais e constantes para abri-la às possibilidades do *continuum* virtual que a atravessa. “É aí que o estilo cria língua”, uma língua estrangeira dentro da própria língua da qual o criador se serve⁵²⁴. Se os filósofos afirmam que a obra de Kafka é uma máquina, referem-se a uma máquina abstrata no sentido visto acima, máquina que faz os agenciamentos concretos tenderem para suas pontas de desterritorialização, desfaz suas formas e garante sua variação contínua:

As máquinas abstratas operam em agenciamentos concretos: definem-se pelo quarto aspecto dos agenciamentos, isto é, pelas pontas de descodificação e de desterritorialização. Traçam essas pontas; assim, abrem o agenciamento territorial para outra coisa, para agenciamentos de um outro tipo, (...) e constituem devires. Portanto, são sempre singulares e imanentes⁵²⁵.

A máquina abstrata não é da ordem da generalidade ou da universalidade, pois não remete os agenciamentos concretos a um ponto de vista exterior que os hierarquiza. Ela é

⁵¹⁹ MPv2, p. 40.

⁵²⁰ MPv2, p. 44.

⁵²¹ MPv2, p. 44.

⁵²² MPv2, p. 44.

⁵²³ MPv2, p. 46.

⁵²⁴ MPv2, p. 45.

⁵²⁵ MPv5, p. 241.

singular, pois faz o agenciamento concreto tender para suas pontas de desterritorialização num movimento que não pode ser generalizado, mas apenas seguido em sua variabilidade irreduzível⁵²⁶. Deleuze e Guattari apontam uma “complementaridade das máquinas abstratas e dos agenciamentos de enunciação”⁵²⁷ concretos: estes dizem respeito às condições semióticas variáveis de uma coletividade que a máquina abstrata coloca em variação, abrindo-as em direção a possibilidades de vida inexploradas e tornando possível a criação de outros agenciamentos coletivos. Por isso a “máquina abstrata é sempre singular, designada por um nome próprio, de grupo, ou de indivíduo, ao passo que o agenciamento de enunciação é sempre coletivo, no indivíduo e no grupo”⁵²⁸. Essas máquinas não são necessariamente literárias: remetem a procedimentos estilísticos de todo tipo. Cita-se o exemplo de Lênin, que criou estilisticamente as condições para que se desenhasse um “agenciamento coletivo-bolchevique”⁵²⁹.

II.5.2. Crítica do quarto postulado: o uso menor da língua contra as condições de uma língua maior

O último postulado criticado por Deleuze e Guattari, desdobramento direto do terceiro, é o que exige que o estudo das línguas se faça sob as condições de uma língua padrão, maior ou dominante. Ainda analisando a ideia de que o estudo científico de uma língua demanda que se trace a partir dela um sistema de invariantes estruturais, os autores se perguntam pela razão da eleição desse critério, tendo em vista ser um consenso que a língua empiricamente considerada é uma realidade heterogênea. Essa razão, eles concluem, é política: “o modelo científico por meio do qual a língua se torna objeto de estudo não é senão um modelo político por meio do qual a língua é por sua vez homogeneizada, centralizada, padronizada, língua de poder, maior ou dominante”⁵³⁰. O procedimento de homogeneização é, portanto, um instrumento que submete a ciência às exigências da dominação política, fazendo com que ela a perpetue. Desse ponto de vista, quanto mais uma língua opera por meio dessas invariantes estruturais, quanto mais se baseia nelas, mais ela é uma “língua dominante” capaz de se impor e de impor as leis sociais a seus falantes (remete-se, aqui, à dupla redundância da palavra de ordem — capacidade de efetuar a atribuição das coordenadas semióticas aos corpos e

⁵²⁶ MPv2, p. 47.

⁵²⁷ MPv2, p. 47.

⁵²⁸ MPv2, p. 48.

⁵²⁹ MPv2, p. 48.

⁵³⁰ MPv2, p. 48.

capacidade de transmissão dessas coordenadas)⁵³¹. Essa posição implica a adoção de uma distinção entre línguas essencialmente maiores e menores, sendo que “[u]mas se definiriam precisamente pelo poder das constantes; outras, pela potência de variação”⁵³². Seguindo o posicionamento que adotam desde *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari recusam essa distinção essencialista, apresentando, no texto de 1980, duas razões para essa recusa.

A primeira razão é que mesmo uma língua que não é politicamente hegemônica pode ser submetida a um processo de homogeneização, inclusive por necessidade política: “[é] difícil perceber como os defensores de uma língua menor podem operar, a não ser dando-lhe — mesmo que apenas pela escrita — a constância e a homogeneidade que fazem dela uma língua localmente maior capaz de forçar o reconhecimento oficial”⁵³³. Deleuze e Guattari dão o exemplo de como o africâner se homogeneizou em sua luta contra a dominação do inglês. Por outro lado, “quanto mais uma língua tem ou adquire os caracteres de uma língua maior, mais ela é trabalhada pelas variações contínuas que a transpõem em ‘menor’”⁵³⁴, sendo essa uma segunda razão para não se adotar a distinção entre línguas essencialmente maiores ou menores. Quanto a esse ponto, o maior exemplo é o inglês estadunidense que, tendo adquirido hegemonia mundial, é “trabalhad[o] por todas as minorias do mundo”⁵³⁵. Não existe língua que não passe, mesmo que pontualmente, por processos de homogeneização, ao mesmo tempo que “não existe língua que não tenha suas minorias internas, endógenas, intralinguísticas”⁵³⁶.

A posição de Deleuze e Guattari é que não existem línguas maiores e menores, e sim “dois tratamentos possíveis” ou “dois usos e funções” de uma língua: tratamento maior e tratamento menor, uso maior e uso menor⁵³⁷. Há um tratamento maior da língua que consiste em “tratar as variáveis de maneira a extrair delas constantes ou relações constantes”. A existência das constantes, portanto, depende de um processo de universalização de certas variáveis, que forma um sistema linguístico estável, como vimos. Já um tratamento menor da língua é o que chamamos de procedimento de variação contínua, uma colocação das variáveis nesse estado de variação. Os traços “pragmáticos, estilísticos, prosódicos” possuem necessariamente essa potência de variação, pois sua incidência provoca um desvio da regra padrão (“como a ação do tom sobre os fonemas, do acento sobre os morfemas, da entonação

⁵³¹ MPv2, p. 48-49.

⁵³² MPv2, p. 50.

⁵³³ MPv2, p. 51.

⁵³⁴ MPv2, p. 51.

⁵³⁵ MPv2, p. 51-52.

⁵³⁶ MPv2, p. 52.

⁵³⁷ MPv2, p. 52.

sobre a sintaxe”)⁵³⁸. Assim, considerar esses elementos como internos ao próprio sistema linguístico tem por consequência um procedimento de variação contínua da língua. Os filósofos ressaltam como esses tratamentos coexistem dentro de uma mesma língua, não se reduzindo a casos de bilinguismo. Eles retornam ao exemplo de Kafka na Praga do início do século XX, onde o tcheco atuava como língua menor em relação ao alemão, mas também onde a própria literatura de Kafka — que escrevia em alemão — criou uma língua estrangeira dentro dessa língua maior, submetendo-a a um processo de minoração⁵³⁹.

Analisando o procedimento de variação contínua característico do uso menor, Deleuze e Guattari observam que seu próprio funcionamento parece requerer uma relação com um tratamento maior da língua:

Duas tendências conjuntas das línguas ditas menores foram recorrentemente apontadas: um empobrecimento, um esgotamento das formas, sintáticas ou lexicais; mas, ao mesmo tempo, uma curiosa proliferação de efeitos cambiantes, um gosto pela sobrecarga e pela paráfrase. (...) A suposta pobreza é, de fato, uma restrição das constantes, assim como a sobrecarga é uma extensão das variações, para desenrolar um *continuum* que arrebatava todos os componentes. (...) Subtrair e colocar em variação, diminuir e colocar em variação, é uma só e mesma operação. Não existe uma pobreza e uma sobrecarga que caracterizariam as línguas menores em relação a uma língua maior ou padrão; há uma sobriedade e uma variação que são como um tratamento menor da língua padrão, um devir-menor da língua maior. O problema não é o de uma distinção entre língua maior e língua menor, mas o de um devir. A questão não é a de se reterritorializar em um dialeto ou um patuá, mas de desterritorializar a língua maior⁵⁴⁰.

O uso menor é aqui descrito nos termos do procedimento de minoração ou “subtração-constituição” presente em *Um manifesto de menos*. O procedimento da variação contínua tem duas etapas simultâneas: restrição ou diminuição das constantes de uma língua maior e colocação das variáveis dessa língua em variação contínua. Fica claro que as “línguas menores não existem em si: existindo apenas em relação a uma língua maior, são igualmente investimentos dessa língua para que ela se torne, ela mesma, menor”⁵⁴¹. O uso maior e o uso menor remetem aos dois movimentos no eixo vertical do agenciamento: aquele diz respeito aos movimentos de reterritorialização que tendem para os lados territoriais do agenciamento, estabilizando e perpetuando um estado atual de dominação (ou a hegemonia de uma língua maior); este remete aos movimentos de desterritorialização que tendem para as pontas de desterritorialização do agenciamento, submetendo o estado atual de coisas a um processo de

⁵³⁸ MPv2, p. 53.

⁵³⁹ MPv2, p. 53.

⁵⁴⁰ MPv2, p. 53-54.

⁵⁴¹ MPv2, p. 54-55.

virtualização por meio do qual ele se abre à sua própria transmutação. As condições atuais de uma língua maior são submetidas a um devir potencial quando se faz dela um uso menor. Esse uso pode ser feito tanto por uma outra língua, considerada menor em relação à primeira, como por processos de minoração internos à própria língua maior, mas implica sempre uma *desterritorialização* desta, ou seja, um desfazimento das formas do estado de dominação.

Embora esse conjunto de posições sobre o funcionamento das línguas esteja de certa forma estabelecido pelos filósofos desde 1975, com *Kafka: por uma literatura menor*, em *Postulados da linguística*, o conceito de palavra de ordem permite que Deleuze e Guattari determinem o que definiram desde aquela obra como uso maior e uso menor da língua. Sendo a palavra de ordem o complexo redundante entre ato e enunciado que responde pela efetuação e transmissão das coordenadas semióticas do campo social, sua análise é “capaz de apreender essa dupla direção, esse duplo tratamento das variáveis” ou dos atos⁵⁴². Para Deleuze e Guattari, a palavra de ordem possui dois tons, aspectos ou faces, sendo que, em cada um deles, ela realiza sua redundância de uma maneira diferente⁵⁴³. Considerando que os atos efetuados nos enunciados linguísticos são justamente as variáveis de expressão dos agenciamentos coletivos de enunciação, imediatamente conjugadas com as variáveis de conteúdo dos agenciamentos maquínicos de corpos, parece que essas duas efetuações se referem, novamente, aos movimentos de reterritorialização e desterritorialização observados no eixo vertical da função-agenciamento.

Em seu primeiro aspecto, a palavra de ordem efetua as transformações incorpóreas que se atribuem aos corpos num determinado estado do campo social. Segundo a dupla direção das transformações incorpóreas — elas se expressam nos enunciados e se atribuem aos corpos —, constituem-se as formas de expressão e as formas de conteúdo que, valendo-se de termos utilizados por Elias Canetti na obra *Massa e poder*, Deleuze e Guattari chamam respectivamente de *sentença de morte* e *Figura*. Em relação à forma de expressão, diz-se que a palavra é sentença de morte. Entende-se a morte “como expresso do enunciado”, ou seja, como “a transformação geral incorpórea que é atribuída a todos os corpos do ponto de vista de suas formas ou de suas substâncias”⁵⁴⁴. A sentença é a forma de expressão dessas transformações nos enunciados, que se traduz em verdadeiras “proibições sociais da metamorfose” (expressão que os autores tomam emprestada de Canetti), que regulam o surgimento de novos corpos, submetendo-os às formas e aos sujeitos. Ao mesmo tempo, segundo a outra direção das transformações incorpóreas

⁵⁴² MPv2, p. 57.

⁵⁴³ MPv2, p. 57-58.

⁵⁴⁴ MPv2, p. 58-59.

(atribuição aos corpos), diz-se que as variáveis de conteúdo também entram “em relações de oposição ou de distinções formais, capazes de liberar constantes”⁵⁴⁵. Nesse sentido, as extremidades dos corpos adquirem contornos definidos denominados Figuras⁵⁴⁶. Portanto, no primeiro aspecto da palavra de ordem, os enunciados expressam a morte na forma de uma sentença e se conjugam a corpos formalizados em Figuras.

Por outro lado, no segundo aspecto, o que a palavra de ordem efetua nos enunciados é a fuga e não a morte. Entende-se a fuga como um movimento de “passagem ao limite” no qual as formas tendem às pontas de desterritorialização do agenciamento, sendo que essa posição limítrofe reage sobre elas, desfazendo-as⁵⁴⁷. Assim como no primeiro aspecto, o movimento de fuga se realiza simultaneamente na linguagem e nos corpos:

“[a] linguagem é impelida por esse movimento que a faz se estender para além de seus próprios limites, ao mesmo tempo que os corpos são tomados no movimento da metamorfose de seu conteúdo, ou na exaustão que os faz alcançar ou ultrapassar o limite de suas figuras”. (...) Assiste-se a uma transformação de substâncias e a uma dissolução de formas, passagem ao limite ou fuga dos contornos”⁵⁴⁸.

O movimento de transformação das substâncias e dissolução das formas de expressão e de conteúdo é justamente a variação contínua, em que conteúdo e expressão “se farão em uma única e mesma matéria que servirá de expressão como potência incorpórea, mas que servirá igualmente de conteúdo como corporeidade sem limites”⁵⁴⁹. As formas e as substâncias atuais abrem-se para essa matéria não formada potencial que é o “diagrama do agenciamento”, ou seja, o aspecto virtual que torna possível a criação⁵⁵⁰.

A análise dos dois tons da palavra de ordem faz com que os filósofos retornem à questão de que o uso menor não diz respeito a um sistema externo ao estado de dominação, mas a um procedimento que incide sobre ele e dissolve suas formas à medida que o faz passar à sua outra face: “[a] questão não era: como escapar à palavra de ordem?, mas como escapar à sentença de morte que ela envolve, como desenvolver a potência de fuga, (...) como manter ou destacar a potencialidade revolucionária de uma palavra de ordem?”⁵⁵¹. Trata-se de desenvolver uma potência revolucionária que já está presente nos estados de coisas atuais, embora sufocada. Como afirmam Deleuze e Guattari, as palavras de ordem [*mots d'ordre*] contêm senhas [*mots*

⁵⁴⁵ MPv2, p. 59-60.

⁵⁴⁶ MPv2, p. 59.

⁵⁴⁷ MPv2, p. 60.

⁵⁴⁸ MPv2, p. 60-61.

⁵⁴⁹ MPv2, p. 61.

⁵⁵⁰ MPv2, p. 61-62.

⁵⁵¹ MPv2, p. 61-62.

de passe] que as submetem a um outro funcionamento. A tarefa é passar de um funcionamento a outro, “transformar as composições de ordem em componentes de passagem” por meio de um trabalho estilístico de criação que é um procedimento de variação contínua⁵⁵².

II.5.3. Componentes dos conceitos (IV)

Elencamos a seguir os componentes dos conceitos de *minoría* e *devir-minoritário* que identificamos no platô *Postulados da linguística*. Para o conceito de *minoría*, temos: 1) as constantes como produtos de um uso maior da língua (bem como de outros sistemas), formando conjuntos majoritários que perpetuam estados de dominação; 2) as línguas menores e as *minorías* linguísticas (mas também políticas, jurídicas, etc.) como determinações da constante majoritária ou estados de fato; 3) essas mesmas línguas e *minorías* como germes de devires que ameaçam o próprio sistema majoritário. Já para o conceito de *devir-minoritário*, temos: 1) a subtração das constantes (incluindo o critério de cientificidade da linguística) como primeiro aspecto do uso menor; 2) a colocação da língua em variação contínua ou o devir da língua maior (ou de qualquer sistema de maioria) como segundo aspecto do uso menor; 3) o *devir-minoritário* de todo mundo, a variação contínua ou a consciência universal minoritária como produto do procedimento mencionado e, de forma mais ampla, como estratégia política focada na invenção de comunidades de modos autônomos de existência.

II.5.4. Variação contínua, consciência universal minoritária ou devir-minoritário de todo mundo

Deleuze e Guattari retomam, em *Postulados da linguística*, a distinção entre maioria, *minoría* e *devir-minoritário* já desenvolvida pelo primeiro nos textos *Filosofia e minoría* e *Um manifesto de menos*. A utilização desses conceitos, esclarecem, é complexa e remete a situações “musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas [e] políticas”⁵⁵³: eles dizem respeito a qualquer tipo de sistema. Como vimos, a distinção entre maioria e *minoría* é sobretudo qualitativa: a definição da maioria pressupõe a instauração de um sistema de dominação que eleja certos elementos como seus componentes ou constantes, que serão, portanto, considerados majoritários (sendo o principal exemplo os agenciamentos sociais que selecionam como constante o “homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual”); por sua vez, a definição dessas constantes impõe-se aos outros elementos, fazendo deles determinações secundárias da maioria ou *minorías*, entendidas como subsistemas ou elementos fora do sistema (no exemplo em questão, “os mosquitos, as crianças,

⁵⁵² MPv2, p. 62.

⁵⁵³ MPv2, p. 55.

as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais etc.”⁵⁵⁴). Não é a diferença de quantidade entre homens e mulheres, por exemplo, que faz dos primeiros majoritários, e sim a seleção social do homem como constante que avaliará homens e mulheres enquanto variáveis.

O homem não é majoritário por possuir a maioria numérica, mas “porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante”⁵⁵⁵. A divisão dos grupos concretos em majoritários e minoritários pressupõe que os componentes de maioria já estejam compreendidos no “padrão abstrato” que será utilizado como critério para dividi-los. Além disso, a lista dos componentes majoritários pode ser estendida até um ponto em que nenhum grupo ou indivíduo concreto se enquadre em todos eles ao mesmo tempo. Nesse sentido, a maioria é “sempre Ninguém”⁵⁵⁶, mas se impõe a todos. Assim, todo mundo desvia dela em alguma medida, ou seja, todo mundo é minoritário. Enquanto traço de minoria, o desvio pode ser entendido negativamente, como determinação dos grupos minoritários em relação à maioria em função dos componentes que lhes “faltam”, ou positivamente, como potencialidade sufocada pelo sistema em questão e que, para ser desenvolvida, exige a superação dele. No segundo sentido, a constatação da universalidade do desvio implica que “a minoria é o devir de todo mundo, seu devir potencial, desde que se desvie do modelo”⁵⁵⁷. Minoria não define mais o *estado* de submissão de um grupo, e sim um *objetivo* que diz respeito a todo mundo: desviar-se do modelo majoritário, destituir esse modelo em prol do desenvolvimento de outras possibilidades de vida.

A distinção entre a minoria enquanto estado e o minoritário enquanto devir se desdobra numa duplicidade de estratégias políticas. De um primeiro ponto de vista, pode-se naturalizar a lógica do sistema maioria-minorias, tomando por pressupostos os grupos que ela produz. Assim, a saída das minorias oprimidas do estado de opressão se alcançaria pela conquista da maioria entendida como instauração de uma “nova constante”. Como lembram Deleuze e Guattari a partir de uma menção a Yann Moulier, o próprio marxismo opera nessa perspectiva quando funda sua estratégia política na tomada do poder pelo “operário nacional, qualificado, masculino e com mais de trinta e cinco anos”⁵⁵⁸, buscando um tipo de emancipação que reproduz a hegemonia de vários componentes majoritários que participam da constituição da classe operária. Além disso, há também o caso de tendências internas aos movimentos de libertação das minorias que têm por objetivo principal a conquista de reconhecimento jurídico

⁵⁵⁴ MPv2, p. 55.

⁵⁵⁵ MPv2, p. 55.

⁵⁵⁶ MPv2, p. 56.

⁵⁵⁷ MPv2, p. 56, tradução modificada.

⁵⁵⁸ MPv2, p. 55.

e estatal, adotando por estratégia a afirmação da identidade de minoria como fim em si mesma. Essas duas estratégias políticas se relacionam com o que Guattari chamou de *grupo assujeitado*, ou seja, um grupo que internaliza as regras sociais e faz delas suas regras de funcionamento, reproduzindo-as de maneira ritualizada e impedindo ativamente seu questionamento. Isso porque tanto a conquista da maioria como a afirmação particularista da identidade de minoria são estratégias que não rompem com o sistema maioria-minorias.

Já de um segundo ponto de vista, entende-se que, embora as lutas pelo remanejamento das constantes majoritárias e pela afirmação das identidades minoritárias sejam importantes, elas não devem constituir o objetivo principal da luta política, pois a potência das minorias não está em seu caráter de grupo oprimido por si só. Na verdade, elas “só criam tornando possível um devir, do qual não são proprietárias, no qual elas mesmas têm que entrar”⁵⁵⁹. Apesar de as minorias serem estados de fato, “devem ser consideradas também como germes, cristais de devir, que só valem enquanto detonadores de movimentos incontroláveis de desterritorializações da média ou da maioria”⁵⁶⁰. Nessa acepção, as minorias atuam como *grupos sujeitos*, não tendo como finalidade de suas práticas a manutenção da existência do grupo, e sim o enfrentamento de problemas particulares e transitórios num processo que pode implicar seu próprio desfazimento, o que não é algo a ser evitado. O grupo sujeito não almeja ter protagonismo na resolução das demandas que enfrenta: ele atua como suporte que impõe ao campo social as transformações que os problemas exigem, dentre as quais pode estar a própria extinção do grupo, que se entende como parte desse campo. Nesse caso, para Deleuze e Guattari, o objetivo principal da luta política não é conquistar a maioria e nem afirmar identidades particulares de minoria, mas construir a “figura de uma consciência universal minoritária”:

Há uma figura universal da consciência minoritária, como devir de todo mundo, e é esse devir que é criação. Não é adquirindo a maioria que se o alcança. Essa figura é precisamente a variação contínua, como uma amplitude que não cessa de transpor, por excesso e por falta, o limiar representativo do padrão majoritário. Erigindo a figura de uma consciência universal minoritária, dirigimo-nos a potências de devir que pertencem a um outro domínio, que não o do Poder e da Dominação. É a variação contínua que constitui o devir minoritário de todo o mundo, por oposição ao Fato majoritário de Ninguém. O devir minoritário como figura universal da consciência é denominado autonomia. Sem dúvida não é utilizando uma língua menor como dialeto, produzindo regionalismo ou gueto que nos tornamos revolucionários; é utilizando muitos dos elementos de minoria,

⁵⁵⁹ MPv2, p. 56.

⁵⁶⁰ MPv2, p. 56.

conectando-os, conjugando-os, que inventamos um devir específico autônomo, imprevisto⁵⁶¹.

Vimos ao longo deste estudo sobre o platô *Postulados da linguística* o que Deleuze e Guattari entendem por variação contínua: linha virtual ou potencial para a qual tendem as pontas de desterritorialização dos agenciamentos, na qual as formas se desfazem e as “pontas de desterritorialização”⁵⁶² da expressão e do conteúdo se conectam e constituem uma potência de criação. Além disso, vimos na seção anterior do capítulo que esse movimento pode ser dito *universal*, pois destrói todas as formas do estado de dominação e afirma as múltiplas potencialidades criadoras cuja manifestação essas formas impediam. Por fim, vimos que a constituição da consciência minoritária (entendida como sinônimo de variação contínua e de devir-minoritário de todo mundo) requer uma minoração da consciência, que subtraia a ela a interpretação e as soluções e a coloque a serviço desse processo de experimentação coletiva, fazendo dela a conexão dos vários processos de transformação. Mas como se dá exatamente essa minoração da consciência?

A esse respeito, gostaríamos de fazer uma breve remissão ao platô *587 a.C.-70d.C. — Sobre alguns regimes de signos*. Nesse texto, Deleuze e Guattari elencam algumas das formalizações de expressão ou regimes de signos que, segundo sua análise, compõem os estados do campo social. Uma dessas formalizações é o chamado regime semiótico pós-significante ou de subjetivação, que tem como eixos a consciência e o amor⁵⁶³. Esse regime de signos é caracterizado possui certa aptidão ao desfazimento das formas e à transformação das substâncias de expressão, pois ele confere à linha de fuga um “signo positivo”, ou seja, torna-a parte de seu próprio funcionamento⁵⁶⁴. No entanto, ele barra a tendência das linhas de fuga a se conectarem na linha virtual da variação contínua, segmentarizando-as em processos lineares de subjetivação que têm um começo e um fim bem delimitados. A consciência e o amor, modelos de relação consigo e com o outro, renegam a positividade da linha de fuga, submetendo-a à subjetivação⁵⁶⁵. Porém, sendo essa semiótica um agenciamento coletivo de enunciação favorável à valência da desterritorialização, seus eixos podem mudar de função à medida que ela seja submetida a um procedimento de variação contínua que a desfaça e a arraste para o plano da matéria intensiva não formada⁵⁶⁶:

⁵⁶¹ MPv2, p. 57.

⁵⁶² MPv2, p. 61.

⁵⁶³ MPv2, p. 90.

⁵⁶⁴ MPv2, p. 94.

⁵⁶⁵ MPv2, p. 94; 107.

⁵⁶⁶ MPv2, p. 97: Deleuze e Guattari chamam esse processo de “transformação diagramática”.

Que a consciência deixe de ser seu próprio duplo e a paixão, o duplo de um para o outro. Fazer da consciência uma experimentação de vida, e da paixão um campo de intensidades contínuas, uma emissão de signos-partículas. (...) Servir-se do amor e da consciência para abolir a subjetivação: "para tornar-se o grande amante, o magnetizador e o catalisador, é preciso antes de tudo viver a sabedoria de não ser senão o último dos idiotas". Servir-se do *Eu penso* para um devir-animal e do amor, para um devir-mulher do homem. Dessubjetivar a consciência e a paixão⁵⁶⁷.

Portanto, minorar a consciência é subtrair a subjetivação que segmentariza os movimentos de desterritorialização ou linhas de fuga. Liberta da subjetivação, a consciência deixa de ser a expressão da submissão de um sujeito à sua própria racionalidade e se torna “uma experimentação de vida”, ou seja, a conexão de um movimento de desterritorialização a todos os outros na linha de variação contínua: consciência universal minoritária⁵⁶⁸.

Essa transformação da consciência abre também novas possibilidades de leitura da afirmação de que “o devir minoritário como figura universal da consciência [devir-minoritário de todo mundo] é denominado autonomia”⁵⁶⁹. Tradicionalmente, a autonomia é entendida como característica do sujeito que age apenas conforme a sua própria razão, o que se deve sobretudo à influência da filosofia kantiana no pensamento ocidental. Em *A filosofia crítica de Kant*, Deleuze explica que, para o filósofo alemão, o conceito de liberdade “confere às coisas em si o sentido ou a garantia de um ‘fato’”. Isso porque a liberdade se define pelo poder de dar início a um estado cuja causalidade não depende de uma causa anterior, diferentemente da causalidade natural que determina os fenômenos, condicionado-os aos limites espaço-temporais da sensibilidade. Dessa forma, a liberdade torna possível a existência dos seres livres ou coisas em si: uma existência não determinada pelas condições da sensibilidade e dotada, portanto, de uma causalidade livre. Mas, se não é pela sensibilidade, como se determina a realidade fundada pelo conceito de liberdade? Segundo a leitura deleuziana da filosofia de Kant, “[é] unicamente

⁵⁶⁷ MPv2, p. 94-95.

⁵⁶⁸ Vladimir Moreira Lima destaca como há, em Guattari, uma outra acepção do termo consciência, derivada de uma crítica à formulação cartesiana de que o pensamento funcionaria como garantia do ser: “Guattari considera que o ser existe, que muitos modos de ser e de existência existem, para além do pensamento-consciência. Mas isso não implica um retorno à vulgata da tese materialista. De outro modo, o pensamento, liberado da consciência, se torna a força de criação de modos de existência. (...) Pensamento, ser e mesmo consciência não são abandonados, mas inteiramente recompostos longe dos paradigmas subjetivistas do primeiro, reificadores do segundo e individualistas do terceiro. (...) Isto que Guattari chama de consciência ou componentes conscienciais de um agenciamento, de um modo de existência, diz respeito ao grau de entendimento e leitura (que não é exterior ao agenciamento, mas participa como um componente deste) dos seus arranjos internos, de tudo aquilo que ele alcança e conecta e como o faz, quase sempre com a função de reprodução desses arranjos” (LIMA, 2019, p. 141-142). A cada tipo de agenciamento corresponde, portanto, uma consciência como leitura de seus arranjos internos e das conexões de que ele é capaz. Nesse sentido, a consciência universal minoritária remete às conexões imanentes aos agenciamentos revolucionários formados pelo encontro dos movimentos de desterritorialização na linha de variação contínua.

⁵⁶⁹ MPv2, p. 57.

através da lei moral que (...) nosso conceito de liberdade adquire uma realidade objetiva, positiva e determinada”. A lei moral é a “pura forma de uma legislação universal” que se torna a única determinação da razão quando ela deixa de figurar como faculdade submetida ao interesse especulativo do entendimento (e à causalidade natural correlata a esse interesse), passando a agir em causa própria como faculdade legisladora que se exerce “sobre seres racionais e livres, sobre sua existência inteligível independente de qualquer condição sensível”. A razão é chamada de “razão pura prática” quando legisla sobre as coisas em si ou os seres livres, submetendo-os apenas à forma pura da lei moral e à causalidade característica de uma “vontade autônoma” ou “vontade livre” (porque não determinada pelas condições da sensibilidade). Para Kant, no âmbito dessa razão pura prática, “é o ser racional que fornece a si mesmo uma lei por meio de sua razão”: por um lado, a razão é a faculdade legisladora, não mais o entendimento; por outro lado, a razão legisla sobre os próprios seres racionais e livres. Consequentemente, “os mesmos seres são sujeitos e legisladores, de tal modo que o legislador faz parte aqui da natureza sobre a qual legisla”. Se a razão prática remete a uma *vontade autônoma*, é porque ela determina para a existência do sujeito racional uma causalidade livre, segundo a qual ele está submetido apenas à lei de sua própria razão⁵⁷⁰.

No entanto, Deleuze e Guattari utilizam o termo autonomia em outro sentido: ao empregá-lo, eles se referem à ausência de um ponto de vista geral para equiparar ou hierarquizar os devires em conexão. Destacamos que a noção de autonomia em Guattari adquire esse sentido após o intenso envolvimento do autor com as chamadas autonomias italianas⁵⁷¹, movimentos que ocorreram ao longo da década de 70 e que combinavam demandas operárias contra as novas formas de exploração do trabalho com o combate a “toda forma de dominação social, racial e sexual”⁵⁷². O que unia esses diversos grupos com demandas difusas era o fato de eles não encontrarem expressão adequada para suas reivindicações no quadro das organizações tradicionais de esquerda, o que levou alguns deles a uma recusa do militância leninista ortodoxo e ao desenvolvimento de “uma ideia muito distinta de organização da vanguarda

⁵⁷⁰ DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. (1967). Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 39-44.

⁵⁷¹ Temos, sobretudo, duas razões para sustentar que a menção ao termo autonomia no trecho em questão faz referência aos movimentos italianos: em primeiro lugar, nos textos anteriores a respeito dos conceitos de minoria e devir-minoritário, que Deleuze assina sozinho, há trechos praticamente idênticos ao citado, mas que não incluem a noção de autonomia, o que só ocorre em 1980, com Guattari; em segundo lugar, é notória a relação de Guattari com as autonomias italianas (como mostramos nesta seção e também no capítulo seguinte), o que dá força à ideia de que a definição guattariana de autonomia foi forjada em contato com esses movimentos.

⁵⁷² AGOSTINHO, Larissa Drigo. Nós queremos tudo! In: GUATTARI, Félix; BERARDI, Franco Bifo; Bertetto, Paolo. **Desejo e revolução**. Organização e tradução de Vladimir Moreira Lima. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022, p. 149.

política”⁵⁷³. Guattari via nesses movimentos um potencial de invenção de “meios de coordenação e expressão” inéditos, formas de organização política alternativas à representação dos partidos, sindicatos e grupos políticos já estabelecidos. Se, de um lado, “todos esses componentes sentem a necessidade de se conectar e definir um mínimo de objetivos comuns”, de outro, “ninguém pode pretender falar” em seu nome, ou seja, cabe aos próprios movimentos inventarem a forma dessas conexões e estabelecerem transitoriamente esses objetivos⁵⁷⁴.

Estabelece-se um vínculo entre organização e heterogeneidade que, para Guattari, é a principal contribuição dos movimentos italianos. Num texto intitulado *A autonomia possível*, escrito em 1979, quando já estava em curso o violento processo de repressão que colocaria fim às autonomias, o autor sublinha o perigo constante de que os movimentos revolucionários voltem a cair nas mesmas armadilhas dos modelos tradicionais de organização, sobretudo diante da escalada da repressão social. Para Guattari, a forma de evitar essas armadilhas é aderir irreduzivelmente à ideia de uma autonomia dos grupos em luta, entendida justamente no sentido da manutenção da heterogeneidade de todos os seus componentes:

Nada mais nos fará aceitar ainda a promoção, seja qual for, de superinstâncias unificadoras modeladoras, estados-maiores estratégicos, programas e teorias tendo a vocação de responder pelo conjunto das situações e pela multiplicidade dos pontos de vista em presença. A recomposição de uma centralidade organizacional — sob formas, repito, a serem inteiramente repensadas: multicentralidade, heterocentralidade... —, que é obviamente necessária, desde que se pense em ações de escala nacional ou internacional, será tanto mais compreendida e assumida quanto mais se basear unicamente em agenciamentos contingentes de luta, preservando *a autonomia, a heterogeneidade* de seus componentes⁵⁷⁵.

A invenção de meios de organização que levem diretamente em conta *todos* os componentes envolvidos em sua heterogeneidade irreduzível marca a noção guattariana de autonomia, que não é de modo algum um decalque da experiência dos movimentos italianos, mas foi forjada em contato com eles. Como afirmou o autor: “é fundamental aproveitar as situações concretas, historicamente determinadas, para tratar problemas de caráter geral”⁵⁷⁶. Em *Mil platôs*, no trecho em análise, o termo autonomia é retomado justamente na discussão sobre uma estratégia para as lutas de minorias que se oponha tanto à lógica tradicional da

⁵⁷³ AGOSTINHO, 2022, p. 151.

⁵⁷⁴ GUATTARI, Félix. Após Bolonha [Massas e minorias em busca de uma nova estratégia]. (1977). In: GUATTARI, Félix; BERARDI, Franco Bifo; Bertetto, Paolo. **Desejo e revolução**. Organização e tradução de Vladimir Moreira Lima. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022, p. 132-133.

⁵⁷⁵ GUATTARI, Félix. *A autonomia possível*. (1979). In: **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. Seleção, prefácio e tradução de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 73.

⁵⁷⁶ GUATTARI, Félix; BERARDI, Franco Bifo; Bertetto, Paolo. **Desejo e revolução**. (1977). Organização e tradução de Vladimir Moreira Lima. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022, p. 20.

“tomada de poder” quanto à defesa de um particularismo. Aqui, ao definirem a consciência universal minoritária como autonomia, Deleuze e Guattari explicitam o tipo de estratégia de luta que defendem: a conexão entre os vários movimentos de libertação é necessária e deve ser feita segundo meios criados por esses próprios movimentos. Os autores pensam o movimento revolucionário como uma conexão entre “muitos dos elementos de minoria” para que se crie “um devir específico autônomo, imprevisto”⁵⁷⁷.

Devir-minoritário de todo mundo, variação contínua e consciência universal minoritária são três maneiras de se referir às conexões estabelecidas entre os devires desencadeados *nos* e *contra os* estados de dominação. A partir do procedimento de devir-menor ou minoração que elaboram em contato com casos dos mais diversos gêneros do pensamento, Deleuze e Guattari buscam construir uma filosofia capaz de fornecer mais um elemento para a consciência minoritária, tornando perceptíveis os devires e a necessidade de que eles estabeleçam relações entre si, sem, no entanto, prescrever a forma que suas conexões devem tomar, problema a ser enfrentado pelos próprios movimentos políticos em sua experimentação.

⁵⁷⁷ MPv2, p. 57.

Capítulo III

Movimento revolucionário como devir-minoritário de todo mundo

“O problema atual da revolução, de uma revolução sem burocracia, seria o das novas relações sociais em que entram as singularidades, minorias ativas, no espaço nômade sem propriedade e nem cercados”⁵⁷⁸.

Se dizemos que a filosofia de Guattari e Deleuze se conecta às potencialidades do campo social e as torna perceptíveis, cabe-nos precisar que potencialidades são essas. Os autores se deparam com as condições do capitalismo da segunda metade do século XX: seu processo acelerado de mundialização, sua relação com os países socialistas e com os países do chamado Terceiro Mundo, sua apropriação das novas tecnologias que começavam a surgir cada vez mais depressa, seu fomento da massificação dos meios de comunicação etc. Por conta disso, a obra deleuzo-guattariana é necessariamente uma máquina de “análise do capitalismo e de seu desenvolvimento”⁵⁷⁹ capaz de se colocar em adjacência às possibilidades de vida que esse sistema social sufoca, fornecendo elementos para que elas possam se atualizar. Ainda assim, permanece a questão: concretamente, que potencialidades são essas que os autores fazem falar?

Em 1977, no livro *Diálogos*, escrito com Claire Parnet, Deleuze afirma que tanto a análise das transformações do capitalismo como a consideração das formas de luta capazes de superá-lo permanecem imprecisas ao fazer do Estado o seu operador central. No campo do estudo das formas de poder, ao se colocar o foco no Estado, perde-se de vista o caráter mundial do capitalismo. No campo do estudo das lutas revolucionárias, ao se estabelecer a tomada do Estado como critério de medição da eficácia desses movimentos, perde-se de vista as novas formas de organização que ameaçam surgir no campo social e as transformações que elas podem trazer consigo. Por conta disso, para Deleuze, uma análise do capitalismo não deve se restringir ao Estado, e sim se focar no *além* e no *aquém* dele⁵⁸⁰. Além do Estado, há o desenvolvimento de um mercado mundial que descentraliza os poderes decisórios e torna extremamente difusos os meios de controle e de exploração das coletividades, minando a hegemonia estatal. Aquém do Estado, os mecanismos de assujeitamento político das massas —

⁵⁷⁸ DELEUZE, Gilles. Gilles Deleuze fala da filosofia (1969). In: **A ilha deserta e outros textos**. 4. Reimp. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 187.

⁵⁷⁹ DELEUZE, 1992 (1990), p. 212-213.

⁵⁸⁰ DELEUZE, 1996 (1977), p. 174-176.

as fronteiras territoriais, o desemprego, a inflação, as instituições disciplinares como a escola e a prisão, as relações de gênero etc. — conhecem uma crise sem precedentes diante da emergência de novas formas de lutas políticas. Essas lutas não se deixam domar pela ameaça da inflação e do desemprego, pois sua reivindicação principal não é um nível melhor de vida, mas uma qualidade de vida melhor. Elas não se deixam capturar pelas categorias de gênero, raça, sexualidade, nacionalidade, entre outras, pois desafiam seus limites. Em resumo, elas são lutas que, ao atacarem as múltiplas frentes de dominação do capitalismo, podem estar tornando possível “um novo tipo de revolução”:

Não é surpreendente que todo tipo de questões minoritárias, linguísticas, étnicas, regionais, sexistas, da juventude, ressurgem (...) nas formas revolucionárias atuais que colocam novamente em questão, de maneira inteiramente imanente, tanto a economia global da máquina quanto os agenciamentos dos Estados nacionais⁵⁸¹.

Essa análise de Deleuze se baseia em dois textos publicados por Félix Guattari no jornal *Le monde* em julho de 1977, intitulados justamente *Além do Estado* e *Aquém do Estado*⁵⁸². Nesses textos, Guattari critica as lideranças da esquerda francesa que, em função de uma política eleitoreira focada em conquistar os votos da maioria da população, enfraquece sua base militante e constrói partidos cada vez mais burocratizados. Há um descolamento entre as representações tradicionais da esquerda e os grupos em luta que constituem sua militância de base: enquanto aquelas buscam uma solução para os problemas do corpo social no nível do Estado, estes formulam suas reivindicações de uma maneira que o excede. Por conta disso, Guattari entende que um exame dos vetores de mutação do campo social não deve considerar as lideranças tradicionais como operadores principais, e sim confrontá-las “ao estado real e à evolução atual dos grupos sociais que elas pretendem representar”⁵⁸³. Para o autor, esse exame faz aparecerem dois elementos que constituem a singularidade da crise de sua época: em primeiro lugar, verificam-se “transformações da relação entre o poder de Estado e as estruturas econômicas”; em segundo lugar, observa-se “uma evolução das chamadas ‘massas populares’ (...) que tendem, hoje, a acentuar sua diferenciação e a dar origem a frentes de luta diversificadas que as burocracias políticas e sindicais terão cada vez mais dificuldade de pretender

⁵⁸¹ DELEUZE, 1996 (1977), p. 176.

⁵⁸² GUATTARI, Félix. I – Au-delà de L’État. *Le monde*, Paris, 9 de julho de 1977. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/archives/article/1977/07/09/i-au-dela-de-l-etat_2861386_1819218.html>. Acesso em: 13 mar. 2022; GUATTARI, Félix. II – En deçà de L’État. *Le monde*, Paris, 11 de julho de 1977. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/archives/article/1977/07/11/ii-en-deca-de-l-etat_2861833_1819218.html>. Acesso em: 13 mar. 2022. Por se tratarem de artigos de jornal publicados em meio eletrônico, não há paginação que possamos indicar nas referências seguintes. Tradução nossa.

⁵⁸³ GUATTARI, 09/07/1977.

controlar”⁵⁸⁴. Essa dupla tendência significa que os Estados modernos deixam de ser as instâncias políticas por excelência para se tornarem “apenas engrenagens intermediárias entre um além e um aquém, entre instâncias supranacionais e grupos de pressão internos de todos os tipos”⁵⁸⁵. Uma análise do capitalismo deve levar em conta em primeiro lugar o seu caráter mundial e apenas secundariamente os Estados enquanto instâncias locais de gestão do capital. Além disso, a consideração dos vetores revolucionários deve se centrar menos no que dizem os líderes das representações burocráticas da esquerda, que se apoiam nos mecanismos estatais, do que as novas formas de luta que questionam esses mecanismos, tornando possível um novo tipo de revolução que “não diz mais respeito apenas aos aparelhos políticos, mas que [leva] a um questionamento de todas as engrenagens, mesmo as mais moleculares, da sociedade”⁵⁸⁶. Essa consideração sobre a inseparabilidade das transformações do capitalismo e dos movimentos revolucionários feita em 1977 é o esquema de um estudo que Guattari aprimora nos próximos anos, centrado nos conceitos de *capitalismo mundial integrado* e *revolução molecular*, e que é crucial para o exame da “situação atual” do capitalismo que ele e Deleuze desenvolvem em *Mil platôs* (1980), embora nesta obra os dois conceitos não apareçam diretamente.

Nos textos *O capital como integral das formações de poder* (1979) e *O capitalismo mundial integrado e a revolução molecular* (1980), Guattari propõe o conceito de capitalismo mundial integrado (CMI) para explicar o real funcionamento do capitalismo contemporâneo. O autor afirma que esse sistema não opera mais apenas por meio de “capitalismos segmentários tradicionais”, ou seja, por sistemas de dominação cujos referenciais principais são os Estados-nações e seus aparatos burocráticos, baseados sobretudo na exploração do trabalho assalariado. Segundo Guattari, esses capitalismos segmentários se tornaram componentes do que ele chama de *capitalismo mundial integrado*: um sistema planetário de dominação semiótica que não funciona a partir de um centro de decisão, mas que registra e regula múltiplas formações de poder, submetendo-as em sua diferença mesma a um “sistema de troca, uma traduzibilidade geral de todos os valores”⁵⁸⁷. Além de esse sistema mundial não depender exclusivamente dos Estados-nações, ele também não se baseia unicamente na exploração do trabalho humano

⁵⁸⁴ GUATTARI, 09/07/1977.

⁵⁸⁵ GUATTARI, 11/07/1977.

⁵⁸⁶ GUATTARI, 11/07/1977. É importante ressaltar que, à época, era comum identificar o “político” à atuação na esfera pública estatal. A luta pela redefinição da categoria do político, incluindo também outras instâncias, é o que está igualmente em questão aqui, embora nesta frase específica Guattari faça uma oposição entre o político (no sentido tradicional) e o molecular (instâncias que à época não eram consideradas políticas).

⁵⁸⁷ GUATTARI, Félix. O capital como integral das formações de poder. (1979). In: GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. Seleção, prefácio e tradução de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 191-202.

assalariado, e sim na produção de “agenciamentos complexos” que dizem respeito ao conjunto do “tecido social, que se encontra, ele próprio, diretamente produzido e reproduzido sob o controle do capital”⁵⁸⁸. É o conjunto de todas as atividades e relações sociais que se encontra submetido ao “procedimento geral de semiotização”⁵⁸⁹ do capitalismo.

Essa submissão é feita, por um lado, por meio das mais variadas relações de assujeitamento, que são constantemente remanejadas, principalmente pelos Estados-nações e seu aparelho técnico e burocrático, para fins de “modelização e (...) controle social”⁵⁹⁰. Importa destacar que essas categorizações não dizem respeito apenas às relações de classe no sentido tradicional, mas também a todas as categorias de gênero, raça, sexualidade, idade, nacionalidade etc. que os Estados e suas instituições produzem e reforçam. Além disso, para Guattari, elas não são representações antagônicas que descrevem em si mesmas o real funcionamento do campo social, nas quais é possível tomar um partido revolucionário. Na verdade, o conjunto desses antagonismos é constantemente produzido e manejado pelo capital para controlar as possibilidades de transformação social⁵⁹¹. Assim, por exemplo, quando se fala nas oposições homem/mulher, adulto/criança, capitalista/trabalhador, não se tem um polo abstratamente opressor em oposição a um polo abstratamente portador da liberdade. Essas oposições já são produzidas pelo capitalismo e não há possibilidade de emancipação real sem que elas sejam questionadas. O capitalismo mundial integrado não se baseia fundamentalmente num tipo de regime político estatal ou num esquema fixo de relações sociais: ele parasita “as tecnoestruturas estatais e paraestatais”, produzindo e destruindo modelos políticos e categorias de sociabilidade conforme as exigências do mercado mundial. Guattari afirma que “os poderes centrais dos Estados-nações são, ao mesmo tempo, tudo e nada; nada ou quase nada aos olhos de uma eficiência econômica real; tudo ou quase tudo aos olhos da modelização e do controle social”⁵⁹².

Mas isso não é tudo: o processo de mundialização do capitalismo é acompanhado por um processo de miniaturização dos seus meios de dominação, que se tornam cada vez mais difusos e excedem as categorias de assujeitamento tradicionais⁵⁹³. Articulado a essas categorias, há um “servomecanismo maquínico” que não opera no âmbito das “pessoas globais”, e sim dos “elementos infrapessoais, infrassociais, em razão de uma economia molecular de desejo, muito

⁵⁸⁸ GUATTARI, 1985 (1979), p. 199.

⁵⁸⁹ GUATTARI, 1985 (1979), p. 191.

⁵⁹⁰ GUATTARI, 1985 (1979), p. 202.

⁵⁹¹ GUATTARI, 1985 (1979), p. 200-201.

⁵⁹² GUATTARI, 1985 (1979), p. 202.

⁵⁹³ GUATTARI, 1985 (1979), p. 196; 206.

mais difícil de se apreender no seio das relações sociais estratificadas”⁵⁹⁴. O capitalismo produz a dominação mesmo no nível inconsciente que responde pela gênese dos “comportamentos perceptivos, sensitivos, afetivos, cognitivos, linguísticos etc.”, e que condiciona e se articula às funções subjetivas de alienação para manter a hegemonia mundial desse sistema⁵⁹⁵.

Tendo isso em vista, Guattari defende que os movimentos revolucionários não devem se manter no nível dos antagonismos subjetivos já cristalizados. Sua tarefa, no contexto do capitalismo mundial integrado, é buscar o ponto em que esses antagonismos se articulam à produção do desejo inconsciente, operacionalizando a dominação planetária e miniaturizada que acabamos de descrever. Para o autor, se, no nível dos antagonismos e dos interesses já formados (nível molar), o capitalismo parece ter o controle do conjunto do tecido social, no nível da produção molecular do desejo, esse sistema social encontra inúmeras barreiras que tem dificuldade de contornar: perturbações no corpo social que são “mutações na subjetividade consciente e inconsciente dos indivíduos e dos grupos sociais cujos efeitos são imprevisíveis no contexto da atual crise”⁵⁹⁶; ao conjunto dessas mutações, Guattari dá o nome de *revolução molecular*⁵⁹⁷. Essa revolução diagnosticada pelo autor “intervém (...) no interior da produção econômica enquanto tal”, pois diz respeito aos processos de desejo dos quais o capitalismo depende para controlar o conjunto das atividades do mundo, não apenas às relações sociais já cristalizadas⁵⁹⁸. No entanto, a revolução molecular não é “automaticamente (...) portadora de revolução social”, pois, para tanto, precisa se articular “com as lutas de interesse, políticas e sociais”, que, como vimos, questionam categorias de assujeitamento que ainda funcionam como importantes mecanismos de controle social. Sem a constituição de novas relações sociais, a revolução molecular não consegue produzir transformação social. A partir dessa constatação, coloca-se, para Guattari, o principal problema político da esquerda de seu tempo: “[c]omo imaginar que máquinas de guerra revolucionárias [ou seja, organizações] de tipo novo consigam se engastar ao mesmo tempo nas contradições sociais manifestas e nessa revolução molecular”⁵⁹⁹?

⁵⁹⁴ GUATTARI, 1985 (1979), p. 206.

⁵⁹⁵ GUATTARI, 1985 (1979), p. 205.

⁵⁹⁶ GUATTARI, Félix. O capitalismo mundial integrado e a revolução molecular. (1980). In: GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. Seleção, prefácio e tradução de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 220.

⁵⁹⁷ Como mencionamos no primeiro capítulo desta dissertação, o *molar* diz respeito ao nível das formas, dos sujeitos, dos interesses e dos objetivos que operam numa formação social, enquanto o *molecular* é o aspecto em que se apreende a constituição, a desconstituição e a transmutação dessas formas, sujeitos, interesses e objetivos.

⁵⁹⁸ GUATTARI, 1985 (1980), p. 220.

⁵⁹⁹ GUATTARI, 1985 (1980), p. 221.

O autor esclarece que não é possível dizer de antemão qual será a composição precisa dessas organizações, mas que o pressuposto para que elas possam ser inventadas pelos próprios movimentos sociais é que haja “respeito aos traços de singularidade e de heterogeneidade dos diversos segmentos de luta”⁶⁰⁰. Isso porque, se a dominação capitalista se faz por meio da submissão de componentes semióticos muito diversos às relações de troca do capital, as lutas contra essa dominação também implicam uma emancipação de cada um desses elementos à sua maneira. A organização revolucionária deve conectar esses componentes, sem, no entanto, traduzi-los num ponto de vista geral — afinal, isso seria reproduzir os mecanismos do próprio capitalismo. O autor aponta que as tentativas concretas de criar organizações desse tipo não devem ser encaradas como modelos, mas como processos portadores de aprendizados que aos poucos produzirão a “reconstituição de um autêntico movimento de transformação social”⁶⁰¹. Guattari sempre buscou pensar os problemas organizacionais em adjacência aos movimentos concretos, tomando-os como casos mais do que como paradigmas. Citamos, por exemplo, os movimentos italianos da década de 70: num contexto em que a democracia representativa italiana estava marcada por um acordo — chamado de “compromisso histórico” — entre o Partido Comunista Italiano e a Democracia Cristã, que buscava manter a estabilidade política, surge uma série de movimentos operários, mas também estudantis, feministas, de liberação sexual etc., que não veem possibilidade de solução para suas demandas no âmbito desse consenso institucional e buscam se organizar autonomamente, enfrentando forte repressão por parte do Estado, com o apoio do Partido Comunista Italiano. Guattari acompanha de perto esses movimentos e considera que, apesar de eles terem acabado por sucumbir à repressão estatal e de algumas de suas correntes terem continuado a reproduzir lógicas organizacionais hierarquizantes, sua experiência é um avanço indispensável para se pensar os problemas de organização revolucionária que continuarão a ser reativados em novas tentativas concretas⁶⁰².

A junção entre o procedimento de minoração desenvolvido por Deleuze e Guattari ao longo da segunda metade da década de 70 e as análises das transformações do capitalismo e dos movimentos revolucionários elaboradas por este último na mesma época possibilitaram que, em *Mil platôs*, os filósofos formassem uma análise da “situação atual” do capitalismo que evidencia, ao mesmo tempo, as novas formas de dominação que ainda estavam sendo

⁶⁰⁰ GUATTARI, 1985 (1980), p. 222.

⁶⁰¹ GUATTARI, 1985 (1980), p. 223.

⁶⁰² Em 1977, Guattari é um dos intelectuais franceses que assinam um manifesto contra a repressão dos movimentos italianos, além de ter sido um dos organizadores de um congresso em Bolonha que buscava pensar caminhos para essas lutas. Um conjunto de textos sobre a relação de Guattari com as chamadas “autonomias italianas” pode ser encontrado em GUATTARI, Félix; BERARDI, Franco Bifo; Bertetto, Paolo. **Desejo e revolução**. Organização e tradução de Vladimir Moreira Lima. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022.

gestadas pelo capitalismo mundial integrado e as potencialidades revolucionárias que poderiam ser atualizadas pela conexão dos diversos movimentos de contestação que eclodiam ao redor do mundo. Neste último capítulo da dissertação, nosso objetivo é examinar as direções fornecidas pelos autores a respeito desse movimento revolucionário mundial. Nosso foco será o 13º platô de *Mil platôs*, intitulado *7.000 a.C. — Aparelho de captura*, em que essas potencialidades revolucionárias, identificadas no âmbito de uma análise do capitalismo contemporâneo e de sua relação com os Estados-nações, são analisadas por meio dos conceitos de minoria e devir-minoritário, relançando e dando novos contornos ao problema da atualização de um potencial revolucionário do campo social formulado em 1972.

III.1. Axiomática capitalista e proposições indecidíveis

Em *Mil platôs*, o estudo guattariano do capitalismo mundial integrado é incorporado ao conceito de axiomática capitalista já desenvolvido em *O anti-Édipo*. Essa incorporação faz parte de uma complexificação da descrição do funcionamento do capitalismo, por meio do qual ela passa a estar a serviço do que se chama de análise da “situação atual”⁶⁰³. Na aula de 26 de fevereiro de 1980 que ministrou em Vincennes, Deleuze esclarece que o conceito matemático de axiomática lhe serve para descrever “o conjunto de uma situação mundial que distribui os dados” dos problemas políticos daquele momento⁶⁰⁴. O filósofo afirma que a formação social capitalista funciona mundialmente como uma “axiomática social”, e que, assim, compreender seus mecanismos de dominação, suas limitações e as possibilidades de ruptura que surgem a partir delas exige “tratar a situação atual como uma axiomática”⁶⁰⁵. Nesta seção, exploraremos a definição deleuzo-guattariana do capitalismo como axiomática, buscando determinar como, para os autores, são engendrados os vetores de mutação nesse sistema social.

III.1.1. O capitalismo como organização ecumênica

A tipologia das formações sociais apresentada no terceiro capítulo de *O anti-Édipo* é retomada nos platôs 12 e 13 de *Mil platôs*; no entanto, entre um livro e outro, esse esquema de categorização passa por modificações importantes. Se o objetivo da tipologia permanece o mesmo, qual seja, a elaboração de um mecanismo de compreensão das relações entre as

⁶⁰³ MPv5, p. 173.

⁶⁰⁴ DELEUZE, Gilles. Clase 8: conjunciones, conjugaciones y conexiones en la política de la ciencia. Formalización, axiomática y cálculo de problemas (26 de febrero de 1980). In: DELEUZE, Gilles. **Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista**. Tradução de Sebastián Puente e Pablo Ires. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2017, p. 314.

⁶⁰⁵ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 313.

formações sociais que perverta os paradigmas do evolucionismo e da teleologia histórica tradicional, o registro em que esse esforço é feito se altera substancialmente. Como explica Guillaume Sibertin-Blanc, passa-se do registro da história universal marxiana, como “história da universalização contingente da singularidade capitalista”, para “uma abordagem em termos de ‘história global’, que se vale menos do registro especulativo e fantasmático da história universal do que da geo-história dos ‘sistemas-mundo’”⁶⁰⁶. Enquanto a história universal de *O anti-Édipo* buscava reconstruir retrospectivamente a realização da tendência à descodificação generalizada dos fluxos que atravessava todas as formações sociais, há em *Mil platôs* a busca de uma categorização positiva e pluralista que dê conta de pensar a coexistência permanente dessas diversas formações. Para tanto, Deleuze e Guattari lançam mão de “um duplo gesto, tipológico e topológico”⁶⁰⁷, que exige que a distinção categorial das formações sociais (tipologia) seja ao mesmo tempo um instrumento de compreensão das maneiras pelas quais elas coexistem no campo social (topologia). Como afirma Deleuze, eles adotam a “hipótese de um *campo de coexistência* de todas as formações sociais ao mesmo tempo”⁶⁰⁸.

De um ponto de vista tipológico, os filósofos definem “as formações sociais por *processos maquínicos*”⁶⁰⁹: em cada formação, predomina um mecanismo de organização das variáveis do campo social. Deleuze e Guattari elencam cinco tipos de formações sociais às quais correspondem cinco tipos de processos maquínicos, não sendo essa categorização exaustiva, mas apenas operatória em relação à análise do capitalismo que realizavam.

Em primeiro lugar, há as formações sociais do tipo *sociedades primitivas*, que “se definem por mecanismos de conjuração-antecipação”. Esses mecanismos são meios organizacionais que pressentem e impedem a atualização de estruturas de centralização do poder nos “grupos primitivos”, que são essencialmente segmentários. Para Deleuze e Guattari, as sociedades primitivas se constroem no limite de sua própria reprodução, procedendo em cada caso a uma avaliação de qual seria o ponto a partir do qual elas cederiam lugar a outras formações. Por exemplo: a avaliação a respeito da quantidade de grãos excedentes que devem ser produzidos numa sociedade desse tipo busca o volume exato de produção que possibilite a

⁶⁰⁶ SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Politique et État chez Deleuze e Guattari**: essai sur le matérialisme historique-machinique. Paris: Presses Universitaires de France, 2013, p. 39.

⁶⁰⁷ SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 39.

⁶⁰⁸ DELEUZE, Gilles. Classe 3: Tipologia de las formaciones sociales y coexistencia de los procesos maquínicos (20 de noviembre de 1979). In: DELEUZE, Gilles. **Derrames II**: aparatos de estado y axiomática capitalista. Tradução de Sebastián Puente e Pablo Ires. Cidade Autônoma de Buenos Aires: Cactus, 2017, p. 90, grifo nosso.

⁶⁰⁹ MPv5, p. 135.

troca entre grupos, sem, no entanto, tornar possível a constituição de um estoque (que já é uma característica das estruturas estatais)⁶¹⁰.

Além delas, os filósofos apresentam as *sociedades com Estado*, caracterizadas por “aparelhos de captura”. O aparelho de captura é um mecanismo constituído por duas operações: “comparação direta e apropriação monopolista”. Ele desterritorializa os componentes heterogêneos dos territórios para que eles se tornem diretamente comparáveis entre si e, ao mesmo tempo, apropriáveis pela instância transcendente do Estado. Para Deleuze e Guattari, “[o] aparelho de captura constitui um espaço geral de comparação e um centro móvel de apropriação”⁶¹¹. Essa dupla operação funciona pela convergência de três processos de comparação-apropriação: a *renda*, que possibilita tanto a comparação direta entre os territórios em termos de quantidade de *terra* explorável como a apropriação do resultado da exploração da terra pelos proprietários; o *lucro*, que possibilita tanto a comparação direta entre as atividades socialmente desenvolvidas em termos de quantidade de *trabalho* como a apropriação do trabalho pelos empreiteiros; o *imposto*, que possibilita tanto a comparação direta entre os objetos trocados por meio da *moeda* (equivalente geral) como a apropriação monopolista dessa moeda pelos banqueiros⁶¹². Por meio dessas operações de comparação e apropriação, o Estado faz com que ressoem juntas determinadas “particularidades geográficas, étnicas, linguísticas, morais, econômicas, tecnológicas”, ao mesmo tempo que impede as relações entre essas particularidades e elementos externos ao seu controle. Por meio de uma “integração global”, ele relaciona certas particularidades num meio de interioridade e, ao mesmo tempo, bloqueia as relações dessas particularidades com outras, estas que passam a constituir um meio de exterioridade. O Estado é, portanto, um “fenômeno de *intraconsistência*”⁶¹³.

Por sua vez, as *sociedades urbanas* são definidas por “instrumentos de polarização”. Segundo Deleuze, a cidade caracteriza-se por uma “desterritorialização dinâmica”⁶¹⁴: ela se separa do meio territorial em que se localiza para se inserir numa “rede” de cidades com as quais está “fundamentalmente em relação”. Sua organização se orienta pela definição daquilo que entra e sai de seu espaço, determinando frequências locais de circulação que se inserem nessa rede. A polarização é relativa aos polos de entrada e saída de fluxos de todo tipo que passam pelas cidades à medida que circulam pela rede. “As cidades são pontos-circuitos” que orientam localmente a frequência dos fluxos em rede (uma integração local em oposição à

⁶¹⁰ MPv5, p. 135; 139-142.

⁶¹¹ MPv5, p. 135; 147-149.

⁶¹² MPv5, p. 143-149.

⁶¹³ MPv5, p. 132-133.

⁶¹⁴ DELEUZE, 2017 (20/11/1979), p. 116.

integração geral do Estado). Por conta disso, as sociedades urbanas são fenômenos de “trans-consistência” que desconhecem a distinção entre meio de interioridade e meio de exterioridade, típica das sociedades com Estado⁶¹⁵.

O quarto tipo de formação social elencado por Deleuze e Guattari são as *sociedades nômades*, definidas por máquinas de guerra⁶¹⁶. Podemos dizer, remetendo-nos às observações feitas a respeito da máquina de guerra pelos autores no 12º platô, que, enquanto processo maquínico, ela tem por objeto a constituição de um espaço liso, bem como a ocupação e o deslocamento nesse espaço e, finalmente, a criação de uma “composição dos homens” que lhe corresponda⁶¹⁷. Por sua vez, o espaço liso é definido pelos filósofos como um espaço que não está delimitado de antemão por certos caminhos, muros ou cercados: as possibilidades de ocupação e deslocamento nesse espaço são redefinidas localmente momento a momento, sendo ele “marcado apenas por ‘traços’ que se apagam e se deslocam com o trajeto”⁶¹⁸. O espaço liso se engendra numa “série de operações locais com orientações diversas”⁶¹⁹ e, por isso, está vinculado a um tipo de deslocamento que privilegia o trajeto em relação ao ponto de partida e ao ponto de chegada. Dito de outra forma, não se considera o deslocamento no espaço liso como um movimento de um ponto a outro segundo coordenadas espaciais pré-determinadas, e sim como uma velocidade que se exerce por meio da criação e da redefinição perpétua dessas coordenadas⁶²⁰. Isso se reflete num tipo específico de organização dos grupos humanos que habitam esse espaço: para Deleuze e Guattari, a “organização nômade” não procede pela acomodação dos grupos às dimensões de um espaço previamente constituído; na verdade, ela é “direcional”, ou seja, participa do engendramento local do espaço liso, constituindo-se de forma simultânea a ele⁶²¹. Podemos resumir todas essas características na afirmação de que o nômade “se reterritorializa na própria desterritorialização”, ou seja, que sua maneira de operar no campo social é justamente o desfazimento das formas desse campo e o alcance de um ponto de vista que permite a criação de novas relações sociais. É nas pontas de desterritorialização dos agenciamentos do campo social que os nômades constituem seus próprios agenciamentos. Isso implica que, no processo de constituição do espaço liso, a máquina de guerra necessariamente

⁶¹⁵ MPv5, p. 131-132.

⁶¹⁶ MPv5, p. 135.

⁶¹⁷ MPv5, p. 109. As observações que fazemos aqui sobre a máquina de guerra (e, em última instância, sobre todas as formações sociais) são resumidas e esquemáticas, com o objetivo de apresentar um panorama que nos sirva ao nosso argumento mais geral. Para uma exposição mais detalhada acerca da máquina de guerra, cf. MPv5, p. 53-90.

⁶¹⁸ MPv5, p. 55.

⁶¹⁹ MPv5, p. 57.

⁶²⁰ MPv5, p. 53-55.

⁶²¹ MPv5, p. 69-70.

se choca com formações que representam obstáculos a esse objetivo (como “a forma-Estado e a forma-cidade”), tomando, então, como “objetivo segundo” a tarefa de destruí-los⁶²².

Por fim, Deleuze e Guattari listam as *organizações internacionais ou ecumênicas*, que “se definem pelo englobamento de formações sociais heterogêneas”. Essas organizações são formações sociais caracterizadas pela “aptidão de passar por formações sociais diversas, simultaneamente — Estados, cidades, desertos, máquinas de guerra, sociedades primitivas”⁶²³. É por isso que Deleuze prefere o termo *ecumênicas* a internacionais para se referir a essas organizações: enquanto “internacional” parece designar uma relação entre Estados-nações, o ecúmeno designa o conjunto do “mundo habitado”, e, assim, dá conta da diversidade das formações sociais pela qual elas passam⁶²⁴. É importante ressaltar que esse atravessamento de formações sociais heterogêneas “não procede por homogeneização progressiva, nem por totalização, mas por tomada de consistência ou consolidação do diverso enquanto tal”: as organizações ecumênicas constituem “um meio intermediário entre as diferentes ordens coexistentes”⁶²⁵.

Notamos que esse quadro tipológico já se organiza em função de um campo de coexistência topológico entre as formações sociais, pois os próprios processos maquínicos característicos delas se definem pelas relações de umas com as outras. Deleuze e Guattari explicam que a coexistência das formações sociais se dá “de maneira extrínseca e de maneira intrínseca”. Extrinsecamente, as formações sociais coexistem na medida em que estão em permanente interação umas com as outras. Assim, por exemplo, os Estados se apropriam dos territórios segmentarizados das sociedades primitivas, que, no entanto, resistem a essa apropriação. Da mesma forma, a máquina de guerra se opõe necessariamente aos Estados etc. Além disso, são as próprias “formações sociais ecumênicas” que garantem esse campo de interação: sendo elas um meio de consistência de ordens heterogêneas, as várias formações sociais encontram nelas um “campo de coexistência permanente”⁶²⁶.

Com a adoção dessa perspectiva, rompe-se com a concepção evolucionista segundo a qual o Estado seria algo como o último estágio organizacional das comunidades humanas. Para Deleuze e Guattari, é impossível localizar historicamente a origem do Estado, pois, não importa o quanto se recue no tempo, nos deparamos com formações estatais ou proto-estatais. O que não faz sentido, portanto, é a própria busca da origem. Em vez disso, os filósofos consideram,

⁶²² MPv5, p. 109-110.

⁶²³ MPv5, p. 135-137.

⁶²⁴ DELEUZE, 2017 (20/11/1979), p. 118.

⁶²⁵ MPv5, p. 136.

⁶²⁶ DELEUZE, 2017 (20/11/1979), p. 122.

por um lado, que sempre existiram formações estatais, e, por outro, que essas formações sempre coexistiram com outros tipos de organizações. Ao adotarem a tese da coexistência, os autores se afastam da ideia de que o Estado seria uma formação social mais evoluída que teria vindo suceder no tempo formações pré-estatais menos evoluídas (“[t]udo não é Estado, justamente porque houve Estado sempre e por toda a parte”)⁶²⁷.

Por outro lado, há também coexistência intrínseca dos processos maquínicos que definem as formações sociais. Isso porque, mais precisamente, uma formação social não se define apenas por um processo maquínico, e sim por uma coexistência de todos os processos, que se relacionam no interior da formação de modo que um se torna dominante em relação aos outros. Essa relação de dominação se estabelece, pois a cada processo maquínico corresponde, a princípio, uma potência: o aparelho de captura tem uma *potência de apropriação*; os mecanismos de antecipação-conjuração têm uma *potência de transferência*; as máquinas de guerra têm uma *potência de metamorfose* etc⁶²⁸. No entanto, um processo maquínico pode “funcionar também sob uma outra ‘potência’ que não a sua própria, ser retomado por uma potência que corresponde a um outro processo”, ou, além disso, “subordinar outros processos à sua própria potência”⁶²⁹. Podemos citar como os mecanismos de antecipação-conjuração das sociedades primitivas podem ser subordinados às potências de outros processos maquínicos: assim ocorre quando as cidades conjuram os Estados, quando os Estados pré-capitalistas conjuram o capitalismo ou mesmo quando o capitalismo “repele seus próprios limites”⁶³⁰. Em resumo, há coexistência intrínseca de múltiplos processos maquínicos no interior de uma mesma formação social, sendo que um desses processos subordina os outros, fazendo-os funcionar segundo sua potência.

Partindo desse campo de coexistência das formações sociais, Deleuze e Guattari definem o capitalismo como um tipo de organização ecumênica. Todavia, eles ressaltam que o sistema capitalista redefine o próprio funcionamento desse tipo de formação social:

o capitalismo marca uma mutação das organizações ecumênicas ou mundiais, que tomam uma consistência em si mesmas: em vez de resultar de formações sociais heterogêneas e de suas relações, é a axiomática mundial em grande parte que distribui essas formações, fixa suas relações, organizando uma divisão internacional do trabalho⁶³¹.

⁶²⁷ MPv5, p. 135; 128.

⁶²⁸ MPv5, p. 138. Deleuze e Guattari não elencam as potências relativas aos instrumentos de polarização das cidades e à capacidade de englobamento das organizações ecumênicas, embora elas possam ser deduzidas do próprio funcionamento desses processos maquínicos.

⁶²⁹ MPv5, p. 138-139.

⁶³⁰ MPv5, p. 138.

⁶³¹ MPv5, p. 164.

Com o capitalismo, a organização ecumênica deixa de ser uma formação que apenas garante a coexistência de todas as outras para se tornar a própria organizadora das diversas formações que põe em relação, definindo a sua forma e as relações que podem estabelecer entre si. É nesse sentido que o sistema capitalista constitui uma verdadeira situação mundial da qual se deve partir numa análise dos estados do campo social. A essa altura, esclarece-se a pertinência do conceito matemático de axiomática para explicitar o funcionamento desse tipo especial de organização ecumênica que é o capitalismo, como veremos a seguir.

III.1.2. Axiomática

Numa aula ministrada em 05 de fevereiro de 1980 em Vincennes, para sustentar a tese de que um modelo matemático axiomático é capaz de explicar o funcionamento do capitalismo, Deleuze parte da seguinte definição de axiomática:

A axiomática é precisamente o sistema de elementos considerados como elementos não qualificados. Quando vocês se encontram diante de um tratamento de elementos apresentados como não qualificados, quer dizer, como não sendo nem isto nem aquilo, como não estando determinados, sob tal ou qual forma, a tal tratamento, (...) constitui-se o que se chama de uma axiomática⁶³².

Para tornar essa definição mais concreta, recorremos ao livro *A axiomática*, de Robert Blanché⁶³³, que é a principal fonte de Deleuze e Guattari sobre o tema em *Mil platôs*⁶³⁴. Blanché explica que a apresentação axiomática surgiu no século XIX com o objetivo de retificar os problemas da teoria dedutiva clássica associada à geometria euclidiana. O método euclidiano, que vigorou durante muito tempo como mecanismo de dedução insuperável, propõe a apresentação de uma teoria por meio da definição de todos os seus termos e da demonstração de todas as suas proposições, exceto um pequeno número delas: os chamados princípios, cuja função é evitar que a demonstração se estenda ao infinito⁶³⁵. No entanto, com o passar do tempo, cresceu a preocupação com o rigor lógico no interior da matemática, ao ponto de que o objetivo das operações de dedução passou ser menos a comprovação da “veracidade extrínseca das proposições isoladas” (preocupação com o conteúdo) do que a demonstração da “coerência interna do sistema total” (preocupação com a estrutura)⁶³⁶. Essa mudança de foco deu a ver

⁶³² DELEUZE, Gilles. Clase 7: Capitalismo, aparato de Estado y axiomática. (05 de fevereiro de 1980). In: DELEUZE, Gilles. **Derrames II**: aparatos de estado y axiomática capitalista. Tradução de Sebastián Puente e Pablo Ires. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2017, p. 257-258.

⁶³³ BLANCHÉ, Robert. **L'axiomatique**. (1955). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2009.

⁶³⁴ Cf. MPv5, p. 165n-166n (nota de rodapé nº 48); 174n (nota de rodapé nº 54).

⁶³⁵ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 9-11.

⁶³⁶ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 13.

algumas limitações do método euclidiano: ao tentar demonstrar categoricamente a veracidade ou a falsidade de certas proposições partindo de princípios absolutos, esse método acabava por pressupor informações cujo caráter não definido permanecia implícito. Havia, sobretudo, um apelo à “intuição espacial” cuja função era menosprezada pelos matemáticos clássicos. Ao utilizarem figuras nos seus raciocínios dedutivos, esses pensadores faziam parecer que elas estavam ali apenas como mecanismos auxiliares de compreensão da demonstração lógica. Na verdade, o que se constatou mais tarde foi que esse recurso às “ilustrações sensíveis” acrescentava ao raciocínio informações essenciais que, no entanto, eram apenas “mostradas, e não demonstradas”, por serem tidas como meras duplicações da dedução lógica. O aumento da preocupação com o rigor lógico dos sistemas matemáticos resultou na conclusão de que esse uso implícito da intuição espacial era inadmissível. Foi preciso, então, criar uma cisão entre a geometria teórica e a geometria prática, sendo que a primeira não poderia mais recorrer à intuição espacial⁶³⁷. Por esse motivo, diz-se que a apresentação axiomática não está necessariamente vinculada a um conteúdo geométrico, podendo “ser praticada em relação a uma teoria dedutiva qualquer”⁶³⁸. Blanché define a axiomática como um

sistema em que os termos não definidos e as proposições não demonstradas sejam totalmente explicitados, sendo as proposições apresentadas como simples hipóteses a partir das quais todas as proposições do sistema podem se construir segundo regras lógicas perfeitamente e expressamente fixadas⁶³⁹.

O termo hipótese, aqui, aparece em seu sentido matemático, ou seja, quer dizer que as proposições “são apenas colocadas e não afirmadas; não são duvidosas como as conjecturas do físico, mas situadas além do verdadeiro e do falso, como uma decisão ou uma convenção”⁶⁴⁰. A apresentação axiomática é estruturada, então, da seguinte forma: começa-se por elencar os termos indefiníveis (chamados de termos primeiros) e as proposições indemonstráveis (chamadas de postulados ou axiomas⁶⁴¹). Ressalta-se, no entanto, que esses termos só são primeiros ou indefiníveis e essas proposições só são indemonstráveis no âmbito das convenções interiores a “um sistema estruturado de certa maneira”, e que, num outro sistema, eles poderiam ser definidos e demonstrados⁶⁴². Feita essa listagem inicial, passa-se a demonstrar todas as outras proposições (os chamados teoremas) a partir dos axiomas e a definir todos os outros

⁶³⁷ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 14-17.

⁶³⁸ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 11.

⁶³⁹ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 11.

⁶⁴⁰ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 14.

⁶⁴¹ Há uma discussão sobre a diferença entre o axioma e o postulado, mas Blanché afirma que esses termos podem ser operatorialmente tomados como sinônimos. Cf. BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 17-20;

⁶⁴² BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 35.

termos a partir dos termos primeiros. Observa-se, ainda, que os termos primeiros são determinados pelo próprio uso que será feito deles nos axiomas ou postulados. Os axiomas enunciam as relações lógicas dos termos entre si e, ao fazê-lo, definem implicitamente esses termos⁶⁴³. Pode-se dizer, então, que os axiomas fixam o sentido dos termos primeiros ao estabelecerem as relações possíveis entre eles e que, a partir desses axiomas indemonstráveis e desses termos indefiníveis, demonstram-se todos os teoremas e definem-se todos os termos do sistema.

A escolha dos axiomas ou postulados de base tem por critérios a consistência e a completude do sistema. A consistência do sistema é assegurada pelo princípio da contradição, segundo o qual, tomadas duas proposições contraditórias (p e não- p), uma delas deve necessariamente ser falsa. Por sua vez, a completude do sistema é garantida pelo princípio do terceiro excluído, de acordo com o qual, tomadas essas proposições contraditórias, uma delas deve necessariamente ser verdadeira. Conforme afirma Blanché, “[a] conjugação desses dois princípios fornece o que se pode chamar de princípio da alternativa: de duas dessas proposições consideradas, uma é verdadeira e a outra falsa”. Garante-se, assim, que o sistema seja consistente e completo, ou seja “categórico”. O autor acrescenta que, sendo esse caráter categórico difícil de alcançar, existe uma forma mais fraca de categoricidade que não exige que a veracidade ou a falsidade de toda proposição do sistema seja demonstrada ou refutada, mas que se prove ao menos que ela é demonstrável ou refutável: é o que se chama de um sistema *decidível*⁶⁴⁴.

Blanché afirma que, diferentemente da teoria dedutiva clássica, em que todas as proposições do sistema eram indispensáveis para que ele se mantivesse, os axiomas de uma axiomática podem ser considerados independentes na medida em que “uma modificação sofrida por um deles não torne o sistema contraditório”⁶⁴⁵. Sendo os axiomas de um sistema fruto de uma convenção, eles podem ser modificados, subtraídos ou adicionados. O autor afirma que o ideal, numa axiomática, é que os axiomas e os termos primeiros sejam reduzidos ao máximo, num “intuito de economia”. No entanto, por questões como a da comodidade na exposição, esse “ideal de simplicidade máxima” pode ser sacrificado e o número de axiomas alterado. Por um lado, pode-se enfraquecer o sistema ao retirar certos axiomas, tornando-o mais indeterminado. Por outro, pode-se reforçar e limitar o sistema ao adicionar a ele outro axioma. Entretanto, chega um ponto em que a adição de qualquer novo axioma tornaria o sistema contraditório,

⁶⁴³ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 37-38.

⁶⁴⁴ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 50-51.

⁶⁴⁵ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 50-51.

ferindo os princípios da contradição e do terceiro excluído: nesse caso, diz-se que o sistema está *saturado*⁶⁴⁶.

Por fim, como vimos, uma axiomática é um sistema abstrato que não se determina imediatamente por uma teoria concreta — há até mesmo uma independência da apresentação axiomática em relação à geometria, onde ela surge. Além disso, o sentido dos termos primeiros da axiomática é fixado apenas pelo seu uso nos axiomas ou postulados. Isso implica que seja possível,

se encontrarmos vários sistemas de valores que satisfaçam igualmente o conjunto das relações enunciadas pelos postulados, fornecer a esse conjunto interpretações concretas diversas ou, dito de outra forma, escolher entre várias realizações. Essas realizações concretas de uma axiomática são chamadas seus *modelos*⁶⁴⁷.

Sobre esses modelos, Blanché afirma que eles se distinguem uns dos outros pela diversidade do sentido concreto que se dá aos termos da axiomática, mas que, feita a abstração desse sentido concreto, eles coincidem exatamente ao nível da axiomática. Os modelos são, portanto, *isomorfos*, ou seja, “possuem a mesma estrutura lógica”. O autor enxerga nesse ponto uma grande vantagem da apresentação axiomática: “[o] interesse do método axiomático é precisamente revelar isomorfismos entre teorias concretas aparentemente heterogêneas, restituindo-as à unidade de um sistema abstrato”⁶⁴⁸.

Na aula de 05 de fevereiro de 1980, Deleuze retoma esses pontos sobre o método axiomático e os relaciona ao funcionamento do capitalismo. Ao fim da aula, o filósofo torna mais precisa a definição de axiomática que tinha dado no início:

Chama-se axiomática um conjunto de relações funcionais entre elementos não especificados que se encarnam ou se efetuam nas relações formais e nos elementos qualificados ou especificados próprios de cada um dos modelos de realização.

(...)

Em uma axiomática, vocês têm um conjunto de relações funcionais entre elementos não especificados que recorrem de maneira imanente aos modelos de realização, ao mesmo tempo que os modelos de realização efetuam diretamente, cada um por sua conta, em sua heterogeneidade, as relações da axiomática⁶⁴⁹.

Dada essa definição, como pode o capitalismo satisfazê-la? Buscando para o sistema capitalista uma definição real, ou seja, que explique o seu surgimento, Deleuze parte da seguinte

⁶⁴⁶ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 53-54.

⁶⁴⁷ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 45-46.

⁶⁴⁸ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 46.

⁶⁴⁹ DELEUZE, 2017 (05/02/1980), p. 278.

formulação: “é como se fosse uma espécie de grande, de imensa conjugação generalizada de fluxos descodificados”⁶⁵⁰. Mais especificamente, o filósofo retoma a ideia, já presente em *O anti-Édipo*, de que o capitalismo nasce do encontro contingente de duas séries históricas: por um lado, a série da desterritorialização do trabalho, ou seja, da separação entre o trabalhador e o território, cujo resultado é a produção de um fluxo de trabalho “livre”: “o trabalhador que já não está determinado nem como escravo, nem como servo, nem como isso ou aquilo, mas apenas como puro proprietário de uma pura força de trabalho abstrata”; por outro lado, a série da desterritorialização da riqueza, cujo resultado é a produção de um fluxo de “riqueza independente”: “[e]ra necessário que a riqueza já não estivesse determinada como territorial, artesanal, mercantil, e que se tornasse propriedade de direitos abstratos conversíveis em meios de produção”⁶⁵¹. O encontro contingente do “trabalhador nu” e do “capitalista independente” fornece a definição real do capitalismo. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, se a consequência da conjugação dos fluxos é a sua qualificação como fluxo de capital e fluxo de trabalho nas condições históricas de produção do capitalismo, *a conjugação em si mesma é uma relação abstrata*. Assim, ao definir o capitalismo como encontro de duas séries de desterritorialização dos fluxos numa relação não especificada ou qualificada, Deleuze garante que se possa falar do sistema capitalista numa linguagem axiomática, nos termos da definição acima apresentada para esse método matemático.

Deve-se considerar, ainda, que a conjugação entre os fluxos descodificados só pode ocorrer no âmbito de condições históricas concretas de produção que as objetivem: ou seja, a consequência necessária da conjunção abstrata entre o trabalho e a riqueza é a sua reterritorialização nas condições concretas de produção capitalistas. Segundo Deleuze, essa reterritorialização ocorre no âmbito dos Estados: “é evidente que a conjunção dos fluxos que define realmente o capitalismo (...) precisa de um aparelho de Estado para ocorrer”, mas de “um tipo de Estado muito particular”⁶⁵². A relação desses Estados especiais — que, como veremos, chamam-se Estados-nações — com o capitalismo é precisamente a relação dos modelos de realização com a axiomática: eles efetuam concretamente as relações abstratas da axiomática segundo interpretações muito variadas.

Finalmente, para Deleuze, a relação da axiomática com a saturação também se encontra no capitalismo. O autor afirma que, neste ponto, coloca-se “o problema da relação do capitalismo com os limites do capitalismo”. Para gerir suas “crises” — “crise urbana, crise de

⁶⁵⁰ DELEUZE, 2017 (05/02/1980), p. 257.

⁶⁵¹ DELEUZE, 2017 (05/02/1980), p. 261.

⁶⁵² DELEUZE, 2017 (05/02/1980), p. 267.

fluxos das matérias-primas, crise disso, crise daquilo”⁶⁵³ — o capitalismo remaneja incessantemente seus axiomas, o que se expressa concretamente nas mudanças sociais, jurídicas, políticas e econômicas percebidas nos diversos Estados-nações. Esse processo de remanejamento tem como limite o próprio ponto de saturação, ou seja, o momento em que o capitalismo não pode mais adicionar axiomas sem comprometer sua consistência e sua completude enquanto sistema. Estando longe desse ponto, pode adicionar novos axiomas; quando ele é atingido, tem início um processo de subtração de axiomas em direção ao ideal axiomático da simplicidade máxima. Por todas essas razões que Deleuze expõe, ele e Guattari podem sustentar que o método de funcionamento do sistema capitalista é axiomático.

III.1.3. Proposições indecidíveis

Considerar o capitalismo e a política em termos axiomáticos significa que a análise dos vetores de transmutação social também deve partir de um tal modelo. Nesse sentido, ao aproximarem capitalismo e axiomática em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari se esforçam para demonstrar que o método axiomático não funciona de maneira automática, mas implica uma experimentação, o que se vê, por exemplo, nos casos de adjunção e subtração de axiomas dentro do limite de saturação. Isso implica que, também na política e em relação ao capitalismo, há uma experimentação, ou seja, “nada está determinado de antemão”⁶⁵⁴. Na verdade, sustentamos que um dos principais objetivos da análise do capitalismo de Deleuze e Guattari é desmontar a ideia de que o sistema capitalista se autorregula automaticamente por meio de mecanismos puramente técnicos. Defendendo uma subordinação da técnica ao social e do automatismo ao tateamento da experimentação, os autores buscam abrir um campo de análise sobre as possibilidades de atuação dos movimentos revolucionários contra os mecanismos decisórios do capitalismo. Como afirmam os filósofos, “[o]s remanejamentos constantes da axiomática capitalista (...) são o objeto de lutas que de modo algum estão reservadas à tecnocracia”⁶⁵⁵.

Deleuze observa que, levando em conta o projeto axiomático de eliminar qualquer recurso à intuição e a imagens concretas, pode-se chegar à conclusão de que a axiomática é a “construção de (...) uma verdadeira automatização”. No entanto, o filósofo sustenta que “a axiomática é inseparável de um tipo de experimentação”: a própria eleição dos axiomas de base, a tentativa de satisfazer aos critérios de consistência e completude e de lidar com a saturação

⁶⁵³ DELEUZE, 2017 (05/02/1980), p. 280.

⁶⁵⁴ MPv5, p. 173-174.

⁶⁵⁵ MPv5, p. 177.

exigem que a axiomática possua uma inventividade própria⁶⁵⁶. Robert Blanché defende uma posição parecida, afirmando que a recusa da intuição pelo método axiomático nunca pode ser levada às últimas consequências, pois ele não pode funcionar sem recorrer à intuição à sua própria maneira⁶⁵⁷.

Neste ponto, Blanché faz referência aos dois teoremas provados pelo filósofo e matemático austríaco Kurt Gödel em 1931. Gödel realizou, em relação ao campo da aritmética, um procedimento de demonstração de não-contradição que se valia de uma sintaxe própria à aritmética, de forma que “os procedimentos de demonstração matemática se [encontravam] integrados na própria teoria de que se [demonstrava] a contradição”⁶⁵⁸. O objetivo do matemático com esse mecanismo sintático era justamente satisfazer a exigência de uma demonstração que não recorresse a fatores externos ao sistema em questão, nem mesmo linguísticos. No entanto, aplicando seu procedimento, a conclusão a que Gödel chegou foi a de que é impossível demonstrar a não-contradição da aritmética usando uma sintaxe interior a essa disciplina:

na verdade, ele estabeleceu, em dois teoremas famosos de metamatemática (1931), primeiramente que uma aritmética não contraditória não podia constituir um sistema completo, comportando necessariamente enunciados indecidíveis, e, em segundo lugar, que a afirmação da não-contradição do sistema figurava precisamente entre esses enunciados indecidíveis⁶⁵⁹.

Se vimos que a decidibilidade de um sistema diz respeito à possibilidade de provar que a veracidade ou a falsidade de qualquer uma de suas proposições em relação ao todo é demonstrável ou refutável, então um enunciado ou uma proposição indecidível pode ser definida como aquela que contém uma veracidade ou uma falsidade indemonstráveis em relação ao sistema em que se insere. Ao provar que, mesmo na aritmética, um dos principais ramos da matemática (a “ciência formal por excelência”), há algo de essencialmente indecidível, Gödel desacredita em muito o empreendimento do método axiomático de substituir a prova da veracidade pela demonstração (ou prova da demonstrabilidade) da consistência e da completude estruturais de um sistema. A veracidade excede a demonstrabilidade e, portanto, “deve-se concluir que existe, no interior de uma matemática axiomatizada, algo de verdadeiro que não é provável”⁶⁶⁰. A apresentação axiomática de um sistema é sempre limitada e está sempre em relação com algo que não consegue explicar a partir de seus próprios termos e relações.

⁶⁵⁶ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 297-298.

⁶⁵⁷ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 87.

⁶⁵⁸ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 67.

⁶⁵⁹ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 68.

⁶⁶⁰ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 68-69.

Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari valem-se do tema das proposições indecidíveis para pensar as limitações da axiomática capitalista⁶⁶¹ e os vetores de mutação com os quais ela inevitavelmente se relaciona. A respeito das proposições indecidíveis, Deleuze esclarece que o indecidível não tem a ver com a “incerteza das consequências que pertence necessariamente a qualquer sistema”⁶⁶², e sim com “o caráter objetivo de um certo tipo de acontecimento ou de fluxo de um campo social”⁶⁶³. A partir do que vimos sobre os teoremas de Gödel, entendemos que as proposições indecidíveis, na situação atual do capitalismo, são os fluxos que o sistema não consegue determinar a partir de seus próprios critérios. Deleuze afirma que essa indecidibilidade é um indício de que esses fluxos “pertencem a um sistema completamente distinto da axiomática e são suscetíveis a um procedimento totalmente distinto da axiomática do capital”⁶⁶⁴. De uma parte, o caráter indecidível dessas proposições é produzido pelo próprio critério axiomático do capitalismo e, de outra, mesmo remanejando seus axiomas de base para transformar essas proposições em teoremas demonstráveis, o sistema capitalista nunca conseguirá domá-las completamente, pois respondem, na verdade, a um outro tipo de determinação. Mas como ocorre, concretamente, a coexistência das relações capitalistas com esses fluxos indomáveis?

Voltamos à definição do capitalismo como conjugação entre o fluxo de trabalho “livre” e o fluxo de riqueza independente. Como explicamos no primeiro capítulo desta dissertação, essa conjugação é uma relação diferencial abstrata que, no entanto, está necessariamente vinculada à objetivação dos fluxos descodificados nas condições históricas de produção do capitalismo. As condições de produção são, portanto, o limite imanente do próprio sistema capitalista. Ocorre que essas condições, que implicam uma certa conformação das relações sociais, uma certa distribuição dos bens e dos produtos, um certo tipo de ocupação do espaço etc., suscitam problemas que elas mesmas não são capazes de resolver. É nesse sentido que o capitalismo produz proposições indecidíveis ao produzir seu próprio limite imanente. A axiomática capitalista tenta, então, modificar suas relações de base para dar conta dessas proposições ou fluxos, mas a essa altura já está claro que essa modificação só pode ir até o ponto em que o sistema não entre em contradição consigo mesmo, ou seja, que não contrarie a

⁶⁶¹ Há um outro ponto a respeito das limitações da axiomática, que diz respeito à sua confrontação com uma potência superior que ela não é capaz de controlar. A principal questão em jogo, aqui, é a complexa relação do capitalismo com a guerra. Sobre este ponto, cf. MPv5 p. 180-182; DELEUZE, Gilles. Clase 11: Potencia de la máquina de guerra y proposiciones indecidibles. Líneas de fuga y devenires. (25 de março de 1980). In: DELEUZE, Gilles. **Derrames II**: aparatos de estado y axiomática capitalista. Tradução de Sebastián Puente e Pablo Ires. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2017, p. 387-397.

⁶⁶² MPv5, p. 190.

⁶⁶³ DELEUZE, 2017 (25/03/1980), p. 404.

⁶⁶⁴ DELEUZE, 2017 (25/03/1980), p. 398.

própria estruturação do capitalismo como “produção para o mercado”⁶⁶⁵. Assim, o capitalismo pode modificar suas condições de produção por meio do duplo movimento de depreciação do capital existente e criação de um novo capital⁶⁶⁶, mas não pode contrariar sua forma de mercado mundial. É por isso que Deleuze e Guattari afirmam que o capitalismo produz as proposições indecidíveis ao mesmo tempo em que se priva dos meios de resolver os problemas levantados por elas:

Quanto mais os fluxos descodificados entram numa axiomática central, mais eles tendem a escapar para a periferia e a colocar problemas que a axiomática é incapaz de resolver ou de controlar (inclusive os axiomas especiais que ela adiciona para essa periferia). — Os quatro fluxos principais que atormentam os representantes da economia-mundo ou da axiomática são: o fluxo de matéria-energia, o fluxo de população, o fluxo alimentar e o fluxo urbano. A situação parece inextricável, porque a axiomática não para de criar o conjunto desses problemas, ao mesmo tempo que seus axiomas, mesmo que multiplicados, lhe retiram os meios de resolvê-los (por exemplo, a circulação e a distribuição que tornariam possível a alimentação do mundo)⁶⁶⁷.

O exemplo da fome é especialmente esclarecedor: além de ela ser um problema produzido pelo mercado mundial capitalista, os mecanismos de “circulação e a distribuição que tornariam possível a alimentação do mundo” são incompatíveis com esse mesmo mercado. Isso quer dizer que a solução do problema da fome é impossível dentro do sistema capitalista, pois exige um outro tipo de organização do campo social.

As categorias “centro” e “periferia” são especialmente úteis para a análise da relação do capitalismo com esses problemas que ele é capaz de resolver. Deleuze e Guattari recuperam a tese de que “o eixo Norte-Sul, centro-periferia, seja hoje ainda mais importante que o eixo Oeste-Leste, e mesmo o determine, principalmente”⁶⁶⁸. Isso porque o problema de administração dos limites do capitalismo está diretamente ligado à oposição centro/periferia (pensamos, por exemplo, no processo de expansão imperialista). Para remanejar seus limites, o sistema capitalista precisa necessariamente criar zonas de “centro”, que abrigarão os fluxos demonstráveis em relação aos seus axiomas, e zonas de “periferia”, para onde serão lançados os fluxos indecidíveis a serem exterminados ou tratados por meio de “axiomas especiais”. No entanto, os filósofos não leem essa oposição num sentido estritamente geográfico. Para eles, as zonas centrais não estão restritas ao Norte geográfico, assim como as zonas periféricas não

⁶⁶⁵ MPv5, p. 137.

⁶⁶⁶ DELEUZE, 2017 (25/03/1980), p. 402.

⁶⁶⁷ MPv5, p. 184.

⁶⁶⁸ MPv5, p. 183.

estão restritas ao Sul geográfico: há zonas centrais em países geograficamente periféricos e “há Sul e terceiros mundos interiores ao centro”⁶⁶⁹.

Na análise guattaro-deleuziana da situação atual, o estudo dos vetores potencialmente revolucionários depende menos da consideração de um antagonismo abstrato entre capitalismo e socialismo do que da observação das zonas periféricas concretamente organizadas pela axiomática capitalista onde são produzidos os fluxos cujas demandas essa axiomática é incapaz de solucionar. É observando o engendramento e as possibilidades de conexão entre esses fluxos ou proposições indecidíveis que se pode perceber os caminhos para a articulação de um movimento revolucionário: “[o] indecidível é por excelência o germen e o lugar das decisões revolucionárias”⁶⁷⁰.

III.2. Aparelho de Estado e minorias

Na leitura que Deleuze e Guattari fazem da noção de axiomática, o papel dos modelos de realização não é apenas o de concretização do sistema axiomático abstrato. Se a escolha dos axiomas de base, a adjunção e a subtração de axiomas envolvem um processo de experimentação, os autores afirmam que esse processo, no caso do capitalismo, faz-se por meio de “órgãos sociais de decisão, de gestão, de reação, de inscrição”, sendo que o principal desses órgãos é o Estado (“[o] Estado capitalista é o regulador dos fluxos descodificados como tais, enquanto tomados na axiomática do capital”)⁶⁷¹. Assim, embora os filósofos sejam críticos de análises que tomem o Estado como ponto de partida, desconsiderando o caráter mundial do capitalismo, eles defendem que os aparelhos estatais são ainda importantes operadores de análise do desenvolvimento do capitalismo, desde que os consideremos como o que eles são: instâncias de regulação local do mercado mundial.

Em *O anti-Édipo*, buscando romper com um esquema evolucionista a respeito das formações sociais, Deleuze e Guattari esclarecem que o Estado não é uma formação social entre as outras, e sim uma categoria de abstração que se realiza de maneiras diversas em várias formações sociais. No processo dessas múltiplas realizações, o Estado passa por um “devir-concreto” ou “devir-imanente”: a cada vez que uma formação social concreta tenta reconstituir a abstração do Estado, ele se torna menos uma “unidade abstrata” que determina a configuração do campo social do que um órgão subordinado “a um campo de forças cujos fluxos ele coordena

⁶⁶⁹ MPv5, p. 183.

⁶⁷⁰ MPv5, p. 190.

⁶⁷¹ AE, p. 333-334.

e cujas relações autônomas de dominação e subordinação ele exprime”⁶⁷². O capitalismo é o ponto em que esse devir-concreto se completa, ou seja, o ponto em que o Estado se torna de fato “imaneente ao campo de forças sociais”⁶⁷³. Em *Mil platôs*, os autores explicam que a razão dessa mutação do Estado é o fato de que, ao sobrecodificar os fluxos de desejo, ele libera “também uma grande quantidade de fluxos descodificados que vão lhe escapar”⁶⁷⁴. Esses fluxos descodificados, por vezes, ao constituírem outras formações sociais, reconstituem a abstração do Estado, mas de forma um pouco mais subordinada a eles próprios.

Concretamente, em 1980, Deleuze e Guattari analisam esse processo elencando três “formas” do Estado. O primeiro tipo apresentado é o chamado “Estado imperial arcaico”, que remete aos Estados do “Oriente Próximo, Egito e Mesopotâmia, mas também [ao] Indo (e [ao] Extremo Oriente)”⁶⁷⁵. São os Estados mais próximos do horizonte de abstração a que nos referimos anteriormente: unidades transcendentais que se apropriam dos costumes, da atividade, da riqueza e do território locais, submetendo-os a si num espaço totalmente público — a propriedade é pública, o trabalho é gerido pelo Estado e a circulação da moeda é determinada pelo imposto. No entanto, isso não se faz sem que escape um fluxo de trabalho independente, como no caso da metalurgia, um fluxo de moeda independente, como no caso do comércio e dos bancos, e um fluxo de propriedade independente, como no caso do desenvolvimento de uma escravidão “privada” em contraposição à escravidão estatal⁶⁷⁶. Esses fluxos descodificados encontram ocasião de se integrarem em formações ocidentais nas quais assumem “um estatuto inteiramente diverso”. Surge, assim, a segunda forma de Estado, que aparece primeiro nos chamados “Estados egeus”, mas que corresponde a “Estados muito diversos entre si, impérios evoluídos, cidades, sistemas feudais, monarquias” etc.⁶⁷⁷ Esses Estados muitas vezes se constituem a partir da apropriação do estoque dos Estados de tipo imperial, seja pela pilhagem ou pelo comércio, o que implica que não precisam constituir eles mesmos um grande estoque. Assim, não procedem por uma sobrecodificação rígida como os Estados arcaicos. Mais do que sobrecodificar os fluxos, eles organizam “conjunções de fluxos descodificados como tais”. Concretamente, isso significa que a “esfera pública” do Estado se torna o “meio comum de uma apropriação que se tornou privada”, diferente da apropriação totalmente pública da primeira forma estatal: há agora um “mercado internacional muito menos codificado” do qual o

⁶⁷² AE, p. 289-293.

⁶⁷³ AE, p. 334.

⁶⁷⁴ MPv5, p. 155.

⁶⁷⁵ MPv5, p. 157.

⁶⁷⁶ MPv5, p. 156-157.

⁶⁷⁷ MPv5, p. 158; 171.

comerciante e o metalúrgico podem se aproveitar; as relações reguladas pelo Estado e pelo direito passam a ser relações pessoais entre proprietários e entre propriedades e proprietários; a escravidão se torna a “propriedade privada que se exerce sobre trabalhadores individuais”⁶⁷⁸. Todavia, ainda assim esses Estados de segundo tipo suscitam fluxos que os ultrapassam, pois, “ao mesmo tempo que só funcionam com fluxos descodificados, eles, contudo, não os deixam afluir juntos, operam as conjunções tópicas que equivalem a nós ou recodificações”, impedindo uma conjugação generalizada dos fluxos descodificados como a que ocorre no capitalismo⁶⁷⁹. Assim, conforme os fluxos descodificados “transbordam suas conjunções” operadas pelos Estados Ocidentais — segundo, sobretudo, a série de descodificação do trabalho (que deixa de ser determinado pela escravidão ou pela servidão) e a série de descodificação da riqueza (que deixa de ser qualificada como “fundiária, negociante, financeira”) — torna-se possível a conjugação generalizada dos fluxos descodificados que responde pela gênese do capitalismo e, ao mesmo tempo, da terceira forma de Estado elencada por Deleuze e Guattari: o Estado-nação⁶⁸⁰. Como vimos, o Estado-nação funciona como modelo de realização da axiomática capitalista: ele permite a conjugação abstrata dos fluxos descodificados, fornecendo as condições concretas de produção para tanto, e, ao mesmo tempo, possibilita a continuidade dessa conjugação ao modificar localmente essas condições de produção para evitar a fuga dos fluxos em relação à axiomática. Se o capitalismo também precisa lidar com proposições ou fluxos que não é capaz de axiomatizar, e se o seu caráter experimental o torna especialmente apto a lidar com essas proposições ou fluxos, é no âmbito dos Estados-nações como modelos de realização que esse processo de experimentação se desenrola. Para melhor compreendermos o aparecimento e o desenvolvimento do capitalismo, bem como a luta entre esse sistema social e as forças que o tensionam, precisamos analisar a função específica do conceito de Estado-nação na análise guattaro-deleuziana.

III.2.1. Gênese do Estado-nação

Guattari e Deleuze observam que o Estado-nação é produzido pela conjugação generalizada dos fluxos descodificados, ou seja, ele nasce da própria axiomática capitalista⁶⁸¹. Para melhor compreendermos a relação entre a gênese do capitalismo e a gênese do Estado-nação, buscaremos desmembrar um parágrafo de *Mil platôs* que toca no cerne dessa questão:

⁶⁷⁸ MPv5, p. 159.

⁶⁷⁹ MPv5, p. 160.

⁶⁸⁰ MPv5, p. 161.

⁶⁸¹ AE, p. 334-335.

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 encontravam um grau de liberdade maior nos antigos códigos. Os constituintes da nação são uma terra, um povo (...). Como fazer um povo e uma terra, ou seja, uma nação (...)? Os meios mais sangrentos e os mais frios concorrem aqui com os arrojos do romantismo. A axiomática é complexa e não lhe faltam paixões. É que (...) 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 assujeitamento. É bem sob essa forma de Estado-nação, com todas as diversidades possíveis, que o Estado se torna modelo de realização para a 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 concorrência quantitativa do capital abstrato⁶⁸².

Para Deleuze e Guattari, a nação é uma operação de subjetivação coletiva que surge a partir da conjugação de dois processos: de um lado, uma descodificação das populações concretas e de suas determinações sociais, formando um fluxo populacional não qualificado; de outro, uma desterritorialização dos territórios concretos, antes qualificados como "lugares comunais, províncias imperiais, domínios senhoriais etc.", conforme a formação social considerada, formando um fluxo territorial não qualificado. Da conjugação desses dois fluxos, surge a nação, constituída por um povo (fluxo descodificado) e por uma terra (fluxo desterritorializado). Além disso, os autores vinculam o povo ao fluxo de trabalho nu e a terra ao fluxo de capital, esclarecendo que a gênese da nação como operação de subjetivação coletiva ocorre no âmbito da própria formação do capitalismo como sistema social. A nação é a primeira determinação social produzida pela conjugação generalizada de fluxos descodificados que responde pela gênese do capitalismo.

No primeiro capítulo deste trabalho, vimos que em *O anti-Édipo* os filósofos definem a burguesia como a determinação social descodificante e descodificada característica da máquina capitalista. A burguesia é, nesse sentido, a *classe por excelência*, que surge precisamente da destruição das relações características das formações sociais pré-capitalistas (posições, ordens,

⁶⁸² MPv5, p. 167.

castas etc.)⁶⁸³. É nesse mesmo âmbito que opera o conceito de nação em *Mil platôs*: o de uma subjetivação que corresponde diretamente à relação diferencial entre capital e trabalho e que determina todo o esquema de relações sociais das estruturas políticas e jurídicas do capitalismo (veremos, a seguir, a relação entre a nação e a burguesia). Essa determinação se expressa no fato de que, à nação como operação de subjetivação, correspondem, para Deleuze e Guattari, os Estados modernos como processos de assujeitamento. A subjetividade abstrata do capital se realiza nas formações sociais, políticas, jurídicas e econômicas que são os Estados modernos. Todas as categorias de assujeitamento que os Estados modernos manejam (categorias econômicas, de gênero, raça, sexualidade etc.) são expressões concretas da nação como operação de subjetivação abstrata.

Guillaume Sibertin-Blanc explica que a acepção política do termo nação, desenvolvida no século XVIII, tensiona o discurso “da soberania legítima, do fundamento do corpo político e do Estado de direito”⁶⁸⁴. O paradigma do Estado-nação insere-se nesse discurso e o inflexiona, pois coloca à universalidade expressa pelo “poder soberano da comunidade de cidadãos que transcende todas as particularidades” a questão de sua identidade e de seus limites⁶⁸⁵. Essa inflexão se torna mais clara quando se considera o modo como, nos séculos XVIII e XIX, o discurso da nação serviu para construir processos de identificação coletiva no contexto de Estados em vias de desagregação, o que ocorreu de diversas maneiras. Na Alemanha do início do século XIX, cujo território e estruturas jurídico-políticas acabavam de ser devastados por Napoleão, pensadores como Fichte apelavam para a busca de uma identidade nacional em elementos histórico-culturais, sobretudo a língua. A consequência, nesse caso, é que cada indivíduo carregaria em si a totalidade da nação e a responsabilidade por ela na medida em que falasse sua língua, existindo ou não uma formação estatal que lhe correspondesse. Há, assim, uma tendência à “dissociação entre a nação e o Estado”, devendo os indivíduos se afastarem do campo de ação política em prol de uma regeneração moral da identidade nacional⁶⁸⁶. Por outro lado, na França do século XVIII, em meio ao processo revolucionário, a identidade nacional funcionou como “princípio de contestação e de refundação do Estado”, ou seja, fundamentou uma transformação do campo de ação político-jurídica em vez de uma retirada desse campo. Para Sibertin-Blanc, a noção de nação foi o terreno para a defesa do Estado em vias de consolidação tanto externamente, ou seja, em sua relação com outras formações políticas,

⁶⁸³ Ver o tópico **I.3. A tese da unicidade de classe**.

⁶⁸⁴ SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Philosophie politique (XIXe-XXe siècles)**. Collection Licence. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 46.

⁶⁸⁵ SIBERTIN-BLANC, 2008, p. 47.

⁶⁸⁶ SIBERTIN-BLANC, 2008, p. 52-55.

quanto internamente, ou seja, em relação à própria identidade subjetiva do povo soberano que se formava. Nesses dois âmbitos, houve uma tensão marcada entre a particularização da universalidade e o universalismo radical⁶⁸⁷.

Internamente, ou seja, no âmbito da “identidade subjetiva do povo soberano no interior do seu próprio território”, observou-se, na França, um questionamento da estratificação social característica da monarquia. Sibertin-Blanc mostra essa operação por meio do texto *O que é o Terceiro Estado?*, de 1789, do Abade Sieyès. Analisando o esquema de estratificação social da época, Sieyès afirma, de um lado, que o clero não é uma ordem específica, e sim “uma ‘profissão pública’ entre outras”; de outro lado, denuncia que a nobreza não é uma parte da nação entre as outras, e sim um fardo para a nação — “uma casta anômala” ou um “elemento parasitário que não integra a organização social”⁶⁸⁸. Assim, sobra apenas o chamado terceiro estado, composto pelas pessoas que não integravam o clero nem a nobreza. A conclusão a que chega Sieyès é que o terceiro estado, sendo o único componente real da sociedade, não se restringe a um estado particular, mas se identifica à própria nação: “o terceiro estado se libera do seu estatuto de estado particular e se torna o que, na verdade, ele já era e que a particularidade parasitária da nobreza ocultava: o universal”⁶⁸⁹. Assim, o conceito de nação, no caso da França, carregava o “caráter restaurador da revolução”, na medida em que apontava a necessidade de que o terceiro estado reencontrasse a sua “identidade primeira (...) pela superação daquilo a que fora reduzido pelos despotismos dos reis e pelos privilégios das aristocracias”⁶⁹⁰. Essa necessidade se desdobrava na tarefa de produzir estruturas jurídico-políticas adequadas à universalidade do terceiro estado. Acrescentamos, neste ponto, conforme indicam Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* a partir das reflexões de Georgi Plekhanov, que a emancipação real observada na Revolução Francesa diz respeito apenas a uma parcela do terceiro estado: a burguesia. Nesse contexto, a nação funciona como operador revolucionário da constituição da burguesia como classe universal.

Já externamente, a questão que se coloca é a dos limites territoriais da emancipação que se produzia no nascente Estado-nação francês. Conforme explicita Sibertin-Blanc, essa questão aparece especialmente na discussão sobre a “significação da universalidade da Declaração dos direitos do homem e do cidadão”: esses direitos diziam respeito apenas aos cidadãos franceses, ou se estendiam à totalidade do “reino do povo livre”? Se a soberania nacional “se funda na

⁶⁸⁷ SIBERTIN-BLANC, 2008, p. 50-52.

⁶⁸⁸ SIBERTIN-BLANC, 2008, p. 50-51.

⁶⁸⁹ SIBERTIN-BLANC, 2008, p. 51.

⁶⁹⁰ SIBERTIN-BLANC, 2008, p. 52.

vontade geral” indexada à “identidade de um pertencimento territorial”, qual é o limite territorial da generalidade da vontade soberana? Conforme a resposta dada a essa pergunta, observou-se historicamente uma ambiguidade e uma oscilação entre duas tendências: “entre fechamento e expansão territorial, entre proteção de uma integridade legítima e expansão de uma legítima universalização da livre soberania, entre guerra de resistência ou de liberação e guerra de colonização”⁶⁹¹. O desenrolar dessa ambivalência faz parte da história do conflituoso processo de expansão do paradigma do Estado-nação e, conseqüentemente, da emancipação burguesa, pelo mundo, por meio do qual o capital passou de uma operação de subjetivação característica de alguns Estados europeus para a única forma de subjetividade adequada a todo o planeta.

Vimos⁶⁹² que o capitalismo se caracteriza pelo advento do Homem como tipo psicossocial único que submete a si todas as relações e antagonismos sociais existentes, processo que, agora sabemos, ocorre na esteira da dupla gênese do sistema capitalista e do Estado-nação como seu modelo de realização. No platô *Ano zero — Rostidade*, Deleuze e Guattari afirmam que esse imperialismo do Homem é tornado possível por uma máquina semiótica específica, que surge com o advento do cristianismo (no “ano zero”), mas que é requisitada de diferentes formas por variados agenciamentos de poder no processo de “desenvolvimento histórico do Homem branco”. Os autores apontam que essa “semiótica de Homens brancos modernos” é “a mesma do capitalismo”⁶⁹³.

Apesar de ser uma semiótica particular, ela exerce uma “função geral (...) de binarização”, que se desdobra em dois tempos. Num primeiro tempo, a máquina semiótica estabelece “unidades ou elementos” estruturados como alternativas binárias excludentes, cuja combinação vai determinar os modos de existência concretos: assim, a partir das alternativas “é um homem *ou* uma mulher, um rico ou um pobre, um adulto ou uma criança, um chefe ou um subalterno, ‘um x *ou* um y’”, produzem-se modos concretos de existência como o de “uma criança rica n[a] qual já se discerne a vocação militar”⁶⁹⁴. Num segundo tempo, a máquina “assume um papel de resposta seletiva ou de escolha”: ela julga os modos de existência concretos com base nas unidades ou elementos abstratos que estabeleceu em primeiro lugar. Esse julgamento se dá de duas formas: de um lado, há um mecanismo de rejeição dos modos

⁶⁹¹ SIBERTIN-BLANC, 2008, p. 48-49.

⁶⁹² Ver tópico **II.3.1. O capitalismo como sistema de maioria-minorias e os devires-minoritários**.

⁶⁹³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2, volume 3. (1980). Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a, p. 56. Doravante MPv3. Deleuze e Guattari chamam essa máquina semiótica de “máquina abstrata de rostidade” e descrevem seu funcionamento no platô em questão.

⁶⁹⁴ MPv3, p. 49.

de existência “não-conformes ou com ares suspeitos”, ou seja, que não se adequam às alternativas construídas; de outro, há um mecanismo de produção de novas alternativas para enquadrar esses modos de existência não-conformes: “será necessário produzir sucessivamente desvios padrão para tudo aquilo que escapa às correlações biunívocas, e instaurar relações binárias entre o que é aceito em uma primeira escolha e o que não é tolerado em uma segunda, em uma terceira etc.”⁶⁹⁵. Assim, os modos de existência que não se enquadram imediatamente nas alternativas da máquina semiótica ou são sumariamente rejeitados, ou têm seu desvio codificado por ela, medido a partir de sua distância dessas alternativas, tornando-se, assim, modos de segunda, terceira ou quarta categorias. O importante é que não haja modo de existência que não seja produzido pela máquina ou que ela não possa medir segundo seu critério. Deleuze e Guattari relacionam essa “pretensão do homem branco” ao caráter colonialista que acompanha o capitalismo desde o seu surgimento por meio do conceito de *racismo europeu*:

O racismo procede por determinação das variações de desviação, em função do (...) Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco... etc.). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem. (...) O racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até a extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio)⁶⁹⁶.

A negação do Outro, da alteridade ou da diferença promovida pela máquina semiótica do Homem branco moderno é justamente o que descrevemos como o funcionamento do sistema maioria-minorias no qual se baseia a axiomática capitalista: seleção de traços majoritários que serão utilizados para tornar contáveis todos os grupos da formação social considerada; determinação dos traços minoritários em função de sua distância dos traços majoritários; multiplicação das categorias minoritárias para que todos os modos de existência se tornem contabilizáveis pela axiomática mundial de produção para o mercado. Sendo os Estados-nações modelos de realização e órgãos de decisão do sistema capitalista, é no âmbito deles que o sistema maioria-minorias é operacionalizado. Veremos a seguir como essa constatação se desdobra no fato de que, para Deleuze e Guattari, o surgimento e a perpetuação dos Estados-nações capitalistas implicam um esmagamento e uma gestão das minorias.

⁶⁹⁵ MPv3, p. 49-50.

⁶⁹⁶ MPv3, p. 50-51.

III.2.2. Estados-nações e minorias: integração e extermínio

Conforme explicamos, para Deleuze e Guattari, a operação fundamental do Estado é a captura, por meio da qual se constituem um meio de interioridade e um meio de exterioridade. Ao se debruçarem sobre a sua “situação atual”, fornecendo um “quadro sumário” dos seus “dados”, os filósofos indicam que é justamente a partir da distinção entre um mercado interno e um mercado externo que os Estados-nações atuam na gestão da axiomática capitalista, adicionando e subtraindo axiomas (“[o] que faz variar a axiomática, em relação aos Estados, é a distinção e a relação entre mercado externo e mercado interno”)⁶⁹⁷. Dissemos que a axiomática se guia, a princípio, por uma exigência de economia, segundo a qual o número de axiomas e de termos primeiros deve ser o menor possível. No entanto, quando útil ou necessário, pode-se abrir mão dessa exigência em nome de outras formas de demonstração. A axiomática social capitalista pôde funcionar com um número reduzido de axiomas quando houve “abundância de mão de obra e (...) expansão repentina dos mercados”, mas “[e]ssa situação desapareceu há muito tempo”⁶⁹⁸.

Como afirmam Deleuze e Guattari, no início do século XX, a crise acarretada pelo fim da Primeira Guerra Mundial, somada ao baque causado pela Revolução Russa, forçaram o capitalismo a multiplicar seus axiomas, ou seja, a deslocar seus próprios limites para dar conta das demandas que surgiam e o transbordavam. Agora, ao lado dos axiomas restritos à produção para o mercado, surgiam axiomas que concerniam “à classe trabalhadora, ao emprego, à organização sindical, às instituições sociais, ao papel do Estado” etc., mas que não podiam contrariar os primeiros. Essa tendência à adjunção ou à multiplicação de axiomas define um polo do Estado que os autores chamam de “social-democracia” e implica a organização de “um mercado interno integrado que concorre com as exigências do mercado externo”⁶⁹⁹. Há, assim, uma concessão do mercado mundial às demandas dos grupos locais de um determinado Estado. Por outro lado, há um segundo polo do Estado-nação, que remete à tendência de subtrair ou reduzir os axiomas, o que ocorre quando o capitalismo se choca com seus próprios limites e passa a privilegiar o mercado externo em detrimento dos mercados internos, operando “por promoção exclusiva do setor externo, apelo aos capitais estrangeiros, desenvolvimento de uma indústria voltada para a exportação de matérias brutas ou alimentares, ruína do mercado interno”⁷⁰⁰. Essa desvalorização do mercado interno não significa, no entanto, a ausência de

⁶⁹⁷ MPv5, p. 175.

⁶⁹⁸ AE, p. 335.

⁶⁹⁹ MPv5, p. 175.

⁷⁰⁰ MPv5, p. 175.

intervenção do Estado, mas um outro tipo de intervenção violenta e brutal que garante as condições para a submissão de todas as instâncias da vida ao mercado mundial. A esse segundo polo, os autores chamam “totalitarismo”, dando ao termo o sentido específico de um “*Estado mínimo* do anarcocapitalismo”, seguindo, nesse ponto, o filósofo francês Paul Virilio.

A gestão dos limites do capitalismo é feita pelas mais diversas combinações dessas duas tendências, sendo que diferentes polos podem predominar em Estados diferentes no mesmo período ou no mesmo Estado em períodos sucessivos, ou mesmo serem combinados no mesmo Estado e no mesmo período de forma paradoxal⁷⁰¹. Essa constatação nos remete a outro ponto fundamental: o de que a axiomática capitalista não homogeneiza as formações sociais que produz, e sim garante a coexistência delas, em sua diversidade mesma, no mercado mundial. Para Deleuze e Guattari, na situação atual do capitalismo, é um erro dizer que há homogeneidade entre os Estados-nações. Na verdade, entre essas variadas formações, pode haver *isomorfia*, *heteromorfia* ou *polimorfia*, sendo cada uma dessas relações características de uma das bipolaridades que, para os filósofos, compõem a situação atual da axiomática. Segundo uma primeira bipolaridade, há *isomorfia*, mas heterogeneidade, entre os “Estados do centro”: distinguem-se aqui, nos termos das duas tendências já apresentadas, Estados sociais-democratas e totalitários. Nesse caso, trata-se de formações sociais em que tanto a relação de produção é o Capital quanto o modo de produção é capitalista. As observações sobre os polos de adjunção e subtração de axiomas valem mais estritamente para essa primeira bipolaridade, embora traços dessas tendências sejam retomados pelas outras duas bipolaridades. Num segundo momento, há a bipolaridade Oeste-Leste, que foi imposta ao capitalismo pelos movimentos revolucionários: distinguem-se aqui Estados capitalistas e Estados socialistas burocráticos, entre os quais há uma verdadeira *heteromorfia*. Isso porque, nos Estados socialistas, nem a relação de produção é o capitalismo nem o modo de produção é o capitalista. Todavia, esses Estados ainda são, para Deleuze e Guattari, modelos de realização da axiomática capitalista, pois estão situados no âmbito de um “único mercado mundial externo”, embora possam desempenhar, em relação a esse mercado, uma “função parasitária”. Por fim, há uma terceira bipolaridade, organizada parcialmente pelo próprio capitalismo: a bipolaridade Norte-Sul ou centro-periferia. Aqui, ainda vigora, em muitos casos, a “isomorfia com relação à axiomática mundial” como na primeira bipolaridade. No entanto, há também casos de *polimorfia* entre os Estados do centro e os da periferia: isso porque, “numa vasta parte do terceiro mundo”, a relação de produção é o capital, mas o modo de produção não é capitalista. Trata-se de casos em que o

⁷⁰¹ MPv5, p. 177.

capitalismo constitui e se vale de modos não capitalistas de produção, que são, no entanto, adaptados às mais modernas exigências da produção capitalista⁷⁰².

Deleuze e Guattari não desconsideram a importância do antagonismo Oeste-Leste para sua situação atual, mas apontam que ele é determinado pela bipolaridade Norte-Sul. Essa terceira bipolaridade torna-se determinante para os autores, pois remete a como, ao adicionar e subtrair axiomas, o capitalismo, ao mesmo tempo que integra alguns fluxos à sua “axiomática central”, produz zonas periféricas para onde os fluxos descodificados escapam e colocam “problemas que a axiomática é incapaz de resolver ou de controlar”⁷⁰³. Como explicamos, trata-se do movimento em que, ao tentar integrar as proposições indecidíveis à sua axiomática, o capitalismo produz novas proposições indecidíveis por meio de suas próprias estruturas de produção. Esse complexo processo de gestão do sistema capitalista tem por correlato a produção de massas de pessoas exploradas com características muito específicas. Para dar conta de explicar esse processo de produção de modos de existência oprimidos, Deleuze e Guattari retomam o conceito de minoria. Os filósofos afirmam que a sua era está se tornando “a era das minorias”⁷⁰⁴, constatação que deriva da análise dos dados da situação mundial. Como sustenta Guillaume Sibertin-Blanc, as minorias remetem à heterogeneidade das massas exploradas que o capitalismo constitui no âmbito de seus vários Estados-nações:

as minorias não são nada além das massas proletarizadas, mas tal como se formam *imediatamente nas* estruturas institucionais, sociais, jurídicas, ideológicas dos Estados nacionais. Afastando-se de uma determinação econômica do proletariado, bem como de uma determinação estritamente sociológica da classe operária, o conceito de minoria registra o processo de socialização do Estado, ou de incorporação do poder de Estado nas estruturas sociais e institucionais da formação capitalista. Podemos portanto chamar de minoração esse intervalo, interno ao processo de proletarização, entre o que é expropriado de qualquer poder social no próprio cerne da estrutura de produção e o que é reintegrado parcialmente (e desigualmente) na forma do Estado de direito liberal por reconhecimentos estatutários e simbólicos, direitos sociais e políticos, órgãos de representação e de delegação, etc. A consequência que decorre disso é que a noção de minoria remete a uma multiplicidade irreduzível, que não se dissolve nem na épura de uma contradição capital/trabalho nem na suposta homogeneidade de uma condição operária. Os conjuntos minoritários remetem, em sua própria constituição, à variabilidade dos quadros nacionais e dos aparelhos estatais que os gerem, os integram e neles se confrontam imediatamente com o múltiplo⁷⁰⁵.

⁷⁰² MPv5, p. 178-180.

⁷⁰³ MPv5, p. 183-184.

⁷⁰⁴ MPv5, p. 185.

⁷⁰⁵ SIBERTIN-BLANC, 2021, p. 130.

O conceito de minoria, como aparece no 13º platô, tem como uma de suas funções tornar pensável a produção variável de grupos oprimidos pelos complexos agenciamentos do capitalismo mundial integrado, respondendo a um problema derivado da crítica à concepção sociológica da classe operária feita por Guattari desde a década de 60.

Mesmo Hannah Arendt não sendo diretamente citada por Deleuze e Guattari, há nesse ponto uma provável remissão ao texto *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, em que a filósofa afirma que, após o fim da Primeira Guerra Mundial, o enorme contingente de pessoas que não gozavam da proteção jurídica plena de nenhum Estado-nação (seja os habitantes dos antigos Estados multinacionais ou os refugiados produzidos pela guerra e pelas revoluções) evidenciou e tornou real um risco inerente à própria estrutura desses Estados: o de uma prevalência do critério de nacionalidade sobre o caráter abstrato das instituições legais. Para Arendt, as soluções fornecidas pelos Estados-nações aos problemas dessas pessoas apenas reforçaram suas limitações: de um lado, esses grupos foram juridicamente rotulados como *minorias* protegidas pelos Tratados de Minorias da Liga das Nações, que lhes forneciam garantias compensatórias sem lhes assegurar cidadania plena; de outro, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, os Estados começaram a exercer o “direito de desnacionalização” contra eles, privando-os de qualquer amparo jurídico e condenando-os a situações de extrema precariedade. Na falta de uma solução adequada à sua situação, as minorias tornaram-se uma “instituição permanente”, ou seja, sua situação de vulnerabilidade foi institucionalizada. Como afirma a filósofa, “[o]s representantes das grandes nações sabiam demasiado bem que as minorias existentes num Estado-nação deviam, mais cedo ou mais tarde, ser assimiladas ou liquidadas”⁷⁰⁶.

Apropriando-se da tese de Arendt sobre a relação permanente entre o Estado-nação e as minorias, Deleuze e Guattari impõem-lhe uma dupla torção. Em primeiro lugar, eles não reduzem a subjugação expressa pelo termo minoria a um critério nacional (e étnico), assim como não a reduzem à posição ocupada nos mecanismos econômicos de produção. Na medida em que, para os filósofos, a nação é a operação de subjetivação por excelência do capitalismo, da qual derivam todas as categorias de assujeitamento que ele maneja, a ideia de um sistema maioria-minorias serve à análise de todas as formas de categorização dos grupos, comportamentos e interesses que emergem nas estruturas estatais de dominação, dando conta de como essas formas estão em mudança constante. Além disso, os autores não consideram, como Arendt, que a situação das minorias seja a concretização de um mero “perigo” inerente à

⁷⁰⁶ ARENDT, Hannah. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. In: ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 369-395.

estrutura dos Estados-nações que o caráter abstrato da legalidade impedia que se concretizasse⁷⁰⁷. Para Deleuze e Guattari, a relação com as minorias é constitutiva do Estado-nação: com seu nascimento, as nações “operam um esmagamento de suas ‘minorias’, ou seja, de fenômenos minoritários ou que se poderia chamar de ‘nacionalitários’, que as trabalham de dentro”⁷⁰⁸. As estruturas de legalidade desses Estados são, portanto, perfeitamente compatíveis e inclusive promotoras desse esmagamento. O fenômeno registrado por Arendt seria, portanto, apenas a complicação da luta da axiomática capitalista com os fluxos que escapam à axiomatização.

A afirmação de que as minorias são constituídas pelo capitalismo e por seus Estados-nações pode ser lida em dois sentidos. Num primeiro sentido, o capitalismo produz as minorias como subsistemas ou como elementos fora do sistema ao tentar solucionar os problemas levantados pelos fluxos ou proposições indecidíveis que se opõem a ele. Essa solução passa por uma dupla estratégia de integração e de extermínio: ora há uma tentativa de “traduzir as minorias em conjuntos ou subconjuntos enumeráveis, que entrariam a título de elementos na maioria, que poderiam ser contados numa maioria”⁷⁰⁹, caso em que, como vimos, a minoria torna-se uma determinação secundária da maioria, definida por sua distância em relação ao critério majoritário (figuram aqui as criações de direitos e estatutos para as minorias); ora o capitalismo aplica seu aparato técnico-militar-científico a esses fluxos na tentativa de exterminá-los, seja por meio do ataque direto ou da exposição a situações de precariedade extrema (caso em que as minorias se tornam elementos fora do sistema)⁷¹⁰. Seja por integração ou extermínio, o objetivo da axiomática é se livrar dos fluxos não axiomatizáveis.

Mas, em outro sentido, o capitalismo produz as minorias pois, no processo de gestão de seus limites, ele suscita os fluxos rebeldes e as proposições indecidíveis dos quais tenta se livrar. Isso porque, de uma parte, as políticas de integração nunca ocorrem na forma de uma assimilação de toda a população miserável, mas sempre de uma “ruptura de classe que selecionará os elementos integráveis” conforme as exigências da produção capitalista⁷¹¹. De outra parte, as políticas de extermínio, apesar de produzirem efeitos gravíssimos, estão fadadas

⁷⁰⁷ “Certamente, o perigo desse desfecho já era inerente à estrutura do Estado-nação. Mas, como a sua criação coincidia com a de governos constitucionais, os Estados-nações sempre haviam representado o domínio da lei, e nele se baseavam, em contraste com o domínio da burocracia administrativa e do despotismo — ambos arbitrários. De modo que, ao se romper o precário equilíbrio entre a nação e o Estado, entre o interesse nacional e as instituições legais, ocorreu com espantosa rapidez a desintegração dessa forma de governo e de organização espontânea de povos” (ARENDR, 2012, p. 378).

⁷⁰⁸ MPv5, p. 167.

⁷⁰⁹ MPv5, p. 186.

⁷¹⁰ MPv5, p. 188.

⁷¹¹ MPv5, p. 184.

ao fracasso a longo prazo, pois “[o] extermínio de uma minoria faz nascer ainda uma minoria dessa minoria”⁷¹². O capitalismo não para de multiplicar os elementos que são potencialmente a sua ruína. Aqui se encontra o segundo sentido de minoria, que estudamos no capítulo anterior: minoria não como estado de opressão, mas como devir que atravessa esse estado, potencialidade de transformação das relações localizáveis de um sistema. Nesse segundo sentido, fala-se em uma “minoria proliferante e não enumerável que pode destruir a maioria em seu conceito mesmo, isto é, enquanto axioma”⁷¹³. Mas o que quer dizer uma minoria “não enumerável”?

Ao tratar das limitações do método axiomático, Robert Blanché afirma que é possível “designar um modelo no domínio dos números naturais” a todo sistema axiomático que ultrapasse um nível elementar. Isso quer dizer que, no âmbito do método axiomático, todo conjunto deve possuir a mesma potência do conjunto dos números naturais, definido como um conjunto infinito do tipo *enumerável*. Ter a mesma potência significa que é possível estabelecer, entre o conjunto considerado e o conjunto dos números naturais, “uma correspondência biunívoca (ou seja, a todo elemento de um conjunto corresponde apenas um elemento do outro, e reciprocamente)”⁷¹⁴. No caso de um conjunto finito, ter a mesma potência quer dizer ter o mesmo número de elementos. Já no caso de um conjunto infinito, mesmo não sendo possível determinar o número de elementos, deve-se conseguir estabelecer a mencionada correspondência. Assim, todo conjunto submetido ao método axiomático deve possuir uma *potência enumerável* à maneira do conjunto dos números naturais. Ocorre que, como indica Blanché, o enumerável é a menor potência dentre as potências do infinito. Assim, existem potências superiores à do enumerável que “não podem ser concebidas axiomáticamente em sua especificidade estrutural, pois toda axiomática considerada implica um modelo enumerável”⁷¹⁵. O autor conclui que a axiomática “deixa escapar certas particularidades das estruturas e que ela não é suficiente para diferenciá-las”⁷¹⁶.

Ao definirem a minoria como “conjunto não enumerável”, Deleuze e Guattari sustentam que ela é portadora de uma potência que a axiomática é incapaz de traduzir em seus próprios termos. Desse ponto de vista, o que distingue a maioria (ou o axioma) da minoria é a “relação interior ao número”: a primeira remete a conjuntos sempre enumeráveis, enquanto a segunda “se define como conjunto não enumerável, qualquer que seja o número de seus elementos”⁷¹⁷.

⁷¹² MPv5, p. 188.

⁷¹³ MPv5, p. 186.

⁷¹⁴ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 88.

⁷¹⁵ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 88.

⁷¹⁶ BLANCHÉ, 2009 (1955), p. 89.

⁷¹⁷ MPv5, p. 186.

Enquanto a axiomática majoritária precisa submeter todos os conjuntos a um tipo específico de potência ou de relação interna, a do enumerável, a minoria é portadora de uma potência que lhe escapa e “constitui uma linha de fuga”. Isso remete à observação de Deleuze de que as proposições indecidíveis o são *em relação à axiomática capitalista*, o que indica que elas só podem receber um tratamento adequado por outros tipos de sistema ou de agenciamentos. As minorias carregam potencialidades revolucionárias, pois são o gérmen da constituição de relações sociais alternativas ao capitalismo e do desfazimento das formas desse sistema de dominação. Deleuze e Guattari sustentam que elas indicam “as premissas de um movimento mundial”, pois “recriam os ‘fenômenos nacionalitários’ que os Estados-nações se haviam encarregado de controlar e de sufocar”⁷¹⁸. Diante dessa constatação, permanecem duas questões: como as minorias, grupos irreduzivelmente heterogêneos e variáveis, podem se conectar num “movimento mundial” que faça face ao capitalismo? E como essas conexões podem ser operacionalizadas a partir da conflitualidade específica da axiomática capitalista, que é a principal responsável pela produção e pela multiplicação das minorias? Os autores não acreditam ser função da filosofia *resolver* essas questões, o que caberia aos próprios movimentos minoritários, mas buscam se valer das ferramentas filosóficas para torná-las perceptíveis e consistentes.

III.3. Minorias e devir-minoritário de todo mundo: relação dos dois níveis de luta

A duplicidade de sentidos atribuída ao conceito de minoria — que pode se referir tanto às massas exploradas produzidas pelo capitalismo como aos processos de liberação das potencialidades de vida sufocadas por esse sistema social — permite que Deleuze e Guattari determinem o problema da atualização de um potencial revolucionário a partir dos elos mais frágeis de um sistema. Nesta seção, daremos continuidade ao estudo do conceito de devir iniciado no capítulo anterior. Em seguida, buscaremos compreender o tipo de estratégia política pensada pelos filósofos a partir da articulação desse conceito com a análise da situação do capitalismo da segunda metade do século XX.

III.3.1. Aspectos dos devires (II): minoridade, assimetria, molecularidade e passagem ao imperceptível

Explicamos⁷¹⁹ que o devir das formas de um estado de dominação ocorre na aliança com uma multiplicidade ou potencialidade de vida irreconhecível, capaz de alterar a conformação

⁷¹⁸ MPv5, p. 186.

⁷¹⁹ Ver tópico **II.1.2. Aspectos dos devires (I): princípio de realidade, involução e multiplicidade.**

desse estado por efeito de *feedback*. Por sua vez, essa aliança desterritorializante é feita através de um Anômalo, entendido como fenômeno que está, simultaneamente, na borda das instituições reconhecidas pelo estado de dominação e em contato com as possibilidades de existência que esse estado sufoca e inscreve à sua margem. Considerando o que vimos a respeito do conceito de minoria, faz sentido que os grupos minoritários funcionem como tais fenômenos de borda.

No 10º platô, Deleuze e Guattari afirmam que “*os devires são minoritários, todo devir é um devir-minoritário*”⁷²⁰. Isso porque, nos devires, as formas vacilam, deixam de operar como pressupostos e são rearranjadas em consequência de um processo que as excede. Admitir a existência de um devir-majoritário seria, portanto, um contrassenso, pois a maioria é condicionada pelas formas do estado de dominação, enquanto o devir tem por característica justamente o processo de desfazimento dessas formas. Pensando na tetravalência da função-agenciamento, o procedimento de elevação ao maior corresponde à valência de reterritorialização, de formalização das variáveis de conteúdo e de expressão. Por outro lado, o devir-minoritário corresponde à valência de desterritorialização do agenciamento, de desfazimento das formas de conteúdo e de expressão, que são arrastadas para o plano genético das formas. Fica claro, além disso, que, se dizemos que os devires são sempre minoritários, fazemos referência aqui ao segundo sentido de *minoria*: não um estado submetido ao padrão majoritário, e sim um processo de afastamento desse padrão. Deleuze e Guattari retomam essa distinção apontando que, no primeiro sentido, podemos falar em *minoria* enquanto conjunto ou estado e, no segundo sentido, em *minoritário* enquanto devir ou processo⁷²¹.

Os devires não se confundem com o estado de dominação, mas se exercem sempre a partir dele e contra ele. O devir-minoritário é um processo que afeta tanto a maioria quanto as minorias enquanto estados (que são ainda reterritorializações operadas em função da maioria⁷²²). Apesar disso, a maneira como a maioria e as minorias são arrastadas nesse processo de desterritorialização não é a mesma. Compreendendo esse ponto, entenderemos um outro aspecto dos devires, qual seja, o de que eles constituem sempre um “*bloco de devir indissociável e assimétrico, um bloco de aliança*”⁷²³. De um lado, a maioria é sempre o “sujeito desterritorializado do devir”, não no sentido em que ela provocaria esse processo, mas em que é sempre ela que entra nele ao ser arrancada “de sua identidade maior” (como já afirmamos, o

⁷²⁰ MPv4, p. 92, grifo nosso.

⁷²¹ MPv4, p. 92.

⁷²² “Reterritorializamos-nos, ou nos deixamos reterritorializar numa minoria enquanto estado, mas desterritorializamos-nos num devir” (MPv4, p. 92-93).

⁷²³ MPv4, p. 93, grifo nosso.

Homem não é exatamente *o* sujeito *do* devir, e sim sujeito *ao* devir). De outro lado, a minoria também é afetada pelo devir (“os próprios judeus têm que devir-judeu, as mulheres têm que devir-mulher, as crianças que devir criança, os negros que devir-negro”), mas segundo um movimento pelo qual ela deixa “de ser um conjunto definível em relação à maioria” para se tornar o “termo *medium* ativo” do devir⁷²⁴. Observamos que esse movimento equivale àquele pelo qual um grupo assujeitado se torna um grupo sujeito: o grupo deixa de operar a partir de sua identidade e de reproduzi-la como lei imutável, passando a existir em função dos problemas específicos que projeta sobre o campo social e que podem acarretar no seu próprio desfazimento. No momento em que os grupos minoritários assumem como sua tarefa colocar problemas que dizem respeito ao conjunto do campo social, eles se tornam termos ativos do devir, provocando o movimento de desfazimento das formas do estado de dominação que acarreta inclusive o desfazimento de sua identidade oprimida.

Para Deleuze e Guattari, o devir-minoritário precisa desses dois elementos: de um lado, precisa se exercer contra um estado de dominação (maioria); de outro, precisa de um suporte que, ao se precipitar num movimento de desterritorialização, arrasta consigo todo o campo social (minorias). “Um devir-minoritário só existe através de um termo *medium* e de um sujeito desterritorializados que são como seus elementos”⁷²⁵. Entretanto, esses elementos não valem por si mesmos, mas apenas em função do “duplo movimento” simultâneo em que se engajam, formando um “bloco assimétrico”, expressão que dá conta do fato de que os dois processos envolvidos no devir são ao mesmo tempo indissociáveis e heterogêneos. É a coexistência desses dois movimentos assimétricos que faz o devir. Isso se explica, ainda, pelo fato de que, para Deleuze e Guattari, “a desterritorialização é sempre dupla, porque implica a coexistência de uma variável maior e de uma variável menor, que estão ao mesmo tempo em devir”⁷²⁶. A dissimetria dessas duas variáveis torna possível o movimento de desterritorialização, pois permite que uma delas, a menor, atue como “força desterritorializante”, e que a outra, a maior, seja a “força desterritorializada”⁷²⁷. O papel dessas variáveis não está determinado de antemão, pois “um agenciamento não tem as mesmas forças ou as mesmas velocidades de desterritorialização que um outro; é preciso a cada vez calcular os índices e coeficientes conforme os blocos de devir considerados”⁷²⁸. É caso a caso que se determina o termo que desencadeia a desterritorialização e o que é arrastado, levando em conta os coeficientes de

⁷²⁴ MPv4, p. 93.

⁷²⁵ MPv4, p. 93.

⁷²⁶ MPv4, p. 115.

⁷²⁷ MPv4, p. 115.

⁷²⁸ MPv4, p. 116.

desterritorialização das variáveis em cada situação, o que reforça a impossibilidade de se falar do devir de forma geral.

Se todos os devires são minoritários, eles são também sempre moleculares. A segunda afirmação está intimamente ligada à primeira, mas nos permite compreender questões ligeiramente diferentes. O ponto, aqui, para Deleuze e Guattari, é dissociar o conceito de devir das ideias de imitação, de evolução formal ou de passagem de uma forma à outra. Os devires não tomam como pressupostas as “entidades molares”, mas partem delas para desencadear movimentos moleculares. Lembramos que o molar se refere a um ponto de vista no qual as formas dos agrupamentos do campo social já aparecem constituídas, enquanto o molecular é um ponto de vista que dá conta dos movimentos pelos quais o desejo investe ou desinveste essas formas, estabilizando-as ou as desfazendo. Num devir, parte-se “das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche” para “extrair partículas entre as quais [se instaura] relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de devir”⁷²⁹. Para os filósofos, essa proximidade se refere à entrada numa “*zona de vizinhança ou de co-presença*”: as partículas emitidas passam a pertencer “a uma mesma molécula, independentemente dos sujeitos considerados e das formas determinadas”⁷³⁰. Não se trata, portanto, de transformações formais subjetivas, mas da instauração de uma “zona objetiva de indeterminação ou de incerteza” que destitui as formas da posição de pressupostos, constituindo relações de movimento ou repouso, de velocidade ou lentidão que indicam, ao mesmo tempo, o afastamento dessas formas e a criação de algo novo (involução criadora). Isso quer dizer que, num devir-mulher, o homem não assume a forma de uma mulher, nem a mulher aperfeiçoa sua própria forma; num devir-criança, o adulto não assume a forma de uma criança, nem a criança amadurece para se tornar o adulto etc. O que há, nos devires, é a produção de uma “mulher molecular”, de um “animal molecular”, de uma “criança molecular”, entre outros⁷³¹, à medida que as partículas emitidas pelas formas e pelos sujeitos entram na zona de vizinhança de moléculas que podem ser especificadas pelos qualificadores “mulher”, “animal” ou “criança”.

A produção de uma mulher, de um animal ou de uma criança moleculares é o processo pelo qual se torna perceptível uma “coletividade molecular”, ou seja, uma possibilidade de vida que as formas do estado de dominação nos impediam de perceber e que as faz vacilarem. Se os filósofos qualificam essas coletividades de mulher, animal ou criança, é porque esses termos

⁷²⁹ MPv4, p. 67.

⁷³⁰ MPv4, p. 67-68.

⁷³¹ MPv4, p. 70-73.

fazem referência à tentativa de inscrever no padrão majoritário possibilidades de vida que desviam dele. Assim, por exemplo, se o devir-mulher produz uma mulher molecular, é porque ele torna perceptíveis possibilidades de vida antes inscritas na entidade molar da “mulher enquanto tomada numa máquina dual que a opõe ao homem, enquanto determinada por sua forma (...) e marcada como sujeito”⁷³². Essas possibilidades aparecem como potencialidades e sua atualização requer a criação de novos mundos.

A associação do conceito de devir a um problema de percepção é confirmada pelas afirmações de Deleuze e Guattari de que todos os devires se precipitam “em direção a um devir-imperceptível” e de que “o imperceptível é o fim imanente do devir”⁷³³. A palavra imanente exclui a leitura de que o imperceptível seria, para o devir, algo como o fim de um processo evolutivo. Na verdade, os devires são em si mesmos processos de passagem ao imperceptível. É que, para os autores, a percepção é determinada por uma certa distribuição do percebido, ou seja, por uma certa constituição de “sujeitos perceptivos” e de “formas a serem percebidas” a partir da qual ela pode se exercer. A percepção ocorre num *limiar relativo* que depende dessa distribuição prévia, sendo que o próprio processo de distribuição não se dá a perceber por esse limiar. Por conta disso, “a percepção só pode captar o movimento como uma translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma”⁷³⁴. O *imperceptível* é o “princípio de composição” das distribuições de sujeitos e formas que, apesar de condicionar a percepção, não se dá a perceber.

Os devires precipitam-se em direção a um devir-imperceptível pois possibilitam a percepção do princípio de composição. Nessa passagem ao imperceptível, a mediação dos limiares relativos de percepção é suprimida em prol de um limiar absoluto, no âmbito do qual “é o próprio princípio de composição que deve ser percebido, que não pode senão ser percebido, ao mesmo tempo que aquilo que ele compõe ou dá”⁷³⁵. Passa-se a captar o movimento não só como o desenvolvimento das formas, mas também como a sua construção ou gênese: atinge-se um plano genético no qual a criação se torna possível.

Para Deleuze e Guattari, a supressão dos limiares relativos de percepção — bem como a destituição de seus sujeitos e formas da posição de pressupostos — torna possível a atualização de potencialidades ou a criação de modos de existência até então inconcebíveis: no fim das contas, devir é criar, é “fazer um mundo, mundos”⁷³⁶. O ápice do devir como processo

⁷³² MPv4, p. 71.

⁷³³ MPv4, p. 76.

⁷³⁴ MPv4, p. 78-79.

⁷³⁵ MPv4, p. 79.

⁷³⁶ MPv4, p. 77.

de desterritorialização é a supressão de todas as formas mediadoras da percepção e, ao mesmo tempo, o atingimento do plano genético que elas impediam de aparecer. Nesse caso, há, simultaneamente, um *devoir de todo mundo* e um *devoir todo mundo*. Isso porque, para os filósofos, a expressão todo mundo tem duas acepções: na primeira, diz respeito ao conjunto molar que compreende “tudo que enraíza alguém (todo mundo) em si mesmo”, ou seja, todos os sujeitos e formas que são distribuídos como limiares de percepção e constituem, distribuem e hierarquizam os variados modos de existência; na segunda, faz referência ao plano genético que aparece quando esses sujeitos e formas são desterritorializados, ou seja, quando se “faz de todo mundo um *devoir*”⁷³⁷. Sobre essa segunda acepção, vale mencionar o comentário de Sibertin-Blanc:

“Todo mundo” não significa, então, nem uma banalidade cotidiana indiferenciada, nem um englobamento consensual que unifica ou equilibra as diferenças, mas, em vez disso, uma “desdiferenciação”, ou seja, um movimento de desestabilização das posições significantes e subjetivas utilizadas na ordem social dominante e que as produções institucionais modificam e reorganizam permanentemente (“axiomas para os operários, para os velhos, para as mulheres, para as crianças...”). O *devoir*-minoritário de todo mundo coloca essas posições em variação. Além disso, ele não afeta pessoas identificáveis, grupos sociologicamente categorizáveis, e sim uma matéria desdiferenciada (“todo mundo”) que possui o anonimato próprio à passagem, *a abstração própria ao *devoir**. Em resumo, essa matéria é própria ao que passa entre, “no meio” das coisas (entre dois estados individuais ou coletivos ou entre duas posições subjetivas), onde cedem todos os indicativos e vacilam os meios de inscrever a transformação em referentes sociologicamente, economicamente e psicologicamente determinados⁷³⁸.

Quando os devires-mulher, os devires-animais e os devires-criança desterritorializam as formas de dominação baseadas nas oposições homem-mulher, humano-animal e adulto-criança, o que está em jogo é um trabalho sobre a percepção cujo “fim imanente” é o desfazimento de um estado do mundo (a partir da supressão de “todo mundo” como conjunto molar) e a criação de outros mundos (a partir do encontro com “todo mundo” como matéria desdiferenciada que carrega outras possibilidades de vida). Voltando ao início, ou seja, à constatação de que todo *devoir* é minoritário, isso implica, inversamente, que a estratégia dos grupos minoritários se organiza em termos de *devoir*: seu fim imanente é a criação ou a atualização de outros mundos, não a conquista de um estado de maioria nem a afirmação de um estado de minoria num mundo que já existe atualmente (“‘como conquistar a maioria’ é um problema inteiramente secundário em relação aos caminhos do imperceptível”⁷³⁹).

⁷³⁷ MPv4, p. 76.

⁷³⁸ SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 732.

⁷³⁹ MPv4, p. 94.

III.3.2. Lutas minoritárias e movimento revolucionário

Quando Deleuze e Guattari afirmam que as minorias atuam como as premissas de um movimento mundial, é importante não perder de vista que, para os autores, esse movimento tem um caráter revolucionário, ou seja, de superação do capitalismo enquanto axiomática e de criação de novas formas de sociabilidade. Como apontam os filósofos, “a questão das minorias é (...) abater o capitalismo, redefinir o socialismo, constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial com outros meios”⁷⁴⁰. Por outro lado, isso não significa a defesa de que esses movimentos abandonem as lutas que são por vezes chamadas de reformistas: “[s]eria um erro desinteressar-se da luta no nível dos axiomas”⁷⁴¹. Construir uma leitura consistente da análise de Deleuze e Guattari a respeito das lutas minoritárias exige considerar como a luta no nível dos axiomas pode operar em função do fim imanente do devir-minoritário: o movimento revolucionário.

Ao explicarem o processo de adjunção e subtração de axiomas pelo qual o capitalismo se choca com seus limites e os desloca, os filósofos se opõem a uma leitura segundo a qual esse remanejamento axiomático seria apenas uma “recuperação” das lutas revolucionárias pelo capitalismo. Em sua leitura, “[o]s remanejamentos constantes da axiomática capitalista (...) são o objeto de lutas que de modo algum estão reservadas à tecnocracia”, seja ela o aparelho tecnoburocrático dos Estados ou uma “burocracia ou (...) uma tecnocracia proletárias mundiais”⁷⁴². No entanto, para que os movimentos populares consigam se inserir nesse campo, suas lutas locais devem tomar diretamente por alvo “os axiomas nacionais e internacionais” que determinam tanto a produção e a circulação de bens e serviços como o reconhecimento e a proteção institucionais de certos modos de existência e não de outros. Dito de outra forma, a partir do momento em que essas lutas questionam os próprios mecanismos de organização e de tomada de decisão do capitalismo e das representações burocratizadas de esquerda, elas podem se inserir nos remanejamentos da axiomática para pressioná-la.

Tendo em vista que a lógica da axiomática é submeter todas as relações sociais aos axiomas, transformando-as em teoremas derivados deles, as lutas minoritárias, que dizem respeito aos fluxos rebeldes e às proposições indecidíveis, podem resistir à subordinação dos “fluxos vivos” pelos axiomas a “centros de controle e de decisão que lhes fazem corresponder esse ou aquele segmento”. Esses fluxos vivos ou proposições indecidíveis colocam problemas

⁷⁴⁰ MPv5, p. 189.

⁷⁴¹ MPv5, p. 177.

⁷⁴² MPv5, p. 177-178; 180.

que forçam o capitalismo a modificar seus axiomas de base, e é nesse processo de transformação que os movimentos populares devem exercer sua pressão “tanto para lutar contra as reduções totalitárias quanto para avançar e precipitar as adjunções, orientá-las e impedir sua perversão tecnocrática”⁷⁴³. Portanto, o remanejamento dos axiomas do capitalismo não é apenas o processo por meio do qual esse sistema neutraliza as demandas dos movimentos populares; também é consequência de como esses movimentos pressionam o capitalismo a ceder, mesmo que parcialmente, às suas demandas, lutando contra o extermínio de seus membros e garantindo para eles um mínimo de segurança institucional.

No entanto, para Deleuze e Guattari, embora essa inserção na axiomática seja importante, ela não deve ser um fim em si mesma. Além da função imediata de garantir condições mínimas de subsistência para os grupos minoritários, essas lutas têm, a longo prazo, a tarefa de tornar perceptível a incompatibilidade do método axiomático de organização da vida com as demandas dos movimentos populares, deixando claro que, para as minorias, “a forma-Estado não convém, nem a axiomática do capital, nem a cultura correspondente”⁷⁴⁴. Se, como vimos, as tentativas do sistema capitalista de “traduzir as minorias em conjuntos ou subconjuntos numeráveis” está fadada ao fracasso, pois, ao fazê-lo, a axiomática produz mais fluxos que não consegue dominar, as lutas minoritárias devem explorar esse fracasso inevitável ao mesmo tempo em que encontram formas alternativas de resolverem suas demandas, que envolvam a criação de outros modos de sociabilidade. Os autores explicam:

Ainda aí, 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 pela autonomia; luta do terceiro mundo; luta das massas e das minorias oprimidas nas regiões do Leste ou do 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 dois tipos de proposições: as proposições de fluxo e as proposições de axiomas. A potência das minorias não se mede por sua capacidade de entrar e de se impor no sistema majoritário, nem mesmo de reverter o critério necessariamente tautológico da maioria, mas de fazer valer uma força dos conjuntos não enumeráveis, por pequenos que eles sejam, contra a força dos conjuntos

⁷⁴³ MPv5, p. 178.

⁷⁴⁴ MPv5, p. 189.

enumeráveis, mesmo que infinitos, mesmo que revertidos ou mudados, mesmo que implicando novos axiomas ou, mais que isso, uma nova axiomática⁷⁴⁵.

Vimos que o capitalismo, enquanto sistema planetário de dominação semiótica, torna o conjunto dos modos de existência que povoam o mundo traduzíveis num mercado único. A operação de axiomatização é essencial a essa traduzibilidade, pois procede por submissão de todos os fluxos de desejo aos axiomas de base do capitalismo. Em termos de uma distribuição hierárquica dos modos de existência, a submissão da vida à axiomática ocorre pela eleição de traços majoritários que são utilizados para inscrever e classificar os grupos, os interesses e as condutas pela codificação de seu desvio da maioria. Desse ponto de vista, as demandas dos grupos que povoam o campo social só se tornam inteligíveis e tratáveis pelo capitalismo após passarem pelo crivo do sistema maioria-minorias (processo no qual esses grupos são traduzidos em conjuntos enumeráveis).

Ao se inserirem no processo de adjunção e subtração de axiomas, pressionando o sistema capitalista, as lutas minoritárias tensionam a lógica axiomática de gestão da vida, pois forçam os axiomas de base a se modificarem a partir de suas demandas concretas. Ocorre que essa transformação da axiomática ainda tem por objetivo tornar essas demandas traduzíveis em relação aos mecanismos decisórios do mercado mundial. Na prática, no entanto, essa tentativa de integrar as proposições indecidíveis acaba multiplicando essas proposições e os problemas por elas levantados. A longo prazo, o que a inserção das lutas minoritárias na axiomática capitalista evidencia é a distância entre a forma como esse sistema social organiza a vida e os problemas concretos levantados pelos modos de existência que ele pretende organizar (a diferença entre “as proposições de fluxo e as proposições de axiomas”). Para Deleuze e Guattari, ao evidenciarem essa diferença ao ponto de que ela seja percebida como intolerável, as lutas minoritárias desencadeariam o movimento revolucionário.

Os filósofos ainda chamam a atenção para “o *Particular* como forma inovadora” de reivindicação a partir da qual se evidencia a mencionada diferença entre os axiomas e os fluxos vivos. Em *Diferença e repetição*, Deleuze define a generalidade como a expressão de “um ponto de vista segundo o qual um termo pode ser trocado por outro, substituído por outro”. Como tal, “a generalidade é da ordem das leis” e, assim, “determina a semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e sua equivalência a termos que ela designa”. Assemelhados entre si e remetidos a termos presentes na lei geral, os sujeitos da lei, chamados de *particulares*, tornam-se intercambiáveis entre si, variáveis da lei constante que se transformam conforme ela

⁷⁴⁵ MPv5, p. 187-188.

determina⁷⁴⁶. O particular, nesse caso, é o sujeito que se assemelha aos outros sujeitos e que está submetido aos termos gerais da lei.

Anos mais tarde, em *Kafka: por uma literatura menor*, o estatuto do particular começa a se complicar para Deleuze e Guattari conforme se discute o papel do *caso individual* nas grandes literaturas e nas literaturas menores. Prolongando a discussão, já presente em *O anti-Édipo*, sobre a determinação do individual pelo social, os autores afirmam que o papel dos casos individuais nas literaturas muda conforme elas considerem ou não essa determinação. Nas grandes literaturas, nas quais o social é considerado apenas um “meio ambiente” ou um “pano de fundo” para o individual, nenhum dos casos individuais é “indispensável em particular, absolutamente necessário, mas (...) todos ‘fazem bloco’”. Já nas chamadas literaturas menores, conforme se evidencia a ligação imediata do individual ao político e ao social, “[o] caso individual torna-se, então, tanto mais necessário, indispensável, (...) quanto toda uma outra história se agite nele”⁷⁴⁷. Isso quer dizer que o estudo do caso individual permite a identificação das tensões entre os bloqueios e as liberações do desejo no campo social. O caso individual, ou, podemos também dizer, o particular, torna-se uma instância importante de análise, tanto em literatura como em política.

Fica mais clara a importância atribuída pelos filósofos ao particular como forma de reivindicação em *Mil platôs*: é no âmbito do particular que se evidencia tanto o esforço do capitalismo para submeter a seus critérios todos os modos de existência como as lutas desses modos contra a dominação capitalista. Por meio de suas reivindicações, os movimentos populares buscam o direito à determinação local de sua existência contra a generalidade do mercado mundial, bem como a produção de outras formas de conexão das diversas instâncias locais que não seja a traduzibilidade imposta pela axiomática.

Essa tensão entre o capitalismo e os movimentos minoritários, percebida nos casos particulares, pode ser melhor compreendida a partir da distinção feita por Guattari, em *Micropolítica: cartografias do desejo*, entre *processos de marginalização* e *processos de singularização*. Para Guattari, há processos de marginalização quando se define “um certo tipo de subjetividade dominante à qual cada um deve se conformar” e, ao mesmo tempo, enquadra-se e se classifica “em pequenas prateleiras” “tudo o que não entra nas normas dominantes”. Os marginais são as vítimas e os produtos desse procedimento de segregação social⁷⁴⁸. A noção de

⁷⁴⁶ DR, p. 17-18.

⁷⁴⁷ KLM, p. 36.

⁷⁴⁸ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1986, p. 122.

marginalidade está, portanto, ligada ao conceito de minoria em sua acepção de determinação derivada da maioria. Por outro lado, os processos de singularização dizem respeito ao “fato (...) *objetivo* (...) de uma singularidade desprender-se dos estratos de ressonância e fazer proliferar e ampliar um processo que poderá ou não encontrar uma estrutura ou um sistema de referência intrínsecos”⁷⁴⁹. O processo de singularização localiza-se no âmbito do sentido forte do conceito de minoria, qual seja, o de minoria enquanto devir-minoritário. Isso não quer dizer que, entre marginalidade e minoria, haja uma oposição absoluta; na verdade, os processos de singularização se desencadeiam nos e contra os processos de marginalização.

Ao fazer essa distinção, Guattari aponta que, apesar de os grupos minoritários terem um caráter local, suas demandas não podem ser resolvidas apenas por “medidas particulares”. Para o autor, “aqueles que se exprimem na ‘faixa’ da marginalidade e da minoria colocam, sem dúvida, problemas que dizem respeito a essa faixa, mas que também dizem respeito ao conjunto da sociedade”⁷⁵⁰. As demandas dos grupos marginais/minoritários, que podem ser chamadas de *particulares* em função de seu caráter local, não recebem soluções adequadas por medidas particulares, como, por exemplo, a criação de novos axiomas; ao contrário, elas colocam problemas capazes de desencadear processos de singularização que rompem com a própria axiomática capitalista, opondo-se à “natureza do processo que conduziu à marginalização”, processo que é mundial⁷⁵¹.

Observamos, ainda, que a estratégia que descrevemos aqui se distingue de uma inserção das minorias no sistema majoritário (embora passe por ela) e também de uma reversão do “critério necessariamente tautológico da maioria” (que implicaria a construção de outra axiomática)⁷⁵². Como explicamos no capítulo anterior, Deleuze e Guattari se opõem às estratégias políticas baseadas tanto na conquista da maioria pelas minorias como na afirmação de uma identidade de minoria como fim em si mesma. Há aqui uma crítica evidente à comunitarização ou setorização das lutas minoritárias, que se limitariam, desse ponto de vista, a buscar o reconhecimento institucional de suas identidades particulares, mas, além disso, há também uma crítica ao modelo revolucionário leninista baseado na *tomada do poder estatal*. Já explicamos como, em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari constatam que o modelo leninista — baseado na tomada de consciência pelo proletariado de seu interesse homogêneo de classe e, conseqüentemente, na sua organização num partido para a tomada do Estado — resultou numa

⁷⁴⁹ GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 122.

⁷⁵⁰ GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 123.

⁷⁵¹ GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 123.

⁷⁵² MPv5, p. 187.

alternativa infernal: em alguns casos, o capitalismo foi bem sucedido em integrar parte da classe operária à sua axiomática (surgimento das sociais-democracias), conseguindo se perpetuar; em outros casos, quando houve tomada de poder pelo proletariado, o Estado socialista acabou se encontrando diante dos mesmos problemas da axiomática capitalista e a burocracia do Partido passou a ocupar o lugar vazio deixado pela burguesia.

Na entrevista *Desejo e revolução*, Guattari explica o motivo pelo qual a estratégia de tomada do poder estatal se provou ineficiente (e por que hoje o é mais do que nunca). O autor afirma que, diante do “nível atual de integração das relações internacionais, das estratégias do desenvolvimento do capital e do desenvolvimento político”, a lógica da tomada de poder estatal perdeu o sentido⁷⁵³. Como vimos, os Estados-nações estão imersos no campo de imanência da axiomática capitalista e atuam como seus reguladores. Por conta disso, “enquanto no nível político o poder está todo concentrado no Estado, no nível econômico o poder funciona e se difunde em entidades que não se confundem com o Estado. Nessas condições, tomar o poder estatal é um absurdo, não significa nada”, pois não atinge o suficiente a axiomática do mercado mundial, tendo, portanto, efeitos práticos reduzidos⁷⁵⁴. Para Guattari, o que se deve fazer é “acentuar a deterioração do Estado” que o capitalismo já opera, mas “imprimir nessa deterioração um sentido revolucionário” — ou seja, não submeter mais ainda os Estados à axiomática mundial, e sim desapropriar o seu poder em prol de instâncias de “autonomia regional” e de “autogestão”. O paradigma da tomada do Estado é substituído por uma dupla estratégia de desapropriação do poder do Estado e de construção de modos alternativos de autogestão, que passa, para Guattari, pela “construção de autênticas máquinas de guerra, centralizadas não apenas na escala nacional, mas também internacional”⁷⁵⁵.

Em *Mil platôs*, essa estratégia é descrita quando Deleuze e Guattari afirmam que os fluxos rebeldes que o capitalismo não consegue dominar e que não para de produzir são capazes de se conectar para constituir “uma máquina de guerra cujo fim (...) é (...) o movimento revolucionário (conexão de fluxos, composição de conjuntos não enumeráveis devir-minoritário de todo mundo)”⁷⁵⁶. O movimento revolucionário não ocorre pela tomada do Estado, e sim pela deflagração do devir-minoritário de todo mundo, ou seja, pela desterritorialização das formas do estado de dominação mundial e pela produção de uma multiplicidade de devires (ou de processos de singularização), que, por sua vez, devem se

⁷⁵³ BERTETTO; BIFO; GUATTARI, 2022 (1977), p. 23.

⁷⁵⁴ BERTETTO; BIFO; GUATTARI, 2022 (1977), p. 26.

⁷⁵⁵ BERTETTO; BIFO; GUATTARI, 2022 (1977), p. 27.

⁷⁵⁶ MPv5, p. 190.

conectar uns aos outros mantendo sua heterogeneidade própria. A composição de conjuntos não enumeráveis é justamente esse processo de conexão autônoma dos devires como movimento revolucionário de construção de novos tipos de relações sociais.

Podemos dizer que a composição dos conjuntos não enumeráveis e a deflagração do devir-minoritário de todo mundo correspondem à construção de máquinas de guerra. Dissemos que a máquina de guerra é um tipo de processo maquínico que se caracteriza pela construção de um espaço liso cujas possibilidades de ocupação e deslocamento são redefinidas localmente momento a momento. Esse processo implica a construção de agenciamentos *nas* pontas de desterritorialização de outros agenciamentos (ou uma reterritorialização na própria desterritorialização), o que remete a formações sociais fundadas na abertura à redefinição perpétua de suas relações sociais, sem coordenadas dadas de antemão que devem ser reproduzidas a todo custo. Deleuze e Guattari afirmam que, excluindo os casos em que ela é apropriada pelo Estado (e as metamorfoses que decorrem dessa apropriação)⁷⁵⁷, o “único e verdadeiro objeto positivo” da máquina de guerra é a constituição, a ocupação e o deslocamento no espaço liso. Ela só faz a guerra de maneira suplementar, à medida que encontra, em outras formações sociais (o Estado, a cidade etc.), obstáculos à construção desse espaço, o que a obriga a tomar essas formações como inimigos a serem destruídos⁷⁵⁸. Entende-se, assim, que, quando utilizado para se referir a uma maneira de organização do movimento revolucionário, o conceito de máquina de guerra responde também à necessidade de se pensar um modelo de revolução que não seja baseado na tomada do poder estatal, e sim na desapropriação do poder do Estado como medida necessária ao objetivo principal de construção de instâncias de autogestão que consigam se conectar umas às outras sem perder sua autonomia.

Por fim, na linha das considerações sobre como as lutas minoritárias são as premissas de um movimento revolucionário mundial, Deleuze e Guattari afirmam que “[a] potência de minoria, de particularidade, encontra sua figura ou sua consciência universal no proletário”⁷⁵⁹. Já sustentamos que a consciência universal minoritária diz respeito à conexão dos devires em sua heterogeneidade mesma, que, como agora sabemos, é também como os filósofos entendem a composição de novos modos de sociabilidade no seio do movimento revolucionário. O jogo com o paradigma da tomada de consciência feito no conceito de “consciência universal

⁷⁵⁷ Para uma análise da construção do conceito deleuzo-guattariano de máquina de guerra e das diversas etapas pelas quais passa a argumentação dos autores a seu respeito em *Mil platôs*, cf. TEIXEIRA, Yasmin de Oliveira Alves; DA SILVA QUEIROZ, Lourenço. Para uma gênese do conceito de máquina de guerra em Capitalismo e esquizofrenia. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, v. 14, n. 1, p. 11-26, 2021.

⁷⁵⁸ MPv5, p. 109.

⁷⁵⁹ MPv5, p. 189.

minoritária” é aqui estendido à concepção sociológica da classe trabalhadora, ponto em que Deleuze e Guattari também se distanciam dos posicionamentos marxistas “ortodoxos”. Sustentamos que a concepção de movimento revolucionário dos autores não exige um abandono, mas uma redefinição da noção de “proletário”. A definição sociológica do proletariado — a classe que tem sua força de trabalho explorada pela extração da mais-valia no âmbito do trabalho assalariado — o reduz à determinação que ele recebe do sistema capitalista (o proletariado seria, nessa acepção, nada mais que o “capital variável”). Para que a noção de proletariado seja uma ferramenta utilizável para pensar o movimento revolucionário, ele deve ser definido não pela posição que ocupa, num determinado momento, no sistema capitalista, e sim como uma “massa [que] se torna sem cessar revolucionária” ao sair a todo momento do “plano do capital”, destruindo “o equilíbrio dominante dos conjuntos enumeráveis”⁷⁶⁰. Deleuze e Guattari retomam, aqui, a acepção alternativa do proletariado que havia sido proposta em *O anti-Édipo*: não uma classe, mas um fluxo esquizofrênico — ou, mais ainda, a conexão de uma multiplicidade de fluxos esquizofrênicos — que se liberta da formação social capitalista e a submete à produção desejante (proletariado como “sujeito dos fluxos descodificados”)⁷⁶¹. A partir dessa leitura alternativa da figura do proletário, pode-se dizer que ele é a consciência universal minoritária ou o devir-minoritário de todo mundo.

III.4. Cálculo dos problemas e conexões revolucionárias

Ao tratarem da questão do movimento revolucionário como devir-minoritário de todo mundo, Deleuze e Guattari apontam que essa definição não implica uma tomada de posição em relação às clássicas alternativas “anarquia ou organização” e “centralismo e descentralização”. Para os filósofos, a questão não é operar dentro dessas alternativas já prontas, em que os termos utilizados carregam um sentido bem específico, historicamente determinado, e sim pensar formas de composição, organização e centralização que não passem pelo Estado nem pela axiomática. Essas formas de organização devem dar conta da potência dos chamados “conjuntos não enumeráveis”, o que, para Deleuze e Guattari, requer, por um lado, “um cálculo ou concepção dos problemas” adaptado a esses conjuntos e, por outro, a construção de “*conexões revolucionárias* contra as *conjugações da axiomática*”⁷⁶². Nesta última seção, abordaremos as questões do cálculo dos problemas e das conexões revolucionárias como dois

⁷⁶⁰ MPv5, p. 189.

⁷⁶¹ AE, p. 317-318; 52. Tratamos do assunto no tópico **I.3.2. Segunda oposição: a burguesia como classe descodificada**.

⁷⁶² MPv5, p. 188; 190.

meios pelos quais Deleuze e Guattari pensam a tarefa revolucionária das minorias de “constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial com outros meios”⁷⁶³.

III.4.1. Cálculo dos problemas

Analisando o papel do método axiomático numa “política da ciência”, Deleuze e Guattari indicam que a função da axiomática, historicamente, não foi promover a criação científica, e sim restabelecer a ordem e “impedir que os fluxos semióticos descodificados, matemáticos e físicos, [fugissem] por todos os lados”⁷⁶⁴. Deleuze insere a axiomática numa “concepção teorematizada” da ciência, para a qual a atividade científica seria baseada na *demonstração de teoremas*. Para essa perspectiva, os problemas em ciência estão subordinados aos teoremas, e “resolver um problema é sempre remetê-lo a teoremas que permitem resolvê-lo”. “Teorematizar é determinar as propriedades que derivam de uma essência”: na medida em que se remetem os problemas aos teoremas que podem resolvê-los, eles se tornam propriedades de essências primeiras, que passam a determiná-los⁷⁶⁵. Essa concepção teorematizada é identificada primeiramente por Deleuze no âmbito da geometria euclidiana. Como vimos, a axiomática é herdeira dessa “concepção teorematizada da geometria”, pois tenta aperfeiçoá-la eliminando o recurso à intuição espacial⁷⁶⁶. Axiomatizar é construir um sistema categórico (completo e consistente), ou ao menos decidível, em que se consiga atestar que a veracidade ou a falsidade de todas as proposições é demonstrável a partir dos axiomas e dos termos primeiros que esses axiomas definem.

No entanto, Deleuze afirma que a concepção teorematizada esteve sempre em tensão com uma concepção *problemática* da ciência. Segundo essa perspectiva, na atividade científica, “[o] elemento essencial (...) não é mais a categoria de ‘teorema a demonstrar’, e sim a categoria de ‘problema a resolver’”. Aqui, o problema prevalece sobre o teorema, o que gera uma outra lógica, pois “já não se trata de forma alguma de buscar as propriedades que derivam de essências; trata-se de buscar as metamorfoses que estão ligadas a acontecimentos”⁷⁶⁷. Os problemas são acontecimentos e, assim, colocar problemas é construir as metamorfoses que esses acontecimentos acarretam. Deleuze dá o seguinte exemplo: “vou fazer com que um plano corte um cone de maneira oblíqua! o que vai acontecer?”⁷⁶⁸. O filósofo recupera alguns

⁷⁶³ MPv5, p. 189.

⁷⁶⁴ MPv5, p. 174.

⁷⁶⁵ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 304-305.

⁷⁶⁶ MPv5, p. 174.

⁷⁶⁷ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 304-305.

⁷⁶⁸ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 305.

movimentos que se aliam a essa tendência problemática, começando com a geometria de Arquimedes, que se opõe à geometria euclidiana, e indo até a escola matemática intuicionista, que se opõe ao método axiomático. Deleuze e Guattari fazem algumas menções ao intuicionismo em *Mil platôs*, dentre as quais destacamos esta nota de rodapé no platô 13:

A escola “intuicionista” (Brouwer, Heyting, Griss, Bouligand etc.) tem uma grande importância matemática, não porque ela fez valer os direitos irreduzíveis da intuição, nem mesmo porque ela elaborava um construcionismo muito novo, mas porque desenvolve uma concepção de *problemas* e de um *cálculo de problemas* que rivaliza intrinsecamente com a axiomática e procede com outras regras (notadamente a propósito do terceiro excluído)⁷⁶⁹.

O cálculo de problemas — ao qual os filósofos se referem como princípio de composição de uma forma de sistematicidade que se opõe à axiomática — deriva, portanto, de uma leitura dos matemáticos intuicionistas. Segundo Deleuze, se o procedimento axiomático busca superar a intuição e a “representação espacial”, os intuicionistas não buscam um retorno a essas categorias, e sim um ultrapassamento delas por outra via, qual seja, a do cálculo de problemas⁷⁷⁰. Rosalie Iemhoff afirma que o intuicionismo é um tipo de matemática construtivista que não busca apenas restringir o raciocínio utilizado pela matemática clássica, como é o caso de outros construtivismos; na verdade, ele “contradiz fundamentalmente a matemática clássica”⁷⁷¹. Deleuze e Guattari se interessam pela forma como os intuicionistas desafiam o método axiomático e, sobretudo, pelo seu questionamento do princípio do terceiro excluído. Abordaremos brevemente esse ponto.

Jean-Claude Dumoncel explica que o princípio do terceiro excluído é primeiramente questionado pelo matemático intuicionista holandês Luitzen Egbertus Jan Brouwer. No entanto, é o russo Andrei Kolmogorov que, ao contribuir para o desenvolvimento da lógica intuicionista pela criação do que chama de *cálculo de problemas*, explicita como o princípio do terceiro excluído não tem validade para um cálculo desse tipo⁷⁷². Dumoncel reconstrói a argumentação de Kolmogorov: o russo diz que, no cálculo proposicional, podemos afirmar que, de duas proposições contraditórias, p e $\neg p$ (ou *não- p*), ao menos uma delas é verdadeira; por outro lado, num cálculo baseado na categoria de problema, teríamos um problema A e um problema $\neg A$,

⁷⁶⁹ MPv5, p. 174 (nota de rodapé 55).

⁷⁷⁰ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 310.

⁷⁷¹ IEMHOFF, Rosalie. Intuitionism in the Philosophy of Mathematics. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2020 Edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/intuitionism/>>. Acesso em: 18 jul. 2023.

⁷⁷² DUMONCEL, Jean-Claude. Deleuze challenges Kolmogorov on a Calculus of Problems. **Deleuze Studies**, v. 7, n. 2, p. 169-193, 2013, p. 171-173.

sendo este último descrito como: “presumindo que exista uma solução para o problema A, deduzir uma contradição”. Validar o princípio do terceiro excluído, nesse segundo caso, seria sustentar a possibilidade de resolver ao menos um desses dois problemas. No entanto, a não ser que nos considerássemos oniscientes, é impossível tanto defender que o problema A poderia ser resolvido sem contradição alguma, quanto demonstrar infalivelmente que a solução para o problema A acarreta uma contradição. Assim, chega-se à conclusão de que o princípio do terceiro excluído só é válido para um cálculo baseado no valor de verdade (ou na demonstrabilidade desse valor no âmbito de um sistema decidível), não para um cálculo baseado na solução de problemas⁷⁷³. Iemhoff explica que “a dependência do intuicionismo em relação ao tempo é essencial: afirmações podem se tornar prováveis no decorrer do tempo e, portanto, tornarem-se intuicionisticamente válidas, mesmo não o tendo sido antes”⁷⁷⁴. Dito de outra forma, enquanto, no cálculo proposicional, a veracidade ou a falsidade de uma proposição, no âmbito de um sistema decidível, pode ser definitivamente afirmada, para o cálculo de problemas do intuicionismo, a resolubilidade dos problemas varia no tempo conforme consigamos ou não construir para eles uma solução consistente.

Para Deleuze, a “matemática problemática” do intuicionismo funciona com base num princípio do “terceiro incluído”⁷⁷⁵. Segundo o filósofo, os problemas seguem uma lógica inteiramente distinta das proposições:

De um problema, nunca se dirá que é verdadeiro ou falso. O que é verdadeiro ou falso são as soluções, é uma demonstração, é a demonstração de um teorema. Um problema não é verdadeiro ou falso. O que se chama de “falso problema” é um problema que tem uma falha. (...) Há um dado que falta, é um falso problema. Mas um problema não é nem verdadeiro nem falso enquanto problema. Um problema apenas tem sentido ou não tem. Há problemas que não têm sentido, o que está ligado à imbecilidade. A estupidez consistiria em colocar constantemente problemas que não têm sentido nenhum⁷⁷⁶.

Tem-se aí, portanto, toda uma outra atividade: não remeter proposições a teoremas e axiomas de um sistema já construído, mas construir, a cada vez, problemas consistentes ou que tenham sentido. Esses problemas, por sua vez, são acontecimentos que provocam metamorfoses, o que leva à constatação de que uma lógica desse tipo exige uma sistematicidade em transformação permanente. Vemos como isso pode ser transposto para a leitura que Deleuze

⁷⁷³ DUMONCEL, 2013, p. 173-174; 191.

⁷⁷⁴ IEMHOFF, 2020, sem página.

⁷⁷⁵ DELEUZE, 2017 (25/03/1980), p. 399.

⁷⁷⁶ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 312.

e Guattari fazem da “situação atual” como axiomática: ao procedimento de axiomatização do capitalismo, os movimentos minoritários opõem um cálculo de problemas relacionado a um outro tipo de sistematicidade social, que, em vez de traduzir todos os modos de existência num mercado mundial, promova entre eles conexões que mantenham sua autonomia ou heterogeneidade. Deleuze e Guattari definem esse procedimento como “[u]m construtivismo, um ‘diagramatismo’, [que] opera em cada caso pela determinação das condições de problema e por liames transversais dos problemas entre si: ele se opõe tanto à automação dos axiomas capitalistas quanto à programação burocrática”⁷⁷⁷.

Se o diagrama é a parte virtual do agenciamento que garante a sua variação, o diagramatismo a que os filósofos aludem pode ser lido como um procedimento de construção de agenciamentos abertos à sua valência de desterritorialização e à linha de variação contínua na qual todos os agenciamentos se engendram e se conectam. Encontramos, aqui, a máquina de guerra como processo maquínico de construção de agenciamentos nas pontas de desterritorialização do campo social (ou de reterritorialização na desterritorialização), dotado de uma *potência de metamorfose*. Se o fim imanente da máquina guerra constituída pelos fluxos que escapam à axiomática do capital é o movimento revolucionário (como devir-minoritário de todo mundo), é porque a máquina de guerra remete a um tipo de agenciamento que possui uma afinidade com a máquina abstrata ou com o diagrama, ou seja, um agenciamento que suporta sua própria metamorfose e que é capaz de manter juntos modos de existência heterogêneos sem buscar esmagá-los sob um ponto de vista geral. Como Deleuze e Guattari explicam na conclusão de *Mil platôs*:

A “máquina” de guerra (daí seu nome) está, pois, muito mais próxima da máquina abstrata do que, desta, está o aparelho de Estado, aparelho que a faz perder sua potência de metamorfose. (...) Um agenciamento está tanto mais próximo da máquina abstrata viva quanto mais abre e multiplica as conexões (...). Mas se afasta dela na medida em que substitui as conexões criadoras por conjunções que criam bloqueios (*axiomática*), organizações que formam estrato (*estratômetros*), reterritorializações que produzem buraco negro (*segmentômetros*), conversões em linhas de morte (*deleômetros*). Exerce-se, assim, toda uma seleção sobre os agenciamentos, segundo sua aptidão para traçar um plano de consistência com conexões crescentes. A esquizoanálise (...) é também uma análise quantitativa dos agenciamentos em relação a uma máquina abstrata supostamente pura⁷⁷⁸.

Definir a atividade do movimento revolucionário como diagramatismo é também uma forma de reatualizar e determinar o problema, apresentado em *O anti-Édipo*, da avaliação da

⁷⁷⁷ MPv5, p. 190.

⁷⁷⁸ MPv5, p. 244-245.

relação das organizações revolucionárias com o desejo. Em 1972, os cortes revolucionários pré-conscientes e as organizações por eles produzidas eram considerados também revolucionários no nível inconsciente na medida de sua afinidade com a produção desejante, ou seja, de sua capacidade de suportar as manifestações do desejo em vez de reprimi-las. Quanto maior essa afinidade, maior a capacidade dessas organizações de funcionarem como agentes de atualização de um potencial revolucionário. Em *Mil platôs*, a máquina de guerra tem, entre outras, a função positiva de tornar pensáveis agenciamentos artísticos, científicos, sociais, políticos etc. que possuam essa aptidão revolucionária, ou seja, que sejam fomentadores da atualização, da multiplicação e da conexão de modos de existência heterogêneos. Além disso, ela é uma ferramenta conceitual para a construção de um critério seletivo de análise da aptidão dos agenciamentos concretos a funcionarem como suportes do devir-minoritário de todo mundo, ou seja, da criação de mundos dotados de uma potência de metamorfose.

III.4.2. Conexões revolucionárias contra conjugações da axiomática

Para Deleuze e Guattari, a questão do movimento revolucionário passa pela produção de uma sistematicidade social que não limite de antemão as possibilidades de existência, mas que seja, ela mesma, incessantemente produzida pela variação e pela coexistência dos agenciamentos concretos heterogêneos que a povoam. Daí a pergunta que Deleuze se faz na aula que ministra em Vincennes em 26 de fevereiro de 1980: não haveria outra coisa além da conjugação generalizada de fluxos operada pela axiomática?⁷⁷⁹. Respondendo à necessidade de pensar essa “outra coisa”, o filósofo propõe a noção de “conexões criadoras ou conexões antecipadoras”⁷⁸⁰, que são chamadas, ainda, de “conexões revolucionárias”⁷⁸¹. Essas conexões são definidas como “relações eventuais entre fluxos indecidíveis”, fluxos esses que “têm em comum o traçado das linhas de fuga no sistema e que poderiam ser fluxos totalmente diferentes: podem ser fluxos materiais, podem ser fluxos de urbanização, podem ser fluxos de fome, podem ser fluxos de criação artística etc.”⁷⁸². Tecnicamente, afirma Deleuze, são “conexões problemáticas”, pois permitem que os problemas colocados pelos vários fluxos indecidíveis conectem-se entre si, formando “uma espécie de possível material revolucionário”⁷⁸³ capaz de desenhar “uma nova Terra”⁷⁸⁴, ou seja, de fazer mundos.

⁷⁷⁹ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 299.

⁷⁸⁰ DELEUZE, 2017 (26/02/1980), p. 311.

⁷⁸¹ MPv5, p. 190.

⁷⁸² DELEUZE, 2017 (25/03/1980), p. 403.

⁷⁸³ DELEUZE, 2017 (25/03/1980), p. 407-408.

⁷⁸⁴ MPv5, p. 190.

Para usarmos uma outra expressão presente no fim do 13º platô, essas conexões são “liames transversais dos problemas entre si”⁷⁸⁵, definição que podemos compreender melhor se recuperarmos o conceito guattariano de transversalidade. Para Guattari, a transversalidade é a comunicação de um componente de um sistema com todos os seus outros componentes, não por meio de um esquema de relações previamente fixado, mas de maneiras capazes de redefinir as próprias relações do sistema em questão. Liames transversais são, portanto, relações entre componentes ou elementos diversos que surgem de maneira imprevista e que possuem uma capacidade de criação. Dizemos que o conjunto das proposições indecidíveis de um sistema estabelece entre si conexões revolucionárias quando os diferentes problemas levantados por essas proposições se conectam uns aos outros, impulsionando-se mutuamente na criação coletiva de novos mundos.

Na mesma aula a que nos referimos acima, Deleuze fornece um exemplo esclarecedor da diferença entre as conjugações da axiomática e as conexões revolucionárias. Para o filósofo, um caso típico de conjugação axiomática é “a maneira como o proletariado ocidental europeu e norte-americano foi determinado a participar ativamente da exploração” mundial capitalista. Desde a Revolução Russa, Deleuze afirma que o esforço do capitalismo para reconhecer e integrar o proletariado dos “países do centro” exigiu que as porções reconhecidas dessa classe se adequassem à axiomática capitalista de produção para o mercado, o que incluía participar, de boa ou de má vontade, da exploração dos países do Terceiro Mundo. Mais do que uma transformação do capitalismo para acomodar o proletariado (o que também ocorreu), houve uma tradução do proletariado europeu e norte-americano para que ele participasse de um sistema que já existia e que queria continuar a se reproduzir segundo os mesmos princípios de base.

Por outro lado, um exemplo de conexão revolucionária seria a possibilidade de uma aliança entre os países explorados do Terceiro Mundo — onde há muito tempo vigorava um “trabalho de tipo neoescravagista”, que não é baseado no trabalho assalariado (ou em que o salário opera apenas uma função simbólica) — e porções do proletariado europeu que também começavam, à sua maneira, a ser submetidas a formas precárias de trabalho que se distanciavam cada vez mais da concepção tradicional de trabalho assalariado. Tanto os trabalhadores do Terceiro Mundo como essas porções do proletariado europeu estavam, segundo Deleuze, sendo empurrados para zonas periféricas organizadas pelo sistema capitalista⁷⁸⁶. Surgia, assim, a possibilidade de que os problemas levantados por cada um desses grupos, sem se homogeneizar,

⁷⁸⁵ MPv5, p. 190.

⁷⁸⁶ DELEUZE, 2017 (25/03/1980), p. 404-408.

pudessem se conectar num processo coletivo de recusa do capitalismo e de construção de novos modos de sociabilidade. A conexão, nesse caso, não adequa esses grupos a um sistema que já existe, mas permite que eles engendrem, a partir da relação eventual entre suas demandas irreduzivelmente heterogêneas, novas formas de coexistência em que cada um deles poderia desenvolver autonomamente seu modo de existência e, mais do que isso, em que o desenvolvimento autônomo do modo de existência de um grupo potencializaria o desenvolvimento autônomo do modo de existência do outro.

As conexões são a “fórmula revolucionária”⁷⁸⁷ porque se opõem ao procedimento capitalista de tradução e de hierarquização de todas as posições sociais, de todas as maneiras de sentir, de se relacionar e de produzir a partir do critério majoritário da axiomática. No processo de reprodução de seus limites em escala ampliada, o capitalismo produz massas heterogêneas de explorados, as minorias, portadoras de demandas que esse sistema nunca consegue resolver completamente. Para Deleuze e Guattari, são essas demandas insolúveis para o capitalismo que indicam a necessidade de criação de outros mundos, necessidade que é atendida quando as minorias recusam o próprio procedimento de axiomatização do capital, engajando-se em devires-minoritários que tensionam localmente uma dominação que tem natureza mundial. Os movimentos minoritários, tornando perceptível a diferença entre o ponto de vista geral do mercado mundial e os processos de singularização da vida, atuam como suportes de multiplicação dos devires e de estabelecimento de conexões imprevisíveis entre eles. A tarefa da filosofia, por sua vez, não é ditar os caminhos do movimento revolucionário, e sim entrar ela mesma num devir-minoritário, tornando-se uma máquina de guerra filosófica em conexão com máquinas de guerra de muitos outros tipos e efetuando singularmente a tarefa coletiva de criação de mundos.

⁷⁸⁷ DELEUZE, 2017 (25/03/1980), p. 403.

Considerações finais

“Cabe a cada um de nós apreciar em que medida — por menor que seja — podemos contribuir para a criação de máquinas revolucionárias políticas, teóricas, libidinais, estéticas capazes de acelerar a cristalização de um modo de organização social menos absurdo do que o atual”⁷⁸⁸.

Filosofia e revolução

Criar mundos não é uma atividade simples: requer a construção de novas maneiras de conceber os grupos sociais, as artes, as ciências, a filosofia, entre outros. Em última instância, demanda a transmutação de todas as formas de pensar ou criar. O estudo que conduzimos nesta dissertação nos levou a constatar que, para Deleuze e Guattari, os conceitos de minoria e devir-minoritário são ferramentas para colocar de outro modo o problema da relação entre a filosofia e o político no movimento revolucionário. Isso implica, antes de tudo, uma outra definição da revolução. Não se trata da tomada do poder num mundo já constituído por um sujeito determinado de antemão a fazê-lo. Trata-se de submeter o mundo a uma metamorfose, destruindo seus estados opressivos ao mesmo tempo em que se constitui, no mundo, outros mundos. Não se trata de operar a partir das formas e dos sujeitos já atualizados, pois eles não são capazes, por si mesmos, da criação. Trata-se de desfazer essas formas e esses sujeitos para liberar devires que são virtuais, ou seja, reais sem serem atuais, e que, por isso mesmo, são capazes de se atualizar, criando formas antes inconcebíveis.

Os conceitos que nos dedicamos a estudar determinam duplamente esse problema: de um lado, constroem, para a filosofia (sempre em contato com os domínios não-filosóficos do pensamento), um procedimento que esteja à altura dessa concepção de movimento revolucionário; de outro, efetuam a própria conexão da filosofia com as lutas políticas, movimento pelo qual o texto filosófico torna-se um aliado na potencialização dessas lutas ao mesmo tempo em que é afetado por elas. Na verdade, se separamos essas duas determinações do problema, foi apenas por comodidade de exposição. O devir-minoritário pelo qual a filosofia se faz máquina de guerra filosófica e a conexão dessa máquina de guerra com todas as outras num devir-minoritário de todo mundo ocorrem simultaneamente. Mais precisamente, conectar-

⁷⁸⁸ GUATTARI, 1981 (1980), p. 225.

se a todos os outros devires no movimento revolucionário é o fim imanente do devir-minoritário da filosofia.

Em nosso primeiro capítulo, buscamos mapear a mutação problemática que levou à necessidade de criar os conceitos em questão. Destacamos como a emergência das chamadas lutas do desejo impôs uma nova forma de colocar os problemas encarados pelos grupos revolucionários, influenciando o trabalho conjunto de Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo*. Nesse livro, ao realizarem uma leitura crítica de textos e autores de vários campos do pensamento, um dos objetivos dos filósofos é contribuir para o desenvolvimento de ferramentas de análise para os grupos militantes que levem em conta o elemento do desejo, entendido como processo de produção do real. Ao longo desse empreendimento, aparecem as limitações da definição da revolução como conquista do poder, por um grupo oprimido, em decorrência da tomada de consciência de seu interesse homogêneo de classe. Essa concepção não explica a persistência de alguns oprimidos na luta contra o seu interesse de classe, nem mesmo a reprodução, em organizações que se pretendem revolucionárias, de mecanismos de opressão dos mais variados tipos. Impõe-se, então, uma mudança de perspectiva: a revolução não se faz apenas no nível do interesse racional e do dever, mas também (e sobretudo) no nível do desejo. Assim, de uma parte, é do ponto de vista do desejo que se deve pensar o engajamento de indivíduos e grupos no movimento revolucionário. De outra parte, é também de uma perspectiva libidinal que se deve avaliar o caráter revolucionário dos grupos em luta: em que medida esses grupos fazem passar o desejo no campo social e em que medida eles o reprimem por meio de suas estruturas organizacionais? Com isso, o movimento revolucionário passa a ser entendido em termos de atualização de um potencial revolucionário desejante, que não parte de sujeitos e de formas predeterminados, mas que se serve deles, conforme o caso, como meio.

Diante dessa nova concepção das lutas revolucionárias, como é possível que a filosofia funcione como aliada da revolução? Em nosso segundo capítulo, procuramos pensar como, nos anos seguintes à publicação de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari buscam um procedimento filosófico à altura da tarefa política de atualização de potencialidades revolucionárias. Para tanto, eles buscam, em procedimentos não-filosóficos, elementos que a filosofia pode capturar para construir o seu próprio procedimento. Coloca-se, então, a questão mais ampla da tarefa dos gêneros do pensamento, sobretudo da filosofia, das artes e das ciências, diante das lutas políticas revolucionárias. Em cada texto analisado, percebemos como Deleuze e Guattari se aliam a pensadores e criadores que buscam se opor à ideia de que os domínios do pensamento devem representar os conflitos do campo social, contribuindo para a compreensão racional deles e para a descoberta de uma saída revolucionária já dada. Em vez disso, os intercessores

de que os franceses se servem consideram que o procedimento político do pensamento deve contribuir para desfazer as formas e os sujeitos do campo social — arrebatando, com isso, as configurações de conflitos que se apresentam nele —, tornando perceptíveis devires ou potenciais de criação que essas formas e sujeitos impediam de vir à tona. É ao mesmo tempo que um campo do pensamento se livra dos seus marcadores de poder internos — que o limitavam a representar estados já constituídos do mundo — e que esse campo se torna capaz de se conectar às forças sufocadas do campo social (aos devires) no movimento revolucionário. Vimos como, com Kafka, com Carmelo Bene e com a crítica aos postulados da linguística, vai se construindo esse procedimento por meio do qual a atividade de pensar assume a tarefa de contribuir para a constituição da consciência minoritária universal ou para o devir-minoritário de todo mundo: em outras palavras, para a deflagração do movimento revolucionário como conjunto das conexões criadoras de todos os devires.

Por fim, em nosso terceiro capítulo, nos dedicamos a pensar como a conexão entre a filosofia e o campo social se desdobra, para Deleuze e Guattari, no fim da década de 80, numa análise do capitalismo que contribui para dar consistência às transformações das lutas políticas em curso. No 13º platô de *Mil platôs*, os filósofos aprofundam sua concepção do capitalismo como axiomática mundial, ou seja, como sistema planetário de dominação que busca traduzir e hierarquizar todos os modos de existência segundo seus axiomas de produção para o mercado. Essa operação de axiomatização é feita pela eleição de um critério majoritário, que será utilizado para contabilizar todos os agrupamentos sociais segundo os critérios preestabelecidos do capital, de modo que nada escape. No entanto, pelo próprio procedimento de universalização do seu domínio, o capitalismo produz sem cessar problemas que é incapaz de resolver, ou seja, demandas que colocam em questão a hegemonia do critério majoritário. Para Deleuze e Guattari, as minorias são os grupos heterogêneos constituídos pelo jogo entre a tentativa do capitalismo de resolver essas demandas e a capacidade delas de escapar, a cada vez, ao seu procedimento de axiomatização. Os filósofos afirmam que a potência revolucionária desses grupos está na sua irreduzibilidade aos axiomas, que evidencia a necessidade de construção de outra sistematicidade social, ou seja, a necessidade de criação de mundos que não passem pela axiomatização, permitindo a coexistência dos modos de vida em sua heterogeneidade mesma. Desse ponto de vista, as minorias são capazes de atuar como meios para a atualização de um potencial revolucionário.

Os autores, por sua vez, só conseguem realizar esse diagnóstico ao subtraírem da filosofia os marcadores de poder (ou os elementos pelos quais ela reforça as hierarquias cristalizadas no meio presente). O devir-minoritário da filosofia potencializa os devires dos

grupos minoritários, bem como os devires das artes, das ciências etc., ao mesmo tempo em que é potencializado por eles. A tarefa comum de todos esses devires, que se conectam no movimento revolucionário, é a criação de mundos em que as relações possíveis não estejam dadas de antemão, em que elas possam se construir a cada instante. Como afirmam os autores, trata-se, em todo devir, de fazer “um mundo necessariamente comunicante”, pela supressão “de tudo o que impedia de deslizar entre as coisas, de irromper no meio das coisas”⁷⁸⁹.

Da perspectiva de Deleuze e Guattari, estudar conceitos exige determinar como, em cada um de seus usos concretos, eles são compostos por variáveis que dão consistência a um ou a alguns problemas. Além disso, é preciso remeter essas variáveis a uma linha de variação contínua, que não mostra apenas como os conceitos mudam ao longo da obra dos autores, mas também como eles podem ser reatualizados em função de novas mutações problemáticas. Ao nos propormos a analisar os conceitos de minoria e devir-minoritário, nossa intenção não foi fixar o sentido deles na obra deleuzo-guattariana, que, nela mesma, combate esse tipo de procedimento. Na verdade, buscamos reconstruir uma das linhas problemáticas que esses conceitos determinam, linha virtual que nos impõe as questões: como podemos nós, ainda às voltas com a dominação capitalista, reatualizar o problema da tarefa revolucionária de criar mundos necessariamente comunicantes? Como pode a filosofia que fazemos hoje determinar esse problema, seja por meio de outras variações dos conceitos aqui estudados, de pedaços deles ou de novos conceitos que ainda devemos criar?

⁷⁸⁹ MPv4, p. 78.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE DELEUZE E GUATTARI

DELEUZE, Gilles. De Sacher-Masoch ao masoquismo. (1961). In: DELEUZE, Gilles. **Cartas e outros textos**. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. (1962). Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Bergsonismo**. (1966). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. (1967). Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **A filosofia crítica de Kant**. (1967). Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. **Diferença e repetição**. (1968). Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021.

_____. **Lógica do sentido**. (1969). Tradução de Luiz Roberto Salina Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. “Cours du 16/11/1971”. In: **Anti-Œdipe et Mille Plateaux** (cursos). Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/115>>. Acesso em 12 de abril de 2022.

_____. Philosophie et minorité. **Revue Critique**, Paris, Minuit, fév. 1978, n° 369, pp. 154-155.

_____. Um manifesto de menos. (1979). Tradução de Fátima Saadi. In: DELEUZE, Gilles. **Sobre o teatro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

_____. **Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista**. (1979-1980). Tradução de Sebastián Puente e Pablo Ires. Cidade Autônoma de Buenos Aires: Cactus, 2017.

_____. **Foucault**. (1988). São Paulo, Brasiliense, 2005.

_____. **Conversações** (1990). Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. **Crítica e clínica**. (1993). Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **A ilha deserta e outros textos**. (2002). Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Dois regimes de loucos:** textos e entrevistas (1975-1995). Edição preparada por David Lapoujade; tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia 1. (1972). Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011a.

_____; _____. **Kafka:** por uma literatura menor. (1975). Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____; _____. **Rhizome:** introduction. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976.

_____; _____. (1980). **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia 2, vols. 2, 3, 4 e 5. São Paulo: Editora 34, 2011b, 2012a, 2012b, 2012c (respectivamente, por volume).

_____; _____. **O que é a filosofia?** (1991). Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues.** (1977). Paris: Flammarion, 1996.

_____; _____. BOUTANG, Pierre-André. D comme désir. In: **L'Abécédaire de Gilles Deleuze.** Paris: Éditions Montparnasse, 1988-1989.

GUATTARI, Félix. **Psicanálise e transversalidade:** ensaios de análise institucional. (1972). Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.

_____. Bastilles en fête et révolution moléculaire. **{Marge}**, n°4, Novembre-Décembre 1974, p. 6. Disponível em: <<http://archivesautonomies.org/spip.php?article551>>. Acesso em: 31 jul. 2023.

_____. I – Au-delà de L'État. **Le monde**, Paris, 9 de julho de 1977. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/archives/article/1977/07/09/i-au-dela-de-l-etat_2861386_1819218.html>. Acesso em: 13 mar. 2022.

_____. II – En deçà de L'État. **Le monde**, Paris, 11 de julho de 1977. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/archives/article/1977/07/11/ii-en-deca-de-l-etat_2861833_1819218.html>. Acesso em: 13 mar. 2022.

_____. **Revolução molecular:** pulsações políticas do desejo. (1977). Seleção, prefácio e tradução de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. **The Anti-Œdipus Papers.** Tradução de Kétina Gotman. Nova York: Semiotext(e), 2006.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica:** cartografias do desejo. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

GUATTARI, Félix; BERARDI, Franco Bifo; Bertetto, Paolo. Desejo e revolução. (1977). Organização e tradução de Vladimir Moreira Lima. Posfácio de Larissa Agostinho Drigo. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022.

OUTRAS OBRAS

ABREU, Ovídio. **O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.

ARENDT, Hannah. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. In: ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BADIOU, Alain. «Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? ». **Cités**, n. 4, p. 15-20, 2009.

BARBOSA, Mariana de Toledo. Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 8, n. 2, 2015.

_____. **Língua e política em Hjelmslev e Deleuze & Guattari**: prolegômenos ao conceito de agenciamento. 2023. No prelo.

_____. **Reunião do grupo de pesquisa Deleuze: Filosofia Prática**, 08/05/2023, anotações manuscritas.

BARBOSA, Mariana de Toledo; ABREU, Ovídio; ONETO, Paulo Domenech. Teatro e política na filosofia de Gilles Deleuze: subtração, crueldade, esgotamento. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 14, n. 1, 2021.

BESNIER, Jean Michel. Sartre, Jean Paul, 1905-1980. Crítica da Razão dialética (precedida de Questão de Método), 1960. In: CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne (org.). **Dicionário de obras políticas**. Tradução de Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1993.

BLANCHÉ, Robert. **L'axiomatique**. (1955). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2009.

BUCHANAN, Ian. **Deleuze and Guattari's' Anti-Oedipus**: A reader's guide. Londres & Nova York: Continuum, 2008.

DOSSE, François. **Gilles Deleuze & Félix Guattari**: biografias cruzadas. Tradução de Fatima Murad. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

DUMONCEL, Jean-Claude. Deleuze challenges Kolmogorov on a Calculus of Problems. **Deleuze Studies**, v. 7, n. 2, p. 169-193, 2013.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto Comunista**. (1848). Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

GUÉRON, Rodrigo. **Capitalismo, desejo & política**: Deleuze e Guattari leem Marx. 1ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze**: um aprendizado em filosofia. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. (1961). Tradução de J. Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1975.

IEMHOFF, Rosalie. Intuitionism in the Philosophy of Mathematics. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2020 Edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/intuitionism/>>. Acesso em: 18 jul. 2023.

KAFKA, Franz. Um relatório para uma Academia. Tradução de Modesto Carone. In: KAFKA, Franz. **Um médico rural**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1994.

_____. **O castelo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Diários (1909-1923)**. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Todavia, 2021.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche et le cercle vicieux**. Paris: Mercure de France, 1978.

KRTOLICA, Igor. Deleuze, entre Nietzsche et Marx: l'histoire universelle, le fait moderne et le devenir-révolutionnaire. **Actuel Marx**, n. 2, p. 62-77, 2012.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de Psicanálise**. (1982). Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEMONS, Frederico Pacheco. **A vertigem da imanência**: Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação. Dissertação (mestrado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

_____. Entre o processo da produção desejante e o risco do colapso: a ética de "O anti-Édipo". **TRÁGICA**: Estudos de Filosofia da Imanência, v. 14, n. 1, 2021

LIMA, Vladimir Moreira. **A partir de Guattari 1**: uma política da existência. Rio de Janeiro: Ponteio Edições, 2019.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo ; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. (1867). Tradução de Rubens Ederle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MATOS, Olgária CF. **Paris 1968**: as barricadas do desejo. 3a. Edição. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PLEKHANOV, Gheorgi. Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'histoire. **Le Devenir Social**, novembre 1895. Disponível em: < https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1895/11/plekhanov_18951100.htm>. Acesso em 6 out. 2022.

SANTAYA, Gonzalo. El capital como relación diferencial: teoría monetaria y dominación económica en El anti-Edipo. **HYBRIS: Revista de Filosofía**, v. 13, n. Especial: A 50 años de El Anti-Edipo. Vigencias para una política, pp. 97-129.

SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze: L'empirisme transcendantal**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Politique et clinique** : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze. 984 p. Thèse (Doctorat en Philosophie). – UMR 8163 « Savoirs, textes, langage», Université Charles de Gaulle Lille 3, Lille 2006.

_____. **Philosophie politique (XIXe-XXe siècles)**. Collection Licence. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

_____. De la symptomatologie à l'analyse des agencements: L'instance problématique d'une "philosophie clinique" chez Deleuze. **Revista doisPontos**, Curitiba, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 199-233, 2011.

_____. Politique du style et minoration chez Deleuze : de la sociolinguistique à la pragmatique de l'expression. In: JDEY, Adnen (dir.). **Les styles de Deleuze**. Bruxelles: Les Impressions Nouvelles, 2011.

_____. **Politique et État chez Deleuze e Guattari**: essai sur le matérialisme histórico-machinique. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

_____. Deleuze e as minorias: qual política? Tradução de Viviana Ribeiro e Mariana de Toledo Barbosa. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 14, n. 2, p. 123-140, 2021.

_____. **Deleuze & Guattari e o Anti-Édipo**: a produção do desejo. Tradução de Maria Cecília Lessa da Rocha. São Paulo: Editora Filosófica Politeia; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022.

TEIXEIRA, Yasmin de Oliveira Alves; DA SILVA QUEIROZ, Lourenço. Para uma gênese do conceito de máquina de guerra em Capitalismo e esquizofrenia. **TRÁGICA: estudos de filosofia da imanência**, v. 14, n. 1, p. 11-26, 2021.

WAGENBACH, Klaus. Prague at the turn of the century. In: ANDERSON, Mark (ed.). **Reading Kafka**: Prague, politics and the fin de siècle. Nova York: Schocken Books, 1989.

ZOURABICHVILI, François. **Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze ?** Conferência apresentada em Horlieu (Lyon) em 27 mar. de 1997. Disponível em: < <https://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>>. Acesso em 21 mar. 2023.

_____. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Sinergia: Ediouro, 2009.