

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-
UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EVÂNIO MÁRLON GUERREZI

**MECANOSFERA: UMA POLÍTICA-COSMOLÓGICA EM
DELEUZE E GUATTARI**

TOLEDO
2020

EVÂNIO MÁRLON GUERREZI

MECANOSFERA: UMA POLÍTICA-COSMOLÓGICA EM
DELEUZE E GUATTARI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ester Maria Dreher Heuser.

TOLEDO
2020

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Guerrezi, Evânio Márlon

Mecanosfera : uma política-cosmológica em Deleuze e Guattari / Evânio Márlon Guerrezi; orientador(a), Ester Maria Dreher Heuser, 2020.

239 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Política. 2. Cosmologia. 3. Formas Terminais. 4. Cosmopolítica da Vida. I. Heuser, Ester Maria Dreher. II. Título.



unioeste

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

CAMPUS DE TOLEDO

RUA DA FACULDADE, 645 - JD. SANTA MARIA - FONE/FAX: (45) 3379-7000/7002 - CEP 85903-000 - TOLEDO - PR



PARANÁ

GOVERNO DO ESTADO

EVÂNIO MÁRLON GUERREZI

Mecanosfera: uma política-cosmológica em Deleuze e Guattari

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, **APROVADO** pela seguinte banca examinadora:

Orientador(a) - Ester Maria Dreher Heuser

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Wilson Antonio Frezzatti Junior

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Stefano Busellato

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Cleber Daniel Lambert da Silva

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Instituto de Humanidades e Letras (UNILAB)

Gonzalo Sebastián Aguirre

Universidade de Buenos Aires (UBA)

Toledo, 15 de dezembro de 2020

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Evânio Márlon Guerrezi, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 15 de Dezembro de 2020

AGRADECIMENTOS

À Ester Maria Dreher Heuser, pela incomensurável alegria, paciência e liberdade concedidas durante a pesquisa e, sobretudo, por violentar o meu pensamento ao longo dos anos. Serei eternamente grato.

Ao Remi Schorn, amigo que involuntariamente nos provocou a pensar uma cosmologia na obra de Deleuze e Guattari.

Ao Gonzalo Sebastián Aguirre, que me recebeu em terras argentinas com muito carinho e solidariedade. Obrigado por me apresentar outros modos de fazer filosofia.

Ao Wilson Frezzatti Junior, ao Cleber Daniel Lambert da Silva, ao Stefano Busellato, à Beatriz Helena Dal Molin e ao Maurício Rocha, por aceitarem participar das bancas examinadoras e pelas orientações feitas à pesquisa.

A todos os colegas que fizeram parte dessa jornada. Sem a amizade e suporte de muitos deles, esse estudo seria impossível.

Aos professores do curso de filosofia da Unioeste, que me apresentaram ao pensamento de diversos autores, mas, mais do que isso, me apresentaram novos modos de viver.

A Unioeste em geral e a todo seu entorno, pela fantástica aventura proporcionada.

A Fundação Araucária, pelo apoio financeiro, imprescindível para a realização desse projeto.

A Capes, pelo financiamento do Doutorado Sanduíche.

*Yo soy la noche, la mañana
Yo soy el fuego, fuego en la oscuridad
Soy pachamama, soy tu verdad
Yo soy el canto, viento de la libertad*

(Fernando Martins Barrientos e Osvaldo Porrini Montes. Interpretada por
Mercedes Sosa)

RESUMO

GUERREZI, Evânio Márlon. *Mecanosfera: uma política-cosmológica em Deleuze e Guattari*. 2020. 240 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

Mil Platôs, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, pode ser lido como um livro cosmológico. Essa é a primeira hipótese desta tese. Partindo da concepção maquínica presente na obra, em que tudo e todos são concebidos como máquinas potencialmente interligadas e o mundo como uma Mecanosfera, o conjunto das máquinas, a tese apresenta dois polos constituintes de uma cosmologia. De um lado, o polo das forças, em que os elementos do mundo não se encontram formados, são como partículas livres, singularidades de todo tipo, uma espécie de mundo pré-físico e pré-orgânico. De outro lado, a face das formas, em que as forças enfrentam processos de ordenamento e organização, ganhando certa consistência; as singularidades das forças são capturadas em procedimentos que lhes dão estabilidade e formas, produzindo o mundo físico-químico, orgânico e antropomórfico. A tese mostra como Deleuze e Guattari estão interessados em estabelecer os procedimentos de passagem que se dão entre os dois polos. Junto à filosofia dos autores, preocupa-se em investigar como algo é estratificado e trabalha com questões como estas: como algo do polo das forças ganha um tipo de consistência que lhe dá uma forma? Como partículas físicas formam uma rocha? Como humanos formam uma sociedade? Propõe que se trata de uma cosmologia na medida em que aborda o funcionamento de um sistema de estratificação que forma o mundo. Ao mesmo tempo, apresenta essa cosmologia como uma política – segunda hipótese. Primeiramente, porque indica que os filósofos tomam todos os processos de estratificação como uma questão política. Há tanta política em uma rocha quanto em um parlamento constituído. A política é apresentada na tese, portanto, como organização das forças, humanas ou não. Há política sempre que algo é estratificado. Depois, porque aponta para o surgimento de um tipo distinto de política no estrato humano: a capacidade de produzir linguagem e signos. Seguindo a leitura de *Mil Platôs*, a tese mostra, utilizando-se das noções de regimes de signos e de organismo, como essa competência linguística é capaz de fazer surgir no humano Formas Terminais. São fenômenos que bloqueiam as relações com outras forças e que se constituem como ideias e práticas de caráter essencialista, estabelecendo certos modos de existência como ideais e desejáveis. Ao final, o estudo indica que a dupla francesa também fornece elementos para pensar uma política oposta às Formas Terminais. Utilizando-se de *Mil Platôs* e outras obras escritas por Deleuze e Guattari, propõe uma Cosmopolítica da Vida voltada à busca de novas conexões com as forças da Mecanosfera. A fim de estabelecer essa Cosmopolítica, que tem como objetivo a produção de uma vida mais notável e interessante, utiliza-se, sobretudo, dos conceitos de nomadismo, povo por vir, devir e criação.

Palavras-Chave: Política; Cosmologia; Formas Terminais; Cosmopolítica da Vida.

ABSTRACT

GUERREZI, Evânio Márlon. *Mechanosphere: cosmological-politics in Deleuze and Guattari*. 2020. 240 p. Doctoral thesis (PhD in Philosophy) - Western Paraná State University, Toledo, 2020.

A Thousand Plateaus, by Gilles Deleuze and Félix Guattari, can be read as a cosmological book. This is the first hypothesis of this thesis. Based on the machinic conception that is present in the book, in which everything and everyone are conceived as potentially interconnected machines and the world as a Mechanosphere, a machine set, it is presented two constituent poles of a cosmology. On one side, the forces pole, in which the world elements are not formed, they behave as free particles, singularities of all types, a kind of pre physical and pre organic world. On the other side, the face of the shapes, in which the forces face ordering and organization processes getting some consistency; the forces singularities are captured in procedures that provide them stability and shapes what produces the physicochemical, organic and anthropomorphic world. In the thesis, it is showed how Deleuze and Guattari are interested in stablishing the passage procedures that happen between the two poles. Based on the authors' philosophy it is concerned to investigate how something is stratified and the thesis deals with questions like: how does something from the forces pole get a kind of consistency that provides it shapes? How do physical particles form a rock? How do human beings form a society? It is proposed that this is about a cosmology while it approaches the operation of a stratification system that forms the world. At the same time, this cosmology is presented in the thesis as a politics – second hypothesis. Initially, because it indicates that the philosophers understand all the stratification processes as a political matter. There is as much politics in a rock as there is in a constituted parliament. The politics is presented in the thesis, therefore, as an organization of forces, being it human or not. There is politics whenever something is stratified. Then, because it aims to the raising of a distinct kind of politics in the human stratum: the ability to produce language and signs. Proceeding with the reading of *A Thousand Plateaus*, making use of the notions of sings and organism regimes, it is presented how this linguistic competence can bring up Termination Forms in the human being. They are phenomena that block the relations with other forces and that are constituted as ideas and practices of essentialist character stablishing some modes of existence as ideal or desired ones. In the end, the study indicates that the French pair also provides elements to think a politics opposite to the Termination Forms. Making use of *A Thousand Plateaus* and other books written by Deleuze and Guattari, it is proposed a Cosmopolitics of Life aiming the search of new connections with the Mechanosphere forces. To stablish this Cosmopolitics that has as an objective the production of a more remarkable and interesting life, it is made use of the concepts of nomadism, people to come, becoming and creation.

Keywords: Politics; Cosmology; Terminal Forms; Cosmopolitics of Life.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. COSMOLOGIA: A IMANÊNCIA, UMA VIDA; O APOCALIPSE, A MORTE	25
1.1 Um pensamento cosmológico	32
1.2 A Cosmologia da multiplicidade: um maquinismo pragmático	35
1.3 Um mundo de passagem entre planos	44
1.4 A Cosmologia e a política	48
1.4.1 A Cosmologia como questão de lugar.....	51
1.5 Os conceitos cosmológicos	56
1.5.1 O Anti-Édipo: uma Cosmologia do desejo.....	60
1.5.2 A psiquiatria materialista como análise do segundo nível da política	66
1.5.3 De O Anti-Édipo a Mil Platôs: as transformações dos “livros políticos” ...	72
2. MIL PLATÔS: O MUNDO COMO MECANOSFERA	75
2.1 O roteiro cosmológico de Mil Platôs	77
2.1.1 Aspectos gerais da cosmologia.....	78
2.1.2 A humanidade como peça da cosmologia.....	81
2.1.3 Mecanismos de conexão e transformação	86
2.1.4 As estratificações e as sociedades	88
2.1.5 Os lugares e a conclusão	90
2.2 O rizoma e a árvore como cosmologia metodológica	92
2.2.1 Imagem de pensamento, imagem de mundo	96
2.3 Os processos de estratificação: da Terra ao humano	99
2.3.1 Deus é uma lagosta: conteúdo e expressão	101
2.3.2 A máquina abstrata	114
2.3.3 O agenciamento	118
2.4 A ecologia de Mil Platôs: da árvore da vida ao rizoma do mundo	122
2.4.1 Devir e involução.....	129
2.4.2 Um mapa do mundo, uma Mecanosfera	133
3. A FORMA TERMINAL	137
3.1 A Forma Terminal como produção de lugares imóveis	141
3.1.1 Um lugar para o pensamento: os regimes de signos	143

3.1.2 Um lugar para o corpo: o organismo	156
3.2 O humano da Forma Terminal.....	159
3.2.1 Um rosto Terminal – juízos de Deus nos processos de subjetivação ...	162
3.3 A maquinação social: o poder da Forma Terminal.....	169
3.3.1 O Capitalismo como Forma Terminal: um plano superorganizador	172
4. A COSMOPOLÍTICA DA VIDA: A TENSÃO DAS MULTIPLICIDADES ...	182
4.1 Uma “questão democrática” na obra de Deleuze e Guattari	185
4.2 Uma política antiapocalíptica, em favor de uma nova terra e de um novo povo.....	190
4.2.1 Um dilúvio: um novo povo, uma nova Terra	194
4.3 Um devir-revolucionário, um devir-menor	196
4.4 Um povo por vir	200
4.4.1 Uma política sem sujeito	204
4.4.2 Um povo nômade	209
4.5 Uma política da criação	218
CONSIDERAÇÕES FINAIS OU TAREFA REALIZADA: UM MISTO DE ROMANCE POLICIAL E FICÇÃO CIENTÍFICA.....	226
REFERÊNCIAS.....	234

INTRODUÇÃO

A Terra é uma grande máquina, uma Mecanosfera. Essa tese muito geral, que aparece diluída ao longo de todo o *Mil Platôs* (2011a, 2011b, 2012a, 2012b, 2012c), de Gilles Deleuze e Félix Guattari, é constituída por uma filosofia política e uma Cosmologia que se misturam. Há uma perspectiva cosmológica que atravessa o universo conceitual e produz implicações em suas concepções políticas. Ou, melhor, a política produzida pela dupla francesa é inseparável da Cosmologia por eles elaborada.

Ainda que presente em outros trabalhos de Deleuze e Guattari, é em *Mil Platôs*, que junto a *O Anti-Édipo* (2010) forma a série *Capitalismo e Esquizofrenia*, que a tese cosmológica da dupla se apresenta com maior nível de sistematização. Os quinze platôs constituidores da obra nos conduzem a uma excêntrica viagem por uma política da Terra e uma Terra da política. Um dos objetivos da nossa pesquisa é apresentar os elementos dessa trama filosófica que fazem com que Cosmologia e política se tornem indiscerníveis. Para tanto, é necessário expor, por um lado, a hipótese de que *Mil Platôs* pode ser lido como uma teoria cosmológica filosófica e, por outro, que as concepções políticas presentes nessa obra estão intimamente ligadas a essa perspectiva cosmológica.

Esse primeiro objetivo pode ser alcançado internamente, ou seja, nos parece possível elencar os conceitos e as passagens textuais que podem ser utilizados como bases sustentadoras dessas hipóteses. Temos, no entanto, outros interesses. Em realidade, nossa intenção inicial nesta pesquisa era o de percorrer *Mil Platôs* a fim de elencar como Deleuze e Guattari concebem a sociabilidade humana. Duas questões gerais nos orientavam, a saber: 1) Qual é o “modo político” ou “modo de sociabilidade” mais desejável, que mais permite o desenvolvimento das capacidades humanas positivas sem que, ao mesmo tempo, domine e subjogue o conjunto ou parcela da humanidade? E, por outro lado: 2) quais são os elementos que hoje se colocam como empecilho à realização desse modo político? O desenvolvimento da pesquisa nos indicou, no entanto, duas dificuldades. A primeira, é que as respostas a essas questões

passam por uma concepção cosmológica mais ampla. Atualmente, nos parece difícil tratar das perspectivas políticas sem mergulhar em questões cosmológicas. Além disso, não encontramos uma teoria muito bem definida e específica em relação a essas duas questões políticas. Não há, na obra, uma defesa insistente de um “modo político” específico e desejável. Deleuze e Guattari não tratam diretamente de questões que estão no coração da filosofia política, como, por exemplo, democracia, república, legitimidade, sistemas e formas de governo. Ou ainda, se o fazem, é por meio de uma outra linguagem e outra metodologia que aparentemente as descolam desse universo político. Se, portanto, por um lado, a defesa da tese de que há uma Cosmologia e que ela se mistura à política em *Mil Platôs* se mostra mais tranquila, a defesa de um “modo político” nos coloca em um terreno muito mais pantanoso e inseguro. Embora, contudo, a dupla francesa pareça tangenciar essas questões, suas concepções políticas fornecem elementos que nos permitem pensar algumas práticas de uma política afirmativa¹, bem como elencar alguns elementos que dificultam a realização dessa política. De um lado, uma política afirmativa que chamaremos de Cosmopolítica da Vida. De outro, os elementos que dificultam sua realização, reunidos sob o nome de Formas Terminais.²

¹ O termo “afirmativa” é tomado aqui numa perspectiva nietzschiana presente em *Nietzsche e a Filosofia*. Trata-se de afirmar a existência e a relação de uma pluralidade de forças, mas, sobretudo, de forças ativas capazes de metamorfosear-se. Forças capazes de transformarem a si e ao meio em que estão inseridas (cf. DELEUZE, 1976, p. 35). Veremos ao longo da tese como a política de Deleuze e Guattari é uma política da transformação, da mutação e do nomadismo contra uma política estática e das Formas Terminais.

² Durante a escrita da dissertação de Mestrado (GUERREZI, 2015) nos pareceu incompatível a utilização de alguns termos como Estado Totalitário ou Estado Fascista para fazer referência a elementos negativos que bloqueiam políticas afirmativas. Embora esses dois nomes representem um bloqueio, nos parece que outras formas de Estado que não são necessariamente totalitários ou fascistas também funcionam limitando a potencialidade humana. À época, trabalhamos com a hipótese de que Deleuze e Guattari teriam produzido uma filosofia política distópica, aproximando-se da distopia como gênero literário. A análise de *Admirável Mundo Novo* (2014) nos deu a oportunidade de pensar como é possível conceber um Estado repressor mais sofisticado do que um totalitarismo e um fascismo. Nessa obra encontramos a descrição de uma sociedade mais ou menos baseada na obtenção de felicidade por meio do uso do soma (droga sintética utilizada para “apaziguar” a população) e do superconsumo. O que nos fascinou na obra de Huxley é que não há o emprego de recursos violentos para manter a ordem social. Ao contrário, muitas pessoas se sentem felizes naquela sociedade e mesmo assim ela dá sinais de elementos negativos. A fim de escapar dessas dificuldades, empregamos o termo Estado Terminal na ocasião. Nesta pesquisa, no entanto, avaliamos que o emprego da expressão Forma Terminal nos dá outra abrangência, nos livrando do risco de pensarmos um Estado histórico já dado ou mesmo de aproximações com a história. Além disso, o termo foi utilizado na ocasião, como também será utilizado agora, não apenas para tratar de formações sociais, mas de qualquer condição que bloqueie ou retire nossa potência positiva de agir. Nesse

Colocamo-nos, assim, duas tarefas. A primeira é a defesa de que há uma Cosmologia em *Mil Platôs* que tem implicações no pensamento político da dupla. A segunda, que exigirá maior conexão conceitual com outras obras de Deleuze e Guattari, é a proposição de que essa concepção cosmológica-política nos permite pensar uma Cosmopolítica da Vida como um “modo desejável” de política, porque permite a realização das potencialidades positivas de humanidade e, ainda, uma Forma Terminal, como o conjunto de elementos que se mostram como os processos que dificultam ou impedem a produção dessa democracia.

O sentido mais geral dessa Cosmologia se mostra em várias obras da dupla. Percebe-se um profundo fascínio que nutrem pelos processos de criação que constituem o mundo. Seus esforços filosóficos se concentram em pensar as condições e os mecanismos envolvidos em atos de criação. Como se produz um conceito, uma função ou uma obra de arte? Como se produz uma formação social que coloca em questão outras formações? Como foi possível o surgimento do capitalismo? Quais as condições necessárias para a produção de atos revolucionários? Seus trabalhos giram em torno dessas tramas criativas, desses problemas acerca da produção de algo. Com a Cosmologia não é diferente. Os autores sempre lidaram com a questão da produção do mundo, com os processos e mecanismos que estão em jogo quando o mundo se produz. Ou, melhor, temos a impressão de que a questão “como o mundo funciona?” atravessa suas obras, ora de maneira mais manifesta, ora de modo latente.

Em *Mil Platôs*, esse pensamento cosmológico, que embora não se apresente sob esse termo, ganha destaque. Nossa hipótese é de que essa obra pode ser lida como um livro cosmológico. É um projeto ambicioso, uma trama filosófica do mundo, com vários subenredos. Ou ainda, é uma narrativa do mundo como uma grande trama. Dando sequência ao que foi produzido em *O Anti-Édipo*, *Mil Platôs* concebe o mundo como uma grande máquina, uma Mecanosfera. Tudo é compreendido em termos de máquinas, peças que

sentido é que propomos haver múltiplas Formas Terminais. Ditaduras, fascismos, mas também as Formas em nós. A Forma Terminal em “mim”, já interiorizada e naturalizada no pensamento, que deseja sua própria repressão ou uma existência bastante determinada. Ao utilizarmos esse termo, queremos pensar qualquer condição que interrompa, que superestratifique, que cristalice a potencialidade humana, ou, ao menos, que tenha alguma pretensão de assim o fazer.

integram máquinas e processos de conexão e desconexão dessas peças e máquinas. A grande protagonista da trama, a Terra, se mostra como o solo onde esses processos e produções de máquinas e peças se efetuam sendo, ela mesmo, uma máquina: uma Mecanosfera, a grande máquina, o conjunto de todas as máquinas e de todos os processos. Uma Cosmologia máquinica, uma Cosmologia dos processos efetuados nas e por máquinas.

Essa Cosmologia não evoca uma concepção estática, hierárquica e finalista. Ao propor o mundo como máquina, a dupla francesa está suprimindo qualquer distinção de nível entre as peças que compõem esse mundo. Não existe algo com menos “ser” do que outro. O homem ou a ideia de Deus não possuem mais ser do que uma bactéria. E as próprias peças que compõem o homem, seus órgãos, suas células, seus pensamentos, não possuem menos razão de ser do que o homem como máquina. Além disso, essa condição máquinica dispensa definições metafísicas transcendentais das próprias máquinas. Como veremos, são processos abstratos. Não no sentido de que lhes falta concretude, mas porque são abertos, não definidos completamente. A dupla francesa não pergunta, por exemplo, o que é o homem, ou qual a essência que o constitui, mas quais processos e peças constituem essa máquina homem que se apresenta em determinada história e geografia do mundo. Não há uma máquina humana supostamente dada, mas processos que maquinaram máquinas e produziram o que hoje concebemos como humano. Tudo o que há, efeito de maquinações. E, se concebemos essa filosofia como uma Cosmologia, é porque a dupla questiona, justamente nesses termos máqunicos, quais são as máquinas, as peças e os processos que dão ao mundo consistência, que se maquinam e são maquinados na grande Mecanosfera.

Esses processos máqunicos que produzem mundo são descritos de diversos modos ao longo de *Mil Platôs*. Como mostraremos no primeiro capítulo da pesquisa, é possível traçar um roteiro cosmológico dessa obra, elencando máquinas e processos presentes em cada um dos platôs. Das formações rochosas às ideias metafísicas, sempre um procedimento máquinico de consistência que mantém entre si uma característica comum. Deleuze e Guattari estão sempre trabalhando com dois polos. Os processos de constituição se dão sempre numa relação entre forças e formas. De um lado, o das forças, a dupla

francesa concebe elementos mais instáveis, com maior mobilidade, não completamente formados, portanto. É propriamente o mundo das multiplicidades. Do lado das formas, elementos organizados, processos que constituem maior ordenamento e estabilidade. Não se trata, contudo, de um dualismo maniqueísta. Não há moralismo em relação às forças e às formas. Não temos um polo positivo e outro negativo. Além disso, essas duas noções são mais de caráter metodológico, como duas extremidades de um espectro que possuem, entre elas, um sem-número de misturas e composições. É, no entanto, por meio desses dois polos que Deleuze e Guattari podem conceber a lógica da criação nessa Cosmologia. As criações, como veremos, estão sempre do lado das forças ao passo que as formas dão sinais de uma maior ou menor estabilização da volatilidade das forças. Produção e estabilização. Dois lados de uma mesma Cosmologia.

Embora não haja um dualismo entre forças e formas, não é equivocado afirmar que há uma insistência por parte de Deleuze e Guattari na produção de novos modos de vida e, portanto, uma insistência no polo das forças que constituem o mundo. Não se trata de uma dispensa ou crítica absoluta em relação ao polo das formas. Ele é necessário. É preciso alguma estabilidade, por exemplo, para que o pensamento humano possa evitar a loucura completa e dar consistência a ideias, para que possa até mesmo produzir algo para além dessa estabilidade. O que encontramos, em vez da crítica irrestrita, é certo receio em relação às formas em suas versões mais cristalizadas, espaço em que já quase não se encontra fôlego para a produção de novos modos de existência, em que a maquinação é suprimida. É o que chamaremos de Formas Terminais: o controle absoluto das formas em relação às forças. É a parada improdutiva tanto no nível do corpo quanto do pensamento.

Na esteira desse receio, Deleuze e Guattari se mostram críticos a certa concepção de homem e de sociedade produzida contemporaneamente. Os processos maquínicos têm produzido uma humanidade e uma sociedade que promovem certo abandono das forças em detrimento das formas. Parece ser nesse sentido que direcionam suas críticas ao capitalismo e ao homem civilizado contemporâneo. Produtos formatados em meio a uma lógica cósmica que poderia e pode produzir outros modos de existência que não apenas esses.

Trata-se de uma crítica em função de um povo por vir. É esse um dos grandes objetivos de *Mil Platôs*: clamar por processos cosmológicos, maquinações e intervenções maquínicas que produzam um povo por vir e outras formas de sociabilidade que não apenas essas do mundo contemporâneo, do homem civilizado e moral e do capitalismo que reduz os processos cosmológicos à produção de capital. Aqui entramos no terreno pantanoso anunciado anteriormente. *Mil Platôs* deixa entreaberta a perspectiva da produção de um outro povo e de uma nova sociedade, mas não se manifesta objetivamente sobre que povo e que sociedade são esses. É uma porta que o livro abre, mas que só pode ser atravessada pelo leitor.

Nossa intenção com esta pesquisa é apresentar essa trama cosmológica-política, além de flertar com algumas proposições em relação a um povo e a uma sociedade por vir. Para tanto, apresentamos no primeiro capítulo as concepções mais gerais dessa Cosmologia e desse pensamento cosmológico. É o momento em que elencamos alguns indícios para mostrar que, apesar de se encontrar de maneira mais manifesta em *Mil Platôs*, a perspectiva cosmológica aparece em outras obras de Deleuze e Guattari. Além disso, esse momento nos permitirá apresentar a tese de que a Cosmologia dos autores é também uma política, uma concepção que “evoluiu” e se alterou em relação a *O Anti-Édipo*.

Tendo abordado o pensamento cosmológico de um modo mais geral, tratamos, no segundo capítulo, de suas especificidades, tal como elas se mostram em *Mil Platôs*. Primeiramente, traçamos o “roteiro cosmológico” que norteia essa trama filosófica, segundo a leitura que estamos propondo, o que é feito por meio da proposição de cinco grandes blocos teóricos presentes na obra. Em seguida, abordamos os conceitos e as características que constituem a Cosmologia enquanto Mecanosfera, com especial atenção aos conceitos de rizoma e árvore, que são como as duas metades da Cosmologia; aos processos de estratificação que provocam ordenamentos e organizações, tanto no nível físico-químico quanto biológico e humano; e, finalmente, a uma “ecologia generalizada” que se encontra latente na obra.

O terceiro capítulo marca o início de uma abordagem com maior “carga política” em relação à Cosmologia. Apresentamos os elementos que se mostram como um empecilho à realização de modos políticos afirmativos: a Forma

Terminal. De maneira geral, definimos a Forma Terminal como aquilo que pretende, de uma ou outra maneira, parar a produção cosmológica do mundo, restringindo-se ao polo das formas, sem nenhuma ventilação das forças. Trata-se de um modelo de pensamento e um modelo de uso do corpo que produz, por sua vez, um modelo de homem e de sociedade. Para tratar dessa concepção, utilizamos aqui, sobretudo, as noções de regimes de signos, que são espécies de imagens do pensamento; de organismos, que indicam o modo como o corpo humano está preso a concepções essencialistas e limitadoras; de máquina de rostidade, que mostra como uma ideia de humanidade impera no mundo contemporâneo; e de maquinação social – em especial a operada pelo capitalismo –, abordando como a percepção da humanidade sobre a política se baseia, não raramente, em ideias transcendentais sobre o pensamento e o corpo.

Forma Terminal é a expressão que usamos para exprimir a fusão desses elementos negativos presentes nos escritos dos autores, os quais diminuem a potência de mutação e transformação das formas. Sentimos que o mesmo também pode ser feito com a fusão de alguns elementos positivos. Ao unirmos alguns conceitos e questões políticas presentes em *Mil Platôs*, propomos, no capítulo final, uma Cosmopolítica da Vida. Uma política ligada aos processos cosmológicos, à abertura do mundo e sua capacidade contínua de transformação, uma política da vida, portanto. Essa concepção é possível, sobretudo, por conta de algumas passagens presentes no fim da obra, em que Deleuze e Guattari expressam o desejo de que as minorias, como agentes revolucionários, produzam outros espaços sociais.³ A fim de esboçar essa Cosmopolítica da Vida, retomamos alguns conceitos de capítulos anteriores com algumas torções. Máquina de rostidade, organismos, regimes de signos e imagens de pensamento serão reavaliados a partir de uma perspectiva democrática. Aqui, trata-se de afirmar uma concepção imanente, que flerte com as forças e que escape da captura transcendente e essencialista da Forma Terminal. É preciso, nesse último momento, pensar um corpo, um regime de

3 "[...] A questão das minorias é antes abater o capitalismo, redefinir o socialismo, constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios" (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 189).

signos e uma política que não sejam mediatizados por unidades transcendentais, mas que efetuem processos cosmológicos, passagens de forças a formas.

Tendo esboçado as noções de Forma Terminal e Cosmopolítica da Vida, em um último momento da pesquisa, retomamos a questão cosmológica. Nossa última hipótese é que, se, de um lado, a Forma Terminal é uma negação de uma das faces da Cosmologia, ou seja, da maneira com que Deleuze e Guattari veem o funcionamento do mundo como a relação entre forças e formas, a Cosmopolítica da Vida é a afirmação da Cosmologia como capacidade de se alterar e se transformar constantemente. Ela é um “modo político” que concebe o mundo como produção livre e, por isso se encontra sempre aberta e em busca de um povo e uma terra por vir. Eis a tese a ser defendida nesta pesquisa.

1. COSMOLOGIA: A IMANÊNCIA, UMA VIDA; O APOCALIPSE, A MORTE

A Vida é uma grande questão na obra de Deleuze e não deixa de ser em suas obras escritas em parceria com Guattari. O último escrito de Deleuze é emblemático quanto a isso. *A imanência: uma vida* (2002) é o aceno de despedida da vida biológica de um pensador que se enfileira a Spinoza, Artaud, Nietzsche, Lawrence, Kafka e tantos outros no combate ao pensamento da transcendência. Emblemático também é o fato de Deleuze associar tão diretamente a vida à imanência. É que se trata exatamente disso: a vida é a imanência, não se restringe a uma concepção biológica. Ela é conjunto de forças que atravessam tudo o que há. Energia genética que fornece a matéria-prima para tudo o que é formado. Ou, como nos mostra René Schérer: “Deleuze pensa a vida pré e a-subjetiva, pré e inorgânica, pré e não individual. A estende às coisas, às formas, aos abstratos: a vida da ‘linha abstrata’” (SCHÉRER, 2012, p. 23). Tudo é Vida, ou melhor, a Vida é a fonte de tudo e o mundo é o plano onde a vida se realiza, em suas mais variadas expressões, sejam elas orgânicas ou não, posição essa que se encontra fortemente marcada na conclusão de *Mil Platôs*:

Se tudo é vivo, não é porque tudo é orgânico e organizado, mas, ao contrário, porque o organismo é um desvio da vida. Em suma, uma intensa vida germinal inorgânica, uma poderosa vida sem órgãos, um Corpo tanto mais vivo quanto é sem órgãos, tudo que passa entre os organismos (“uma vez que os limites naturais da atividade orgânica foram rompidos, não há mais limites...”) (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 226).

E não há outro plano de realização da vida que não seja o mundo, esse mundo, o único mundo, a Mecanosfera. É nesse sentido que a obra de Deleuze e Guattari pode ser lida, primeiramente, como uma grande afirmação da imanência. Não há nada mais que relações de vida que acontecem e se efetuam no mundo. Mesmo “a transcendência é sempre um produto de imanência” (DELEUZE, 2002, p. 14). Só há imanência. Em um segundo plano, a filosofia de ambos se mostra como uma produção conceitual que manifesta um combate às teorias e posições que submetem a imanência do mundo a concepções transcendentistas. A Cosmologia de Deleuze e Guattari pretende ser, ao mesmo

tempo, uma ode à Vida e à imanência e um combate às totalizações do pensamento da transcendência.

Mil Platôs é um grande livro sobre a Vida. O tomamos como uma Cosmologia porque, mais do que em suas outras obras, Deleuze e Guattari, nesse ambicioso projeto, estão pensando os processos de constituição de tudo o que há, numa linguagem cosmológica, das rochas às sociedades, do inorgânico ao pensamento humano, da molécula à linguagem. *Mil Platôs*, o livro da Terra, da Mecanosfera, que tem a vida como questão não apenas física, mas também metafísica. O livro que toma a Terra como vida. Uma Terra em que tudo é vivo.

O que chamamos de Cosmologia pode ser entendido como os processos que constituem e desconstituem o mundo. São eles que produzem o mundo atual, mas que também fazem com que o atual devesse outro em função de uma virtualidade. Como veremos, Deleuze e Guattari pensam a cosmologia como a troca de elementos entre dois planos. Esses planos são concebidos em outros textos escritos por Deleuze como o par virtual/atual.⁴ Por atual entende-se todas as formas que já estão dadas, mais ou menos ordenadas e com consistência. O virtual, por sua vez, é tomado como uma espécie de taxa de potência que, embora real, não se encontra atualizada. É preciso destacar que aquilo que Deleuze chama de “virtual não é algo ao qual falte realidade, mas que se envolve em um processo de atualização ao seguir o plano que lhe dá sua realidade própria” (DELEUZE, 2002, p. 16). Trata-se justamente do contrário. O par virtual/atual é utilizado conceitualmente em contraste ao par possível/real. Em *Diferença e Repetição* (2006b) Deleuze apresenta duas características que distinguem esses dois pares conceituais. A primeira diz respeito à sua relação com a realidade. A segunda, sobre as características de “passagem” de um polo a outro em cada par.

Em relação à realidade, afirma Deleuze que do possível não se pode extrair realidade alguma. Ele é oposto ao real. A passagem de um possível a

⁴ Esse par conceitual aparece pela primeira vez na obra de Deleuze em *Bergsonismo* (2012) e segue sendo amplamente trabalhado em *Diferença e Repetição* (2006b), para, então, ganhar atenção especial em *Diálogos* (1998).

realidade é, portanto, uma espécie de salto ontológico. Daí sua advertência de que o

perigo é confundir o virtual com o possível. Com efeito, o possível opõe-se ao real; o processo do possível é, pois, uma “realização” [...]. Cada vez que colocamos o problema em termos de possível e de real, somos forçados a conceber a existência como um surgimento bruto, ato puro, salto que se opera sempre atrás de nossas costas, submetido à lei do tudo ou nada (2006b, p. 298).

Há, portanto, uma distinção essencial entre o possível e o real. Sua “natureza conceitual” é distinta. Enquanto “o virtual, ao contrário, não se opõe ao real; ele possui uma plena realidade por si mesmo. Seu processo é a atualização. É um erro ver nisso apenas uma disputa de palavras: trata-se da própria existência” (DELEUZE, 2006b, p. 298). Se Deleuze afirma que não se trata apenas de um jogo de palavras é porque os dois pares indicam duas cosmologias distintas. É que a segunda característica que os diferencia, a passagem entre os dois polos de cada par, dá mostras de duas concepções de produção de mundo.

O par possível/real evoca a imagem de um *cosmos* em que o possível se projeta sobre o real, submetendo-o. É uma ideia orientadora da realidade. “Enfim, na medida em que o possível se propõe à ‘realização’, ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível” (DELEUZE, 2006b, p. 298). O possível é tomado, portanto, como uma espécie de projeção, ideia metafísica que indica o caminho a ser seguido pelo real. O possível produz uma imagem que submete a realidade a identificar-se com o possível enquanto modelo. De natureza distinta é o par virtual/real. No processo de atualização, não se trata de fazer com que o atual, aquilo que ganha forma, que se encontra já formado, se identifique com o virtual.

A atualização do virtual, ao contrário, sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação.⁵ A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio. Nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e

⁵ Deleuze se utiliza do par diferenciação e diferenciação para tratar da distinção entre atual e virtual. Do virtual, afirma que há uma diferenciação que lhe é característica. Por diferenciação pode-se determinar um virtual sem, no entanto, estar atualizado. É por um outro nível, de diferenciação, que o virtual ganha qualidade e partes que o atualizam, fazendo com que o atualizado seja diferenciado do virtual (cf. DELEUZE, 2009a, p. 136).

as espécies não se assemelham às relações diferenciais que elas encarnam; as partes não se assemelham às singularidades que elas encarnam. A atualização, a diferenciação, neste sentido, é sempre uma verdadeira criação (DELEUZE, 2006b, p. 298-299).

O virtual não é um modelo para o atual. As formas não imitam as forças, é todo o contrário. Elas se formam *diferenciando-se* das forças.

Com essa concepção virtual/atual de mundo, Deleuze aponta para uma cosmologia da realidade *atual* que está sempre envolta por uma *virtualidade*, mas que não toma o virtual como modelo. Antes, o *virtual* é o indeterminado do qual o atual serve-se para, diferenciando-se, formar-se. É, como nos mostra em *Diálogos* (1998), sempre um jogo de distribuição, de troca, de circulação entre essas duas realidades.

A filosofia é a teoria das multiplicidades. Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual se envolve de uma névoa de imagens virtuais. Tal névoa se eleva de circuitos coexistentes mais ou menos extensos, sobre os quais as imagens virtuais se distribuem e correm. É assim que uma partícula atual emite e absorve virtuais mais ou menos próximos, de diferentes ordens [...]. Todo atual se envolve de círculos de virtualidades sempre renovadas, sendo que cada um emite outro, e todos envolvem e reagem sobre o atual (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 174).

Ou, melhor, não se trata de duas realidades, mas de uma realidade com dois planos. Um atual, extensivo, visível, formado. O plano da história, da ciência, do conhecido. Outro, virtual, que existe, mas não atualizado. Existe como força. Aquilo que, embora já real, ainda não tem consistência suficiente para ganhar forma.

Embora essa concepção de um plano virtual esteja intimamente ligada à filosofia de Bergson e seja apresentada pela primeira vez em *Bergsonismo* (2012), faz eco ao conceito de intempestivo de Nietzsche. O projeto nietzschiano coloca em questão a valorização de uma historicidade que se diz pretensiosamente objetiva em função de um conceito de intempestivo. Um “para além da história”. A concepção de virtual ressoa tal conceito. Eduardo Pellejero, em *Mil Cenários* (2016), opta por traduzir intempestivo por inatual, ligando ainda mais diretamente os fios conceituais entre o pensamento de Nietzsche e os textos de Deleuze e Guattari. A cosmologia da dupla francesa é uma cosmologia

que trata também da inaturalidade, da virtualidade, das forças. É uma cosmologia que trata da passagem de um plano ao outro, das trocas, enfim, do que se dá *entre*. Mais do que histórica é, como veremos, uma filosofia do devir, que ganha um caráter cosmológico em *Mil Platôs*, quando os processos de consistência dizem respeito à formação do mundo e o par cosmológico virtual/real dá lugar aos conceitos de plano de consistência/estratos. Como já afirmado, é o livro que tem a Terra como objeto.

Por outro lado, *Mil Platôs* denuncia os perigos de procedimentos que se opõem ou interferem negativamente na Cosmologia da Vida. Deleuze e Guattari estão preocupados com o advento sempre iminente de um *apocalipse*. Embora o livro de 1980 não trate da questão com esse termo, pensamos ser possível lê-lo como uma afirmação da Vida contra a Morte. Em prefácio da tradução francesa para *Apocalipse* (1993) de D. H. Lawrence, intitulado “Nietzsche e São Paulo, D.H. Lawrence e João de Patmos”, escrito em parceria com sua esposa, Fanny Deleuze (tradutora de textos de Lawrence), somos apresentados ao modo como João de Patmos, escritor do Apocalipse bíblico, efetua uma mudança na lógica de poder. O poder passa de um procedimento de dominação a um sistema de vingança, de julgamento. João de Patmos produz um sistema de juízo (cf. DELEUZE, 1997, p. 48-49), capaz de selecionar os que terão o direito de ocupar a nova terra, a *última terra* do cristianismo. O casal Deleuze dá ênfase ao modo como Lawrence mostra que o livro bíblico encaminha-se para um processo de ruptura violento com o mundo. O Apocalipse da *Bíblia* encerra com a seleção do povo que irá ocupar a nova Jerusalém: “Vi, então, um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra desapareceram e o mar já não existia. Eu vi descer do céu, de junto de Deus, a Cidade Santa, a nova Jerusalém, como uma esposa ornada para o esposo” (BÍBLIA, Apocalipse 21,1-2). Uma terra em que “não entrará nada de profano nem ninguém que pratique abominações e mentiras, mas unicamente aqueles cujos nomes estão inscritos no livro da vida do cordeiro” (BÍBLIA, Apocalipse, 21, 27).

Com o Apocalipse, já não se tem mais a indeterminação característica de uma Cosmologia da transformação, como é o caso da Cosmologia deleuze-guattariana, que opera com o par virtual/real, com formas e forças indeterminadas. O Apocalipse estabelece o fim da cosmologia e o início de um

outro mundo. Um mundo Terminal. É uma Forma Terminal em que já não há mais trocas e conflitos, mas uma parada improdutivo. O Apocalipse encerra os processos cosmológicos, ele acaba com o *cosmos*: “O cosmo já havia recebido muitos golpes, mas é com o Apocalipse que ele morre” (DELEUZE, 1997, p. 53). O plano da possibilidade cristã, que se projeta sobre o real está finalmente concluído. Já não há mais devir, só há nova Jerusalém, os escolhidos, vida eterna e imutável.

É interessante notar como Fanny e Gilles Deleuze parecem não tomar a questão da morte como puramente biológica. Assim como a Vida não tem na obra de Deleuze um caráter somente orgânico, a morte também não parece ter. A grande preocupação do prefácio não se dirige à produção de alguma mazela ou praga que se abaterá sobre a humanidade, mas a instauração de uma cidade ideal: “Involuntariamente, o Apocalipse ao menos nos convence de que o mais terrível não é o Anticristo, mas essa nova cidade descida do céu, a cidade santa” (DELEUZE, 1997, p. 56). O que o casal teme é essa capacidade que a própria humanidade tem de produzir algo que se projeta sobre a realidade, negando-a. O perigo da instauração de formas de pensamento e existência que neguem as transformações do mundo. O que está em jogo é a morte dos procedimentos cosmológicos. É a interrupção dessa lógica de troca que há entre o virtual e o atual, entre as forças e as formas. É nesse sentido que se pode morrer em vida. Uma Morte das forças. Morte da capacidade de devir. Basta que a Vida dê lugar a alguma Forma Terminal de viver.

Em nota, Fanny e Gilles Deleuze escrevem sobre os sinais de um quadro apocalíptico que já se manifesta contemporaneamente:

Alguns pensadores descrevem hoje um quadro propriamente apocalíptico, onde se destacam três características: 1) os germes de um Estado mundial absoluto; 2) a destruição de um mundo “habitável” em proveito de um meio ambiente, meio estéril e mortífero; 3) a caça ao inimigo “qualquer” (DELEUZE, 1997, p. 55).

Não se trata, portanto, de um Apocalipse distante, mas que já dá sinais de realização e que está longe de tomar rumos bíblicos. O quadro apocalíptico delineado pelos autores diz respeito a realizações humanas que podem colocar

em questão os procedimentos cosmológicos. Um Estado⁶ mundial absoluto que, como veremos nos próximos capítulos, já está em vias de realização. É o capitalismo e seu procedimento de capturar os Estados-nação, impondo um padrão de produção uniforme e Terminal. A destruição do mundo, no sentido de que a Mecanosfera deixaria de existir como habitável. E, por fim, uma guerra generalizada, um caos absoluto, que, não menos que uma organização absoluta, oferece risco à Vida no planeta.

Com o Apocalipse, bíblico ou não, a Mecanosfera corre o risco de deixar de ser um grande conjunto de máquinas, para se tornar a realização de algum projeto mais ou menos estruturado (Estado absoluto) ou não ser conjunto algum (destruição ou guerra generalizada). A Cosmologia de Deleuze e Guattari, presente em *Mil Platôs*, é, ao mesmo tempo, uma afirmação da Vida e uma denúncia contra a Morte que está sempre em vias de realização. Uma Cosmologia que é já uma política. Como veremos, *Mil Platôs* pode ser concebido como uma Cosmopolítica da Vida contra o Apocalipse das Formas Terminais.

Tratamos, neste primeiro capítulo, de posições gerais adotadas por Deleuze e Guattari em relação à perspectiva cosmológica que estamos propondo e sua relação com a política. Embora nosso foco já sejam as concepções que aparecem em *Mil Platôs*, acreditamos ser pertinente apresentar algumas problemáticas que, embora façam parte do arcabouço teórico do segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, extrapolam seus limites e se encontram difundidas em outras obras da dupla francesa.

Inicialmente, fazemos uma exposição de alguns motivos que nos levam a chamar essa concepção de Cosmologia. Em seguida, apresentaremos algumas características gerais dessa Cosmologia e como elas aparecem em meio a diferentes conceitos em outras obras de Deleuze e Guattari. Passamos, então, a uma primeira aproximação entre as questões cosmológicas e a política. Por fim, mostramos como há um percurso teórico da Cosmologia maquínica, que se inicia em *O Anti-Édipo*, em que já encontramos a concepção de que o mundo é

⁶ A referência ao termo Estado nem sempre está associada ao Estado em seu sentido jurídico. Concebemos que Deleuze e Guattari veem o Estado mais como uma forma de ordenamento e organização das forças do que uma questão jurídica. Assim, pode haver tanto “Estado em mim”, quanto um Estado-nação.

composto de máquinas, mas que, com certa mudança de objetivos e de linguagem, alcança toda sua força filosófica em *Mil Platôs*.

1.1 Um pensamento cosmológico

A Cosmologia que encontramos nas obras da dupla francesa se mostra como uma concepção filosófica que trata do processo constitutivo do mundo. É uma Cosmologia propriamente filosófica, produzida em termos conceituais e não científicos⁷, embora também se utilize de vários pensadores da ciência em seu processo de elaboração. Cosmologia, porque não deixa de pensar, ao seu modo, as questões que estão no coração dos estudos cosmológicos, como nos mostra Francisco José Soler Gil em *El universo em debate: una introducción a la filosofía de la cosmología* (2012):

O que é a natureza? É uma ordem racional ou não? É necessária ou contingente? Que tipos de causas operam nela? A natureza abarca toda a realidade ou estamos movidos a pensar que devem existir outros âmbitos do ser? É a natureza infinita em algum sentido? E qual é a posição do homem nela ou com

⁷ Em *O que é a Filosofia?* (1997) Deleuze e Guattari se empenham em distinguir filosofia, arte e ciência. Embora postulem que tanto ciência e filosofia respondam a problemas, são problemas de ordem distintas que levam a distintas relações com o par virtual/real. A filosofia, ao produzir conceitos, não se limita ao dado, ao real, mas tenta dar ao virtual certa consistência. Ela faz das multiplicidades e das singularidades a matéria-prima para pensar o mundo. Daí sua instabilidade, ela se conecta ao infinito da virtualidade. A ciência, por outro lado, “tem uma maneira inteiramente diferente de abordar o caos, quase inversa: ela renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar uma referência capaz de atualizar o virtual. Guardando o infinito, a filosofia dá uma consistência ao virtual por conceitos; renunciando ao infinito, a ciência dá ao virtual uma referência que o atualiza, por funções” (1997, p. 154). Assim, o mundo por vir, o povo por vir só pode ser pensado filosoficamente. É que, embora o virtual, o intensivo, já seja real, ele não é real. A ciência, por seu caráter de resolução por meio de atualização, parece estar mais limitada a fazer projeções de uma atualidade por vir com base em uma virtualidade que necessariamente já passa a ser atualizada. Daí a diferença entre conceitos e funções. É que “o conceito é bem uma solução, mas o problema ao qual ele responde reside em suas condições de consistência intensional, e não, como na ciência, nas condições de referência das proposições extensionais” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 105). O conceito filosófico dirige-se ao intensivo, não tem necessidade de validar-se extensivamente, na matéria já dada, no já atualizado, na história que já se vive, papel que cabe mais à ciência. A filosofia se permite pensar um mundo radicalmente distinto do atual, invocar um povo completamente estranho ao momento dado, mesmo que as condições para a sua atualização ainda não estejam dadas. Isso, de modo algum, faz com que a filosofia tenha qualquer tipo de superioridade em relação à ciência. São apenas modos de produção distintos, mas nos indicam como a cosmologia de Deleuze e Guattari não tem compromisso com a atualidade como referência. Ela se permite invocar uma cosmologia virtual, conceitual.

respeito a ela? Que relação se dá entre a inteligência e a natureza? (2012, p. 110 [tradução nossa]).⁸

À guisa de exemplificação, *Diferença e Repetição* (2006b) pode ser lida de um ponto de vista cosmológico. Não no sentido de que Deleuze esteja preocupado com a origem do cosmos nessa obra, mas porque, de modo geral, dá uma explicação conceitual para tratar do movimento e procedimentos de produção que se efetuam no universo.⁹ Não concebe o funcionamento do cosmos a partir de identidades definidas, mas como aberto e em movimento, sempre em estado de produção. No texto “O método de dramatização”, Deleuze chega a apresentar o par diferença/diferenciação, amplamente trabalhado em *Diferença e Repetição*, como a condição de toda a cosmologia:

A noção de diferença/ciação não exprime apenas um complexo matemático-biológico, mas a *própria condição de toda Cosmologia, como das duas metades do objeto*. A diferenciação exprime a natureza de um fundo pré-individual que de modo algum se reduz a um universal abstrato, mas que comporta relações e singularidades que caracterizam as multiplicidades virtuais ou Ideias. A diferenciação exprime a atualização dessas relações e singularidades em qualidades e extensos, espécies e partes como objetos da representação (DELEUZE, 2006a, p. 139 [grifos nossos]).

Como veremos de maneira mais detalhada nas seções seguintes, essa Cosmologia se manifesta e ganha destaque em *Mil Platôs*. É uma produção conceitual que tenta dar conta de como o mundo ganha e perde consistência.

Além desse caráter cosmológico que marca internamente as obras da dupla, decidimos pela utilização do termo Cosmologia, uma vez que Deleuze e

⁸ ¿Qué es la naturaleza? ¿Es un orden racional o no? ¿Es necesaria o contingente? ¿Qué tipos de causas operan en ella? ¿Abarca la naturaleza toda la realidad, o estamos movidos para pensar que deben existir otros ámbitos del ser? ¿Es la naturaleza infinita en algún sentido? ¿Y cuál es la posición del hombre en ella, o con respecto a ella? ¿Qué relación se da entre la inteligencia y la naturaleza?

⁹ Sobretudo no capítulo cinco de *Diferença e Repetição* (2006b) “Síntese assimétrica do sensível”, pode-se perceber o funcionamento de todo um conjunto conceitual que trata da constituição da realidade e de como essa realidade funciona em movimento. É na esteira dessa perspectiva que Deleuze faz uma leitura interessante acerca do eterno retorno nietzschiano. Leitura essa que não deixa de mostrar sua própria maneira de conceber o mundo: “Porque, ‘seu’ eterno retorno de modo algum é o retorno de um mesmo, de um semelhante ou de um igual. Nietzsche afirma: se houvesse identidade, se houvesse, para o mundo, um estado qualitativo indiferenciado ou, para os astros, uma posição de equilíbrio, isto seria uma razão para dele não sair e não uma razão para entrar num ciclo. Assim, Nietzsche liga o eterno retorno ao que parecia opor-se a ele ou limitá-lo de fora? A metamorfose integral, o desigual irreduzível” (DELEUZE, 2006b, p. 341).

Guattari se assemelham, ao menos no que diz respeito às suas motivações e anseios, aos pensadores pré-socráticos. O primeiro momento da filosofia, que se realiza no pensamento dos pré-socráticos, é concebido por vários historiadores da filosofia¹⁰ como um período cosmológico. Há nesse grupo de pensadores uma vontade filosófica mais ou menos comum, a de estabelecer um princípio, uma *arché*, que dê conta da gênese e funcionamento do cosmos. Como afirma Nicola Abbagnano, no verbete “Cosmologia” de seu *Dicionário de Filosofia*, “a primeira fase [da Cosmologia] é caracterizada pelo abandono do mito e pela tentativa de encontrar uma explicação racional ou natural do mundo. É a fase representada pela filosofia pré-socrática” (ABBAGNANO, 2007, p. 215). Giovane Reale e Dario Antiseri em *História da filosofia* (2005), embora não apresentem os pré-socráticos utilizando termos como “período cosmológico”, evidenciam que a questão cosmológica perpassa o pensamento desses filósofos. Além disso, mostram a importância e as alterações que cada pensador produz naquilo que concebe como a *arché* do cosmos. De Tales de Mileto aos pitagóricos, estão todos preocupados em determinar um princípio constitutivo do mundo. Marilena Chauí, por sua vez, chega a associar diretamente a filosofia que nasce em território grego com um projeto cosmológico: “apesar de a filosofia possuir data e local de nascimento, suas origens não são um fato simples, mas objeto de controvérsias [...]. A causa da controvérsia é, justamente, o conteúdo da filosofia nascente, isto é, a cosmologia” (CHAUÍ, 2002, p. 18). Além disso, mostra como a preocupação dos pré-socráticos marca uma passagem da cosmogonia para a cosmologia, removendo a personalidade dos elementos constitutivos do mundo e tomando-os como forças criativas:

Que fazem os primeiros filósofos? Não fazem cosmogonias e sim cosmologias. Que significa essa mudança? Significa que os

¹⁰ Nos referimos, sobretudo, aqui a Nicola Abbagnano e Marilena Chauí. Mas, mesmo Nietzsche, em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (1995), trata, ao menos parte da produção teórica dos pré-socráticos, em termos cosmológicos. É notadamente esse o caso quando se refere ao conflito entre dois polos opostos que Heráclito postula como princípio de produção de tudo o que há: “Todo devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora. Tudo acontece de acordo com esta luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna. É uma ideia admirável, oriunda da mais pura fonte do gênio helênico, que considera a luta como a ação contínua de uma justiça homogênea, severa, vinculada a leis eternas. Só um grego era capaz de fazer desta representação o fundamento de uma cosmodiceia” (NIETZSCHE, 1995, p. 42).

primeiros filósofos despersonalizam os elementos, não os tratam como deuses individualizados, mas como potências ou forças impessoais, naturais, ativas, animadas, imperecíveis, embora ainda divinas, que se combinam, se separam, se unem, se dividem, segundo princípios que lhe são próprios, dando origem às coisas e ao mundo ordenado (CHAUÍ, 2002, p. 33).

Semelhante afirmação pode ser feita da filosofia de *Mil Platôs*. Um livro sobre a Terra, que trata das forças, das potências ativas que formam e desformam o mundo ordenado. É um livro de filosofia da natureza, como bem nos mostra François Dosse:

Deleuze expressou em 1988 seu desejo de prosseguir o trabalho empreendido com Guattari e de consagrar uma obra a 'uma espécie de filosofia da Natureza, no momento em que desaparece toda diferença entre a natureza e o artifício'. De fato, *Mil Platôs* não está muito distante desse horizonte de uma filosofia da natureza, subjacente a toda obra de Deleuze e Guattari (2010, p. 135).

1.2 A Cosmologia da multiplicidade: um maquinismo pragmático

Precisamos evitar reducionismos. Quando afirmamos que é possível ler a filosofia da dupla francesa como uma concepção cosmológica, não queremos limitar o número de problemas que permeiam seus trabalhos ou mesmo minimizar as diferenças conceituais de uma obra a outra. Referimo-nos mais a uma perspectiva que não se altera ao longo dos diferentes livros dos autores: a de que o mundo e tudo o que há é efeito de um processo produtivo inesgotável, uma pujança mundana, maquinista, que permanece mais ou menos impensável porque infinita. Dissemos que Deleuze e Guattari guardam alguma proximidade com os pré-socráticos, no sentido de que possuem uma preocupação em comum: a de tratar do funcionamento do mundo. Há ainda uma aproximação no sentido em que esse funcionamento é expresso. Tanto para parte dos pré-socráticos quanto para Deleuze e Guattari, o mundo não é efeito de uma unidade transcendente, ou de uma teleologia pré-formatada. Há um materialismo nos pré-socráticos¹¹ que lentamente se perde em solo grego em função de uma

11 Parece-nos que também por esse motivo vários historiadores da filosofia concebem esse período como cosmológico em distinção ao período antropológico inaugurado por Sócrates. Não se trata apenas de uma diferença no nível do objeto estudado, natureza ou homem, mas na própria maneira como a natureza é abordada. Nos pré-socráticos há uma produção filosófica que

metafísica crescente, que tem Platão como expoente, mas que ganha estatuto “científico” com Aristóteles. Esse materialismo, essa intenção de pensar o mundo e as relações sem a necessidade de uma metafísica essencialista, está também no coração da filosofia deleuze-guattariana.

Parece, no entanto, mais apropriado pensar a Cosmologia de Deleuze e Guattari não apenas como um materialismo, mas também um maquinismo. E o que seria esse maquinismo? Faz parte da Cosmologia tanto a matéria quanto as relações não materiais que existem na realidade. Como veremos, o maquinismo proposto por Deleuze e Guattari, desde o *Anti-Édipo*, é um tipo de produção filosófica que pensa tudo como máquinas, mas não no sentido de que toma o mundo como algo mecânico. Maquinismo como uma condição pré-individual, pré-subjetiva, em última instância, pré-formal. Máquinas reais, mas que mantêm sempre uma taxa de virtualidade, ou seja, que não estão completamente ordenadas ou acabadas, mas que comportam potências de produzir outras conexões que não as que lhe são atuais. Todos e tudo são máquinas formadas por traços de constituição. Somos todos um conjunto de peças formando uma máquina que se mantém mais ou menos aberta a novas conexões que alteram ou cristalizam a máquina. Não há um ser antes da máquina, mas uma máquina que na maquinação com outras máquinas produz seres. Sobre isso Schérer afirma que o maquinismo

não significa a redução do homem a uma máquina ou da vida à mecânica, mas, pelo contrário, designa a verdadeira vida individual e coletiva produzida sempre e de novo por agenciamentos singulares, pois os que se agenciam não são pessoas, mas sempre traços singulares, produtores de devires. Um exemplo entre mil: o amor cortês, a novela de cavalaria, fruto do agenciamento-devir entre o homem e o cavalo, o estribo, o combate, a relação com o sexual, com a mulher (SCHÉRER, 2012, p. 25 [tradução nossa]).¹²

se ocupa da natureza pela natureza, enquanto no período que os sucede encontramos a invenção de uma natureza “não natural”, uma metafísica. É válido de nota que a “filosofia da natureza” não é completamente abandonada. Nos apêndices de *Lógica do Sentido*, Deleuze aborda, por exemplo, o naturalismo de Lucrecio e os demais atomistas (cf. DELEUZE, 2009, p. 273).

¹² No significa la reducción del hombre a una máquina o de la vida a la mecánica, sino que, por el contrario, designa la verdadera vida individual y colectiva producida siempre y de nuevo por agenciamientos singulares. Pues los que se agencian no son personas, sino siempre trazos singulares, productores de devenires. Un ejemplo entre mil: el amor cortés, la novela de

Antes do sujeito está a máquina, o campo de conexão que permite e que em realidade dá existência ao sujeito. Antes do guerreiro mongol, está a conexão maquínica entre uma máquina cavalo e uma máquina homem. Antes do capitalismo, maquinações que possibilitam a exploração da mais-valia e da venda da mão de obra por parte da máquina-trabalhador. Ou, como mostra Guattari em *Caosmose*, não há ser que precede as maquinações, mas são as maquinações que dão conta do surgimento das coisas: “O ser não precede a essência maquínica; o processo precede a heterogênese do ser” (1992, p. 138). Sempre conexão e desconexão de multiplicidades que formam o mundo. Máquinas maquinando e sendo maquinadas no mundo, numa Mecanosfera.

A respeito dessa oposição ao essencialismo, Manuel DeLanda tem realizado uma interessante leitura da obra de Deleuze e Guattari. Em *Intensive Science and Virtual Philosophy* (2002), DeLanda indica que, nesse sentido, Deleuze é um realista¹³ e não essencialista.

Deleuze *não* é um realista essencialista, ou que concebe qualquer outra entidade transcendente, em sua filosofia algo mais é necessário para explicar o que dá aos objetos sua identidade e o que preserva essa identidade através do tempo. Resumidamente, esse algo são *processos dinâmicos*. Alguns desses processos são materiais e energéticos, outros não, mas até mesmo os últimos permanecem imanentes no mundo da matéria e da energia (DELANDA, 2002, p. 3 [tradução nossa]).¹⁴

caballería, fruto del agenciamiento-devenir entre el hombre y el caballo, el estribo, el combate, la relación con lo sexual, con la mujer.

13 Uma das questões que mobilizam o pensamento de DeLanda é a relação entre o real e a percepção humana. Sobre essa relação, elenca três grupos de filósofos: “Para alguns filósofos, a realidade não existe independentemente da mente humana que a percebe, portanto, suas ontologias consistem principalmente de entidades mentais, sejam elas pensadas como objetos transcendentais, ou, ao contrário, como representações linguísticas ou convenções sociais. Outros filósofos concedem aos objetos da experiência cotidiana uma existência independente da mente, mas permanecem não convencidos de que entidades teóricas, sejam relações não observáveis, como causas físicas, ou entidades inobserváveis, como os elétrons, possuam uma autonomia ontológica semelhante. Finalmente, há filósofos que concedem à realidade plena autonomia da mente humana, desconsiderando a diferença entre o observável e o inobservável, e o antropocentrismo que essa distinção implica. É dito desses filósofos que têm uma *ontologia realista*. Deleuze é um desses filósofos realistas, um fato que por si só deve distingui-lo da maioria das filosofias pós-modernas que permanecem basicamente não-realistas” (DELANDA, 2002, p. 2 [tradução nossa]). O que DeLanda chama de ontologia realista, chamamos de cosmologia.

14 Deleuze is *not* a realist about essences, or any other *transcend* entity, so in his philosophy something else is needed to explain what gives objects their identity and what preserves this identity through time. Briefly, this something else is *dynamical processes*. Some of these

O mundo não é pensado por meio de mediações entre o real e essências. Ou, melhor, se existem essências, elas são fruto de maquinações linguísticas. São criações maquinicas. Só existem máquinas imersas em processos dinâmicos e imanentes sempre passíveis de alteração.

Temos, contudo, a impressão de que o maquinismo de Deleuze e Guattari mira não só nas produções que se fazem no âmbito do pensamento, mas também nos seus usos. Um conceito, uma ideia, uma concepção artística não precisam ser declaradamente metafísicos para que os transformemos em uma transcendência. É possível produzir filosofia ou ciência que se diga não transcendente, mas que “negue a realidade” em função de suas teorias, a ponto de forçar a realidade a se encaixar na teoria, tornando-a primeira em relação à realidade. Nesse sentido, a humanidade contemporânea ainda repousa em ambiente metafísico transcendente, sobretudo em relação à moralidade e aos poderes. Há toda uma transcendência moral na ordem da sexualidade, da família, do comportamento, que não questionamos a partir da experiência. Ou ainda, raramente nos permitimos experimentar fora do âmbito da moralidade; porém, não colocamos em questão se essa moral potencializa ou não a vida,¹⁵

Em *Nietzsche e a filosofia* (1976), Deleuze afirma que “a filosofia não serve nem ao Estado, nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido” (DELEUZE, 1976, p. 87). Temos a impressão de que o maquinismo se opõe também aos poderes pretensamente estabelecidos como unidades primeiras que independem da realidade. Ainda que Deleuze tenha produzido outras definições de filosofia ao longo de sua vida, sobretudo com a obra em coautoria com Guattari, *O que é a filosofia?* (1997), essa característica combativa de não servir aos poderes não se desfez de seu horizonte. Tanto os textos de Deleuze, como os escritos junto a Guattari, estão sempre carregados de um maquinismo combativo, se opondo ao essencialismo.

processes are material and energetic, some are not, but even the latter remain *immanent* to the world of matter and energy.

15 Aqui não podemos deixar de lembrar das questões levantadas por Nietzsche em *Genealogia da moral* a respeito da moral e da relação com a vida: “Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? Que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (NIETZSCHE, 2009, p. 9).

Em *O Anti-Édipo*, por exemplo, acusam certas vertentes da psicanálise de desconsiderarem as especificidades da realidade e avaliarem o mundo forçando sempre uma interpretação edipiana. Édipo como dogma da psicanálise (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 73). Nesse procedimento, a psicanálise toma o complexo de Édipo por unidade transcendente. Édipo já está sempre dado. É sempre anterior ao paciente, é sempre anterior à vida. Édipo é, portanto, a ideia antes da realidade. Uma unidade que transcende a própria realidade.

Inversamente a esse procedimento, Deleuze e Guattari propõem um pensamento cosmológico das multiplicidades, em que tudo é efeito de processos maquínicos da realidade. As ideias advêm da realidade, não são anteriores a ela. Em alguns casos Édipo pode existir, Édipo pode ser um problema. Em outros pacientes, ou em outras culturas, com outras histórias, que produziram outras máquinas, que fizeram outras conexões com o mundo, Édipo pode não fazer o menor sentido. Não existem ideias ou entidades que fundam a realidade. Só há o mundo, como um conjunto de multiplicidades, em que tudo é dotado de ser, sem hierarquias ontológicas. Da bactéria ao capitalismo, as multiplicidades são as peças do mundo, o conjunto de tudo o que há. Ou, como afirma Schérer:

Não há hierarquia entre os seres, não há princípio originário, não há Deus. Todo, *O todo*, está no mesmo nível, pertence ao mesmo plano, tem a mesma dignidade: não somente os homens, mas também os animais, as plantas, as coisas; não há hierarquias, mas diferenças de interesse e de sentido, de importância (SCHÉRER, 2012, p. 22 [tradução nossa]).¹⁶

Não há um Édipo sempre à espera de uma criança para edipianizá-la independentemente de sua realidade, das conexões que fez com outras máquinas e o meio. Só existem multiplicidades, maquinando e sendo maquinadas. “As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 10).

Ao pensar os processos de constituição do mundo, do homem e da sociedade, Deleuze e Guattari não perguntam qual é a essência do objeto de

¹⁶ No hay jerarquía entre los seres, no hay principio originario, no hay Dios. Todo, *El todo*, está en el mismo nivel, pertenece al mismo plano, tiene la misma dignidad: no solamente los hombres, sino también los animales, las plantas, las cosas; no hay jerarquía, sino diferencias de interés y de sentido, de importancia.

análise em questão, mas quais processos o constituíram. Uma árvore não se constitui por meio de uma essência de árvore ou porque linguisticamente definimos seus elementos constitutivos, mas pela maquinação no real de processos que combinaram e transformaram um conjunto de multiplicidades. Ela continuará existindo, chamemos ou não de árvore, com ou sem uma “essência árvore”, basta que esses processos de combinação e transformação continuem existindo. Do mesmo modo, tantos processos biológicos, químico-físicos e incorporais, como, por exemplo, a linguagem, para que o homem se tornasse o homem contemporâneo, para que as sociedades se tornassem as sociedades contemporâneas. É na esteira dessa perspectiva que Deleuze propõe um método de dramatização¹⁷, que consiste em dar ênfase a outras questões que não somente “o que é isto?”, mas questionando também “quem?, quanto?, como?, onde?, quando?” (DELEUZE, 2006a, p. 129). Há um interesse real não em determinar apenas a identidade daquilo que é, mas em questionar o processo de produção, o contexto, a história e a geografia daquilo que se formou. Na Cosmologia apresentada em *Mil Platôs* há toda uma acentuação da questão “O que se passou?”. Essa é uma questão que norteia o maquinismo cosmológico da dupla francesa. Não perguntam pela essência do que existe, mas que matérias, quais expressões, qual linguagem, que ideias, em suma, que multiplicidades e por meio de quais processos e em quais contextos algo foi produzido.

17 Com o método de dramatização, Deleuze propõe que a questão “que é?” coloca os problemas de tal modo que a resposta se encontra de antemão limitada a oferecer uma essência simples. “A questão *que é?* prejudica o resultado da pesquisa, supõe que a resposta é dada na simplicidade de uma essência, mesmo que seja próprio dessa essência simples desdobrar-se, contradizer-se, etc [...]. Quando pergunto *que é?*, suponho haver uma essência atrás das aparências, ou, pelo menos, algo último atrás das máscaras” (DELEUZE; 2006a, p. 152). A fim de evitar esse reducionismo imposto por tal tipo de questão, Deleuze sugere um método de dramatização que suscita outros tipos de questões, que não se limitam a capturar uma essência, mas pensar as multiplicidades. Há o interesse em tratar das singularidades e dos detalhes. Isso não pode ser feito ignorando as circunstâncias e o meio em que o objeto ou o problema estão inseridos. Não se trata, portanto, de pensar abstratamente em uma essência determinadora, mas nas relações concretas que estão envolvidas no problema. Nesse sentido, afirma que “empregada como substantivo, ‘multiplicidade’ designa um domínio no qual a Ideia está, por si mesma, muito mais próxima do acidente do que da essência abstrata, e onde ela só pode ser determinada com as questões quem? como? quanto? onde e quando? em que caso? – formas essas que traçam suas verdadeiras coordenadas espaço-temporais” (DELEUZE; 2006a, p. 131). Assim, não se supõe uma essência fixa de antemão, mas um jogo de detalhes, de circunstâncias, o funcionamento de um pragmatismo. É uma oposição a boa parte da tradição filosófica. Aqui as coisas se definem mais por seus acidentes do que por essências.

Tomamos a Cosmologia de Deleuze e Guattari, portanto, como uma análise dos processos de constituição de algo, processos que fazem com que algo ganhe consistência, para que a Vida se constitua nos seus mais variados estratos, produzindo mundo. Embora haja, de fato, uma diferença conceitual e motivações específicas em cada obra, acreditamos que esse processo de passagem se refere sempre a uma transição entre o que poderíamos chamar “forças” e “formas”. Algo que não existia, passa a existir. O homem surge, a árvore é produzida, as sociedades se estabelecem, o capitalismo emerge. Todos esses processos são de ganho de consistência que procedem por conjunção de matérias, expressões, linguagens, fenômenos físico-químicos, geológicos, geográficos. São processos que combinam multiplicidades¹⁸, organizando-as no espaço e no tempo. Trata-se de um grande maquinismo. Tudo o que há foi produzido por processos imanentes. As forças, nesse sentido muito geral, poderiam ser compreendidas como o conjunto de tudo aquilo que não é atual, ou seja, tudo aquilo que ainda não ganhou consistência, mas nem por isso é menos real. Em última instância, seria preciso definir as forças como aquilo que é inexplicável e, no entanto, pura realidade.¹⁹ No outro polo da produção, as formas, já encontramos uma consistência mais ou menos acabada, um “efeito da produção”, um homem ou uma sociedade, uma obra de arte ou mesmo uma ideia. Essa consistência produzida e que passa, portanto, a “habitar” o polo das formas não é estática. A luta de Deleuze e Guattari com parte da filosofia clássica

¹⁸ Em *Mil Platôs*, há uma dificuldade de pensar as multiplicidades e os dois polos da cosmologia. Como indica Zourabichvili, algumas passagens da obra indicam que se trata de pensá-las como forças, em outras, no entanto, já são situadas como pertencendo ao lado das formas: “A mesma palavra ‘multiplicidade’ parece designar ora uma ‘complicação’ de dimensões intensivas (ou singularidades), ora uma ‘massa’ ou uma ‘matilha’ extensiva de elementos ditos abstratos. Na realidade os dois aspectos se conjugam” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 73-74). Pensamos, tal como Zourabichvili, que se trata de pensar as multiplicidades nos dois polos. As multiplicidades não deixam de ser multiplicidades quando são capturadas pelas formas. Apenas ganham certa estabilidade. Além do mais, o mundo das formas também tem uma potência de mutação, que permite que as multiplicidades, mesmo formadas, devam sempre outra coisa. É bem possível que o homem mais enraizado em suas concepções de vida possa, por alguma obra do mundo, se tornar outra coisa no curso da vida. É nesse sentido que dizíamos anteriormente que tomamos a noção de multiplicidade como o conjunto de tudo o que há, sem nenhuma dívida com alguma unidade transcendente.

¹⁹ Sobre as forças como inexplicáveis, estamos parafraseando a seguinte afirmação de *Diferença e Repetição* (2006b): “Que a diferença seja literalmente ‘inexplicável’, não há por que se espantar com isto. A diferença se explica, mas ela tende a anular-se no sistema em que se explica. Isso apenas significa que a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é a implicação” (DELEUZE, 2006b, p. 321).

parece se dar também nesses termos. Não se trata do ganho de consistência ou formação em direção a um essencialismo estático ou mesmo da constituição de uma filosofia teleológica. O processo de ganhar consistência não aniquila ou termina o próprio processo. O processo está sempre em processo. Sempre a passagem das forças às formas, do mesmo modo, sempre as formas retroalimentando as forças, no jogo entre virtual-atual e atual-virtual. Um mundo de processos. Essa passagem, esse ganho de consistência e a inexorabilidade dos processos de trocas e modificações, é o coração da Cosmologia de Deleuze e Guattari. É um interesse profundo que os autores nutrem pelo que se passa “entre”, nos processos de troca, de transformação.

Mil platôs é a obra em que essa concepção ganha uma linguagem mais cosmológica, na medida em que trata de pensar a formação do mundo, ou seja, o ganho de consistência tanto no nível das formações geológicas como no nível das formações humanas e sociais – um mesmo “tipo” de processo, portanto, para qualquer ganho de consistência. Por isso, ainda que a dupla francesa faça ressalvas, como veremos, quanto à terminologia, é possível afirmar que, de um modo geral, se trata de um processo de estratificação. Fazer com que algo ganhe consistência é fazer com que ganhe certo ordenamento e organização, é determinar algum estado, estratificando-o. Uma música, mesmo a mais estranha e indomável, precisa de certa consistência para tornar-se música. De outro modo, permaneceria “incapturável” no polo das forças. Os sons, os acordes, os andamentos já existem virtualmente, mas é preciso uni-los, montá-los, fazer com que se componham, dar-lhes, ainda que minimamente, certo ordenamento. Toda vez que esse procedimento ocorre, seja com música, linguagem, ideias, corpos, formações rochosas, geografias e espécie, nos encontramos diante de uma estratificação.

É preciso ainda afirmar que esse maquinismo de *Mil Platôs* é pragmático. Mas em que sentido? Deleuze e Guattari concebem as estratificações e o maquinismo sempre em meio a um contexto, frente a um recorte da realidade, em que determinadas multiplicidades com suas singularidades estão operando. É como se estivessem próximos do conceito de performativo de John Langshaw

Austin²⁰, extrapolando, contudo, o campo linguístico. É uma performance maquinista.²¹ É o funcionamento do método de dramatização. Os processos de estratificação, os ganhos de consistência ocorrem sempre em circunstâncias, em recortes da realidade. Uma das grandes advertências da dupla francesa é esta: a de não ignorarmos as singularidades dos contextos e dos meios em que os processos se dão.²² É um maquinismo pragmático porque os processos que acontecem no mundo dependem das circunstâncias, do punhado de realidade que recortam, dos agentes que estão envolvidos nessa realidade. O mesmo ato, a mesma ação, ou, para utilizar a linguagem cosmológica, o mesmo processo, se altera em função do recorte em que está inserido, em função do conjunto de multiplicidades que coloca em relação. É um pragmatismo, porque os processos são pensados sem o abandono da realidade em que se efetuam. Aqui estamos muito longe de causas universais, de leis universais. Importa muito o detalhe, a sutileza. E são essas sutilezas que marcam o real em toda a sua complexidade. A importância que Deleuze e Guattari dão a esse pragmatismo é vista no modo como o segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia* é organizado. Os platôs, além de títulos, possuem datas que indicam acontecimentos históricos que marcaram alguma transformação no mundo. “Cada anel ou platô deve, pois, traçar um mapa de circunstâncias, por isso cada um tem uma data, uma data

²⁰ Austin não pensa a linguagem de maneira abstrata, ou seja, descolada do real, com independência do real, mas, ao contrário, tem um profundo interesse em pensar as relações da linguagem com o real e os diferentes contextos em que se insere. O conceito de performativo é cunhado, sobretudo, para mostrar como a linguagem atua no real e com ele se relaciona. Ela produz uma *performance* no real e para que seja exitosa é “sempre necessário que as *circunstâncias* em que as palavras forem proferidas sejam, de algum modo, *apropriadas*” (AUSTIN, 1990, p.26). Há, portanto, todo um jogo entre linguagem e contexto. “Assim, para eu batizar um navio, é essencial que eu seja a pessoa escolhida para fazê-la; no casamento (cristão) é essencial, para me casar, que eu não seja casado com alguém que ainda vive, que é são e de quem não me divorciei, e assim por diante” (AUSTIN, 1990, p. 26).

²¹ É por performance que as conexões máqunicas se desenvolvem. Uma performance que se passa nas multiplicidades, agenciando elementos. A performance da luz solar com a planta para a produção de energia. A performance de um garoto e uma guitarra para produzir uma música. Sempre um performativo maquinista. É nesse sentido que colocam a performance do lado de uma produção aberta, rizomática (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 30).

²² Sobre essa questão e sobre o termo ‘contexto’, estamos levando em consideração a maneira como Deleuze e Guattari pensam as conexões máqunicas sempre em um meio. Em “Introdução: rizoma”, primeiro platô, isso parece ser uma condição para escaparmos de pressuposições essencialistas. Se concebemos alguma coisa ignorando a sua relação com o real, estamos promovendo algum tipo de essência. Trata-se mais de perguntar “como isso funciona?”, “com o que está conectado?”. Traçar um mapa das relações máqunicas, um mapa que está “inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 30). Essa relação com a realidade atravessa todo o *Mil Platôs*.

fictícia, e também uma ilustração, uma imagem” (DELEUZE, 1992, p. 38). São sempre acontecimentos em contextos específicos, reais, mesmo que não atuais, que colocaram em jogo determinadas multiplicidades.

Cada multiplicidade envolvida nesses processos pode alterar o resultado. Mesmo o ponto de ebulição de um material se altera com a pressão atmosférica do meio. A água entra em ponto de ebulição a cem graus Celsius, mas isso no nível do mar. Em Brasília, a mais de mil metros de altitude, serão necessários noventa e seis graus. Em La Paz, a mais de três mil e quinhentos metros do nível do mar, apenas oitenta e sete graus. Isso, sem contarmos com a “pureza da água”, uma vez que a própria água é um efeito de multiplicidades. Isso vale para os animais, para o humano, para as sociedades. Sempre um jogo de recorte do real, uma performance. Um jogo de sensibilidade das multiplicidades que estão sendo colocadas em relação. Alguém diz “vamos fazer uma paralisação geral” em meio a um shopping de luxo. Nada acontece. Alguém diz “vamos fazer uma paralisação geral” em meio a uma classe de trabalhadores organizados e insatisfeitos e o país para. Dizer “vamos fazer uma paralisação geral” não garante paralisação nenhuma, não há nenhuma transcendência que garanta o funcionamento dos processos. Sempre uma pragmática, sempre um conjunto de multiplicidades em jogo que fazem ou não com que um agenciamento se efetue. Daí também a crítica à psicanálise freudiana e o familismo que ela suscita.²³ É o perigo de perder de vista a pragmática e encontrar Édipo em tudo.

1.3 Um mundo de passagem entre planos

Em *Mil Platôs*, especialmente no terceiro platô, “A geologia da moral”, os dois polos são concebidos como dois planos que definem o sistema de estratificação. O polo das forças dá lugar a um plano de consistência, conceitualizado como uma espécie de plano de matérias-primas. O plano daquilo

²³ A psicanálise freudiana, ao que indicam Deleuze e Guattari, ignora as multiplicidades em favor de unidades que se encontram muito bem formadas. Nesse sentido, a própria realidade se encontra submetida aos conceitos familiares produzidos por Freud. “Tão logo descobria a maior arte do inconsciente, a arte das multiplicidades moleculares, Freud já retornava às unidades molares, e reencontrava seus temas familiares, o pai, o pênis, a vagina, a castração... etc. (Na iminência de descobrir um rizoma, Freud retorna sempre às simples raízes)” (DELEUZE; GUATTARI. 2011a, p. 53).

que ainda não se encontra formado, mas que já existe não organizado, não acabado:

Chamava-se *matéria* o plano de consistência ou o Corpo sem Órgãos, quer dizer, o corpo não-formado, não-organizado, não-estratificado ou desestratificado, e tudo o que escorria sobre tal corpo, partículas submoleculares e subatômicas, intensidades puras, singularidades livres pré-físicas e pré-vitais (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 75).

É digna de destaque a ênfase que Deleuze e Guattari dão ao termo matéria na citação acima. O plano de consistência, o polo das forças de *Mil Platôs* é a matéria, daquilo que é feito o mundo organizado. “Esse corpo sem órgãos era atravessado por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 70). Afirmção semelhante também se encontra na conclusão e uma vez mais nos dá indícios de como a dupla pensa uma concepção de vida que não se resume ao orgânico.

Certamente, não há razão para pensar que os estratos físico-químicos esgotem a matéria: existe uma Matéria não formada, submolecular. Tampouco os estratos orgânicos esgotam a Vida: o organismo é sobretudo aquilo a que a vida se opõe para limitar-se, e existe vida tanto mais intensa, tanto mais poderosa quanto é anorgânica. E do mesmo modo ainda, há Devires não humanos do homem que extravasam por todos os lados os estratos antropomórficos (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 231).

Essas matérias-primas não organizadas, às quais Deleuze e Guattari também se referem como matérias não formadas (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 70), podem sofrer um processo de captura, de organização. Passam, assim, ao outro polo cosmológico, o das formas, que em *Mil Platôs* é concebido como o plano dos estratos:

Os estratos eram Camadas, Cintas. Consistiam em formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de ressonância e redundância, constituir moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir essas moléculas em conjuntos molares. Os estratos eram capturas; eram como “buracos negros” ou oclusões que se esforçavam para reter tudo o que passasse ao seu alcance (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 70).

Veremos ainda que esses estratos são classificados em três grupos ao longo de *Mil Platôs*, o estrato físico químico, o orgânico e o antropomórfico. Interessa-nos, neste momento, colocar luz sobre esse movimento de passagem entre os dois planos. É nele que reside o caráter cosmológico da filosofia de Deleuze e Guattari.

O mundo apresentado no segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia* é composto de matérias não formadas, de multiplicidades que são capturadas em processos maquínicos de estratificação, recebendo ordenação e organização, constituindo formas mais ou menos acabadas, mais ou menos terminais. Da rocha ao capitalismo, tudo o que se constitui, que ganha consistência, que se atualiza em algo assinalável, é efeito de um mesmo processo geral: a estratificação, um recorte no plano de consistência que ordena e organiza multiplicidades. É digno de nota que no oitavo platô, “1730 — Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível”, Deleuze e Guattari identificam esse plano com a vida, como um plano de vida, ao mesmo tempo que o conectam intimamente à noção de Natureza:

O plano de consistência da Natureza é como uma imensa Máquina abstrata, no entanto real e individual, cujas peças são os agenciamentos ou os indivíduos diversos que agrupam, cada um, uma infinidade de partículas sob uma infinidade de relações mais ou menos compostas. Há, portanto, unidade de um plano de natureza, que vale tanto para os inanimados, quanto para os animados, para os artificiais e os naturais. Esse plano nada tem a ver com uma forma ou uma figura, nem com um desenho ou uma função. Sua unidade não tem nada a ver com a de um fundamento escondido nas profundezas das coisas, nem de um fim ou de um projeto no espírito de Deus. É um plano de extensão, que é antes como a secção de todas as formas, a máquina de todas as funções, e cujas dimensões, no entanto, crescem com as das multiplicidades ou individualidades que ele recorta. Plano fixo, onde as coisas não se distinguem senão pela velocidade e a lentidão. Plano de imanência ou de univocidade, que se impõe à analogia. O Uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere. Não estamos falando aqui da unidade da substância, mas da infinidade das modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 41).

Essa passagem nos ajuda a pensar como Deleuze e Guattari concebem a vida. Mais do que uma questão orgânica é toda uma ordem de singularidades, de multiplicidades não assinaláveis. É esse agitação de multiplicidades que

movimentam o mundo, que se atualizam ou não em formas mais ou menos ordenadas. Por outro lado, é possível ver a identificação desse plano com a noção de Natureza em um registro bastante spinozista. Não à toa essa citação se encontra no item “Lembranças de um spinozista”. Deleuze e Guattari deixam margem para que uma possível identificação do plano de consistência, esse polo das multiplicidades, seja pensado como a própria natureza. Não uma natureza do “natural”, mas natureza como entidade produtora, como matéria-prima. Uma Natureza que se aproxima da concepção spinozista: um único e mesmo plano para tudo o que há.

Seria ainda possível identificar Deus e Natureza, como na obra spinozista? Embora Deleuze e Guattari não tomem esse tema como um problema, é interessante notar como concebem o processo de estratificação como juízos de Deus. Esse conceito, caro sobretudo à filosofia de Deleuze, é tomado em *Mil Platôs* como a organização do plano de consistência em estratos. Se Deus-Natureza é o conjunto das multiplicidades, o plano de consistência, é o seu juízo, é sua organização que faz com que os estratos ganhem consistência. “Os estratos eram juízos de Deus, a estratificação geral era todo o sistema do Juízo de Deus” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 70). Há um juízo de Deus sempre que as multiplicidades passam pelo sistema de estratificação, fazendo com que a matéria não formada ganhe forma. Com isso, Deleuze e Guattari indicam a existência de uma espécie de programa de determinações acontecendo dentro de cada estrato. Há uma captura que determina certo ordenamento e organização de moléculas, de partículas de singularidades. A vida orgânica, por exemplo, é baseada em carbono. As moléculas biológicas têm no carbono uma espécie de estrutura que organiza a ligação com outros elementos, como o oxigênio. É um juízo de Deus do carbono. É um programa de organização que se deu, capaz de recortar a matéria não formada, dando a ela uma organização baseada em carbono. Não importa o estrato, da rocha à sociedade, sempre um juízo de Deus, sempre uma máquina-programa de algum tipo selecionando, ordenando e organizando a matéria não formada em função de algum tipo de forma. Veremos ainda como se trata sempre disto: uma Natureza fluida sendo capturada por processos de estratificação.

Temos, portanto, uma Cosmologia que, de modo geral, marca dois planos distintos (forças e formas, composição e estratos):

Com efeito, do ponto de vista de uma abstração bem fundada, podemos fazer como se os dois planos, as duas concepções do plano, se opusessem claramente e absolutamente. Desse ponto de vista, dir-se-á: você vê bem a diferença entre os dois tipos de proposições seguintes: 1) formas desenvolvem-se, sujeitos formam-se, em função de um plano que só pode ser inferido (plano de organização-desenvolvimento); 2) só há velocidades e lentidões entre elementos não formados, e afectos entre potências não subjetivadas, em função de um plano que é necessariamente dado ao mesmo tempo que aquilo que ele dá (plano de consistência ou de composição) (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 59-60).

Mais do que divisão de planos, apontam para uma troca incessante, uma retroalimentação que anima constantemente os dois planos.

Por que a oposição dos dois tipos de planos remete, no entanto, a uma hipótese ainda abstrata? É que não paramos de passar de um ao outro, por graus insensíveis e sem sabê-lo, ou sabendo só depois. E que não paramos de reconstituir um no outro, ou de extrair um do outro. Por exemplo, basta afundar o plano flutuante de imanência, enterrá-lo nas profundezas da Natureza em vez de deixá-lo funcionar livremente na superfície, para que ele já passe para o outro lado, e tome o papel de um fundamento que não pode mais ser senão princípio de analogia do ponto de vista da organização, lei de continuidade do ponto de vista do desenvolvimento (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 62)

A Cosmologia de *Mil Platôs* ainda será tema do capítulo seguinte. Decidimos por apresentá-la introdutoriamente neste momento porque temos a intenção de mostrar agora como esse recorte do plano de consistência, como essa troca entre os dois planos, é já uma questão política. Ou, ainda, temos a impressão de que Deleuze e Guattari tomam por política todos os processos que recortam, ordenam e organizam o mundo. Há, portanto, uma política do próprio mundo, que produz mundo e com ele a humanidade. Vejamos.

1.4 A Cosmologia e a política

“Antes do ser, há a política” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 85). Essa afirmação que aparece em *Mil Platôs* é decisiva para pensarmos nossa perspectiva cosmológica como uma questão política. É a partir dessa compreensão, de que Deleuze e Guattari estão propondo a política como algo

anterior às identidades, às essências, que tomamos a política como uma questão cosmológica, de constituição de mundo. Em um sentido muito geral, os processos de estratificação já são processos políticos. Essa posição, que assimila Cosmologia e política, nos coloca, imediatamente, duas implicações. A primeira, é de tomar pelo termo política todos os processos de organização e transformação do mundo. Todos os processos que produzem, conectam e desconectam as máquinas dentro da Mecanosfera precisam ser concebidos como políticos. A segunda implicação, como consequência dessa primeira, é a de que a política independe do humano. Se tomamos a política como os processos de consistência, de estratificação, precisamos conceber que esses processos existem para além da organização que nós, enquanto humanidade, damos ao mundo. A política passa a ser entendida, portanto, como a própria lógica do mundo, uma arte cosmológica mais do que uma arte humana. Política como um juízo de Deus, como processo de organização do plano de consistência em estratos. Antes da ontologia, a cosmologia; antes dos seres fenomênicos, os processos que os constituem.

Com isso, não estamos dizendo que a humanidade não faz política. Somos, por excelência, animais políticos. Mas nós mesmos já somos efeitos de uma política maquínica que nos antecede, que recortou condições materiais, que agrupou moléculas, que produziu condições para que a espécie humana pudesse existir. Falamos anteriormente sobre o recorte do real. O mesmo parece se dar em relação ao humano e qualquer outra coisa. Somos fruto de um recorte da realidade, de uma performance do mundo. Da mesma forma, nós, humanos, recortamos a realidade, organizando-a com outros processos. Inventamos a linguagem, construímos moradias, escrevemos a Declaração Universal dos Direitos Humanos na qual estabelecemos as condições mínimas que asseguram o que chamamos de dignidade humana. Estamos sempre recortando o mundo, produzindo-o e nos produzindo. Somos animais organizadores. Facilmente nos esquecemos, no entanto, que já somos fruto, consequência de uma política que está aquém da humanidade. Um jovem nascido na periferia do Rio de Janeiro é o efeito de um sem-número de processos cosmológicos que envolveram a geografia, a história, a humanidade, poderes públicos produzidos por essa

humanidade, sistemas de governo e tantas outras condições, tantos outros processos.

Talvez seja preciso, mais por uma questão metodológica do que epistêmica, fazer uma distinção em dois níveis de política. A política cosmológica, como processos de estratificação da realidade que tudo formam e a política dos homens que, como efeitos da política cosmológica, não deixam também de produzir recortes e alterar a realidade e estratificá-la. Essa política cosmológica, mais ou menos inacessível ao humano, se mostra como um grande acaso. São juízos de Deus que dão à matéria-prima do plano de consistência uma organização. O não consistente, por um juízo de Deus, passa a ganhar consistência, política de uma Natureza-Deus que de modo algum produz Formas Terminais, mas realidade mutante. Mundo sempre em processo, juízos que sempre se alteram. Por outro lado, interferimos nesse acaso. O homem, operando no segundo nível da política, também produz recortes, também entra em relação com o acaso. Cria condições para que mais pessoas possam ou não nascer, para que a miséria humana possa ou não aumentar. Decide sobre a educação sexual que será lecionada nas escolas de seu país, sobre o que considera aceitável em relação aos gastos públicos. Cria rejeições morais a determinadas etnias, acolhe outras. Como partícipe da Natureza-Deus, o homem também pode criar juízos de Deus.

Veremos, no entanto, que a comunicação linguística que se inscreve historicamente no corpo da humanidade dá a ela a capacidade de produzir juízos de Deus de uma forma distinta da dos outros estratos da Natureza. Junto à linguagem, a possibilidade de produzir um juízo de Deus moral, mais ou menos moral, que constitui uma forma mais ou menos terminal. Assim, podemos distinguir os dois níveis da política com duas formas de produção de juízo: 1) juízos não terminais ou formas não terminais, produzidos pela Natureza-Deus em todos os estratos (mesmo o corpo humano é uma produção desse tipo de juízo); 2) juízos terminais ou formas terminais, produzidos pelo estrato humano por meio de sua capacidade de produção moral. De um lado, um juízo aberto que ainda está ligado ao plano de consistência, à variação. De outro, um juízo que se pretende mais ou menos acabado, transcendente e infinito.

Se dissemos que essa é uma distinção apenas metodológica, a dos dois níveis da política, é porque a humanidade influi tanto na Cosmologia como ela em nós, não há uma separação entre os dois processos porque não há uma separação entre homem e natureza.²⁴ A linguagem maquínica parece ter também este objetivo: o de não criar distinções muito definidas entre as peças que fazem parte da grande máquina. São sempre os mesmos tipos de processos, de estratificação e desestratificação, que formam tanto o mundo quanto o homem. “Em suma, tudo é político” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 100).

1.4.1 A Cosmologia como questão de lugar

A Cosmologia é uma questão de lugar, de territórios e códigos. Os processos de estratificação colocam a humanidade, os humanos que a integram, assim como as formações rochosas e tudo o que há, num lugar. Não são lugares necessariamente físicos, embora também o possam ser, mas modos de ser, meios de existência.

Tomemos mais um exemplo. Nós, humanidade, recebemos da Cosmologia, dos processos de estratificação que se fizeram ao longo da evolução, um corpo e uma potência de pensamento. Esse corpo tem sua limitação física. Funciona de maneira específica. A Cosmologia nos dá esse lugar, nos dá esse corpo. Operando, no entanto, no segundo nível da política, damos a esse código cosmológico que marca o nosso corpo um sobrecódigo, um outro lugar. Transformamos nosso corpo de maneira que ganhe ou perca funções, conquiste ou perca lugares. O corpo pode assumir o lugar de um templo, ser o lugar da santidade, intocável, tentativa de pureza. Pode ser o lugar da autodestruição ou da experimentação. Do mesmo modo funciona o pensamento. No processo cosmológico evolutivo, o homem passa a pensar. É um lugar que a Cosmologia nos dá. Recortamos esse lugar, selecionamos pensamentos, estratificamos relações.

²⁴ Ester Heuser mostra, no artigo “As noções de natureza e homem em Gilles Deleuze e suas relações” (2015), como essa não separação entre homem e natureza também aparece em outras obras de Deleuze.

A concepção cosmológica que pode ser extraída de Deleuze e Guattari lida diretamente com essa questão dos lugares, com os recortes que fazemos do mundo, com o corpo, com o pensamento. Ao proporem uma Cosmologia da multiplicidade, a dupla parece estar colocando em questão as perspectivas que propõem lugares muito estabelecidos, demasiado fixados. É nesse sentido também que a filosofia de Deleuze e Guattari é uma política, agora no sentido mais tradicional do termo. Os processos cosmológicos não produzem uma ideia do que é ser homem. A estratificação, na sua dimensão antropomórfica, não faz nada além de recortar multiplicidades, conectar peças de máquinas e produzir isso que chamamos humanidade. Nós, no entanto, ao longo da história do pensamento, idealizamos um sem-número de lugares que a humanidade deveria ocupar, um sem-número de proibições ao corpo e ao pensamento. Nós produzimos unidades transcendentais como lugares por excelência. E essas ideias, essas estratificações agem diretamente na constituição da humanidade. Produzimos fenômenos estranhos, um “juízo de Deus” (cf. DELEUZE; GUATTARI. 2012a, p. 24) bastante forte que, conforme veremos, dita regras sobre pensamento e corpo. A Cosmologia, como recorte, produz um corpo humano que pode ter diversos afetos, pode amar outra pessoa do mesmo gênero, pode negar a noção de gênero. Somos nós, no entanto, no segundo nível da política, que criamos um desejo de julgar e reprimir os outros, propondo um lugar definido para a humanidade, como se a própria Cosmologia já nos tivesse dado de antemão uma ideia de homem. O Apocalipse bíblico não deixa de ser uma política de segundo nível. É um sistema de juízo produzido linguisticamente. Há um programa de seleção em funcionamento. “O Apocalipse é sem dúvida o primeiro grande livro-programa com ares de grande espetáculo” (DELEUZE, 1997, 50).

No texto de *Crítica e Clínica* (1997) “Para dar um fim ao juízo”, Deleuze nos mostra como a produção dos juízos de Deus no segundo nível da política, da humanidade, está ligada a uma concepção de loteamento da existência humana, como se alguma unidade superior concedesse aos homens um “lugar natural” que cabe a determinado grupo ocupar.

Os elementos de uma doutrina do juízo supõem que os deuses concedam *lotes* aos homens e que os homens, segundo seus lotes, sejam apropriados para tal ou qual *forma*, para tal ou qual

firm orgânico [...]. Eis o essencial do juízo: a existência recortada em lotes, os afectos distribuídos em lotes são referidos a formas superiores (DELEUZE, 1997, p. 146).

Um mundo dividido em lotes ou lugares específicos pela sorte de algum Deus, que designa ao vivente um espaço-função a ser ocupado no corpo da terra. Uma concepção de loteamento, de lugar, que já se encontra muito bem conceituada na *República* de Platão (1989), quando este nos apresenta os três tipos de alma, a de ouro, a de prata e a de bronze, cada qual com sua relação com o “divino” e um lugar a ser ocupado na *polis* grega. Essa doutrina do juízo que funciona loteando não é uma exclusividade do texto de Platão. Encontra-se em todos os sistemas de castas, de classes, de estratificação social que se apoiam em alguma concepção transcendente para marcar o lugar dos corpos no campo social.

A essa concepção de um loteamento, de um lugar intimamente ligado ao divino, ao transcendente, Deleuze adiciona um segundo momento do juízo de Deus, da doutrina dos lotes. Ao longo do texto, parece indicar que se tem cada vez menos a necessidade de fazer uma menção direta a transcendências para se instaurar um juízo de Deus. É que, com o advento do sujeito moderno, juiz de si, essa coisa que pensa e instaura tribunais da razão, o juízo não tem como fonte uma divindade, mas o próprio sujeito que se outorga o papel de emissário do juízo. Um sujeito que é cada vez mais criador de juízos e que cada vez mais vive e se pune por seus próprios juízos. Juiz e réu ao mesmo tempo. “No limite, lotear-se a si mesmo e punir-se a si mesmo tornam-se as características do novo juízo ou do trágico moderno. Há somente juízo, e todo juízo incide sobre um juízo” (DELEUZE, 1997, p. 146).

A crítica em relação às unidades, às ideias, às essências, é também a crítica ao lugar. A dupla francesa parece nutrir uma profunda aversão à concepção de um lugar natural das coisas: um lugar natural do humano ou de parte da humanidade. A Cosmologia como afirmação da multiplicidade é a afirmação de processos que produzem múltiplos lugares, de que os lugares estão abertos e se trata, em última instância, até mesmo de colocar em questão os lugares (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 25). Parece ser toda uma questão de mobilidade em relação aos lugares, que, no âmbito de uma política como tradicionalmente a conhecemos, poderia ser chamada de mobilidade

social. A mobilidade social não diz respeito somente às classes sociais, mas também às imagens e papéis que representamos. Trata-se de poder alterar a imagem de mulher, a imagem de trabalhador, a imagem de filho, os lugares que ocupam. Trata-se de propor, em favor da multiplicidade, uma alteração possível dos lugares sociais, uma vez que não são transcendentais e imutáveis, mas fruto do recorte que nós fazemos do mundo.

A crítica ao capitalismo, que ocupa boa parte de *O Anti-Édipo*, mas também aparece em *Mil Platôs*, se dá na esteira dessa aversão ao loteamento, à determinação de papéis e lugares. Criticam esse sistema por ser uma formação social que limita a produção do mundo, ou seja, o mundo como multiplicidade, à produção de capital para o mercado (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 137). O capitalismo transforma os homens em peças de suas máquinas de produção de capital. Assim, mesmo tratando dessa formação social nos seus próprios termos, perguntamos “qual é o lugar da arte, da filosofia, das ciências nessa formação? A quem elas servem? Qual o lugar das mulheres, dos trabalhadores, dos negros, enfim, das minorias?”. A posição de Deleuze quanto a isso é muito combativa. A filosofia, ao menos, não serve a poder estabelecido algum. Em vez disso, coloca em questão os poderes, questiona o lugar que os poderes concedem às disciplinas criadoras, aos corpos, às produções que não fazem parte de seu mote. A filosofia precisa liberar a produção das amarras daquilo que a direciona. Ela precisa “fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral, da religião [...]”. A filosofia como crítica mostra-nos o mais positivo de si mesma: obra de desmistificação” (DELEUZE, 1976, p. 87). A versão política da Cosmologia da multiplicidade, o que chamamos de Cosmopolítica da Vida (que se faz em favor de novos modos de vida) parece se encarregar, também, desta tarefa: colocar em questão o poder, as máquinas que querem se passar por unidades transcendentais. Não é preciso ir longe para se deparar com essas máquinas. A concepção essencialista se encontra reencarnada em toda afirmação de um criacionista que julga a sexualidade de alguém por um viés religioso, justificando sua conduta por meio da alegação de que a “Cosmologia” produziu apenas os gêneros homem e mulher, desqualificando o que não se limita a esses padrões. Encontra-se em todo “cidadão de bem” que define condutas e concepções de

família como ideias prontas, impondo-as aos outros como “verdade cosmológica”. É nesse sentido que a Cosmopolítica da Vida, por ser também obra de desmistificação dessas unidades transcendentais, não deixa de ser, ao seu modo, uma espécie de Cosmologia das revoluções, na medida em que deixa entreaberta a possibilidade de novos modos de organização da existência.

É na esteira dessas questões que afirmamos anteriormente que essas duas políticas, que não deixam de ser dois tipos de juízos de Deus, talvez possam ser distinguidas pelos tipos de estratos ou formas que produzem. De um lado, a política cosmológica parece produzir uma forma não terminal, que está sempre em movimento, porque sempre conduzida em maior ou menor escala pelo plano de consistência. Ao que nos indicam, “a terra, ou o corpo sem órgãos, não parava de se esquivar ao juízo, de fugir e se desestratificar, se descodificar, se desterritorializar” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 70). Há sempre um movimento que foge ao juízo, mesmo que para produzir outros. Maquinismo generalizado. Por outro lado, a humanidade parece ter conquistado, por meio de seus juízos de Deus, a capacidade de produzir formas terminais, que se desejam mais acabadas, imutáveis, verdadeiras. É o terreno dos ídolos e das imagens. Ideias transcendentais que, ao contrário da “natureza”, têm a pretensão de se desligar do plano de consistência. *Crepúsculo dos Ídolos* (2014) permanece como obra contemporânea.²⁵ É que a razão humana ainda deseja intimamente fazer uma distinção entre mundo real e mundo aparente. Entre Imagens verdadeiras e falsas.

Esse maquinismo pragmático das multiplicidades, que já é uma política, é o que tomamos como a Cosmologia de *Mil Platôs*. Antes, porém, de apresentarmos as especificidades dessa obra, gostaríamos de fazer uma

²⁵ No capítulo “Moral como antinatureza”, Nietzsche toma a maioria das morais produzidas pela humanidade como produções que vão ao encontro dos instintos vitais. É a denúncia da produção de um “mundo moral”, ou um “outro mundo”, em detrimento da vida: “Coloco um princípio numa fórmula. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto de vida – um mandamento qualquer da vida é preenchido por um cânone determinado de ‘deves’ e ‘não deves’, quaisquer obstáculos e hostilidades no caminho da vida são removidos. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até agora ensinada, venerada e pregada, volta-se, ao contrário, justamente *contra* os instintos da vida – ela é uma *condenação* desses instintos, ora secreta, ora sonora e atrevida. Ao dizer que ‘Deus vê coração’, ela nega os desejos mais baixos e mais altos da vida, tomando Deus como *inimigo da vida*... O santo em que Deus se compraz é o castrado ideal... a vida acaba onde o ‘reino de Deus’ *começa*...” (NIETZSCHE, 2014, p. 46).

primeira aproximação com outros textos, a fim de mostrar como essa concepção se encontra latente em outros conceitos, de modo a evidenciar que a perspectiva cosmológica faz parte do pensamento geral dos autores.

1.5 Os conceitos cosmológicos

Embora haja uma diferença significativa nos termos e na maneira como a Cosmologia aparece ao longo do pensamento de Deleuze e Guattari, o sentido mais profundo dessa Cosmologia é mantido: a ideia de que o mundo é, em princípio, pura produção, um devir infinito e inesgotável. Um mundo que pode até produzir leis e ordenamentos mais ou menos constantes, mas que de modo algum podem ser consideradas estruturas fixas e inalteráveis.²⁶ Essa concepção de um mundo produtivo não nos é apresentada da mesma forma ao longo de suas obras. Ela aparece de diversas maneiras e por meio de diferentes conceitos, cada qual com suas peculiaridades. Mas qual o motivo de vários conceitos se o sentido geral permanece mais ou menos o mesmo? O sentido amplo é o mesmo, mas o campo de disputa em que são introduzidos são distintos, daí a necessidade de novos conceitos.²⁷ Há também todo um pragmatismo na produção conceitual da dupla. Os conceitos se alteram dependendo do meio em que serão inseridos, dependendo dos adversários que irão enfrentar e a quais problemas estarão direcionados. A fim de mostrar que esse sentido cosmológico amplo se mantém, faremos uma breve menção a noções que aparecem em outras três obras além de *Mil Platôs* (2011a), a saber, *Diferença e Repetição* (2006b), *O Anti-Édipo* (2010) e *O que é a filosofia?* (1997).

Um dos principais objetivos de *Diferença e Repetição* é afirmar a diferença como força de produção do mundo, princípio que o constitui: “acontece que a diferença não é o próprio dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado” (DELEUZE;

²⁶ Deleuze e Guattari também não concebem em sua filosofia a existência de nenhuma estrutura fixa. Ou melhor, as estruturas, sejam elas de que tipo forem, linguísticas ou não, são já efeitos de uma produção anterior.

²⁷ Lembramos aqui que, em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari tratam dos devires dos conceitos (cf. 1997, p. 30), de como eles se alteram em relação a outros conceitos que se conectam e a outros componentes que interiorizam. Esses devires são verificáveis na própria filosofia da dupla, na medida em que são inseridos em campos e disputas distintas, de acordo com os problemas a que respondem.

2006b, p. 319). Tudo advém da diferença e está em transformação. Tudo está em processo de ser, sem que esse processo se encerre. Não há nenhum corpo ou instituição que não possa ser alterado. Tudo, mesmo “as constantes de uma lei, por sua vez, são variáveis de uma lei mais geral, [a diferença], um tanto como os mais duros rochedos se tornam matérias moles e fluidas na escala geológica de um milhão de anos” (DELEUZE; 2006b, p. 21). Aqui, Deleuze está enfrentando parte da filosofia clássica que se apoia no essencialismo. Deleuze está rejeitando as concepções de que o mundo é produzido a partir de identidades prévias e bem formadas que dão às coisas sua condição de ser. Em suma, está se opondo radicalmente às concepções metafísicas e transcendentais do mundo que postulam a existência de identidades prévias aos processos de produção do mundo.

Em *Diferença e Repetição*, o conceito de diferença assume o polo das forças no espectro cosmológico que estamos propondo. A noção de identidade, por sua vez, se encontra no polo das formas. Há uma tentativa de pensar a diferença em si mesma, como força constituidora de tudo o que há, ao passo que parte da filosofia a toma como negativa ou como segunda, submetida à noção de identidade.²⁸ O homem e a árvore, por exemplo, não possuem esse

²⁸ Os momentos em que a diferença foi pensada não em si mesma, mas submetida às noções de identidade. Platão, por exemplo, teria pensado a diferença como o não ser que seleciona pretendentes de distintos tipos de litígios que acontecem em solo grego: “vê-se bem isto nos dois exemplos principais de Platão; no *Político*, em que o político é definido como aquele que sabe ‘apascentar os homens’, mas muita gente se apresenta, comerciantes, lavradores, padeiros, ginastas, médicos, dizendo: ‘o verdadeiro pastor de homens sou eu!’, e no *Fedro*, em que se trata de definir o bom delírio e o verdadeiro amante e em que muitos pretendentes aparecem para dizer: ‘o amante, o amor sou eu!’” (DELEUZE, 2006b, p. 99). O texto deleuziano desenvolve a concepção de que Platão teria tomado a diferença como conceito de mediação, atuando como critério de seleção dos pretendentes. É preciso lembrar que o método de divisão platônico ganha força com a distinção entre o mundo das Ideias e o mundo sensível, mas que há outro interesse nos textos platônicos: o de distinguir a cópia do simulacro, os pretendentes bem fundados dos sem fundamento. A diferença aparece em Platão, segundo aponta Deleuze, como esse mecanismo capaz de denunciar o não ser dos pretendentes. Assim a diferença é submetida aos mecanismos de uma identidade superior, funcionando apenas como condição de desqualificação dos pretendentes não bem fundados: “Todo platonismo é dominado pela ideia de uma distinção entre ‘a coisa mesma’ e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já remete a um fundamento, subordina-a ao mesmo” (DELEUZE, 2006b, p. 106). Vasconcelos (2005) nos mostra, no entanto, que os estudos deleuzianos conduzem à ideia de que o pensamento fundante sobre a identidade se sedimenta menos pela teoria das ideias de Platão e mais pela contribuição de Aristóteles ao pensamento ocidental, pois é esse último que realmente funda uma filosofia da representação. A lógica formal aristotélica, cujo conceito mediador é a analogia, permite a representação: “[...] Entretanto, Aristóteles censuraria Platão por não tê-la descoberto antes, partindo do filósofo ateniense diretamente do modelo formal da Ideia à cópia sensível da matéria. Aristóteles, por sua vez, ao subordinar a diferença à oposição, à semelhança e à própria

ser por conta de uma identidade suposta, mas como consequência de processos produzidos a partir da própria diferença. Sua ambição é mostrar como a diferença é primeira em relação às identidades. E mais: a diferença é o motor cosmológico²⁹ em *Diferença e Repetição*, é a política do cosmos. É pela diferença que tudo se produz. Trata-se de um processo de constituição inesgotável, sem teleologia e sem transcendências. O conceito de diferença é produzido nesse embate com a filosofia clássica, tendo como adversário um conjunto de autores e fazendo uso de uma terminologia bastante própria desse contexto.

O que é a filosofia? é a última obra produzida pela dupla francesa. Como o próprio título nos indica, tem como objetivo definir a tarefa da filosofia, mas, mais do que isso, afirmar o que só ela, a filosofia, é capaz de fazer. Seus adversários já são outros, muito diferentes dos de *Diferença e Repetição*. Aqui, Deleuze e Guattari se opõem ao marketing e às disciplinas de comunicação, que se apoderaram do termo “conceito”³⁰ e aos filósofos pós-kantianos que pensavam a filosofia em torno de uma “enciclopédia universal do conceito” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 20). Além disso, enfrentam as afirmações de que a filosofia teria acabado. Furtando-se a responder se a filosofia é reflexão ou comunicação, o que também há em outras áreas de saber, a definem como a “arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 10). Porém, mais do que a definição de filosofia, nos interessa um

analogia teria garantido a mediação que fez da diferença ao longo da história da filosofia um recalque da identidade. O Ser, mediado pelo plano da identidade, acabou por ser determinado por duas grandes características: tornou-se distributivo e hierárquico, ou seja, distribui-se, equivocadamente, de modo compartilhado, e remete a um sentido primeiro regulando todas as suas emanações” (VASCONCELOS, 2005, p. 140-141). Além de Platão e Aristóteles, Deleuze nos mostra em *Diferença e Repetição* como outros autores como Hegel e Kant, operaram, cada qual ao seu modo, algum tipo de submissão da diferença, não apresentando-a em si mesma.

²⁹ Lembramos aqui do par diferenciação/diferenciação que já foi mencionado anteriormente como a condição de toda a cosmologia.

³⁰ Vale lembrar como não raramente as propagandas tratam de seus produtos: “um novo conceito de carro”, “um novo conceito de creme dental”. Para Deleuze e Guattari, uma invenção mercadológica está muito longe de ser um conceito. Além disso, a dupla francesa também está se opondo aqui aos chamados “novos filósofos”, que transformaram a filosofia mais em uma questão de marketing do que em criação conceitual. Momento em que a filosofia se torna um produto a ser vendido. Essas críticas estão melhor desenvolvidas na entrevista “A propósito dos novos filósofos e de um problema mais geral”, que pode ser encontrada em *Dois regimes de loucos* (2016).

conceito que, ao mesmo tempo que é condição para a sua definição, auxilia Deleuze e Guattari a distinguirem a filosofia da arte e da ciência: o caos.

O caos é tomado como uma espécie de matéria-prima do mundo e, por conseguinte, das três disciplinas criadoras.³¹ O papel que o caos cumpre em *O que é a filosofia?* está próximo ao de diferença em *Diferença e Repetição* e, na mesma medida, muito próximo à Cosmologia ampla dos autores. Mais do que promover a desordem, o caos faz com que as determinações do mundo não permaneçam fixas (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 59, 153). Ele está ao lado do polo das forças em nosso espectro cosmológico. A tarefa da filosofia, da arte e da ciência é dar ao caos certo ordenamento, alguma ordem, produzir uma consistência a partir da inconsistência do caos, o que cada uma das disciplinas criadoras faz a seu modo. A filosofia estratifica o caos, dá a ele certa forma, produz um lugar por meio de conceitos, a arte o faz com perceptos e afectos e a ciência por meio de funções (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 260). Sempre uma tarefa de estratificar, de organizar, mesmo que isso não signifique uma organização absoluta. Em nossa chave de leitura, *O que é a filosofia?* é uma obra cosmológica na medida em que responde à seguinte questão: como algo ganha consistência? A abordagem que os autores fazem em relação à ciência, à filosofia e à arte se dá nesses termos, é uma tentativa de mostrar como o pensamento produtivo da humanidade produz consistências a partir daquilo que até então parecia impensável: o caos, as forças.

Num sentido muito geral, a obra de Deleuze e Guattari é atravessada por conceitos que tratam de uma pujança de forças inconsistentes, apresentadas como não pensáveis, não imagináveis. Essas forças, contudo, por meio de atos de criação, podem ganhar algum ordenamento, alguma consistência. Podem ser estratificadas. O homem, a sociedade, os conceitos, as obras artísticas dão mostras da captura e do ordenamento de algumas forças. Todo o mundo não é

³¹ O caos é pensado não como uma desordem, mas como aquilo que não tem consistência definida e, no entanto, serve de matéria-prima para as disciplinas criadoras. "Define-se o caos menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. É um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência" (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 153).

senão a contingência de um conjunto de processos que fizeram passar algo das forças às formas, capturando multiplicidades e conectando-as. Se hoje podemos definir o conceito de homem por meio de certa identidade, não é porque essa identidade já se encontrava produzida, metafisicamente pronta, mas justamente o contrário. É uma identidade que foi produzida por processos de evolução orgânica, linguística, artística, com relações de simbioses com outras espécies e outros reinos. Tudo é contingente porque tudo é resultado de processos que não têm nenhuma garantia transcendente. Uma grande máquina de multiplicidades.

Passaremos agora a *O Anti-Édipo*, que receberá atenção maior do que *Diferença e Repetição* e *O que é a filosofia?*, uma vez que é nele que a linguagem maquínica se inicia. A obra marca o encontro de Deleuze e Guattari e prepara o terreno para a *Cosmologia de Mil Platôs*.

1.5.1 *O Anti-Édipo: uma Cosmologia do desejo*

O Anti-Édipo, primeiro tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, possui uma linguagem que se encontra fortemente voltada ao humano e às formações sociais. É possível, todavia, fazer uma leitura de caráter cosmológico dessa obra. O conceito de desejo produzido pela dupla francesa, que se distingue fortemente das concepções de desejo da psicanálise, pode ser lido como um conceito cosmológico e político.

Nessa primeira aproximação, cabe evidenciar duas grandes linhas conceituais acerca da concepção de desejo. A primeira diz respeito à afirmação de que o desejo, diferentemente de determinadas perspectivas psicanalíticas, é uma força produtiva e não representativa.³² Ele não é efeito de uma “vontade” dos sujeitos, mas o contrário. Os sujeitos e suas vontades é que são efeitos do desejo. Não é a falta de algo, mas produção, ele produz realidade. A segunda linha é a de que o desejo, ao ser produtor de realidade, produz também a

³² Desde o início de *O Anti-Édipo*, o desejo é tratado como força produtiva (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 15). Com o advento da psicanálise e de Édipo, “substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 40).

realidade social. Não há uma diferença qualitativa entre os desejos que se passam no sujeito e os que se passam no social. “Na verdade, a *produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 46). É por esse motivo que falar em política a partir de *O Anti-Édipo* é falar em desejo.

O início do tratamento da filosofia do desejo já nos mostra a linguagem pouco usual e a maneira particular com que Deleuze e Guattari produzem *O Anti-Édipo*. Primeiramente, concebem o mundo pela lógica de uma maquinaria. Tudo são máquinas:

há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11).

A afirmação de que não há aqui nenhuma metáfora é importante. Os autores pensam, de fato, que o mundo é um composto de máquinas, onde tudo e todos são máquinas que se conectam e se desconectam. Esse processo de conexão e interrupção é orquestrado por uma força produtiva: o desejo, uma espécie de princípio de produção de realidade. São máquinas formando outras máquinas num processo ininterrupto. Ela se estende a tudo, das relações mais atômicas até as construções sociais mais abrangentes e complexas, como, por exemplo, o mercado capitalista global ou as instituições políticas. O próprio planeta Terra é uma máquina, formada por um complexo número de outras máquinas que a compõem. Homens, demais animais, formações geográficas e tantos outros aspectos formam o planeta. É uma grande máquina que muda constantemente com a alteração das máquinas que a compõem, mas que também pode se transformar se as máquinas às quais está conectada se transformarem. Seria esse o caso se, por exemplo, houvesse uma alteração no funcionamento do sistema solar. A Terra sendo uma máquina do sistema, e estando conectada a outras máquinas que a formam, poderia sofrer uma transformação radical se o funcionamento do sistema fosse alterado. Isso, para Deleuze e Guattari, é o desejo, essa capacidade produtiva, em que as máquinas não param de produzir e interromper conexões. É esse princípio de conexão e desconexão que liga ou repele as máquinas, que produz a realidade e não cessa de alterá-la. Uma

grande Cosmologia. Pensamos ser possível afirmar que esse desejo é constitutivo da natureza, é a força mais elementar que tudo produz, inclusive a natureza. Ou ainda, que em *O Anti-Édipo* o desejo é a própria natureza e que a natureza é pura produção. Mas, se a natureza é pura produção, é preciso afirmar que essa produção não tem finalidade definida, sendo tão somente capacidade de produzir. Por isso, a dupla francesa afirma que o desejo é “produção de produção” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 18), porque não está submetido a nada. Essa liberdade faz com que o mundo siga se transformando. Não há aqui nenhum tipo de teleologia de tipo hegeliana. A natureza não produz com vistas a chegar a um ponto definido.

É necessário um breve recuo para explicitar como a posição de Deleuze e Guattari se afasta de uma concepção mais clássica do desejo. É bem verdade que o termo “desejo” soa aos ouvidos de maneira muito diversa dessa que estamos apresentando, ao mesmo tempo que se encontra distante da concepção de desejo da psicanálise clássica. A ruptura mais básica diz respeito ao estatuto que o desejo assume ao longo da história da filosofia. Em uma espécie de breve genealogia do desejo, Deleuze e Guattari nos mostram que, desde o platonismo, passando pela psicanálise de Freud e Lacan, o desejo foi tomado como idealista e pautado na falta. Isso em que sentido? Na perspectiva que atravessa a história da filosofia ocidental, sempre se deseja algo e, sobretudo, algo que não se tem.

Essa constatação ganha mais fôlego quando nos deparamos com a análise que Lacan faz do *Banquete*, de Platão (2001), em seu *Seminário 8* (1992).³³ No *Banquete*, Sócrates define o amor como aquilo que se deseja, mas que só se efetua em relação àquilo que falta: “O que deseja, deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente” (PLATÃO, 2001, 204a).

³³ N’O *Seminário 8*, Lacan lança mão do *Banquete* de Platão como objeto de análise para abordar a temática da transferência no campo da psicanálise: “*Banquete* nos permite qualificar essas duas funções, o amante e o amado, com todo o rigor de que a experiência analítica é capaz...”. Em diversos momentos, a falta é tomada como uma das tônicas para pensar as relações desejantes. À guisa de exemplificação: “A questão é de saber se aquilo que ele possui tem relação, diria mesmo uma relação qualquer, com aquilo que ao outro, o sujeito do desejo, falta” (LACAN, 1992, p. 42). E ainda: “[...] o que caracteriza o *éraslês*, o amante, para com todos os que dele se aproximam, não será essencialmente aquilo que lhe falta? Quanto a nós podemos acrescentar desde logo que ele não sabe o que é que lhe falta, com aquele tom particular de ‘inciência’ que é o do inconsciente” (LACAN, 1992, p. 46).

Nessa interpretação, o desejo é sempre algo que não se tem, que não se pode possuir, potência negativa, portanto. Mesmo Kant, ao “operar uma revolução crítica na teoria do desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 41), não o teria desligado do idealismo e da falta. Até mais, talvez aí o idealismo do desejo tenha ganho novo impulso. Durante a *Crítica da faculdade de julgar* (1995), Kant teria concebido o desejo como “a faculdade de ser, pelas suas representações, causa da realidade dos objetos dessas representações” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 41). A conclusão a que Deleuze e Guattari chegam da leitura kantiana é que, a partir das concepções sobre a faculdade de desejar, Kant teria admitido a possibilidade de se construir um objeto a partir do desejo³⁴, sem que esse objeto tivesse nenhuma realidade externa à faculdade. Tal objeto seria nada mais do que uma realidade psíquica, uma espécie de fantasma, daí a afirmação de se

³⁴ Deleuze e Guattari se referem diretamente ao §3 da Introdução da *Crítica da faculdade de Julgar*, de Kant, momento em que a faculdade de desejar ou julgar, dependendo do modo como se traduz, é tratada como tendo a capacidade de manter independência em relação aos elementos empíricos. A faculdade de julgar pode determinar a vontade de modo livre e com autonomia em relação aos objetos externos a ela. Parece ser nesse sentido que Deleuze e Guattari tratam esse momento da filosofia kantiana como produção de “objetos fantasmáticos”: “Se o objeto é produzido pelo desejo, sua realidade, portanto, é a *realidade psíquica*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 42). O interesse da dupla francesa está diretamente vinculado a uma nota elaborada por Kant a fim de tratar de uma objeção direcionada a ele em relação à faculdade de desejar: “Foi-me feita uma objeção, na qual se censurou a definição da faculdade de desejar como *faculdade de ser causa da realidade dos objetos de suas representações através dessas mesmas representações*; porque meras volições seriam ainda desejos, acerca dos quais cada qual concede não poder, por si mesmo, produzir seu objeto através deles. - Entretanto, isso não prova senão que no homem também existem desejos, nos quais ele está em contradição consigo mesmo: porque, apenas através de sua representação, ele atua para a produção do objeto, da qual, todavia, não pode esperar nenhum êxito porque é consciente de que suas forças mecânicas (se devo assim nomear as forças não-psicológicas), que teriam de ser determinadas por essa representação para tornarem efetivo o objeto (portanto mediatamente), ou não são suficientes, ou até dizem respeito a algo impossível, seja, por exemplo, tornar o acontecimento inacontecido (*O mihi praeteritos*, etc.), seja poder destruir na espera impaciente o intervalo até o instante almejado. - Embora em tais desejos fantasiosos estejamos conscientes da insuficiência (ou mesmo da *impropriedade*) de nossas representações para serem *causas* de seus objetos, ainda assim a relação das mesmas, como causa – portanto a representação de sua *causalidade* – está contida em toda *volição* e é visível principalmente quando essa volição é uma paixão, ou seja, uma *nostalgia [Sehnsucht]*. Pois, à medida que dilatam e debilitam o coração, esgotando suas forças, esses desejos demonstram que as forças são reiteradamente tensionadas por representações, mas em contrapartida fazem com que a *mente*, ao considerar a impossibilidade, caia continuamente em prostração. Mesmo as preces para afastar um grande e, até onde se possa ver, inevitável infortúnio, assim como diversos meios supersticiosos para alcançar fins naturalmente impossíveis demonstram a relação causal das representações com seus objetos, que não pode ser detida nem mesmo pela consciência de sua insuficiência no empenho para produzir o efeito” (KANT, 1995, p. 103-104). Essa mesma questão também é abordada por Deleuze em *A Filosofia Crítica de Kant* (1987).

tratar de um desejo pautado em um idealismo.³⁵ Há a capacidade da faculdade de desejar kantiana de produzir uma ideia que não tenha realidade. O que se deseja é, portanto, uma ideia à qual falta o objeto real. É essa produção de um objeto sem realidade, como entidade psíquica que será criticada na psicanálise. É como se ela tivesse se tornado uma continuação das proposições kantianas. “Concebido assim como produção, mas produção de fantasmas, o desejo foi perfeitamente exposto pela psicanálise” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 42).

A psicanálise acompanha esse procedimento kantiano, ou ao menos a crítica de Deleuze e Guattari se dirige nesse sentido. A concepção de desejo produzida no campo psicanalítico mais geral é uma concepção fantasmagórica mais ou menos aos moldes kantianos, já que está permeada por um conjunto de ideias estruturantes que têm validade nelas mesmas. Essas ideias são, sobretudo, a de um “familismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 128), que encontra o esquema edipiano em tudo, e não cessa de interpretar a realidade por ele e pelas imagens de mãe, de pai e do desejo que se criam por essas imagens. O próprio Édipo é como uma “reviravolta idealista” aos moldes kantianos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 78). A psicanálise é acusada aqui de produzir unidades transcendententes. A análise que Deleuze faz do caso Hans³⁶ n’*O Abecedário de Gilles Deleuze* (2001) exemplifica, em parte, essa questão. Vejamos:

Dou um exemplo: falávamos de animal, há pouco. Para a psicanálise, o animal é uma imagem do pai. Um cavalo é uma imagem do pai. É ignorar o mundo! Penso no pequeno Hans. O pequeno Hans é uma criança sobre a qual Freud dá sua opinião, ele assiste um cavalo que cai na rua, e o charreteiro que lhe dá chicotadas e o cavalo que dá coices para todos os lados. Antes do carro, era um espetáculo comum nas ruas, devia ser uma grande coisa para uma criança. A primeira vez que um garoto via um cavalo caído na rua e que um cocheiro meio bêbado tentava levantá-lo com chicotadas, devia ser uma emoção, era a chegada da rua, a chegada na rua, o acontecimento da rua, sangrento, tudo isso... E então ouvem-se os psicanalistas, falar,

³⁵ Em *Mil Platôs*, veremos como há uma crítica parecida à linguagem, no sentido de que ela é capaz de produzir significantes que nada mais têm a ver com a realidade. Uma espécie de fantasma que acaba por ser tomado como a própria realidade

³⁶ Em “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos” (1996a), também conhecido como o caso do “Pequeno Hans”, Freud relata a fobia que Hans sente de cavalos. A figura do cavalo, no entanto, é tomada por Freud como uma figura totêmica que, em verdade, representaria o complexo edipiano.

enfim, imagem de pai, etc., mas é na cabeça deles que a coisa não vai bem. O desejo foi movido por um cavalo que cai e é batido na rua, um cavalo morre na rua, etc. É um agenciamento fantástico para um garoto, é perturbador até o fundo (DELEUZE, 2001, D de desejo).

A psicanálise está sendo acusada de rejeitar, de ignorar o mundo das multiplicidades, das conexões, em função de um familismo tomado como unidade transcendente, que sempre existe, que sempre está conectado às máquinas humanas, independentemente da realidade vivida por elas. Deleuze parece indicar que há um juízo de Deus muito forte funcionando como base da psicanálise.

Freud precisa pressupor que a figura do cavalo narrada pelo pequeno Hans *significa* a imagem do pai. Édipo já está dado e tudo é interpretado a partir dele como noção estruturante, como unidade primeira. Édipo assume um papel de *significante* que está pressuposto em relação ao real. É um significante que não tem mais a necessidade de ter relação com aquilo que significa. Édipo passa a existir sempre, independente da realidade. Não se trata, no entanto, de afirmar que Édipo não existe, ou que as estruturas evocadas pela psicanálise estejam completamente equivocadas. A crítica se dirige em outro sentido. Édipo e o “familismo”, de fato, existem, mas eles são efeitos de uma lógica anterior: a produção desejante. Édipo pode existir, como também pode não existir em determinado indivíduo. É apenas o resultado do encontro que se passa entre máquinas no mundo das multiplicidades. Se algo se passa entre uma “máquina filho” com uma “máquina pai” ou “máquina mãe”, é possível que se produzam Édipo ou questões familiares de cunho psicanalítico, mas, para os autores, não faz sentido ignorar as demais máquinas nessa composição. A narrativa do encontro de Hans com a “máquina cavalo”, no entanto, não representa, necessariamente, a narrativa de uma imagem do pai. Pode ser, tão somente, seu encontro com um cavalo que apanha, o que lhe gera medo ou algum tipo de terror, que lhe apresenta a crueldade do mundo que até então era desconhecida. Nessa perspectiva, Édipo precisaria ser entendido como efeito, e não como estrutura ou unidade fundante, não como significante pressuposto.

Em oposição a essa forma de a psicanálise conceber o desejo, como idealista³⁷, Deleuze e Guattari propõem uma psiquiatria materialista (outra face do maquinismo da dupla), que compreende o desejo como produção de produção. Ela não seria interpretativa, mas funcionalista. Não estaria interessada em analisar os acontecimentos segundo um conjunto de ideias determinadas, como acontece com a estrutura da psicanálise, mas em questionar o funcionamento dos acontecimentos. Trata-se de perguntar: “quais máquinas nos compõem?”, “o que não vai bem nessas máquinas?”, “como podemos fazer para aumentar a potência dessas máquinas?”. Além disso, essa psiquiatria teria uma outra distinção em relação à concepção clássica: ela é muito mais social do que individual. Como a questão é pensar o que compõe as máquinas, a psiquiatria materialista não pode se deixar reduzir à análise de um sujeito e sua família.³⁸ Deleuze e Guattari afirmam que a psicanálise clássica contribui para um processo de “privatização do homem” (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 401), na medida em que opera uma divisão do real em função do “familismo”. Cada um com seus problemas, com suas famílias. A psiquiatria materialista precisaria, portanto, se concentrar no social, nas conexões e desconexões que as máquinas fazem também no social. Seria uma análise de conjuntura. O segundo nível da política é mais social do que individual. Assim, a psiquiatria materialista está mais próxima de uma filosofia política do que de uma análise de consultório. É uma Cosmologia que enfatiza o segundo nível da política.

1.5.2 A psiquiatria materialista como análise do segundo nível da política

Com essa concepção de psiquiatria materialista, Deleuze e Guattari começam a mostrar como a Cosmologia é também uma questão política. Como

³⁷ Na esteira das críticas ao idealismo, Deleuze e Guattari acusam a psicanálise de ter tomado o desejo como um conjunto ideal e não como produção de real. “Os três erros sobre o desejo denominam-se a falta, a lei e o significante. É um só e mesmo erro, idealismo que forma uma concepção piedosa do inconsciente” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 152).

³⁸ A psiquiatria materialista, também chamada de esquizoanálise, se propõe a pensar a produção desejante por um viés social. O desejo atravessa os povos e o social, não se restringindo a um investimento familiar. “A esquizoanálise, portanto, não esconde ser uma psicanálise política e social, uma análise militante: não porque generalizaria Édipo na cultura, o que se tem feito atualmente de maneira tão ridícula, mas, ao contrário, porque ela se propõe mostrar a existência de um investimento libidinal inconsciente da produção social histórica, distinto dos investimentos conscientes que coexistem com ele” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 135).

dissemos anteriormente, *O Anti-Édipo* é a obra em que o elemento político da Cosmologia passa a aparecer. Isso se dá porque o desejo também é pensado socialmente. Trata-se de pensar o inconsciente como coletivo, maquínico, não ligado ao sujeito, mas um conjunto material, de fluxos e agenciamentos que produz coletivamente um inconsciente. Ou, como mostra Schérer em comentário a uma conferência realizada por Guattari em 1981: “Este inconsciente será chamado ‘maquínico’ porque não está essencialmente ‘centrado sobre a subjetividade humana’, porque ‘põe em jogo os fluxos materiais e os sistemas sociais mais diversos’” (SCHÉRER, 2012, p. 108 [tradução nossa]).³⁹ Outra tarefa da Cosmopolítica da Vida: produzir outras relações, outro inconsciente coletivo que nos desligue dos juízos de Deus que produzem formas terminais e nos permita mais conexões com o plano de consistência.

Definimos anteriormente o desejo como princípio de produção de realidade. Assim sendo, só nos resta afirmar que ele também é produção social. Em realidade, não há distinção entre desejo e inconsciente individual ou social na perspectiva da dupla francesa. Como nos mostram Deleuze e Guattari, “na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 78). A fim de dar particular atenção aos processos de formação do social, Deleuze e Guattari produzem dois conceitos mais específicos: máquinas sociais e *socius*. Tanto as máquinas sociais como os *socius* têm como função organizar as máquinas que eles englobam. Entre os dois não há uma diferença de qualidade, mas apenas de grandeza. Começamos pelas máquinas sociais. Elas têm os “homens como peças (ainda que os consideremos *com* suas máquinas) e os integra, interioriza-os em um modelo institucional que abrange todos os níveis da ação, da transmissão e da motricidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 187). Essas máquinas sociais, responsáveis pela tentativa de condicionamento do desejo, se efetuam em diversos setores da malha social. A escola é uma máquina social de aprendizado dos conhecimentos e padrões de uma formação social. A indústria e o comércio são máquinas sociais de produção de capital, assim como em

³⁹ Este inconsciente será llamado “maquínico” porque no está esencialmente “centrado sobre la subjetivad humana”, porque “pone en juego los flujos materiales y los sistemas sociales más diversos”.

diversos outros setores, que tentam, cada qual à sua maneira, organizar o desejo, ou seja, organizar as máquinas que formam essas máquinas sociais, determinar quais são as conexões desejáveis e quais devem ser evitadas. Tomemos o exemplo da escola. Os alunos já são, cada qual à sua maneira, máquinas, cada um formado por seus órgãos. Essas máquinas, por sua vez, são organizadas pela escola enquanto máquina social, na medida em que na escola se encoraja certos conhecimentos e comportamentos, ao mesmo tempo que se desencoraja outros. Mesmo o relógio não deixa de ser uma máquina social quando organiza o fluxo do tempo. “Como máquina social, ele serve para reproduzir as horas canônicas e assegurar a ordem na cidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 187-188). Mas as próprias máquinas sociais são organizadas em um círculo ainda mais amplo: o *socius*.

Os *socius* são como corpos sociais que concentram as máquinas sociais na organização do desejo. Se a escola, o comércio, a indústria, o quartel militar, a família, a polícia e as mais diversas instituições tentam ordenar o desejo de acordo com seus pressupostos, é o *socius* o corpo responsável por organizar as máquinas sociais em função de uma unidade mais ou menos concisa. Esse corpo que organiza as máquinas sociais e, de algum modo, as unifica sob uma condição mais geral, é o responsável pela organização das grandes formações sociais. É nesse sentido que dizíamos que não há diferença de qualidade entre as máquinas sociais e os *socius*. Tanto um quanto outro organizam as máquinas. As máquinas sociais, porém, o fazem mais diretamente, ao passo que o *socius* organiza as máquinas sociais. Se as máquinas sociais são a organização das máquinas, os *socius* são a organização da organização.

Em *O Anti-Edipo*, Deleuze e Guattari apresentam o funcionamento de três *socius* que existiram ao longo da história: a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina capitalista civilizada. Cada um deles usa um procedimento específico para organizar a produção desejante: a codificação na máquina territorial, a sobrecodificação na máquina despótica e a axiomática na máquina capitalista.

A máquina social primitiva é a máquina dos selvagens, dos povos primitivos. Nessa máquina, o corpo da terra organiza o desejo. Isso porque os primitivos estão intimamente ligados a ela. Por conta dessa ligação, os selvagens

produzem um conjunto de códigos que os organizam enquanto formação social. Precisam estabelecer quem serão os caçadores e coletores, que culturas são mais favoráveis para determinado tipo de solo, quais plantas serão usadas como tratamento medicinal. Todo um conjunto de códigos que surge da relação dos selvagens com a terra. Embora a formação selvagem esteja marcada por esses códigos⁴⁰ que surgem da sua relação com a terra, é preciso destacar que os códigos não atuam ainda com a firmeza da lei. E mais: os códigos primitivos têm como característica dissipar o poder.⁴¹ São produzidos para que o âmbito social tenha primazia, impedindo que o poder seja personificado.⁴² O chefe tribal, por

⁴⁰ Pensamos aqui, sobretudo, em códigos agrários, de caça, de cultivo. Toda uma relação com a produção da terra, mas também com a geografia que habitam, sua relação de vizinhança com outros povos e outras espécies. Assim, os códigos organizam quem caçará, quem liderará, quem fará determinados trabalhos, “efetua as diversas operações da máquina territorial primitiva: desligar segmentos de cadeia, organizar as extrações de fluxos, distribuir as partes que cabem a cada um” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 200).

⁴¹ No segundo capítulo de *Sociedade contra o Estado* (2013), “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, Pierre Clastres mostra como grande parte das sociedades indígenas da América do Sul possuem uma relação de poder distinta das sociedades contemporâneas, mas nem por isso menos complexa. Essas sociedades veem no poder um perigo à sua existência (cf. 2013, 62-63), mas não deixam de fazer com que o poder surja de algum modo. É que, ao intuirmos a natureza perigosa do poder, esses grupos optam por fazê-lo aflorar, mas de modo extremamente calculado. “Elas escolheram ser elas mesmas as fundadoras, mas de modo a não deixarem aparecer o poder senão como negatividade logo controlada: elas o instituem segundo sua essência (a negação da cultura), mas justamente para lhe negarem toda potência efetiva. De modo que a apresentação do poder, tal como ele é, se oferece a essas sociedades como o próprio meio de anulá-lo” (CLASTRES, 2013, p. 64). O poder surge na sociedade primitiva para ser dissipado, anulado, e isso se deve a mecanismos que fazem com que os órgãos de poder, os chefes, padeçam de alguma sorte de impotência perante o grupo. A poliginia, por exemplo, é normalmente um privilégio dos chefes, mas que traz consigo a necessidade de uma contraprestação em relação ao grupo. “O líder exerce um direito sobre um número anormal de mulheres do grupo; este, em troca, tem o direito de exigir do seu chefe generosidade de bens e talento oratório” (CLASTRES, 2013, p. 55). Há sempre a necessidade de uma contrapartida que mantém o poder do chefe como algo externo ao grupo, em certa medida, anulado: “a maioria dos líderes indígenas está longe de oferecer a imagem de um rei ocioso: bem ao contrário, o chefe, obrigado a responder à generosidade que dele se espera, deve incessantemente preocupar-se em encontrar presentes para oferecer à sua gente [...]. De modo que, curiosamente, o líder é quem, na América do Sul, trabalha mais arduamente”. Não há, portanto, uma falta de trato com o poder, mas, pelo contrário, uma percepção bastante apurada e complexa sobre ele. Essas sociedades contra o Estado o pressentem e, por isso, criam mecanismos para controlá-lo. “Longe, portanto, de nos oferecer a imagem terna de uma incapacidade em resolver a questão do poder político, essas sociedades nos espantam pela sutileza com a qual elas a colocaram e regularam. Elas pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política” (CLASTRES, 2013, p. 64).

⁴² “A máquina territorial segmentária esconjura a fusão pela cisão e impede a concentração de poder mantendo os órgãos de chefia numa relação de impotência para com o grupo: como se os próprios selvagens pressentissem a escalada do Bárbaro imperial, que, no entanto, surgirá de fora e que sobrecodificará todos os seus códigos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 203).

exemplo, será prontamente destituído quando sua liderança não for mais capaz de resolver os anseios sociais.⁴³ Além disso, Pierre Clastres nos mostra como a máquina selvagem funciona ao impedir que bens sejam acumulados, evitando o aparecimento de distintas classes econômicas.

Nada existe, no funcionamento econômico de uma sociedade primitiva, de uma sociedade sem Estado, que permita a introdução da diferença entre mais ricos e mais pobres, pois aí ninguém tem o estranho desejo de fazer, possuir, parecer mais que seu vizinho. A capacidade, igual entre todos, de satisfazer as necessidades materiais, e a troca de bens e serviços, que impede constantemente o acúmulo privado dos bens, tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse, que é de fato desejo de poder. A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância (CLASTRES, 2013, p. 217).

É que a sociedade primitiva, na perspectiva de Clastres, já pressente que o acúmulo, o estoque de bens e riquezas, é uma das marcas do Estado. É que a dominação dos povos passa por aí, pelo gritante desnivelamento social dos que têm e dos que não têm riquezas, daí a necessidade selvagem de conjurar a acumulação, a fim de conjurar o próprio germe do Estado.

Na formação imperial bárbara, que faz surgir o aparelho de Estado (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 258), a terra como corpo de registro de desejo dá lugar a uma nova figura: o déspota. Nessa nova organização, o déspota

⁴³ Ainda em *Sociedade contra o Estado*, Clastres nos mostra como o grupo indígena avalia a posição de chefia por sua potência frente ao próprio grupo: “Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência ‘técnica’: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota” (CLASTRES, 2013, p. 219-220). Clastres também lança mão da fala de um cacique que atesta a necessidade de atuar sob a vontade do grupo, correndo o risco de ser abandonado por ele caso tente subvertê-la: “o grande cacique Alaykin, chefe guerreiro de uma tribo abipone do Chaco argentino, a definiu perfeitamente na resposta que deu a um oficial espanhol que queria convencê-lo a levar sua tribo a uma guerra que ela não desejava: ‘Os Abipones, por um costume recebido de seus ancestrais, fazem tudo de acordo com sua vontade e não de acordo com a do seu cacique. Cabe a mim dirigi-los, mas eu não poderia prejudicar nenhum dos meus sem prejudicar a mim mesmo; se eu utilizasse as ordens ou a força com meus companheiros, logo eles me dariam as costas. Prefiro ser amado e não temido por eles’. E, não duvidemos, a maior parte dos chefes indígenas teria sustentado o mesmo discurso” (CLASTRES, 2013, p. 220-221).

consegue personificar o poder, assumindo a privilegiada posição de soberano. Com essa nova condição, inexistente na formação selvagem, é capaz de transformar o processo de condicionamento do desejo. Já não se trata mais de organizá-los por codificação, mas de fazer com que os códigos entrem em um processo de sobrecodificação, em que são colocados para funcionar não mais em relação com a terra e com o social, mas sob a tutela do soberano, praticamente como uma lei divina. Se na máquina primitiva os códigos promoviam uma dissipação do poder, na máquina bárbara encontramos o oposto: o corpo do déspota condicionando o desejo de maneira que ele passe a se concentrar nos seus processos de sobrecodificação (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 264).

Essa característica de retenção do desejo na figura do déspota é alterada na terceira grande máquina social. Os civilizados, que surgem no capitalismo e substituem os bárbaros, não têm o seu desejo balizado pela figura central de um déspota. O corpo de condicionamento do desejo passa do soberano despótico para a figura do dinheiro. Inaugurando uma nova maneira de registrar o desejo, o capitalismo abandona as regulações anteriores. Ele não depende da fixação de nenhuma espécie de código ou sobrecódigo, não possui nenhuma regra, senão aquela que lhe é essencial: produção de capital (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 306-307). É esse o seu trunfo: pode liberar os fluxos de produção, uma vez que só precisa de uma axiomática que assegure sua manutenção “em proveito do sistema capitalista e a serviço dos seus fins” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 310). Excêntrica Forma Terminal que quase não nos coloca regras, só o grande axioma: a produção de capital. Isso talvez explique o motivo da sobrevivência do capitalismo ao longo dos últimos séculos. Nele, tudo é permitido, desde que se respeite sua axiomática, sua regra interna que tende à produção de capital.

Em certa medida, a apresentação desses três *socius* é um exercício de psiquiatria materialista. Importa saber como as máquinas funcionam, quais dispositivos estão em funcionamento em determinado momento, como estão organizados. Não se trata de supor unidades fundantes, mas pensar o mundo como multiplicidades que são organizadas na realidade, produzindo recortes e lugares sociais. A psiquiatria materialista se pergunta pelo que passou, que

conexões foram feitas, que lugares nos foram dados, como lidamos com esses espaços. Ela não analisa pressupondo uma estrutura, mas se pergunta como a estrutura que pode até existir chegou a ser produzida. De algum modo, os próximos capítulos, em que tratamos das noções de Cosmopolítica da Vida e Forma Terminal, também nos exigirão o exercício de uma psiquiatria materialista, a fim de problematizarmos qual seria o modo de política que compõe mais positivamente as máquinas.

Estamos próximos de chegar ao grande mundo das máquinas, a Cosmologia da Mecanosfera, tal como ela é concebida em *Mil Platôs*. Para tanto, primeiro, faremos breves considerações sobre as transformações que ocorreram entre os dois tomos de *Capitalismo e Esquizofrenia*. Esperamos mostrar como a política de *O Anti-Édipo* se transforma numa linguagem cosmológica na obra que a sucede.

1.5.3 De *O Anti-Édipo* a *Mil Platôs*: as transformações dos “livros políticos”

O primeiro tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia*, *O Anti-Édipo*, é, sobretudo, uma obra ético/política.⁴⁴ *Mil Platôs*, contudo, efetiva uma importante transformação no modo como Deleuze e Guattari abordam o campo social. Não se trata mais de pensar três grandes máquinas sociais, mas processos de estratificação que investem nos processos de subjetivação, na sociedade, na química, na biologia. Uma concepção que nos parece radicalmente cosmológica, uma vez que não se restringe à humanidade e às formações sociais.

⁴⁴ Em 1977, Foucault escreve, no Prefácio da edição americana de *O Anti-Édipo*, intitulado “Introdução a uma vida não fascista”, que a obra “é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França depois de muito tempo”. E que o tema do fascismo, de como evitá-lo, é a tônica que atravessa o livro: “Como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como expulsar o fascismo que está incrustado em nosso comportamento? Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que estariam alojados nas redobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua parte, espreitam os traços mais ínfimos do fascismo nos corpos” (FOUCAULT, 1977, p. 3). Essa ética não deixa de ser uma política, na medida em que o próprio Foucault elenca alguns princípios políticos que a orientam: “- Libere a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante [...];- Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se ele fosse apenas pura especulação. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política” (FOUCAULT, 1977, p. 3-4).

Nossa perspectiva é a de que esse salto linguístico e conceitual que ocorre na passagem do primeiro para o segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia* amplia o campo do pensamento da dupla francesa, tornando-o mais fluido; sobretudo, porque parcialmente se desvencilha da teorização das três grandes máquinas sociais como organizações balizadoras para pensar a estratificação como condição constitutiva de todo e qualquer modo de organização. Isso impede que Deleuze e Guattari cometam um “reducionismo antropológico”.⁴⁵ Mesmo que em *Mil Platôs* ainda continuem trabalhando com a questão “como isso funciona?”, a resposta não implica mais a distinção de três corpos de registro, mas uma teoria para além desse tipo de divisão, que se propõe pensar as mais diversas formações sociais, geográficas, biológicas, químicas. Nesse sentido, *Mil Platôs* é um projeto ainda mais pretensioso que *O Anti-Édipo*.

Pensar o social e outras formações por meio de processos de estratificação torna a filosofia de Deleuze e Guattari mais ampla. Essa concepção nos permite pensar outros modos de organização que não aqueles apresentados em *O Anti-Édipo*. Afinal, não existem outras formações que passam ao largo dos primitivos, bárbaros e civilizados? Entendemos que a teoria da estratificação elabora uma espécie de “plano metodológico” de análise. Pode ser utilizada no estudo das mais diversas formações, sociais ou não. Nesse plano metodológico, cabe questionar, independente da formação: Como isso funciona? Quais são as transformações que estão aí em jogo? Como as forças se distribuem? Quais condições foram necessárias para que isso se produzisse? Quais as condições necessárias para que se desfaçam? Em resumo, na filosofia de *Mil Platôs*, se trata de saber como funcionam as organizações e o cosmos, sem determinar máquinas sociais ou unidades de antemão.

Imaginemos, por exemplo, uma sociedade pós-capitalista em que os mecanismos descritos por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* parecem não mais descrevê-la. Acreditamos que os processos de estratificação, assim como outros conceitos que surgem com mais detalhamento em *Mil Platôs*, por serem

⁴⁵ Consideramos que a mudança de linguagem – e até mesmo de perspectiva – adotada em *Mil Platôs* é realizada no sentido de se afastar ainda mais de uma construção filosófica “reducionista”, utilizando outros modos de expressão para que isso não aconteça.

amplos, ainda poderiam, talvez, ser utilizados como “plano metodológico” de avaliação dessa formação. É possível, por meio deles, colocarmos em questão quais estratificações estão aí presentes. Quais máquinas imperam nessa nova sociedade, quais lugares ela reserva aos diferentes indivíduos, como distribui seus papéis. Temos, então, não mais a divisão da estratificação em três grandes modelos, mas a tentativa de fornecer elementos que nos ajudem a pensar as sociedades, as formações em geral e mesmo produtos de estratificação que não dizem respeito ao segundo nível da política. A mesma pergunta “Como isso funciona?” cabe a novas espécies, ao clima, à geografia. Tudo o que se produz, humano ou não, é fruto de processos de estratificação, é um “lugar” produzido pela Cosmologia.

Alguém poderia se opor, afirmando, com razão, que *O Anti-Édipo* já produz uma narrativa com esse mesmo objetivo, que não se trata de conceber os primitivos, os bárbaros e os civilizados, como estratificações estáticas, mas que se embaralham, que se comunicam, que podem, inclusive, a partir dessa comunicação, produzir novas estratificações. Poderia nos dizer que já se trata de pensar as formações sociais como efeito de processos de estratificação cosmológicos. Sim! Também pensamos que seja assim! Em *Mil Platôs* há, todavia, um esforço ainda maior, pelo menos no que diz respeito à sua forma de expressão, de evitar uma descrição evolucionista e reducionista dos processos de estratificação. Agora, a linguagem é propriamente cosmológica.

2. MIL PLATÔS: O MUNDO COMO MECANOSFERA

No que diz respeito à leitura cosmológica que se propõe, *Mil Platôs* é um projeto muito mais ambicioso do que *O Anti-Édipo*. No primeiro tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia*, Deleuze e Guattari se encontram ainda muito ligados a Édipo, mesmo que seja para criticá-lo. A consequência dessa relação íntima é uma linguagem e uma produção filosófica ainda presas à psicanálise. *Mil Platôs* é um mergulho mais inquietante e assustador em direção às multiplicidades, às forças pré-individuais, pré-biológicas e pré-geológicas. Embora o humano, suas formações sociais, a política das sociedades e seus modos de organização sejam reencontrados em *Mil Platôs*, só o são depois que a dupla francesa apresenta a condição de efetividade de tudo o que há: a Cosmologia. É nesse sentido que lemos a afirmação, no Prefácio para a edição italiana, de que

Mil Platôs, apesar de seu fracasso aparente, fazia com que déssemos um passo à frente, ao menos para nós, e abordássemos terras desconhecidas, virgens de Édipo, que o *Anti-Édipo* tinha apenas visto de longe sem nelas penetrar (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 10).

Mil Platôs se distanciou da psicanálise, mas, ao mesmo tempo, não se reduziu ao humano e às formações sociais que o constituem. É um livro que está para além da temática edipiana ao mesmo tempo que cosmológico. A psicanálise se mostra aqui como efeito de produção, como uma produção humana e não como tema central do que é produzido na obra. Além disso, perde a centralidade em favor de um grande conjunto de disciplinas que dão apoio teórico à constituição do projeto cosmológico da dupla. Parece-nos ser por conta do grande uso de teorias físico-químicas, biológicas, artísticas, linguísticas e de outras áreas, que Phillippe Mengue, em seu *Deleuze ou o Sistema do múltiplo*, afirma que esse livro “não é nada menos que um novo ‘Organon’, que seria para a modernidade aquilo que o de Aristóteles foi para o pensamento representativo (e metafísico)” (MENGUE, 2008, p. 302 [tradução nossa]).⁴⁶ É uma obra bastante

⁴⁶ El libro no es nada menos que un nuevo “Organon”, que sería para la modernidad aquello que el de Aristóteles fue para el pensamiento representativo (y metafísico).

excêntrica, como em geral são os livros de Deleuze e Guattari. Parte dessa excentricidade advém de produzir um livro que não se limita apenas a traçar uma filosofia, mas produzir uma obra que é já, ao mesmo tempo, efeito dessa filosofia. Veremos que se trata de pensar no mundo como um grande rizoma, em que tudo pode ser conectado, desconectado, feito e refeito. Em última instância, o cosmos não deixa de ser ele mesmo um grande rizoma que em *Mil Platôs* é apresentado de modo rizomático. É, talvez, um esforço intencional da dupla fazer com que a linearidade própria da linguagem seja enfraquecida em favor de certo “apagão linguístico”. É uma tentativa de produzir uma filosofia e expressá-la de acordo com ela mesma.

Apesar da grande quantidade de teorias e conceitos apresentados em *Mil Platôs* e da anarquia que ronda o modo como eles são expostos, propomos ser possível visualizá-los trabalhando em função de uma Cosmologia. David Lapoujade, em seu *Deleuze, os movimentos aberrantes*, expôs de maneira interessante os problemas que mobilizam a dupla francesa nessa obra:

Como a terra se povoa? Quais são os modos de povoamento da terra? Como as populações físico-químicas ocupam a terra, cuja geologia elas formam? Como as populações orgânicas vivem sobre essa terra? Como selecionam aí seus meios internos e externos, seus territórios? Quais são suas relações com as multiplicidades físico-químicas? E o que dizer das populações humanas? Como elas constituem povos, tribos, hordas, exércitos, Estados, cidades? (LAPOUJADE, 2015, p. 192).

É uma grande trama⁴⁷ do mundo que coloca sempre esta questão: “como isso, o mundo, funciona?”. Pensamos que é até mesmo possível produzir um roteiro cosmológico que atravessa cada um dos quinze platôs que dividem metodologicamente a obra.

⁴⁷ O termo trama é utilizado, por Deleuze e Guattari, na Introdução de *Mil Platôs*, citando Ernest Junger (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 24). Esse termo nos parece muito apropriado para tratar da concepção cosmológica. Ao mesmo tempo, pode ser utilizado como rede, como ligação e relação de linhas que atravessam algo e como enredo narrativo. Essa maneira de pensar o mundo como processo conectivo, em que tudo é conectável, é uma característica de *Mil Platôs* (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 22; 30). Além disso, a própria maneira de distribuição da obra em platôs sugere uma espécie de trama com uma narrativa mais ou menos polifônica, em que cada seção possui alguma independência, mas que também mantém uma relação de intercomunicação.

2.1 O roteiro cosmológico de *Mil Platôs*

Mil Platôs é uma grande trama filosófica. Possui vários enredos ou, para utilizar a própria divisão da obra, vários platôs. Deleuze e Guattari afirmam, em nota que antecede a Introdução, que, “em certa medida, esses platôs [ou enredos] podem ser lidos independentemente uns dos outros, exceto a conclusão, que só deveria ser lida no final” (2011a, p. 15). Essa afirmação, no entanto, não invalida a tentativa de encontrar em *Mil Platôs* um enredo mais geral, que mais ou menos atravessa toda a obra. Antes, os autores estão apenas afirmando que é *possível* ler separadamente esses subenredos, porque há sempre a condição que o leitor pegue em cada um algo que lhe faça sentido. Por outro lado, há um esforço genuíno, por parte de Deleuze e Guattari, em tentar produzir um outro tipo de livro de filosofia, que tenha menos a *intenção* de ser completamente ordenado, no sentido de que se o leitor deseja com ele se relacionar deve fazer uma leitura igualmente ordenada, com início, meio e fim, estabelecendo seus fundamentos e, a partir daí, extrair consequências e desdobramentos. *Mil Platôs* se mostra muito mais anárquico e, se os autores afirmam que, “em certa medida, esses platôs podem ser lidos independentemente uns dos outros” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 15), é porque estão testando sua própria filosofia. Como veremos, assim como em *O Anti-Édipo*, a dupla francesa segue propondo uma concepção de mundo aberto e conectivo, em que relações que se produzem no mundo não são originadas de fundamentos absolutos e metodologias transcendentais. O mesmo acontece com os livros: não precisam, necessariamente, estabelecer fundamentos, podem ser livros que se conectam ou não com os leitores, criando afetividades e razões, seja por conta de algumas linhas, seja por conta de sua totalidade. *Mil Platôs* é um livro desses, coloca o leitor em um ambiente que, propositadamente, não está completamente ordenado.

Nesta pesquisa, experimentamos outra hipótese de leitura: a de que, mesmo sendo uma grande teia de conceitos, é possível traçar uma perspectiva de leitura que atravessa *Mil Platôs*, uma linha cosmológica que se insinua em seus diversos enredos. Ou ainda, que o livro *pode* ser lido como uma trama cosmológica, do mesmo modo que *pode* ser lido de tantas outras maneiras. A fim de estabelecer essa possibilidade de leitura, achamos interessante

apresentar primeiramente o que tomamos como o roteiro dessa grande trama, destacando os pontos centrais dos subenredos (platôs) e mostrando como eles se conectam à cosmologia como a linha que atravessa todos eles. Desse modo, acreditamos que poderemos retornar a esse roteiro quando ele se mostrar necessário ou mesmo ignorar partes dele, uma vez que essas partes já estarão aqui apresentadas. Nele, temos uma espécie de literatura ou filme de ficção policial – a realização daquilo que Deleuze apenas indicou em *Diferença e Repetição*: “[que] um livro de Filosofia deve ser, por um lado, um tipo muito particular de romance policial e, por outro, uma espécie de ficção científica [...]”. Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de Filosofia como há muito tempo se faz: ‘Ah! O velho estilo...’” (DELEUZE, 2006b, p. 17-18). Somos apresentados a várias “provas” e várias “testemunhas”, mas, mesmo assim, não nos encontramos numa situação muito confortável para desvendar o mistério. É um roteiro com cinco blocos, blocos fragmentários que tomam peças uns dos outros, que se comunicam.

2.1.1 Aspectos gerais da cosmologia

No primeiro platô, “Introdução: Rizoma”, Deleuze e Guattari expõem as primeiras concepções da trama cosmológica; nos mostram a maneira como observam a realização da cosmologia. Somos apresentados a dois conceitos que percorrerão toda a obra e se mostram ao mesmo tempo como um modo em que a cosmologia se realiza, mas também uma perspectiva de como nos relacionamos com o mundo, como produzimos no mundo. De um lado, tratam da noção de árvore. Nesse modo de realização, o mundo é visto como produzido por meio de grandes unidades que se desenvolvem. Como em uma gênese bíblica, esse tipo de pensamento, essa perspectiva em relação ao mundo e ao seu funcionamento, concebe algo como Deus, que produz mundo e produz humano. Esse pensamento não precisa ser do tipo religioso, mas será qualificado como um pensamento arbóreo toda vez que recorrer a qualquer ideia como fundamento-raiz (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 38). Há sempre uma árvore no pensamento quando colocamos a moral como primeira em relação ao corpo ou quando afirmamos que há uma essência de homem anterior ao próprio homem. O pensamento arbóreo se desenvolve, portanto, por meio de fundamentos que progridem em função da raiz primeira, da unidade originária,

uma Forma Terminal, ideia acabada. Por outro lado, a dupla francesa produz o conceito de rizoma. Diferentemente da raiz, o rizoma é um tipo de caule, geralmente subterrâneo, que não tem uma raiz-fundamento. É o tipo de caule da erva-daninha, cresce horizontalmente, sem hierarquias, sem um ordenamento muito bem estabelecido. O pensamento do tipo rizomático não pressupõe, desse modo, um mundo baseado em unidades transcendentais, mas o concebe como um campo aberto, em que importam mais as conexões que o caule pode fazer entre si e com o mundo, do que qualquer raiz-fundamento. É o mundo das multiplicidades (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 43). São duas grandes perspectivas de mundo, mas também duas maneiras gerais de conceber o funcionamento do mundo. Unidade ou conexão? No momento oportuno, veremos que se trata de duas faces de uma grande cosmologia.

Aparentemente, o segundo platô dá indícios de ser um parêntese em relação ao roteiro cosmológico. “1914 – Um só ou vários lobos” (2011a) é uma despedida da psicanálise, ao menos no que diz respeito a um tratamento mais direto. Deleuze e Guattari abordam o famoso caso de Serge Pankejeff, paciente de Freud, que ficou conhecido como o “homem dos lobos”.⁴⁸ É sim um texto sobre psicanálise, uma perspectiva crítica sobre a maneira com que Freud conduziu o caso e as conclusões a que chegou. O platô pode ser lido inteiramente por essa perspectiva, o que nos deixaria numa situação constrangedora em relação à nossa proposta cosmológica. Temos a impressão, contudo, de que se trata de um texto em que os planos metodológicos que são expostos no platô anterior são colocados à prova.

A crítica que a dupla francesa dirige a Freud se dá no nível da percepção que este tem em relação ao homem dos lobos e ao mundo. Serge Pankejeff descreve que é atormentado por um pesadelo que envolve sete lobos, um bando. A análise de Freud, no entanto, sempre reduz a matilha a apenas um lobo. Esse lobo é o pai de Serge. É uma imagem que representa a repressão de Serge em relação ao seu medo de castração. O fato de Serge ter visto seus pais tendo relações sexuais e meses depois ter sofrido uma ameaça de castração fez com

⁴⁸ Serge Pankejeff foi tratado por Freud durante quatro anos, entre 1910 e 1914. O caso descrito pelo psicanalista em “História de uma neurose infantil” (1996b) foi publicado originalmente em 1918.

que o homem dos lobos reprimisse essa memória que passou a atormentá-lo em seus sonhos, com o bando de lobos. “Os lobos serão os substitutos de um único e mesmo Pai que se encontra em toda parte, tantas vezes quanto quisermos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 58). A matilha não passa de um mecanismo que auxilia a inibição da memória original. Freud é, ao que indica a dupla francesa, incapaz de reconhecer fenômenos de bando, incapaz de tomar o mundo como multiplicidade. “Quem ignora efetivamente que os lobos andam em matilha? Ninguém, exceto Freud. O que qualquer criança sabe, Freud não sabe” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 54).

Não se sabe ao certo qual fenômeno de matilha atormenta Serge Pankejeff, talvez a guerra, a revolução bolchevique. Não se sabe nem se realmente se trata de um fenômeno de multiplicidades, ou se é, de fato, uma questão de familismo. A crítica da dupla francesa se dirige mais à maneira com que Freud toma as coisas em perspectiva. Há sempre a insistência de reduzir os fenômenos da realidade ao modelo edipiano, à família, a uma unidade transcendente que ronda o pensamento freudiano. O mesmo recorte da realidade é sempre realizado como mecanismo psicanalítico, ao ponto de ser um recorte que antecede a própria realidade. Édipo já não é mais uma ferramenta para lidar com o mundo, mas transformou-se em uma ideia que está pressuposta, fundante. É o grande significante da psicanálise freudiana mediatizando a realidade. Do divã, o homem dos lobos pode estar narrando um grande rizoma, mas Freud só é capaz de reconhecer, assim como em outros tantos casos, uma grande árvore. Sempre um Édipo como origem dos transtornos, sempre um problema familiar, nunca questão de multiplicidades.

Se no primeiro platô Deleuze e Guattari produzem a concepção de rizoma e de árvore como modos de realização das multiplicidades, no terceiro esses modos são especificados. Em “10.000 a. C. – A geologia da moral (Quem a Terra pensa que é?)” há um refinamento no trato dos processos, ou melhor, é o momento propriamente em que a cosmologia dos autores é apresentada de maneira mais manifesta. Aqui encontramos a descrição de três processos de estratificação, ou, então, da constituição de três grandes estratos que compõem a Mecanosfera, que são estratificados nela e a ela estratificam, processos esses que fazem algo do polo das forças passarem ao polo das formas, dando-lhes

consistência. São os estratos físico-químico, orgânico e antropomórfico. O platô se desenvolve de tal modo que Deleuze e Guattari, por meio do personagem Challenger, narram a história da produção do cosmos. A característica evolutiva da narração, no entanto, é apenas uma condição da nossa linguagem. Os autores nos advertem de que tudo acontece ao mesmo tempo, sem um evolucionismo muito determinado. No estrato físico encontramos tudo aquilo que compõe a realidade, mas não é dotado de vida orgânica. Há uma narrativa sobre como se produzem as formações rochosas, que servem de exemplo para dar conta de como esse estrato é composto no cosmos. O estrato orgânico, por sua vez, já diz respeito aos seres dotados de vida e que passam, desse modo, por um processo de estratificação orgânica. No estrato antropomórfico, está a humanidade⁴⁹ e sua capacidade de organizar o pensamento, de produzir, por meio de ideias, um novo recorte da realidade, de produzir rizomas ou árvores a partir das multiplicidades do mundo. É o espaço onde atua o segundo nível da política, onde criamos lugares a partir dos lugares⁵⁰ que a cosmologia nos dá.

Embora haja uma diferença na descrição dos estratos, trata-se sempre de um processo de estratificação. Sempre um processo de dar ordenamento, de organizar as multiplicidades do mundo. Nesse sentido, afirmam que “os estratos constituem o Juízo de Deus” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 230-231). Trata-se sempre de criar o mundo. Criá-lo dando alguma ordem. Pelo mesmo motivo prosseguem afirmando que “o artista clássico é como Deus, ao organizar as formas e as substâncias, os códigos e os meios, e os ritmos, ele cria o mundo”. Sempre que algo se organiza no mundo, temos um processo de estratificação.

2.1.2 A humanidade como peça da cosmologia

O trato da humanidade já é tema dos platôs anteriores. É, porém, nos platôs seguintes que ela ganha atenção especial. Os platôs quatro e cinco “20

⁴⁹ Nesse estrato estão também o que Deleuze e Guattari chamam de animais territorializados (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 233). Parece se tratar dos animais que interagem com os territórios que ocupam de maneira mais “ativa”.

⁵⁰ Utilizamos a expressão “lugares a partir dos lugares” tendo em vista que a cosmologia, por meio do processo de estratificação orgânico, dá à humanidade um corpo. Por meio da estratificação antropomórfica, não deixamos de estratificar esse corpo, de produzir sentidos, morais, em suma, não cessamos de recortar o lugar que será dado ao corpo.

de Novembro de 1923 – Postulados da Linguística” (2011b) e “587 a.C. – 70 d.C. – Sobre Alguns Regimes de Signo” (2011b), respectivamente, são comumente referidos no Brasil como “os platôs da linguagem”, sobretudo porque na divisão brasileira da obra, feita em cinco volumes, se encontram isolados no volume dois. De fato, os platôs estão lidando, também, com a questão da linguagem, mas não se resumem a ela. A impressão que temos é de que o tema da linguagem é discutido em meio a uma problemática maior, ao pensamento em geral e à maneira com que ele se relaciona com a realidade. Nesse momento da trama cosmológica, Deleuze e Guattari se voltam para o terceiro grande estrato, o antropomórfico, e colocam em questão a relação que a humanidade produziu entre o pensamento, a linguagem e os corpos. Como veremos, os humanos, por meio de estratificações, foram capazes de ordenar o pensamento de tal modo que a própria realidade é submetida a ele. Criamos regimes de signos, como espécies de mapas do pensamento que organizam nossa maneira de perceber e nos relacionar com o mundo. A psicanálise freudiana, ao que indica a dupla francesa, opera dentro de um regime de signo que produz árvores. Isso porque nesse modo de perceber o mundo o familismo aparece sempre pressuposto, fundando a própria realidade e rechaçando as multiplicidades do mundo em função do Édipo como unidade principal. Nem todos os regimes de signo são assim, mas todos lidam com pensamento, sem serem, por isso, menos cosmológicos. São efeitos de estratificações e ordenamentos do mundo.

O platô seis, “28 de Novembro de 1947 – Como Criar Para Si um Corpo Sem Órgãos” (2012a), trata do outro lado dessa moeda humana: o corpo. Nele, temos uma apresentação mais sistemática do conceito de Corpo sem Órgãos (CsO), uma espécie de anticorpo, ou melhor, um antiorganismo, uma antiorganização do corpo, conceito que questiona diretamente a organização que damos ao corpo e aos lugares. A cosmologia, no primeiro nível da política, não nos dá lugares e corpos completamente definidos. Há sim um processo de estratificação orgânica do corpo, que nos dá determinados órgãos e membros, mas que de modo algum estabelece um funcionamento ou modo de uso ideal para o corpo. Antes de mais nada o corpo, o nosso corpo, nada mais é do que uma ferramenta de interação com o mundo. Uma potência indefinida. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que os corpos são, inicialmente, corpos

sem órgãos. Não se encontram completamente organizados. Nesses corpos, no entanto, pode-se produzir um fenômeno de superorganização. Em contraste à concepção de corpo sem órgãos, Deleuze e Guattari chamam de “organismo” (cf; DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24) essa condição que o corpo adquire ao abandonar suas potencialidades em função de um modo de funcionamento específico.

Esse organismo, essa superorganização do corpo é tratada como uma parada improdutiva, o momento em que o corpo deixa de ser unidade básica de interação e passa a funcionar sob a égide de unidades fundantes, de concepções transcendentais. É dado ao corpo um modo “correto” de funcionamento. No organismo, os órgãos ganham funções específicas e limitadas. Já não se experimenta mais, transformam-se os órgãos e membros em uma extensão da moralidade e/ou da razão. Como é possível que o corpo que nos é dado pela cosmologia vá se fechando, vá recortando os lugares de tal modo que pouco sobre a ele? Partes dele podem ficar expostos socialmente, partes devem ser cobertos com roupas. As mãos servem para isso, o ânus para aquilo. Todo um império de um organismo ideal, de um comportamento corporal contra o próprio corpo dado pela cosmologia, em função de uma moral ou ideal fundantes. Criamos uma grande árvore para pendurar nossos corpos. É o segundo nível da política influenciando e recortando diretamente o primeiro nível. O humano cria, portanto, junto aos regimes de signos da linguagem, todo um regime dos corpos, produz lugares e fecha o corpo nesses espaços. Produzir um CsO, tema desse platô, é afirmar a possibilidade de novas organizações corporais, novas aberturas e novas funções ao corpo. É que persiste em cada corpo a condição de desfazer das organizações que lhes são atribuídas. Um corpo pode sempre mais do que a estratificação que dele fazemos.

Em continuidade a esse processo de produção de lugares, tanto no nível do pensamento quanto dos corpos, Deleuze e Guattari, apresentam uma das máquinas que compõem a Mecanosfera, a máquina de rostidade. Essa máquina, que se mostra de maneira contundente no platô sete, “Ano Zero – Rostidade” (2012a), é responsável por produzir os rostos que interpretamos, ou seja, os papéis sociais e de existência que organizam tanto o pensamento quanto o corpo. A rostidade nos dá certos lugares. Se temos regimes de signos e

organismos, é por conta de um processo maquínico que produz rostos que funcionam como critério de existência. Um rosto de homem a ser interpretado, de mulher, mas também de trabalhador, de criança. Um tipo de pensamento e de organismo para cada rosto produzido por essa máquina de rostidade. A máquina de rostidade é uma das autoras do segundo nível da política, isso porque ela é a responsável por escrever boa parte da trama da humanidade. Ela insiste em nos dar um lugar e um papel a ser interpretado no mundo. Veremos como essa máquina produz um homem moderno bastante específico, que ao mesmo tempo em que organiza seu pensamento por meio de árvores, se considera o próprio produtor de unidades fundantes. É o homem da Forma Terminal, ele mesmo como uma Forma Terminal.

O platô seguinte, “1874 – Três Novelas Ou ‘O Que se Passou?’” (2012a), dá prosseguimento à trama filosófica. Neste momento, se trata de determinar três grandes linhas que atravessam os corpos e o pensamento, uma linha molar, que se associa com a árvore, uma linha molecular, que se associa com o rizoma e uma linha de fuga, que faz com que as peças da máquina, sejam elas do corpo, do pensamento ou da Terra, possam se alterar. Mais do que determinar essas linhas, essas três características que atravessam os estratos, o importante é afirmar que elas se encontram todas embaralhadas. A humanidade procede por conjuntos molares, ideias mais ou menos fixas que a condicionam, que dão a ela certa estabilidade. Pensamentos e ações de cunho transcendente, que balizam o pensamento humano. Poderia ser feita uma história das ideias que condicionaram a humanidade ao longo do tempo. Mas, do mesmo modo, há uma molecularidade, uma efervescência não hierárquica que se passa nos detalhes e que agita a humanidade, tanto nos corpos como no pensamento, produzindo grandes rizomas. Entre essas duas linhas, uma terceira, de fuga, que produz as grandes transformações, que faz com que os estratos se abalem, percam suas consistências para, possivelmente, ganharem outras. Todos somos organizados molarmente e agitados molecularmente, com linhas de fuga produzindo abalos e nos tirando dos lugares que produzimos ou que foram para nós produzidos. Mesmo um indivíduo já é feito por todas as linhas, embora possa ter uma que se sobressaia. É possível tomar alguém como objeto de análise e verificar as ideias molares que a atravessam, suas concepções morais, políticas, econômicas,

afetivas. Mais difícil é determinar o que lhe toca molecularmente, o pensamento e o corpo. Pode ser um democrata declarado, mas desejar e agir nos detalhes como um fascista. “É muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.102). É fácil dizer que não somos fascistas, difícil é extirpar o fascismo de nossas entranhas, de nossos desejos. São sempre três linhas se embaralhando, organizando e abalando pensamentos e corpos.

Em “Micropolítica e segmentaridade” (2012a), o nono platô, a dupla francesa amplia as concepções apresentadas no *Anti-Édipo* ao nível das sociedades. Trata-se aqui de pensar como as sociedades, modernas e primitivas, lidam com as estratificações. Deleuze e Guattari fazem uso de teorias etnológicas para remontar a discussão. Insistem que todos nós somos atravessados por segmentos que nos organizam. As instituições, os espaços, as relações de poder, as ruas, tudo parte de uma máquina de organização. A etnologia traça, no entanto, uma distinção entre os Estados Modernos e as sociedades primitivas. O Estado opera por centralidade, possui centros de poder que organizam a sociedade, fazendo com que a sociedade funcione em função dessa centralidade. Os primitivos, por sua vez, operam por segmentaridades que se comunicam, mas sem centralidade. Há os que caçam, os que plantam, os que curam e mesmo os que lideram, sem que isso crie processos centralizadores. O esforço da dupla neste platô é o de desfazer essa concepção. Tentam mostrar que há tanta segmentaridade e centralidade no Estado quanto nas sociedades primitivas.

Não se trata de pensar que há um processo de estratificação definido, ou uma política absoluta que impera em cada forma de sociedade, mas a existência de traços que são mais fortes que outros e, não obstante, podem ser diluídos, podem ser enfraquecidos. Ou, ainda mais, traços que, como na teoria das linhas apresentada anteriormente, já se encontram embaralhados. O Estado é sim um aparelho central que organiza, mas não deixa de produzir segmentos mais ou menos flexíveis que podem colocar em questão sua centralidade. Mesmo um escritório burocrático pode funcionar como agência desestabilizadora do Estado, como potência molecular dentro da molaridade estatal. Inversamente, os

primitivos já possuem focos de poder, centralidades que organizam os segmentos, que endurecem os estratos e as peças das máquinas. É um aviso sobre a questão da composição. Não existem sociedades definitivas ou processos absolutos, mas momentos em que a Mecanosfera está organizada de maneira ou outra. Momentos que, no entanto, sempre deixam em aberto a possibilidade de uma nova composição maquínica. Mesmo uma Forma Terminal rígida e fechada pode se desfazer frente a uma linha de fuga. Há, como veremos no tópico seguinte, sempre a possibilidade de novas conexões das peças que compõem a grande máquina.

2.1.3 Mecanismos de conexão e transformação

Chegamos ao momento da trama em que Deleuze e Guattari começam a nos apresentar alguns mecanismos de conexão e transformação da cosmologia. Em “1730 – Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível” (2012b), o conceito de Devir é concebido como um dos elementos transformacionais das máquinas. Com essa noção, somos transportados ao mundo como rizoma. É uma afirmação contundente sobre a capacidade de entrarmos em relação com tudo o que há. De fazermos nossas máquinas se tornarem sensíveis a outras, sejam elas humanas ou não. Se os processos de estratificação nos dão um lugar, os processos de devires transformam esses lugares. É sempre possível se ligar a algo para além da máquina que constituímos. É sempre possível seguir um fluxo que não é o nosso, mas pode passar a compor nossa máquina. O som de um animal pode ser incorporado pela máquina cantor que se espanta com seu som e, energizado por ele, produz novas composições. Ou, então, a cor de uma planta que hipnotiza um pintor que não pode fazer outra coisa senão se relacionar com ela. Não seria esse o caso de *Girassóis* de Van Gogh?⁵¹ Somos atravessados constantemente por processos de estratificação que nos dão um corpo, um pensamento, um lugar. Mas também somos atravessados por devires que nos colocam em relação com molecularidades de plantas, de animais, de mulheres, de negros e tantos outros. Devires que nos ligam com o plano de

⁵¹ As cores dos girassóis parecem fascinar Van Gogh. No quadro, o amarelo transborda e domina toda a parede e o recipiente. Não se trata de copiar os girassóis, mas de entrar em relação com algo que lhe pertence e que passa a fazer parte, também, do mundo do pintor.

consistência, nos desorganizando em função de novas possibilidades de conexões com outras multiplicidades. É um afeto e uma conexão sempre possível que existe entre as mais variadas máquinas. Simbiose entre as peças do mundo. É que, no fim, estamos todos, seres vivos ou não, da rocha ao humano, compartilhando a mesma Mecanosfera, afetando e sendo afetados por seus elementos. Um mesmo plano de consistência para tudo o que há. “O plano de consistência é a intersecção de todas as formas concretas. Assim, todos os devires, como desenhos de feiticeiras, escrevem-se no plano de consistência, a última Porta, onde encontram sua saída” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 37).

“1837 – Acerca do Ritornelo” (2012a) é, em certa medida, uma extensão do platô anterior, embora apresente outros conceitos, como o de território e desterritorialização. Talvez seja um dos momentos da cosmologia, junto ao penúltimo platô, em que a questão do lugar ganhe mais evidência. Ritornelo é o símbolo musical que em uma partitura faz com que um compasso ou determinado número de compassos se repita. Ele cria um certo lugar em uma peça musical. Um território. Uma zona mais ou menos segura. Esses lugares não se limitam à música. Há um ritornelo toda vez que uma criança canta uma canção familiar para tentar espantar seus medos (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 122), mas também toda vez que um artista plástico recorre às técnicas que lhe são conhecidas, ou que um tenista utiliza do mesmo tipo de saque que pratica há tantos anos. Há ritornelo nas nossas moralidades, nas nossas práticas corporais. É o nosso lugar, é a composição segura da nossa máquina, a conexão com as peças que já conhecemos.

Nossos lugares sempre se alteram, por devires, mas também por desterritorializações. Somos conduzidos a outros lugares por algo e, quando retornamos à nossa zona de segurança, já não somos os mesmos. A escolha da data que nomeia esse platô é singular: 1837 é uma referência à obra *Reverie*, de Robert Schumann, uma obra de ritornelos. Há sempre a repetição de compassos, mas algo sempre muda em cada compasso, uma nota, uma sutileza. Já não se trata mais de um compasso igual ao anterior. Com as máquinas não é diferente. Ao mesmo tempo em que estamos no lugar que nos é mais seguro, podemos estar na beira de um precipício que nos colocará em uma nova composição maquínica. Basta um novo encontro, um novo afeto e, mesmo

quando tentamos retornar ao nosso lugar, já não somos os mesmos. O ritornelo retorna, mas o lugar já não é o mesmo. Van Gogh se encontra fascinado por um amarelo que até então não fazia parte de seu território. Por isso, para pintar os *Girassóis*, precisa criar outras conexões, abandonar seu próprio lugar para se aproximar do lugar do girassol. E mesmo quando o pintor perde o fascínio pela planta, não conseguirá voltar a ser o que era, pois terá constituído já um novo ritornelo.

2.1.4 As estratificações e as sociedades

A questão das sociedades atravessa *Mil Platôs* e ganha força em “Micropolítica e segmentaridade”. Esse tema retorna com força renovada nos platôs doze e treze, nos quais os processos de estratificação serão pensados, sobretudo, no segundo nível da cosmologia. Em “1227 – Tratado de Nomadologia: a Máquina de Guerra” (2012c), Deleuze e Guattari nos apresentam dois grupos de personagens para tratar dos processos de criação. Os nômades e os homens de Estado, os sedentários. Assim, como as noções de árvore e rizoma, as figuras dos nômades e dos sedentários nos ajudam a pensar modos de percepção de mundo, ou, então, como se relacionar com os lugares que a cosmologia nos dá e os lugares que criamos.

De um lado, os sedentários, que são expostos como os homens das árvores, mais ou menos acomodados com seus territórios, parados seus corpos e pensamentos, possuem um regime de signo e de corpos bem estabelecido. Sua existência é mediatizada por esses regimes de signos, por essas noções de corpos que possuem. Em suma, são hábeis, como sedentários, em produzir e habitar um lugar. Compõem sua máquina como território seguro e evitam outras conexões. Se produzem algo, é uma Forma Terminal. Diferentes são os nômades que estão mais preocupados com a viagem que se passa entre lugares do que habitar um lugar definido. Se o nômade recebe esse nome é porque ele não tem uma relação estável com os lugares. Ele está, sobretudo, em relação com o Fora, com o que está para além de seu lugar. Ou, então, o lugar próprio do nômade é a viagem, é a passagem que se dá sempre entre os lugares. “Para o nômade [...] é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se

desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 56). Sempre uma relação com o horizonte, com o por vir. Horizonte das multiplicidades. A conquista desse lugar de não lugar, de entre lugares, de movimento e relação com o fora. Toda uma aceitação do mundo das multiplicidades. É uma Cosmopolítica da Vida que inventam, deslocando lugares, enfrentando o fechamento dos corpos e do pensamento. Os nômades estão sempre criando máquinas. Produzem a partir das multiplicidades. São máquinas de guerra não porque pretendem guerrear, mas porque precisam produzir ferramentas para evitar o perigo da máquina de rostidade que os sedentários produzem. Estão sempre à sombra de um moralismo, de uma Forma Terminal, de um lugar que se pretende totalizante, de uma composição maquínica que se coloca como a ideal e fundante. Perigos que precisam ser evitados pelos nômades e só o são por sua capacidade produtiva de forjar novos mecanismos, novas armas, novos modos de vida. Aqui já não se trata mais de compreender o nômade como uma figura dada e datada, mas como aquele que consegue produzir máquinas de guerra, que consegue traçar linhas de fuga criadoras.

Essas máquinas de guerra podem ser capturadas pelo Estado, pelos sedentários, porque eles não são criativos. Esse é o tema do décimo terceiro platô, “7000 a.C. – Aparelho de Captura” (2012c). Os sedentários são especializados em capturar os fluxos de criação dos nômades, ou seja, incorporar as produções nômades aos lugares do Estado, aos procedimentos estatais. Os nômades criam, os sedentários capturam. Mais do que um poder de tipo jurídico, o Estado é concebido pela dupla francesa como algo que sempre existiu (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 24), uma potência de capturar, de se apropriar das máquinas de guerra inventadas pelos nômades. “Uma das maiores questões do ponto de vista da história universal será: como o Estado vai *apropriar-se* da máquina de guerra, isto é, constituir uma para si, conforme sua medida, sua dominação e seus fins? E com quais riscos?” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 110).

Por outro lado, o mundo moderno vê o advento de uma outra máquina, não estatal, que opera uma espécie de contracaptura em relação ao Estado. O capitalismo é concebido aqui como uma grande máquina, a economia-mundo

bastante difusa e que se utiliza do Estado para fazer valer sua máxima: produção de capital voltada para o mercado mundial (cf. (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 137). Trata-se de uma espécie de continuação do que era proposto em *O Anti-Édipo* em relação aos processos de captura do desejo. O mundo como multiplicidade é reduzido à produção de capital. O capitalismo leva a cabo procedimentos de estratificação que, de uma só vez, mediatizam as multiplicidades pela produção de capital e entregam lugares muito específicos aos povos e indivíduos.⁵² Nessa máquina de produzir lugares, o capitalismo gera um conjunto de minorias (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 185-188), colocando-os em lugares não privilegiados. Lugares em que as minorias não gozam dos possíveis benefícios desse mundo como produção de capital. Veremos como esse lugar, ou, então, esse não lugar que é dado às minorias, possui uma característica propriamente revolucionária. Se há uma Cosmopolítica da Vida, ela será feita pelas minorias, ou, melhor, por um devir-minoria.

2.1.5 Os lugares e a conclusão

“1440 – O Liso e o Estriado” (2012c), o penúltimo platô já inicia uma conclusão da obra. Nele, temos retomada a questão do lugar. Se árvore e rizoma, no início de *Mil Platôs*, apresentam duas perspectivas, dois modos de conceber o cosmos, mas também de se relacionar com ele, o liso e o estriado já mostram como essa maneira de conceber a cosmologia produz lugares, modos de vida. Liso e estriado são dois espaços, dois tipos de lugares que produzimos. São espaços que se produzem tanto ao nível do pensamento quanto ao nível físico, dos corpos. O espaço liso é o espaço dos nômades, da máquina de guerra (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 192). É o espaço dos não espaços, dos não lugares, da Cosmopolítica da Vida. É um espaço aberto, sem fronteiras, sem unidades fundantes, espaço simbiótico em que os devires são possíveis, em que o rizoma se constitui, em que o homem pode se relacionar com o arco e o cavalo e produzir um guerreiro mongol. Em que o pintor pode se apaixonar por uma planta e produzir um mundo em amarelo. O estriado, o espaço do sedentário, é

⁵² Um lugar para o trabalhador, mas também um lugar no processo de produção dos países do “terceiro mundo” (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p.137-138).

o lugar das definições, de determinações que orientam e organizam, espaço das árvores organizadas, da hierarquia, que pode produzir uma Forma Terminal. Espaço em que o homem vive a ideia de homem, em que torna o rosto da máquina de rostidade seu próprio rosto. É o espaço em que o homem aceita os espaços que lhe são entregues como destino. Um espaço para o homem, outro para a mulher. Um espaço para o proletário, outro para o empregador. Um lugar para o camponês, outro para o homem da cidade.

Esses espaços se sobrepõem. Não há um espaço liso absoluto nem um estriado absoluto. Ali na cidade organizada, toda estriada e distribuída, surge Franz Kafka, um homem de espaços lisos, que coloca em questão a burocracia estatal. No coração do Estado surgem os hippies, os punks, os movimentos de minorias. Sempre uma tentativa de reaver nossa relação com os espaços. Sempre uma prática de ocupar, das mais diversas maneiras, os lugares. O estriado como exaltação de lugares específicos e organizados. O liso como o horizonte das multiplicidades, mundo sem fronteira. Vespas “namorando” orquídeas, pintores “namorando” plantas.

O encerramento da trama filosófica se dá com o décimo quinto platô “Conclusão – Regras Concretas e Máquinas Abstratas” (2012c). Nele temos a retomada rápida, mas bastante expressiva, de vários conceitos visitados ao longo da obra. É uma grande viagem pelo cosmos. Visitamos vários mecanismos da Mecanosfera, por vários espaços e lugares da grande máquina. Uma grande excursão, ao estilo *On the road* (2012), de Jack Kerouac, em que importa mais a viagem do que o ponto de partida ou de chegada. Durante esse roteiro, atravessamos concepções cosmológicas bastante gerais, em seguida fomos apresentados a processos mais específicos, trabalhados de maneira muito mais refinada, ora se dirigindo ao pensamento, ora ao corpo, ora ao homem, ora à natureza, ora à sociedade. Como no roteiro do *beatnik*, visitamos várias partes do mapa do cosmos. Muitos processos que se embaralham, que se confundem. Um homem que é efeito de natureza, mas que também não cessa de criá-la, de alterá-la, um animal que não deixa de alterar o comportamento humano. É, desde o início, uma jornada nômade em que vale mais a conquista do horizonte, do por vir, do que de lugares específicos. Uma trama com vários subenredos, que se misturam, que, embora tenhamos tentado mostrar uma ressonância entre

seus capítulos, sempre apresenta os conteúdos de maneira embaralhada. Sempre com reprises. Com *zooms*, com focos e desfocamentos. Uma narrativa polifônica que, em certos momentos, se mostra de maneira desorganizada os subenredos da trama, mas que não deixa de fazer com que eles ressoem entre si. Se filmado fosse, provavelmente se utilizaria de planos sequências extremamente elaborados, dando indícios claros sobre o enredo e os personagens da trama, mas também de *jump cuts* excêntricos, gerando uma sensação de confusão no espectador. Mistura de Tarantino e Irmãos Coen.⁵³

Vimos o roteiro de maneira geral. Embora ele nos coloque no risco de apresentarmos simplificações da obra de Deleuze e Guattari, nos possibilitará fazer menções mais pontuais, retornos e conexões. Trataremos, ainda neste capítulo, das especificidades do primeiro bloco, evocando já elementos que aparecem em outros momentos da obra, sobretudo a conclusão, uma vez que recupera a cosmologia de modo geral. Esse primeiro bloco nos ajudará a evidenciar a tese de que *Mil Platôs* pode ser lido como uma cosmologia. Os outros quatro blocos serão tratados nos capítulos três e quatro, capítulos esses que já estarão mais conectados ao segundo nível da cosmologia: a cosmologia e a política dos homens.

2.2 O rizoma e a árvore como cosmologia metodológica

Como nos relacionamos com o mundo? Por hierarquias, por fluxos, pelos dois? A Introdução de *Mil Platôs* nos apresenta uma das distinções mais marcantes da obra de Deleuze e Guattari, a existente entre o rizoma e a árvore. Talvez essa tenha se tornado uma das distinções mais emblemáticas do pensamento da dupla francesa, porque, ao mesmo tempo em que indica concepções muito gerais de suas filosofias, seus anseios e combates mais profundos, o faz por meio de um procedimento que lhes é próprio: utilizar produções de outras áreas do conhecimento para criarem sua própria filosofia.

⁵³ Chama-nos atenção a não linearidade e a forte influência de outros autores nos filmes de Tarantino, bem como os cortes bruscos de cenas dos Irmãos Coen. São características que também visualizamos na obra de Deleuze e Guattari.

Rizoma e árvore, termos oriundos da biologia, são transformados em conceitos. E esses conceitos possuem um forte caráter cosmológico.

Essa cosmologia já está presente desde “Introdução: Rizoma”, que, segundo nosso roteiro cosmológico, cumpre um papel crucial. A Introdução apresenta, de maneira muito geral, a cosmologia de *Mil Platôs*, opondo dois modelos de realização do mundo. Duas percepções de como o mundo, a vida e a humanidade se realizam e se desenvolvem. Além disso, já nos insere em uma linguagem muito própria da obra e que será o arcabouço conceitual cosmológico empregado ao longo dos platôs. “Falamos exclusivamente disto: multiplicidade, linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos e seus diferentes tipos, os corpos sem órgãos e sua construção, sua seleção, o plano de consistência, as unidades de medida em cada caso” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 19). Esses e outros conceitos que compõem a cosmologia aparecem já na Introdução e são desenvolvidos, alterados e pragmaticamente utilizados no decorrer do texto.

De modo geral, o conceito de árvore trata de um tipo de pensamento que se desenvolve tal qual uma árvore, que parte de um fundamento-raiz, de uma unidade concebida como a origem do que dela se desenvolve. Num sentido cosmológico, o mundo é concebido, nesse modelo de pensamento, como um efeito de uma unidade original, superior, que opera por meio de uma lógica segura e imutável. Como afirmam Deleuze e Guattari, “este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 20). É como se essa forma de pensamento estivesse comprometida, à sua maneira, em reconstruir e/ou afirmar a árvore da vida bíblica. Na narrativa presente no *Gênesis*, a árvore da vida, ocupa o centro do Éden e dela emana toda a energia vital do paraíso. O pensamento do tipo árvore não é diferente. Ele reconstrói esse estilo de narrativa, ainda que alterando os conceitos ou ideias que ocuparão o papel de fundante. A árvore estria os espaços e os pensamentos. Estabelece procedimentos prévios à pragmática.

Reencontramos essa forma de pensamento, essa forma de percepção do mundo, sempre que o pensamento concebe a existência de uma unidade que

atua como uma raiz-fundamento, e isso não é uma exclusividade da filosofia. Existem tantas árvores na filosofia quanto na música, na política estatal, nos esportes e qualquer outra produção humana. Um músico que afirma que só se pode fazer música a partir do sistema tonal, um deputado que insiste em fazer da política um limitado exercício de respeito aos ensinamentos religiosos ou um esportista engessado a táticas de manuais considerados sagrados possuem tantas árvores na cabeça quanto o mais essencialista dos filósofos. É uma questão de percepção, uma forma de conceber o mundo que se desenvolve em um *espaço estriado*, que já tem seus mecanismos e vias de desenvolvimento mais ou menos definidos. Na árvore, o processo já está marcado de antemão. Espaço definido para a raiz, para o tronco, para as folhas. Espaço para a mulher, para o trabalhador, para o jovem.

O conceito de rizoma trata de um modo de pensamento distinto, que não se produz por unidades. Ou ainda, uma percepção que não concebe o mundo a partir da pressuposição de nenhuma raiz-fundamento. É um pensamento que não procede por hierarquias superiores que se desdobram, mas por processos imanentes que não encontram nunca seu início e muito menos o seu fim. O rizoma “não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda” (DELEUZE; GUATTARI 2011a, p. 43). No rizoma, diferentemente da árvore, há uma lisura no espaço a ser desenvolvido. O rizoma se espalha sem direção, sem estriamentos, diferentemente das árvores que procedem por certa estrutura, raiz-tronco-galhos-folhas... Cosmologicamente, o mundo não é concebido como o fruto da árvore da vida. Não é o efeito de uma ordem natural, mas uma misteriosa e excêntrica rede em que as multiplicidades se relacionam, sem uma hierarquia absolutamente estabelecida. É o mundo em que um outro músico, mesmo que se utilizando do sistema tonal, não precisa descartar sons ou músicas advindas de outras maneiras de produção e pode, inclusive, aproveitar-se delas; em que um outro deputado, mesmo que professante de determinada fé, entende que a política é a realização de potencialidades humanas que não estão necessariamente ligadas a seu credo; em que um outro esportista, mesmo que conhecendo e fazendo uso de manuais de táticas, não se limita a eles, nem os toma como livros sagrados. Não partem

de unidades fundantes ou de essências estáveis e concebidas como imutáveis, mas de uma percepção aberta do mundo que se desenvolve em um espaço liso, não marcado, não estriado. As estrias só aparecem depois, os lugares só são produzidos como efeitos e de modo algum são tomados como absolutos.

Essa distinção nos coloca frente a duas percepções do mundo. O mundo como o desenvolvimento hierárquico de uma árvore, com suas raízes e seu progresso rumo ao tronco e galhos, ou o mundo como rizoma, cheio de conexões. Deleuze e Guattari também utilizam o termo decalque e mapa para tratar dessa distinção (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 29-30). A árvore produz uma imagem do mundo, imagem mais ou menos fixada, reproduzível. É uma imagem que serve de modelo, é uma maneira de organizar o mundo, mas também de dizer “aqui está a imagem do mundo, sigam esse modelo”. O rizoma traça um mapa das conexões. Não é um modelo, mas uma cartografia que narra as conexões do mundo. Questionar com o que estamos nos compondo, com o que as sociedades estão se compondo, quais as conexões que nosso corpo e pensamento fazem é um exercício propriamente rizomático. O mundo como imagem ou o mundo como movimento. Com a noção de rizoma, estão propondo uma concepção de mundo aberta, em que as relações entre as multiplicidades ainda estão por se fazer. Querem escapar de uma lógica da linearidade e, para isso, propõem a possibilidade de combinações estranhas, longe da vida ordinária, ou melhor, que a própria vida é mais do que aquilo que lhe é ordinário. Que o que a define é a produção de movimentos e relações que escapam às unidades pressupostas.

O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 30).

É interessante notar como Deleuze e Guattari colocam o rizoma ao lado da produção, do desejo, ao passo que a árvore é identificada com a Morte.

Quando um rizoma é fechado, arborificado, acabou, do desejo nada mais passa; porque é sempre por rizoma que o desejo se move e produz. Toda vez que o desejo segue uma árvore

acontecem as quedas internas que o fazem declinar e o conduzem à morte; mas o rizoma opera sobre o desejo por impulsões exteriores e produtivas (2012a, 32).

É que não se trata de uma morte orgânica, mas de corte dos fluxos. Na árvore o desejo já está estratificado. Já há um modelo, um padrão, um procedimento a ser seguido. É a morte do desejo, da criação.

2.2.1 Imagem de pensamento, imagem de mundo

Temos, portanto, duas grandes percepções sobre o mundo, duas maneiras de olhar o mundo, de percebê-lo. Essas duas percepções, esses dois modos, são, talvez, as condições mais elementares do pensamento. Como se cada pensamento já surgisse norteado por uma posição, mesmo que inconsciente, frente ao mundo. Como se cada ideia, cada livro, cada obra de arte apresentasse por si mesma uma narrativa de sua visão de mundo, como se a cada momento estivéssemos brincando de Deus, emitindo juízos de Deus, seja reconstituindo a ideia de um Deus transcendente por meio de produções metafísicas e religiosas, seja agindo como um Deus e sendo responsáveis por uma criação genuína. É por essa característica que os conceitos de árvore e rizoma são definidos, também, como imagens do pensamento.

O tema das imagens do pensamento já se encontra em Deleuze desde *Nietzsche e a filosofia* (1976) e atravessa, às vezes de maneira mais manifesta, às vezes de modo mais latente, toda a sua obra, inclusive *Mil Platôs*⁵⁴, estando sempre em constante renovação.⁵⁵ As imagens do pensamento são os pressupostos do pensamento. São as orientações e os anseios mais íntimos do pensamento e que o marcam antes mesmo que chegue a pensar. Aqui

⁵⁴ Embora, na própria introdução de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari já façam menção às imagens do pensamento, nos parece importante destacar a seguinte afirmação de *Conversações*, a fim de evidenciar a estreita relação entre rizoma, árvore e imagens do pensamento: “A esses estudos das imagens do pensamento chamaríamos de noologia, e seriam eles os prolegômenos à filosofia. É o verdadeiro objeto de *Diferença e Repetição*, a natureza dos postulados na imagem do pensamento. Fiquei obcecado por essa questão em *Lógica do sentido*, onde a altura, a profundidade e a superfície são coordenadas do pensamento; retomo-a em *Proust e os signos*, já que Proust opõe toda a potência dos signos à imagem grega; e depois Felix e eu a reencontramos em *Mille Plateaux*, porque o rizoma é a imagem do pensamento que se estende sob a imagem das árvores” (DELEUZE, 1992, p. 186).

⁵⁵ Concordamos com Mengue no que diz respeito à perspectiva de que a obra de Deleuze está em constante renovação, sobretudo em relação à noção de imagem do pensamento (cf. MENGUE, 2003, p. 21).

encontramos as motivações mais profundas e mais autênticas do pensamento. Em *Conversações* (1992), Deleuze define sinteticamente as imagens não como “o método, mas algo mais profundo, sempre pressuposto, um sistema de coordenadas, dinamismos, orientações: o que significa pensar e ‘orientar-se no pensamento’” (1992, p. 185). Em seguida, completa: “A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede esta; dessa vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas de uma compreensão pré-filosófica” (DELEUZE, 1992, p. 185). Esse sistema de coordenadas, dinamismos, orientações, mobiliza o pensamento. São anteriores à própria filosofia, ao próprio pensamento. Eles balizam o pensamento, quando este está em processo de pensar. Se dissemos que rizoma e árvore são como imagens de pensamento, é porque o pensamento está sempre mobilizado por uma concepção de mundo, por uma perspectiva que age como motor do pensamento. Ao mesmo tempo, essa compreensão pré-filosófica é uma compreensão de mundo, uma concepção cosmológica. Como se as imagens do pensamento já nos entregassem uma visão de mundo, uma percepção sobre a existência e sobre a vida.

Uma perspectiva arbórea pressupõe uma unidade fundante, originária, teleológica, que direciona o pensamento a pensar por meio de centralidades balizadoras. Usamos anteriormente a figura de um religioso para exemplificar o pensamento-árvore. Se Deus e a religião são a unidade do religioso, ocuparão o centro do pensamento. Suas ideias, por mais distantes que estejam desse centro, estarão ainda por ele mediadas. Possivelmente, tudo acontecerá e será explicado em função do centro. Da criação do cosmos às infelicidades mais simples e cotidianas, teremos sempre uma elucidação que faz menção ao centro, à unidade geradora. Não é preciso, contudo, apelarmos a percepções e ideias metafísicas para vermos esse pensamento em funcionamento. Há sempre uma árvore, mais ou menos explícita, sempre que se pensa por unidades, por centros. A indústria musical é um grande exemplo. A árvore sempre aparece no meio musical quando um artista reconstrói os centros da indústria, quando toma esses centros como referenciais imóveis, intransponíveis. Há toda uma música arbórea que não precisa de religiosidade alguma para produzir, à sua maneira, uma “árvore da vida”.

A perspectiva rizomática, por sua vez, dispensa as unidades, os centros e a teleologia do modelo árvore. É uma perspectiva sem modelo, em que tudo pode se conectar com tudo. Não existem unidades pressupostas encarregadas pelo desenvolvimento do pensamento ou do mundo. Nessa perspectiva, há uma multiplicidade distribuída no mundo, se encontrando, se maquinando ou não. As infelicidades cotidianas não são efeitos de um centro, de um Deus ou de ideias transcendentais, mas fruto da própria vida, dos encontros, dos momentos, das percepções que o mundo nos entrega. A obsessão do Capitão Ahab, em *Moby Dick* (2014), pela grande baleia branca, não precisa ser explicada em função de um centro. Não precisamos dar uma explicação divina para a perseguição ao animal. Também não necessitamos de uma explicação psicanalítica do tipo edipiana que dê conta de tamanha obsessão. Quando Alex, em *Laranja Mecânica* (2012), passa a cometer seus delitos, não é, necessariamente, por falta de espiritualidade. Pode ser fruto de uma curiosidade juvenil, uma busca de autoconhecimento ou mesmo um excesso de narcisismo somado a uma reduzida percepção do social. Ou ainda, nenhuma das alternativas.

Assim, rizoma e árvore são sistemas orientadores, coordenadas que norteiam o pensamento. Interessa-nos, no entanto, ver como essa distinção entre árvore e rizoma, paralelamente à questão do pensamento, coloca em disputa duas “imagens de mundo”. A perspectiva arbórea não se reduz à produção de um pensamento centralizador, mas em ver, no próprio mundo, a existência dessas centralidades. Ou seja, a imagem arbórea do pensamento suscita também uma imagem arbórea do mundo. Do mesmo modo, a perspectiva rizomática não se restringe a produzir pensamentos sem compromissos com centros, mas parece conceber o mundo mesmo como uma multiplicidade sem centros. Esses sistemas orientadores, portanto, mais do que produzirem uma orientação no pensamento, produzem uma concepção de mundo. As imagens do pensamento são, ao mesmo tempo, imagens de mundo. Imagens que fazemos do mundo. Uma espécie de dois esboços diferentes, um mais organizado com unidades e centros bem formados, outro como o reino das multiplicidades, puramente imanente. Uma imagem de pensamento que procede por imagens (árvore) e uma paradoxal imagem de pensamento que não tem imagem, que procede por mapa de conexões (rizoma). Veremos, no próximo

capítulo, como essa questão é ampliada no segundo bloco do roteiro cosmológico, momento em que somos apresentados a quatro semióticas distintas, mas que se misturam.

Árvore e rizoma são características muito gerais da cosmologia. Embora nos ajudem a visualizar as duas grandes concepções de mundo que atravessam todo o *Mil Platôs*, ainda não nos dizem muito sobre os processos que fazem com que as máquinas ganhem consistência. Passaremos a eles neste momento, a fim de vermos como Deleuze e Guattari pensam a constituição dos três grandes estratos que compõem a Mecanosfera.

2.3 Os processos de estratificação: da Terra ao humano

A trama cosmológica chega em um de seus auge cedo. O terceiro platô, “10.000 a.C. – A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)” (2011a) trabalha os processos de estratificação que integram a Mecanosfera. Até então definimos a Mecanosfera como o conjunto das máquinas e processos que integram o cosmos. É aqui, no terceiro platô, que Deleuze e Guattari apresentam uma definição primeira do que ela vem a ser: “é o conjunto das máquinas abstratas e agenciamentos maquínicos, ao mesmo tempo, fora dos estratos, nos estratos e interestráticos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 112). Apresentar essa Mecanosfera e os processos de estratificação passa pela tarefa de trabalhar com novos conceitos: estrato, máquina abstrata e agenciamento maquínico.

O terceiro platô é um misto de filosofia e literatura. Nele, somos espectadores de uma conferência do “professor Challenger”, personagem de Arthur Conan Doyle.⁵⁶ Talvez seja o modo que Deleuze e Guattari encontraram

⁵⁶ Escocês de Edinburgo, Arthur Conan Doyle nasceu no ano da publicação do livro *On the Origin of Species by means of Natural Selection*, de Charles Darwin, em 1859 e morreu em 1930, convertido ao espiritismo, sobre o qual se dedicou nos últimos anos de vida, especialmente à sua divulgação e ao esforço de convencer o público de que não se trata de uma tolice, mas de uma grande filosofia – isso baseado em observações (com testemunhas), viagens, conversas com médiuns e leituras, portanto, segundo ele próprio, trata-se de conhecimento, não de opinião baseada em crença (entrevista do autor: <<https://mundosherlock.wordpress.com/arthur-conan-doyle/>> Acesso em 28 out. 2017). Cursou Medicina na Universidade de Edinburgo, que foi, para ele, “como um ponto avançado e espartano de um tipo *laissez-faire* de escola pública inglesa, onde um estudante era deixado à sua própria sorte, longe de qualquer moralidade”; alguns aprenderam os benefícios da independência e se tornaram “homens do mundo”, outros

para se esquivarem de maneira mais clara de uma pretensa cientificidade e até mesmo de ataques que possam insinuar que lhes faltam “argumentos científicos”. Não é, como já avisamos, uma cosmologia científica. São expostos conceitos filosóficos, mas com o recurso narrativo da literatura e a literatura não tem compromisso com a ciência e, menos ainda, com a verdade. A palestra de Challenger (e de Deleuze e Guattari) é mais uma invenção do que uma constatação.

A conferência de Challenger, efeito de uma mistura de “vários manuais de geologia e biologia, segundo seu humor simiesco” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 70), expõe uma cosmologia partindo da distinção de dois polos que já apresentamos anteriormente, as forças e as formas, o plano de consistência e os estratos. Do lado das forças, os elementos não formados, o mundo abstrato, não porque não exista, mas porque não possui forma definida. Do outro lado, o das formas, o mundo das estratificações, do que já foi estratificado, ordenado e organizado, portanto. A fim de apresentar os polos, o professor

explicou que a Terra — a Desterritorializada, a Glaciária, a Molécula gigante — era um corpo sem órgãos. Esse corpo sem órgãos era atravessado por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 70).

O professor compreende a Terra como o polo das forças. Trata dela como o Corpo sem Órgãos, isso porque não há forma no campo das forças. Aqui, não temos ordem nem organização. As multiplicidades não foram ainda capturadas, mas nem por isso se trata de um não mundo, ou mundo não existente. É um

fracassaram (MESQUITA NETO, s/d, p.2). Em meio ao curso, fez disciplinas de História Natural, Botânica, Química, Anatomia e Fisiologia. Bacharel em Medicina se interessou em Medicina Forense e tornou-se escritor, trazendo para a literatura o “espírito da investigação científica” com seu personagem mais famoso, Sherlock Holmes (sobre isso e sobre a influência de exemplos de professores médicos que faziam diagnósticos a partir da observação – o que o levou a concluir que “homens científicos são capazes de papéis detetivescos” –, ver entrevista de Doyle referida acima). Mas o detetive não foi seu único principal personagem, criou também o professor Dr. Georges-Edward Challenger, um cientista cético e aventureiro implicado com a Física Atômica e outras ciências. Foi ele quem revelou a “‘verdade ecológica moderna’ de que o mundo é um sistema vivo” (MESQUITA NETO, s/d, p.6) – é esse, nos parece, o principal motivo para Deleuze e Guattari escolherem o professor Challenger como o representante dos filósofos no platô, o que exploraremos adiante.

mundo virtual, de intensidades, mas que não deixa de ser real. O mundo de tudo o que é imperceptível. Em relação ao outro polo, o professor nos adianta que,

ao mesmo tempo, produzia-se na terra um fenômeno muito importante, inevitável, benéfico sob certos aspectos, lamentável sob muitos outros: a estratificação. Os estratos eram Camadas, Cintas. Consistiam em formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de ressonância e redundância, constituir moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir essas moléculas em conjuntos molares. Os estratos eram capturas; eram como "buracos negros" ou oclusões que se esforçavam para reter tudo o que passasse ao seu alcance (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 70).

Challenger reserva, nesse momento inicial de sua conferência, os termos Terra e terra para falar dos dois polos da cosmologia. Terra, com "T" maiúsculo, não diz respeito, então, à terra que vemos, ao solo que habitamos, à matéria formada que somos capazes de perceber, mas às forças. A terra, com "t" minúsculo, já é, por sua vez, o efeito de um processo de estratificação. Do mesmo modo, já vemos os primeiros indícios do que são os processos de estratificação. São capturas das multiplicidades, são matérias formadas a partir de elementos que permaneciam não formados na Terra. Passamos da Terra à terra por estratificação. Cosmologia dos processos, das capturas.

Ao longo da conferência, Challenger identifica três grandes estratos. Três grandes recortes que foram feitos na Terra: o estrato físico-químico ou geológico, que corresponde a toda a matéria inanimada, não dotada de vida; o estrato orgânico, os seres dotados de vida; e o estrato antropomórfico ou aloplástico, o universo da linguagem, que não se resume ao humano. Embora cada estrato possua suas distinções, enfrentam todos um mesmo processo de estratificação. Não importa se rocha ou homem, tudo é um recorte da Terra feito por uma dupla-pinça.

2.3.1 Deus é uma lagosta: conteúdo e expressão

A Terra é definida como o plano de consistência. É a matéria do mundo, mas uma matéria não formada, composta de "partículas submoleculares e subatômicas, intensidades puras, singularidades livres pré-físicas e pré-vitais" (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 75). É a face do mundo não estratificada, o mundo do imperceptível. Em última instância, parece se tratar da própria matéria-

prima do cosmos. Segundo o que nos informa o professor Challenger, o plano de consistência é recortado por processos de estratificação que funcionam como uma dupla-pinça.

Deus é uma Lagosta ou uma dupla-pinça, um *double-bind*. Os estratos não se limitam a grupar-se, no mínimo, aos pares; de uma outra maneira, cada estrato em si é duplo (terá, ele próprio, várias camadas). Cada um apresenta, com efeito, fenômenos constitutivos de dupla articulação (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 71).

Challenger, para não dizer Deleuze e Guattari, não é muito generoso com seus ouvintes/leitores. Precisamos proceder com calma e lidar com os termos das afirmações acima. Deus é uma lagosta porque não é uma entidade metafísica geradora ou algo transcendente, mas um processo. Trata-se de um maquinismo dos processos que ocorrem no corpo da Terra, que fazem a matéria não formada devir matéria formada, que faz as forças passarem às formas. Invariavelmente, tudo o que há, todos os estratos, tudo o que é percebido passa pelo mesmo tipo geral de processo.

São duas pinças, como em uma lagosta, mas cada pinça, por sua vez, já é articulada duplamente.

A dupla articulação é tão variável que não podemos partir de um modelo geral, mas apenas de um caso relativamente simples. A primeira articulação escolheria ou colheria, nos fluxos-partículas instáveis, unidades moleculares ou quase moleculares metaestáveis (substâncias) às quais imporia uma ordem estatística de ligações e sucessões (formas). A segunda articulação instauraria estruturas estáveis, compactas e funcionais (formas) e constituiria os compostos molares onde essas estruturas se atualizam ao mesmo tempo (substâncias) (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 71).

O Deus-lagosta, em uma de suas pinças, faz uma seleção de elementos não estáveis presentes no plano de consistência (Terra), dando-lhes certa ordem (matéria que passa a ser formada), ao passo que a outra pinça organiza esses elementos (“programa” que organiza a matéria formada). É uma dupla articulação que constitui o mundo, como afirma Lapoujade, é “a operação divina por excelência” (2015, p. 208), juízos de Deus que dão forma às forças. Mas não se trata, pelo que afirma o professor, de fazer uma divisão clara entre matéria em uma das pinças e programa ou forma em outra. Como vimos nas afirmações

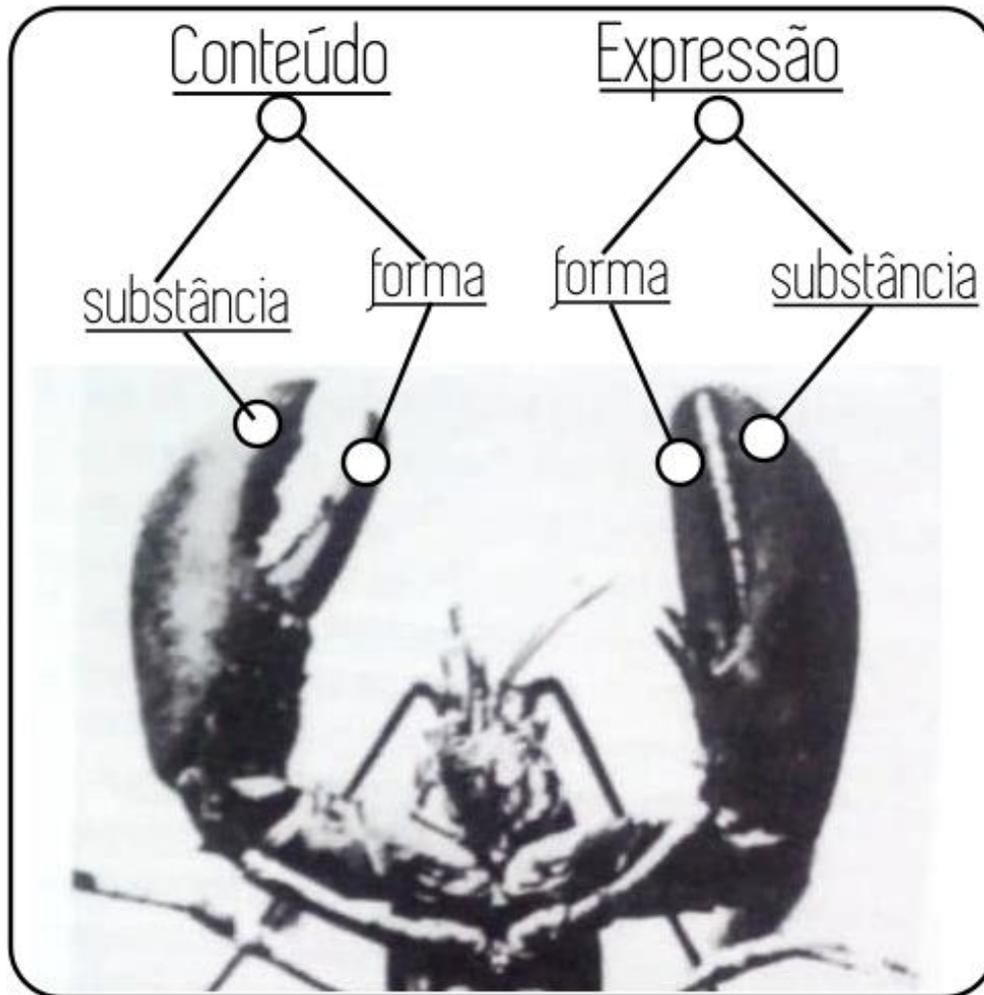
acima, cada uma das articulações já se articula duplamente. Ambas as pinças possuem substância e forma. A pretensão de Challenger é a de postular que cada pinça já é um misto de substância e forma, ou, para utilizar a linguagem que é propriamente deleuze-guattariana e atravessa *Mil Platôs*, cada articulação já duplamente constituída por uma territorialidade (substância) e um código (forma).

As formas implicam um código, modos de codificação e descodificação. As substâncias como matérias formadas se referem a territorialidades, a graus de territorialização e desterritorialização. Mas há, justamente, código e territorialidade para cada articulação, cada uma comportando, por sua conta, forma e substância (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 71-72).

Essas articulações apresentadas por Challenger advêm da teoria do linguista Louis Hjelmslev, mas são usadas pelo professor como um processo cosmológico geral. Há toda uma dificuldade em pensar Hjelmslev longe da linguística e Challenger não é nada generoso em relação a isso. De modo geral, uma articulação, de acordo com o empréstimo conceitual feito, pelo professor, da teoria de Hjelmslev, diz respeito ao *conteúdo*, que efetua uma matéria formada a partir da seleção de elementos instáveis da Terra. A outra articulação, denominada *expressão*, é responsável por dar alguma “estrutura” ao conteúdo que foi selecionado. É uma espécie de código de organização. O conteúdo ordena a matéria selecionada; a expressão organiza essa seleção. Cada articulação dessas já possui, por sua vez, tanto substância quanto forma, ao que indica Challenger. O conteúdo já possui, portanto, um território, mas também um código, ao passo que a expressão é dotada de um código, mas também de uma territorialidade.

Chamava-se conteúdo as matérias formadas que deviam, por conseguinte, ser consideradas sob dois pontos de vista: do ponto de vista da substância, enquanto tais matérias eram “escolhidas”, e do ponto de vista da forma, enquanto eram escolhidas numa certa ordem (substância e forma de conteúdo). Chamaríamos expressão as estruturas funcionais que deviam, elas próprias, ser consideradas sob dois pontos de vista: o da organização da sua própria forma, e o da substância, à medida que formavam compostos (forma e substância de expressão) (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 75).

O Deus-lagosta, com suas pinças, cada uma articulada duplamente, parece poder ser assim representado:



A distinção feita por Challenger em relação ao conteúdo e à expressão é bastante pertinente e é utilizada por Deleuze e Guattari ao longo da obra, ao passo que a distinção entre substância e forma, dentro de cada uma das pinças, se mostra pouco útil. O professor não a retoma de modo claro ao longo do platô e Deleuze e Guattari fazem poucas menções que pareçam justificar sua utilização. Do lado do conteúdo, é mais fácil visualizar uma substância (território, matéria formada) misturada a uma forma (código). O mesmo não acontece com a expressão. Difícil pensar em expressões que já tenham, por sua vez, substância, e não apenas forma. Dentro do roteiro cosmológico, da trama que atravessa *Mil Platôs*, nos interessará pensar mais a divisão entre conteúdo e expressão. DeLanda, em *Deleuze: history and Science* (2010), traça um interessante comentário sobre essa distinção entre conteúdo e expressão feita por Challenger:

A primeira articulação [conteúdo] diz respeito à materialidade do estrato: a seleção de matérias-primas a partir das quais serão sintetizadas (como o carbono, hidrogênio, nitrogênio, oxigênio e o enxofre para o estrato biológico), bem como o processo de dar à população desses elementos selecionados certa ordem estatística. Embora no século fortemente linguístico em que essas ideias foram escritas, o termo “expressão” era sinônimo de “expressão linguística”, na teoria da dupla articulação o termo refere-se em primeiro lugar à expressividade material, isto é, à cor, som, textura, movimento, forma geométrica e outras qualidades que podem tornar entidades geológicas ou meteorológicas tão dramaticamente expressivas. Essa segunda articulação é, portanto, aquela que consolida a forma efêmera criada pela primeira e que produz a entidade material final definida por um conjunto de propriedades emergentes que expressam sua identidade (DELANDA, 2010, p. 32 [tradução nossa]).⁵⁷

A definição de DeLanda nos ajuda a pensar a questão da dupla articulação. É mais fácil identificar a pinça do conteúdo operando em todos os estratos, mas é realmente difícil conceber a expressão fora do campo linguístico. Embora a humanidade, como parte do estrato antropomórfico, se expresse linguisticamente, é preciso que pensemos a expressão tanto no nível geológico quanto orgânico. A expressão, segundo DeLanda, consolida o conteúdo da primeira articulação e pode fazer isso atribuindo-lhe características expressivas que não dizem respeito à linguística.

No décimo segundo platô, “Tratado de nomadologia” (2012b), Deleuze e Guattari nos dão um interessante exemplo para pensar a questão da expressão descolada da linguagem. A distinção entre o sabre e a espada, seus conteúdos e expressões nos dão mostra disso.

Retornemos ao exemplo do sabre, ou de preferência do aço ao cadinho: ele implica a atualização de uma primeira singularidade, a fusão do ferro em alta temperatura; depois, uma segunda singularidade, que remete às descarburizações

⁵⁷ The first articulation concerns *the materiality of a stratum*: the selection of the raw materials out of which it will be synthesized (such as carbon, hydrogen, nitrogen, oxygen, and sulfur for biological strata) as well as the process of giving populations of these selected materials some statistical ordering. The second articulation concerns the *expressivity of a stratum*. Although in the heavily linguisticized century in which these ideas were written the term “expression” was synonymous with “linguistic expression”, in the theory of double articulation the term refers in the first place to material expressivity, that is, to the color, sound, texture, movement, geometrical form, and other qualities that can make geological or meteorological entities so dramatically expressive. This second articulation is therefore the one that consolidates the ephemeral form created by the first and that produces the final material entity defined by a set of emergent properties that express its identity.

sucessivas; alguns traços de expressão correspondem a essas singularidades, não apenas a dureza, o cortante, o polido, mas igualmente as ondas ou desenhos traçados pela cristalização, resultantes da estrutura interna do aço fundido. A espada de ferro remete a singularidades inteiramente distintas, já que é forjada e não fundida, moldada, temperada e não resfriada ao ar, produzida peça por peça e não fabricada em série; seus traços de expressão são necessariamente muito diferentes, visto que ela trespassa em vez de talhar, ataca de frente e não de viés; e mesmo os desenhos expressivos são obtidos aí de uma maneira completamente diferente, por incrustação (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 75).

A espada e o sabre passam por dois processos distintos de captura de conteúdo. Na espada, o aço é fundido; no sabre, forjado. Se transformam em matérias formadas diferentes, portanto. Do mesmo modo, as expressões se diferenciam em ambos. Remetem a durezas diferentes, mas também a maneiras de uso diferentes. O código da espada é a estocada, o ataque de frente. Ela está “programada” para estocar. O sabre, por sua vez, tem o código do corte, arma feita para talhar. Processos de captura de conteúdos diferentes, códigos de expressão diferentes. Retornemos à conferência de Challenger, a fim de observar as diferenças dessa dupla articulação nos três estratos gerais que ele está nos propondo.

Todos os estratos se compõem por dupla articulação: conteúdo-expressão. Trata-se sempre de recortar o plano de consistência, de se relacionar com o meio; de extrair do plano, estratificando-o, um conteúdo e uma expressão. Sempre uma atualização da vida, dando forma ao que antes eram apenas forças. O professor parece não ter interesse em mostrar como a Terra surge ou como começa o sistema de estratificação. Não é uma cosmologia da origem, é uma cosmologia do funcionamento. Está mais interessado em mostrar como é possível que os estratos variem (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 77), como o mundo segue se alterando. Lapoujade afirma que a palestra de Challenger tem como um dos objetivos mostrar como há uma diferença significativa na maneira como diferentes estratos efetuam a dupla articulação, sobretudo porque há uma mudança na maneira com que cada grupo de estratos lida com a expressão. Ao que indica, há um processo de ganho de independência da expressão em relação ao conteúdo nos três grandes estratos. “Uma liberação cada vez maior

da expressão face à territorialidade dos conteúdos” (LAPOUJADE, 2015, p. 210). Vejamos como isso se dá.

De modo geral, a teoria da estratificação do professor Challenger nos insere em um mundo em que matérias instáveis são recortadas por uma articulação que produz um conteúdo, ou seja, matérias formadas, organizadas por uma segunda articulação, a expressão, que funciona como uma espécie de programa que consolida a matéria formada, como nos mostrou DeLanda. Todos os três grandes grupos de estratos se estratificam por essa dupla-pinça. Há, no entanto, diferenças na maneira como essas pinças funcionam.

O professor afirma que, “num estrato geológico, a primeira articulação é a ‘sedimentação’, que empilha unidades de sedimentos cíclicos segundo uma ordem estatística: o *flysch*, com sua sucessão de arenito e xisto” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 71). A sedimentação, articulação de conteúdo do estrato geológico, recorta o plano de consistência e dele seleciona sedimentos, como, por exemplo, o arenito e o xisto. Ao que nos indica Lapoujade, o estrato geológico permanece mais ou menos invariável porque a segunda articulação, a expressão, o código de organização, se limita a amplificar o conteúdo (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 210). A expressão do estrato geológico funciona apenas repetindo o procedimento de captura de conteúdo. É aquilo que o professor chama de “dobramento”: “a segunda articulação é o ‘dobramento’, que instaura uma estrutura funcional estável e garante a passagem dos sedimentos a rochas sedimentárias” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 71). No estrato dos seres inanimados, o nível de variação é baixo porque o código da expressão não faz outra coisa senão amplificar o que já é dado no conteúdo. Um código de repetição do conteúdo. A própria distinção entre conteúdo e expressão no estrato geológico é apenas “*formal*, já que as duas formas compunham ou conformavam uma única e mesma coisa, um único e mesmo sujeito estratificado” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 95). É nesse sentido que uma rocha em uma escala geológica de tempo só pode se transformar em mais rocha. O estrato inanimado se relaciona com o plano de consistência de maneira mais ou menos invariável. Apenas amplificação do seu próprio conteúdo.

No estrato orgânico, há uma modificação na relação que ele mantém com o plano de consistência: “a expressão se libera relativamente do conteúdo das

matérias formadas” (LAPOUJADE, 2015, p. 210). Mas em que sentido? No estrato orgânico, a expressão, ou o código, não se encontra tão limitada a ampliar seu conteúdo. A distinção entre conteúdo e expressão passa a ser real. Em vez do código de expressão como mecanismo de ampliação, o estrato orgânico ganha a capacidade de reproduzir. Mas não se trata da reprodução da integralidade de seu conteúdo, o que o assemelharia ao estrato geológico. O estrato orgânico reproduz sua sequência nucleica (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 97). O sistema de reprodução é característico dos seres vivos. Reproduzem seu código genético e, ao que Challenger indica, um “código é indissociável de um processo de descodificação a ele inerente. Não pode haver genética sem ‘deriva genética’” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 87).

Há uma variação nesse estrato mais ou menos contínua, uma vez que todo código genético possui em si mesmo a possibilidade de uma descodificação, de transformar-se num código outro, diferente do código “original” que o ser vivo carrega. A fim de corroborar sua tese, Challenger nos apresenta, a partir da obra *Lógica da Vida* (1983), de François Jacob, como a teoria de mutação moderna mostrou que um código comporta essa margem de descodificação (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 87). Jacob nos mostra pelo menos duas maneiras pelas quais o código genético de um ser vivo pode ser alterado. A primeira diz respeito a um “erro” da reprodução do código.

Às vezes acontece que, durante a reprodução do cromossomo, um mesmo segmento seja copiado duas vezes. Trata-se de um erro semelhante aos que ocorrem na composição de um texto em que, por falta de atenção, uma mesma linha é repetida. A partir de então, os dois exemplares do fragmento genético se perpetuam de geração em geração. A mesma proteína é produzida pelas duas cópias do mesmo gen. Mas as pressões exercidas pela seleção para manter as funções só atuam sobre um gen. O outro gen pode variar à vontade e a mutação surgir com toda a liberdade. Não é necessário então que essas variações tragam alguma vantagem à célula para que se perpetuem. Basta que não sejam nocivas. Ao que tudo indica, foram tais repetições que formaram, pouco a pouco, elo por elo, as cadeias de reações químicas (JACOB, 1983, p. 291).

Ou seja, um “erro” na reprodução do código pode criar um segmento sobressalente, um pedaço de informação genética que se encontrará ocioso e poderá se alterar livremente. O segundo caso de transformação de código diz respeito à transferência de material genético entre células. É o que o professor

Challenger chama de mais-valia de código. Como se códigos de diferentes seres pudessem ser somados (devir-animal).

Certas bactérias têm um outro meio de adquirir um suplemento de programa genético. Quase sempre os microrganismos são isolados uns dos outros. Não se comunicam entre si. Não trocam nada. São mesmo protegidos contra qualquer relação por sua parede. Entretanto, transferências de material genético de uma célula para outra são às vezes realizadas, seja por meio do vírus, seja por processos que lembram a sexualidade dos seres superiores. Mas tal entrada de material genético só tem consequências duráveis sobre a descendência da célula na medida em que os fragmentos assim introduzidos conseguem enraizar-se, ser reproduzidos e transmitidos de uma geração para outra (JACOB, 1983, p. 291).

Desse modo, o código que passa de um indivíduo a outro em meio a uma população orgânica nunca compreende uma parada absoluta. Há sempre um “encadeamento maquínico” capaz de alterar os códigos, a possibilidade de um “fenômeno relativo de descodificação” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 88). Todavia, como indica Lapoujade, a expressão do estrato orgânico ainda permanece dependente do conteúdo. Ainda está presa à matéria formada e ao espaço (cf. 2015, p. 211), pois a total independência da expressão em relação ao conteúdo só acontece no estrato aloplástico.

Há uma descodificação relativa sempre funcionando no estrato orgânico, a possibilidade de que o código venha outro que não o original precisa ser levada em conta. O professor nos mostra que essa descodificação se torna ainda mais assinalável no terceiro estrato. Há todo um conjunto de descodificação acontecendo no humano, tanto no nível do conteúdo quanto da expressão. A mão do homem, por exemplo, se transforma em relação à mão do macaco. Torna-se livre, fenômeno que só ocorre com o abandono da floresta e a passagem à estepe (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 98-99). Na estepe não há a necessidade de que a mão seja utilizada como membro de locomoção. Em contrapartida, nessa nova geografia conquistada pelo animal humano os pés ganham a função de locomoção por excelência. Já é uma relação de conteúdo e expressão com o meio. Todo um processo de descodificação. É nesse estrato que vemos surgir a linguagem, uma nova forma de expressão. Aqui, do mesmo modo que o conteúdo, uma forte relação com o meio. É também a ida do homem para a estepe que transforma a relação de expressão humana. Vagarosamente

o homem passa de um ser barulhento a um ser de fala, de linguagem. É preciso primeiro uma transformação de conteúdo, do aparelho vocal acústico.

A estepe parece ainda ter exercido uma forte pressão de seleção: a "laringe flexível" é como que o correspondente da mão livre e só pode se expandir num meio desmatado onde não é mais preciso ter sacos laríngeos gigantes para dominar com gritos a permanência dos barulhos da floresta. Articular, falar, é falar baixo, e sabe-se que os lenhadores mal falam (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 99-100)

Não há, contudo, um interesse em precisar como se dá a passagem do barulho ao signo. O professor está mais interessado em pensar os procedimentos que esse novo momento da expressão efetua. Com a linguagem, a expressão passa a realizar uma sobrecodificação, uma espécie de captura de códigos. A distinção entre conteúdo e expressão se torna essencial, ou seja, inaugura-se algo completamente distinto do conteúdo. Com a expressão linguística, surge uma nova classe de "coisas" no mundo: os incorporais. É com essa nova classe que podemos fazer metafísica. É que a linguagem é capaz de traduzir. Não se trata, no entanto, de uma tradução entre línguas. Não são apenas linguagens que se traduzem, "mas, mais ainda, que a linguagem, com seus próprios dados no seu estrato, pode representar todos os outros estratos e aceder assim a uma concepção científica do mundo (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 100). A linguagem é a condição que permite aos seres antropomórficos sobrevoarem os códigos de outros estratos. O homem pode produzir linguagem sobre tudo, inventar signos para tudo. Signos que podem, inclusive, remeter a outros signos e não mais ao conteúdo, algo impossível nos outros estratos.

Como indica Lapoujade, "a nova forma de expressão – a linguagem – se desprende das substâncias formadas, dos conteúdos, e se torna um código capaz de traduzir tudo, de repetir tudo" (2015, p. 211). Começa a surgir um império da expressão, que era desconhecido até então. É a produção da linguagem, e com ela uma espécie de ilusão. A vontade de, com sua dupla-pinça, abarcar tudo.⁵⁸ Não só porque o homem, com sua nova expressão, fala sobre o

⁵⁸ No terceiro platô, Deleuze e Guattari mostram como a linguagem se constitui, em parte, como uma ilusão: "Aqui a Máquina abstrata começa a se desdobrar, começa a se erigir, produzindo uma ilusão que transborda todos os estratos, embora pertença ainda a um determinado estrato. É, evidentemente, a ilusão constitutiva do homem (quem o homem pensa que é?). É a ilusão que deriva da sobrecodificação imanente à própria linguagem" (DELEUZE;

mundo, mas porque esses signos entram em processo de desprendimento em relação ao conteúdo. A linguagem ganha uma independência em relação ao real. Ilusão essa que ganha toda sua potência com a lógica significado-significante, ou melhor, com o império do significante em relação à linguagem e aos estratos em geral. Nesse sentido, o professor afirma que

esta discussão terminológica só tem verdadeiramente interesse porque remete também a um outro perigo: não mais o imperialismo da linguagem em todos os estratos, ou a extensão do signo a todos os estratos, mas o imperialismo do significante sobre a própria linguagem, sobre o conjunto dos regimes de signos e sobre a extensão do estrato portadora desses regimes (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 104)

O professor não é claro, nesse momento, sobre a relação entre signos e significado-significante. Somente nos platôs seguintes essa relação é esclarecida. A questão do significante parece remeter ao fato de que a linguagem é capaz de produzir um signo significativo que não tem mais relação com o conteúdo. Com a introdução do significante, a linguagem passa a falar sobre si mesma. Já não importa tanto o conteúdo do que se fala, o significado, mas os próprios signos significantes produzidos pela linguagem. Em última instância, o mundo dos corpos perde a potência em função de um império da expressão. Challenger afirma que “sobre o significante, só podemos dizer uma coisa: ele é a Redundância, o Redundante” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 105). É que o significante introduz essa nova capacidade na forma de expressão: produzir signos de tal forma que os signos remetam a outros signos sem nenhum vínculo com a realidade do conteúdo. Paradoxo de uma linguagem que, ao falar do mundo, pode acabar fechada em uma redundância de si mesma. Essa questão se assemelha à produção dos fantasmas kantianos e de Édipo como significante, tal como vimos em *O Anti-Édipo*. O significante se desprende do real, constituindo-se como uma entidade fantasmagórica independente. Ele está sempre lá, mesmo que em função de ignorar que a “linguagem não é a vida, ela

GUATTARI, 2011a, p. 102). Por outro lado, mostram, na conclusão, que não se trata totalmente de uma ilusão, uma vez que a linguagem, ao produzir sobrevoos e totalizações sobre a humanidade, não deixa de agir diretamente no mundo, de modificar o corpo e o pensamento da humanidade: “Não se trata em absoluto de ilusões, porém de efeitos maquínicos reais” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 245). Temos a impressão, portanto, que, ao empregar o termo “ilusão”, Deleuze e Guattari se referem não a algo inexistente, mas a uma maquinação real que tem a pretensão de restringir ou dar conta de fechar outras maquinações do mundo.

dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 13). Uma vez mais, a morte sendo colocada ao lado de algum tipo de processo de organização, de algum tipo de poder.

O “império do significante”, porém, não está restrito à linguagem. Ou ainda, o que está em questão é a maneira como a linguagem produz certos tipos de pensamentos ou concepções no humano; é o retorno, ainda que não dito, da distinção entre rizoma e árvore e das imagens do pensamento. O significante cria procedimentos de centramento em relação ao real. Produz unidades. Como num filtro, o real precisa passar pelo significante. Fala-se do mundo não partindo da relação tanto de conteúdo quanto de expressão com o mundo, mas por meio de significantes. O resultado disso é a produção de uma Forma Terminal, a morte do real em função de uma ideia que, por tais pretensões, pode ser declarada como transcendente. A ilusão da linguagem é supor uma independência completa em relação ao conteúdo. Mas não se trata só de pensar em linguística. “A linguagem é caso de política antes de ser caso de linguística” (1995a: 97). É a independência das unidades do tipo raiz em relação ao rizoma. Há um significante sempre que uma ideia, uma concepção, funciona como unidade central e mediatiza o mundo das multiplicidades, o plano de consistência. Essas unidades, mesmo que pretensamente imanentes, cheiram à metafísica transcendente. É preciso retomar uma afirmação do primeiro platô. “Se o mapa [rizoma] se opõe ao decalque [árvore] é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 30). O significante parece sabotar a relação do humano com o real. O processo de produção do mundo, que tem, de um lado, a Terra como plano de consistência, fornecendo os elementos não estáveis, e, de outro, o processo de estratificação, é imanente até o momento em que o estrato antropomórfico surge. Quando a boca humana se enche “de palavras mais que de alimentos e ruídos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p.99), muitas coisas se alteram. Não que o humano não seja efeito de um processo imanente, ele o é. Toda a conferência do professor Challenger opera em função de mostrar que o processo imanente da lagosta produz da rocha ao humano. O homem, no entanto, é o único ser capaz de desprender sua existência da realidade do processo e utilizar sua pinça de

expressão para produzir significantes, elementos metafísicos, conceitos e fantasias. O Deus-lagosta cria o homem, mas é só o homem que pode dar a Deus um aspecto propriamente transcendente.

O professor forma, portanto, uma tríade dos conjuntos de expressões nos três estratos, cada qual com sua distinção e seu procedimento específico. Três procedimentos políticos. No geológico, a expressão amplifica o próprio conteúdo, a distinção entre eles é apenas formal. No orgânico, a expressão ganha a capacidade de reproduzir, estabelecendo com o conteúdo uma distinção real. No antropomórfico, a distinção devém algo completamente outro. A distinção entre conteúdo e expressão passa a ser essencial. Se produz uma nova classe de coisas: linguagem. É o surgimento de um mundo não corporal, mas incorporal, capaz de traduzir o mundo. Tem-se, portanto, dois procedimentos que não desvinculam conteúdo e expressão; e um terceiro, que inaugura no humano um tipo muito particular de política. Surge um segundo nível de política, uma potência que a Terra faz surgir no homem: falar sobre o mundo, sobrevoar os outros estratos e a si mesmo. Nova habilidade, novo tipo de fazer política: organizar, linguisticamente, os corpos de si e dos outros. Criar conceitos e concepções. Produzir metafísica e percepções fantasmagóricas do mundo. Política linguística humana.

	ESTRATO FÍSICO- QUÍMICO	ESTRATO ORGÂNICO	ESTRATO ANTROPOMÓRFICO
PROCEDIMENTO	Amplificação	Reprodução	Tradução
DISTINÇÃO CONTEÚDO E EXPRESSÃO	Real-Formal	Real-Real	Real-Essencial

Precisamos ainda nos ocupar das máquinas abstratas e dos agenciamentos. Eles ficaram supostos até agora e fazem parte dos processos de estratificação.

2.3.2 A máquina abstrata

Ao que o professor nos indica, há sempre um processo maquínico que preexiste aos indivíduos. Mesmo no nível geológico, há uma máquina maquinando conteúdo e expressão. Não uma rocha isolada que maquina, mas processos maquínicos que atuam na rocha. Mesmo na humanidade, que parece ganhar certa independência em relação ao mundo das máquinas, ou, então, em que nela nasce um poder de sobrecodificar os outros estratos, há aí já uma máquina subterrânea em funcionamento. Somos máquinas. Tanto ao nível do conteúdo quanto da expressão são máquinas que nos efetuam.

Por conteúdo, não se deve apenas entender a mão e as ferramentas, mas uma máquina social técnica que a elas preexiste e constitui estados de força ou formações de potência. Por expressão, não se deve apenas entender a face e a linguagem, nem as línguas, mas uma máquina coletiva semiótica que a elas preexiste e constitui regimes de signos (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 101).

Durante a conferência, Challenger insiste que, em última instância, se trata sempre de uma máquina abstrata. Essa máquina, ora estaria se desenvolvendo na Terra, produzindo o plano de consistência, produzindo as intensidades, ora estaria maquinando os estratos, compondo-os, organizando conteúdo e expressão (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 101). Não temos muitas informações para saber se se trata de uma única e mesma máquina operando nos dois polos, se são máquinas distintas ou, ainda, se cada processo é efetuado por uma máquina. Há todo um pragmatismo da linguagem em Deleuze e Guattari. A terminologia se altera ao longo dos platôs. Se transforma de acordo com os objetivos ou em relação aos adversários da dupla e a própria noção de máquina abstrata sofre com esse pragmatismo transformações no decorrer das páginas. É, porém, na Conclusão de *Mil Platôs* que essa lógica maquínica se mostra de maneira sintética, momento em que Deleuze e Guattari fazem uma tipologia das máquinas, descrevendo três grandes grupos.

Existem tipos de máquinas abstratas que não param de trabalhar umas nas outras, e que qualificam os agenciamentos: *máquinas abstratas de consistência*, singulares e mutantes, com conexões multiplicadas; mas também *Máquinas abstratas de estratificação*, que circundam o plano de consistência com um outro plano; e *máquinas abstratas sobrecodificadoras ou*

axiomáticas, que realizam as totalizações, homogeneizações, conjunções de fechamento (DELEUZE: GUATTARI, 2012c, p. 245-246).

Lapoujade nos indica, contudo, que, embora haja essa tipologia das máquinas, “todas são apenas graus de potência *da máquina abstrata*” (2015, p. 199). Concordamos com Lapoujade. A noção de Mecanosfera, anteriormente definida como o “conjunto das máquinas abstratas e agenciamentos maquínicos, ao mesmo tempo, fora dos estratos, nos estratos e interestráticos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 112), não deixa de ser uma grande máquina abstrata. A Mecanosfera é a máquina abstrata. São processos maquínicos que ora se voltam para a ordenação e organização do estrato, ora se voltam para as intensidades do plano de consistência. Maquinação dos dois polos. A divisão tipológica, no entanto, é bastante interessante e nos ajuda a pensar a cosmologia. Primeiro temos que ver em que sentido Deleuze e Guattari tomam essas máquinas por abstratas. Essa afirmação assusta o leitor que está acostumado a encontrar, sobretudo por parte de Deleuze, críticas à abstração, ou à percepção da filosofia como algo abstrato.⁵⁹

⁵⁹ A crítica ao abstrato aparece diversas vezes durante *O Abecedário de Gilles Deleuze* (2011). Uma primeira menção é encontrada quando se trata dos filósofos em geral: “Os filósofos, para mim, não são pessoas abstratas, são grandes escritores, grandes autores bem concretos” (2011, C de Cultura). Em seguida, ao abordar o conceito de desejo, criticando a maneira como ele foi tratado abstratamente ao longo da história: “Não há conceito filosófico que não remeta a determinações não filosóficas, é simples, é bem concreto. Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstratamente do desejo, pois extraem um objeto que é, supostamente, objeto de seu desejo” (2011, D de desejo). Uma vez mais sobre como os Direitos Humanos são direitos abstratos, em tom de crítica: “Todas as abominações que o homem sofreu são casos e não desmentidos de direitos abstratos. São casos abomináveis” (2011, G de Gauche [esquerda]). De maneira mais evidente, ao tratar da relação da filosofia com o abstrato: “Suponho que muita gente ache que a Filosofia é uma coisa muito abstrata e só para os ‘entendidos’. Tenho tão viva em mim a idéia de que a Filosofia não tem nada a ver com ‘entendidos’, de que não é uma especialidade, ou o é, mas só na medida em que a pintura ou a música também o são, que procuro ver esta questão de outra forma. Quando acham que a Filosofia é abstrata, a história da Filosofia passa a ser abstrata em dobro, já que ela nem consiste mais em falar de ideias abstratas, mas em formar ideias abstratas a partir de ideias abstratas. Para mim, a história da Filosofia é uma coisa muito diferente” (2011, H de História da filosofia). Em outra passagem a respeito de Kant: “E Kant traz problemas impressionantes, são maravilhas. Ele foi o primeiro a ter feito uma inversão de conceitos impressionante. É por isso que tanto me entristece quando vejo ensinarem aos jovens, mesmo no nível de vestibular, uma filosofia tão abstrata sem tentar fazer com que participem de problemas, que são fantásticos e muito interessantes” (2011, K de Kant). E, finalmente, ao mostrar a relação da criação artística como arte de resistência: “É uma liberação da vida, uma libertação da vida. E não são coisas abstratas. O que é um grande personagem de romance? Um grande personagem de romance não é tirado da realidade e exagerado [...]. Só a sua existência já é uma resistência” (2011, R de Resistência).

São pelo menos duas concepções de abstrato. Quando Deleuze critica a percepção de que a filosofia seja abstrata, está se dirigindo à abstração como desprendimento da realidade, ou, então, a um conjunto de ideias e conceitos que pouco ou nada dizem ou produzem em relação à realidade. Aqui abstração é entendida como movimento que ignora o real. No verbete “H de história da filosofia”, que pode ser encontrado n’O *Abecedário de Gilles Deleuze* (2011), Deleuze se opõe a esse modo de conceber a filosofia e mostra que mesmo Platão, que fazia uso de conceitos metafísicos, o fazia em função de pensar a realidade. O termo “abstrato” é também usado em outro sentido em diversos momentos de *Mil Platôs*. As máquinas que maquinam o mundo bem como são nele maquinadas – é preciso lembrar sempre que tudo está embaralhado – são abstratas porque não lidam necessariamente com elementos muito bem definidos, mas nem por isso deixam de lidar com o real.

No décimo platô, o dos devires, Deleuze e Guattari afirmam que um dos procedimentos de Spinoza era “chegar a elementos que não têm mais nem forma nem função, que são, portanto, abstratos nesse sentido, embora sejam perfeitamente reais” (2012b, p. 41). Esse é um dos sentidos de tratar as máquinas como abstratas. Elas lidam com o abstrato, com elementos que não têm forma nem funções definidas. Não produzem uma forma muito bem definida. Essa é a forma com que Deleuze e Guattari tomam, por exemplo a particularidade da arte abstrata: “o que se deve chamar de abstrato na arte moderna? Uma linha de direção variável, que não traça qualquer contorno e não delimita forma alguma...” (2012c, p. 227). A máquina abstrata, ao propor uma nova conexão, lida sempre com o não formado. Está conectando uma parte do rizoma a outra. Lembremos do pintor que precisou conquistar o amarelo do girassol. A cor, a tonalidade de amarelo, não estava dada de antemão. A própria Mecanosfera é, nesse sentido, a máquina abstrata por excelência. O mundo não tem forma definida. Não há uma Forma Terminal tomada como ponto de partida. “É a Figura abstrata, ou melhor, pois ela própria não tem forma, a Máquina abstrata, da qual cada agenciamento concreto é uma multiplicidade, um devir, um segmento, uma vibração. E ela, a secção de todos” (2012b, p. 38). É toda a luta de Deleuze e Guattari contra o essencialismo e o idealismo que passa também por essa questão cosmológica. Mesmo as máquinas sociais (potência

maquínica de produzir sociedade) que produzem fascismos, por exemplo, precisam maquinar elementos não formados que até então não tinham função. Precisam conectar os homens a certos desejos, fazê-los desejarem a repressão de uma parcela da população ou de si mesmos. Tudo surge primeiro, sempre, como uma linha abstrata, não formada. Uma máquina qualquer.

A tipologia das máquinas nos fornece interessantes pistas para pensarmos a atuação das máquinas. Três grandes tipos de maquinações, três grandes processos (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 245-246). Uma primeira potência maquínica produz o plano de consistência, as singularidades mutantes, o próprio mundo da multiplicidade, a Terra. Uma segunda, produz os três grandes estratos, que recortam o plano, recolhendo da Terra conteúdo e expressão a serem ordenados e organizados em função de um estrato. E, finalmente, uma terceira, produz totalizações, que condicionam a produção a uma produção específica, as máquinas abstratas sobrecodificadoras e axiomáticas. Se há uma Forma Terminal, que estamos anunciando desde o início, ela encontra toda a sua potência, ainda que potência do negativo, nesse terceiro tipo de máquina. É que, como nos mostra a dupla francesa, “se é verdade que máquinas abstratas abrem os agenciamentos, são igualmente máquinas abstratas que os fecham” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 245). Assim, se produz no corpo da Terra todo um conjunto de interrupção e improdução, que alcança seu auge na política linguística dos homens.

O que faz, então, a máquina abstrata? Ela agencia elementos, pinça conteúdos e expressões compondo-os, fazendo se conectarem, produzindo um novo lugar no plano de consistência, ou novo lugar no estrato, ou, então, corre o grande perigo de produzir um condicionamento dos lugares na sobrecodificação ou axiomatização. São máquinas abstratas que produzem rochas, mas também humanidade e formações sociais. Uma máquina abstrata rocha antes *da* rocha. Uma vontade de potência antes da efetivação da vontade. Tudo é primeiro uma espécie de programa-protótipo, que lida muito abstratamente com o não formado do mundo antes de ganhar forma. O capitalismo, por exemplo, não deixa de ser uma grande máquina abstrata, que se efetua em um grande conjunto de outras máquinas, Estado, empresas, mercado. Ainda veremos essas características de

caráter mais político nos próximos capítulos. Por ora, precisamos ver como essas máquinas se efetuam concretamente. É uma questão de agenciamento.

2.3.3 O agenciamento

São dois os polos na cosmologia, as forças e as formas. Plano de consistência e estratos. As máquinas abstratas são os operadores desses polos. Elas maquinam tanto o polo das forças, a Terra, quanto o polo das formas, a terra. Elas o fazem agenciando. “As máquinas abstratas operam em agenciamentos concretos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 241). Os agenciamentos são a efetivação da trama cosmológica. É neles que a maquinação abstrata perde seu caráter abstrato e devém concreto. “Sob todos os pontos de vista, os agenciamentos maquínicos efetuam a máquina abstrata tal como ela é desenvolvida no plano de consistência ou envolvida num estrato” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a p. 112). O capitalismo, como entidade mais ou menos abstrata, produz agenciamentos concretos. Uma nova constituição em algum país de Terceiro Mundo que favoreça a produção capitalista ou uma nova tecnologia que amplie a margem de produção.

Ao que o professor Challenger nos indica desde o começo da sua conferência, os agenciamentos estão sempre com uma face voltada para os estratos e outra para o plano de consistência (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 71). Um agenciamento, num sentido mais geral, é sempre o recorte de algo do plano de consistência, que vai ser estratificado em algum estrato. Um agenciamento dá consistência concreta a alguma intensidade da Terra. Esse agenciamento, que busca sua “matéria-prima” no plano de consistência, é ele mesmo um processo de estratificação. Ele concretiza a maquinação das máquinas abstratas e se dá, “simultaneamente, no cruzamento dos conteúdos e das expressões em cada estrato, e do conjunto dos estratos com o plano de consistência” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 114). O agenciamento marca a passagem das forças às formas. Agenciar é fazer o trabalho do Deus-lagosta. Agenciar é criar mundo. Só há invenção quando há agenciamento. Em “Tratado de nomadologia”, o agenciamento é justamente abordado nesses termos.

Denominaremos *agenciamento* todo conjunto de singularidades e de traços extraídos do fluxo — selecionados, organizados,

estratificados — de maneira a convergir (consistência) artificialmente e naturalmente: um agenciamento, nesse sentido, é uma verdadeira invenção (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 94).

Citamos antes o exemplo do fascismo, que, mesmo tendo como denominadores humanos organizados, precisa dar a ver novas conexões, agenciar concretamente outras intensidades do plano de consistência. A invenção é sempre uma relação com outras multiplicidades que não as que estavam até então em jogo.

Talvez seja preciso um outro exemplo. B. B. King é um Deus. Não o é necessariamente porque seja um excelente guitarrista e cantor, embora também o seja, mas porque a “máquina abstrata B. B. King” se vira ao plano de consistência e faz política, ou seja, recorta o plano de consistência e cria a linda *Thrill is gone*. Mesmo não sendo uma canção de sua autoria, passa a ser mais sua do que de qualquer outro. A máquina B. B. King altera a natureza original de *Thrill is gone*⁶⁰, dando a ela outra expressividade. A canção ganha outras conexões, se articula com outras multiplicidades que até então não se conectava. Um tipo de *bend* e de *vibrato* que são próprios da máquina B. B. King, seu estilo. “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 24).

O ser humano, ele mesmo já é um agenciamento complexo de células e órgãos, mas também de ideias, memórias, pensamentos. Foi recortado pelo Deus-lagosta da Terra. Surgiu de processos maquínicos e não do barro divino. Esse ser humano pode devir outro quando se agencia com outras coisas. Pode ter sua natureza alterada quando se conecta com outras multiplicidades. Sempre um mergulho no plano de consistência. Há vários shows televisivos de culinária que mostram o quanto chefes de cozinha têm sua natureza alterada pela gastronomia. Um se compõe desde cedo com vegetais, outro só se encontra com a “vida gastronômica” mais tarde. Sempre estratificação, sempre

⁶⁰ A versão de B. B. King de 1969 pouco lembra a gravação original de Roy Hawkins, de 1951. A versão de King conta com todo o “sotaque musical” que lhe é tão característico. O poder do sentimento vocal e da articulação sonora de sua guitarra fazem com que a música de Hawkins devesse sua.

agenciamentos, uma face voltada aos estratos, outra ao grande plano. Ozzy Osbourne narra que *She Loves You*, música dos Beatles, teria mudado sua vida.⁶¹ O momento mágico e misterioso de um encontro entre um jovem e a música que marcará sua vida para sempre. O momento que as multiplicidades se agenciam e se transformam. Momento que independe de sujeito e objeto, mas de um fenômeno que se mostra mais ou menos indescritível, sem explicação, que se passa entre. Para cantar, o jovem precisará, talvez, de novos conteúdos, uma nova relação com o diafragma e todo o aparelho vocal, mas, sobretudo, será preciso uma nova composição de expressão. O jovem se expressará musicalmente.

O professor Challenger nos avisa ainda que há sempre um grau de desterritorialização que passa por tudo. Parece-nos, nesse sentido, que, mesmo no nível geológico, que parecia ser o mais invariável, há um vetor de descodificação e desterritorialização, a possibilidade de que esse lugar devenha outro. Uma potência de variação. Isso porque não há um dualismo entre o plano de consistência e os estratos. Antes, o plano está sempre se insinuando, fazendo algo passar.

Precisamente, não podemos nos contentar com um dualismo ou com uma oposição sumária entre os estratos e o plano de consistência desestratificado. É que os próprios estratos são animados e definidos por velocidades de desterritorialização relativa; mais que isso, a desterritorialização absoluta aí está desde o começo, e os estratos são recaídas, espessamentos num plano de consistência por toda parte presente, por toda parte primeiro, sempre imanente (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 110).

O agenciamento, nesse sentido, está sempre no horizonte do cosmos. Porque a própria Terra é nada menos do que a força que agita tudo o que há. Sobre essa questão, encontramos um ponto de ressonância em relação ao modo como Deleuze e Guattari pensam a razão e a irracionalidade. Mecanosfera onde “todas as combinações são possíveis entre máquinas técnicas, animais e

⁶¹ Entrevista em vídeo. Disponível em <https://www.iheart.com/content/2017-12-06-ozzy-osbourne-says-she-loves-you-by-the-beatles-changed-his-life/>. Acesso em 25 de setembro de 2018.

humanos”, em que agenciamentos fazem “reconectar o homem com a natureza, com a *physis*” (DOSSE, 2010, p. 211).

Em entrevista sobre *O Anti-Édipo*, que pode ser encontrada em *Caosophy*, intitulada “*Capitalism: a very special delirium*”, a dupla francesa é questionada sobre os procedimentos racionais e irracionais que conduzem a máquina capitalista. Sobre a relação entre racionalidade e irracionalidade, afirmam que

a razão é sempre um recorte do irracional – não protegida completamente do irracional, mas uma região atravessada pelo irracional e definida apenas por certos tipos de relações entre fatores irracionais. Por baixo de toda razão existe delírio, deriva (GUATTARI, 2007, p. 35-36).

Do mesmo modo que concebem a relação entre racional e irracional como um recorte, uma região, ou mesmo um estrato ordenado que não se encontra completamente protegido da própria irracionalidade, parecem conceber a relação entre o estratificado e o não estratificado. O estratificado é uma região ordenada do não estratificado. É um recorte que organiza e ordena, em certo sentido, as multiplicidades do plano de consistência. Não há, no entanto, nenhuma conclusão última em relação ao não estratificado. Nas partículas do estratificado está ainda aí o desestratificado, as multiplicidades. Ou melhor, há sempre uma relação de troca, de passagem possível entre o estratificado e o não estratificado.

Cada vez mais, podemos perceber que Deleuze e Guattari concebem o não estruturado, o não estratificado, o não organizado como matéria-prima do mundo. A organização é sempre consequência de relações que se dão no não organizado. É nesse sentido que em *Caosophy* afirmam que “o racional é sempre a racionalidade de um irracional” (GUATTARI, 2007, p. 37). Em termos de *Diferença e Repetição*, diríamos que a diferença é primeira em relação a toda a identidade que se organiza como efeito. Em termos de *Mil Platôs*, cujos estratos são efeitos de organização das multiplicidades, vê-se um “plano de consistência por toda parte presente, por toda parte primeiro, sempre imanente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 110). Lembrando uma vez mais a citação de *A imanência: uma vida*, que “a transcendência é sempre um produto de imanência” (DELEUZE, 2002, p. 14), trata-se de pensar que o mundo está sempre sendo

agitado por agenciamentos movediços entre os dois planos. Do não organizado ao organizado, da Terra à terra.

Essa concepção de agenciamento, de descodificação como o horizonte dos estratos, toma o mundo como completamente simbiótico e conectado. É, talvez, uma radicalização do darwinismo, uma ecologia generalizada.

2.4 A ecologia de Mil Platôs: da árvore da vida ao rizoma do mundo

O primeiro bloco do roteiro cosmológico elenca vários mecanismos de constituição e produção de mundo. Gostaríamos, todavia, de destacar duas características que perpassam essa proposta maquínica e que ora se mostram mais manifestas, ora mais latentes.

Primeiramente, trata-se sempre da proposição de uma teoria de produção de mundo que se opõe radicalmente às concepções essencialistas do mundo. Tal como nos indicou DeLanda anteriormente, Deleuze e Guattari são realistas não essencialistas, concebem a realidade independentemente da percepção humana e sem a pressuposição de nenhuma forma anterior à realidade. As identidades e os significantes não são fundantes, mas efeitos de processos maquínicos imanentes que recortam o mundo, colhendo do plano de consistência um conjunto de conteúdo e expressão. É toda uma disputa com teorias que partem das formas, para afirmar que se trata de pensar a passagem das forças para as formas, trocas, alterações. Por outro lado, essa teoria maquínica propõe um mundo aberto, mesmo quando estamos no nível das formas. No primeiro platô, a concepção do rizoma, em oposição à teoria da árvore, concebe o mundo como um mapa em que tudo é conectável, de que no processo de produção das máquinas tudo é “desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (DELEUZE; GUATTARI, p. 30). As peças das máquinas podem ser alteradas, novos conjuntos maquínicos podem surgir ou se desfazer, basta que um agenciamento recorte um novo conjunto de conteúdo e/ou expressão.

Partindo dessas duas características, é possível conceber o mundo maquínico de Deleuze e Guattari como uma espécie de proposta ecológica generalizada, mais ou menos ressonante com o que futuramente seria

apresentado por Guattari em seu texto *As Três Ecologias*. Essa concepção se mostra, sobretudo, a partir da apresentação da imagem de pensamento que o darwinismo possui do mundo no terceiro platô. Darwin foi capaz de se dirigir a uma “ciência das multiplicidades” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 82), removendo da biologia boa parte da metafísica aristotélica que ainda rondava essa disciplina, levando-a ao campo da imanência, das multiplicidades não pensadas por essências, mas como dotadas de ser por elas mesmas. Multiplicidade como substantivo. Darwin fez na biologia o que Deleuze e Guattari fazem com a produção de mundo. Propôs uma teoria que não concebe formas definidas responsáveis por darem às espécies uma identidade, mas um jogo imanente, uma maquinação da realidade na realidade. Agora, a fim de mostrar como Darwin se opõe à biologia de sua época, inaugurando essa ciência das multiplicidades, retornaremos à conferência do professor Challenger.

Em certo momento da palestra, o professor se põe a discutir o estrato orgânico e a maneira como alguns biólogos naturalistas pensaram a correlação forças-formas. Para lidar com o tema, introduz à plateia já entediada um “diálogo de mortos, particularmente epistemológico, à maneira de um teatro de marionetes” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 78), no qual apresenta a polêmica entre Geoffroy Saint-Hilaire e Georges Cuvier.⁶² É o início de uma apresentação que tratará do tema da evolução. A essa altura da conferência, o professor Challenger orienta sua fala a partir dos seguintes problemas: O que faz com que algo ganhe uma forma definida? Mas, também, o que faz com que as formas nos estratos variem e se diferenciem?

O tom de Challenger, ao falar de Saint-Hilaire, é bastante elogioso. Segundo o professor, ele foi “capaz de formular, no século XIX, uma grandiosa concepção da estratificação” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 77). Ao que o professor nos indica, Saint-Hilaire pensa um mesmo tipo de matéria, um único e

⁶² Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) e Georges Cuvier (1769-1832) foram zoologistas franceses que, durante a primeira metade do século XIX, estiveram envolvidos em um debate sobre a mutação ou não das espécies animais. Parte dessa discussão, que se deu por meio das publicações de vários folhetos de teses e objeções, pode ser encontrada na obra *Princípios de Filosofia Zoológica (discutidos em marzo de 1830 en el seno de la Academia Real de las Ciencias)* (2009), que apresenta algumas das teses de Saint-Hilaire, bem como respostas a algumas objeções feitas por Cuvier.

mesmo plano de consistência que serve de substrato para todas as espécies do estrato orgânico, o que ele nomeou de Animal Abstrato. O que o professor Challenger trata como Animal Abstrato ao longo do platô remete à *teoria dos análogos* de Saint-Hilaire (cf. SAINT-HILAIRE, 2009, p. 76). É uma concepção que toma todos os animais como variações de uma única e mesma matéria orgânica. Assim, *analogamente*, poderia se passar de um animal a outro alterando as variações da matéria envolvidas na sua formação.

Pois não há mais que um único modo de formação para engendrar os fatos orgânicos, seja que esta ação, preservando até o extremo de sua capacidade possível, conduza à maior complexificação dos órgãos. Efetivamente, não se poderia falar aqui de maravilhas, mas da ação do tempo, do progresso em relação de menos a mais. Para esta ordem de conspirações, já não existem animais diversos. Um único fato os domina, o que aparece é como um único ser. Ele é, reside na Animalidade; ser abstrato, tangível, por meio de nossos sentidos sob figuras diversas. Com efeito, suas formas variam segundo se ordenem as condições de especial afinidade das moléculas ambientes que se incorporam com ele. Para a infinidade de arranjos distintos, de onde provêm as variadas e inumeráveis formas difundidas no universo (SAINT-HILAIRE, 2009, p. 27-28).⁶³

O que faz com que os animais variem em espécie e forma não é a existência de uma forma prévia ou *terminal* de animal, mas uma diferenciação na sua *unidade de composição* (cf. SAINT-HILAIRE, 2009, p. 58-67). Não se trata de um Animal Abstrato porque imaginário, mas porque todos os animais compartilham de uma mesma espécie de matéria indefinida que lhes serve de substrato. Nessa matéria se realizam dois processos que a organizam ou a dividem: a combustão, primeiro processo, era responsável pela divisão; enquanto a eletrização era responsável pelo agrupamento de partículas semelhantes. Esse processo se realiza em todos os estratos, em todas as espécies, por exemplo, do estrato orgânico. Desse modo, as espécies do estrato

⁶³ Pues no hay más que un único modo de formación para engendrar los hechos orgánicos, sea que esta acción, perseverando hasta el extremo de su capacidad posible, conduzca a la mayor complicación de los órganos. Efectivamente, no se podría hablar aquí de maravilla, sino de la acción del tiempo, del progreso en la relación de menos a más. Para este orden de consideraciones, ya no existen animales diversos. Un único hecho los domina, el que aparece es como un único ser. Él es, reside en la Animalidad; ser abstracto, tangible a través de nuestros sentidos bajo figuras diversas. En efecto, sus formas varían según se ordenen las condiciones de especial afinidad de las moléculas ambientes que se incorporan con él. A la infinidad de arreglos distintos, de donde provienen las variadas e innumerables formas difundidas en el universo.

orgânico não possuem nenhuma *matéria* vital específica, mas sim uma *unidade de composição* específica, que era dada por esses dois processos. A mesma matéria para todas as espécies, mas cada espécie com uma unidade de composição, “o que não impedia que as formas orgânicas fossem diferentes entre si” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 77). É como se todo o estrato orgânico possuísse o mesmo “esboço animal”, um substrato comum. Bastaria, portanto, apenas uma alteração na unidade de composição para que uma espécie se transformasse em outra. Segundo a narrativa do professor, a prova de Saint-Hilaire para a questão é que sempre se pode passar, por dobragem, de uma forma a outra, de um animal a outro. “Do vertebrado ao cefalópode: aproximem as duas partes da espinha dorsal do vertebrado, tragam a cabeça dele até os pés, a bacia até a nuca...” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 78).

Cuvier, por sua vez, concebe como inadmissível a passagem de uma forma a outra, ao passo que responde a Saint-Hilaire: “não é verdade, não é verdade, o senhor não passará de um Elefante a uma Medusa, eu já tentei. Há eixos, tipos, entroncamentos irreduzíveis” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 78). Desse modo, a discussão entre Saint-Hilaire e Cuvier rapidamente recai sobre a distinção entre “graus de desenvolvimento” e “formas”. Enquanto Saint-Hilaire defende que há apenas um único animal abstrato para todo o estrato manifestando-se em diversos graus, na medida em que as diferenças são produzidas em função da variação dos dois processos (eletrização e combustão), Cuvier afirma a irreduzibilidade das formas, como se elas fossem preexistentes e muito bem formadas, como se a unidade das espécies fosse dada por algum tipo de essencialismo. Saint-Hilaire pensa, portanto, em termos de processos que dão uma unidade de composição para cada espécie. Cuvier pensa em termos de formas, de identidades, como se houvesse uma ideia no estrato orgânico, anterior à própria constituição das espécies. O tom elogioso de Challenger a Saint-Hilaire parece se dar justamente por esse motivo. Saint-Hilaire está mais próximo de uma imanência radical do que Cuvier.

Não bastasse a confusão já criada pelo professor na discussão entre Saint-Hilaire e Cuvier, é introduzido ao público, cada vez menor, o darwinismo e o neoevolucionismo. O “teatro de marionetes devém cada vez mais nebuloso, quer dizer, coletivo e diferencial” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 80). Até o

momento, tínhamos sido apresentados à divisão “graus de desenvolvimento X formas”. Com o darwinismo esses dois fatores sofrem, segundo Challenger, um duplo aprofundamento: “Os tipos de forma devem ser compreendidos cada vez mais a partir de populações, matilhas e colônias, coletividades ou multiplicidades; e os graus de desenvolvimento devem ser entendidos em termos de velocidade, taxas, coeficientes e relações diferenciais” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 80). O darwinismo não toma mais as espécies como formas preexistentes, mas como resultados estatísticos de uma população em um meio. É uma maquinação que se passa entre a população de uma espécie e o ambiente que ocupa. Do mesmo modo, os graus não são de desenvolvimento preexistente nem se fazem em função de um desenvolvimento rumo à perfeição. Eles se fazem por diferenciação, por evolução, mutação e outros fatores. Em suma, enquanto Saint-Hilaire e Cuvier tentavam apresentar a unidade de composição do estrato orgânico por meio dos conceitos de graus de desenvolvimento e tipos de forma, respectivamente, Darwin, ao mesmo tempo que combina os dois elementos, os transforma. Já não se trata mais de conceber os tipos como “ideias platônicas” ou as espécies como “tipos preexistentes”, nem os graus de desenvolvimentos como mais ou menos desenvolvidos, apenas diferenciais.

Talvez precisemos de um exemplo mais concreto para tentar nos aproximar da narrativa de Challenger acerca de Darwin e dos naturalistas. Tomemos um exemplar da espécie humana com cabelos ruivos. Ele, assim como outro humano, compõe a população que chamamos de humanos. Não se trata de um tipo imóvel, preexistente nem de uma “ideia platônica” de homem ou mulher, mas simplesmente de uma população estatística que hoje encontramos no mundo. Ao mesmo tempo em que nosso exemplar em questão não é oriundo de um “tipo preexistente”, também não possui um grau de desenvolvimento (no sentido de que se desenvolve em função de uma perfeição) nem maior nem menor do que outros exemplares da população humana. Possui apenas graus de diferenciação e complicação que se dão por meio da evolução, mutação, pressão de seleção. Seus cabelos vermelhos e sua pele clara são resultado de uma mutação genética que ocorre no cromossomo 16, denominada “rutilismo”. Não se trata, no entanto, de afirmar que essa característica seja a prova de um

grau de desenvolvimento maior ou menor. Darwin, ao que indica o professor, não compreende que uma mutação seja necessariamente um grau de *desenvolvimento*, mas, simplesmente, um grau de *diferenciação*. De uma só vez une, mas também aprofunda, significativamente, a concepção dos naturalistas que o precederam.

Em grande medida, o darwinismo parece ter nos auxiliado a abandonar toda uma concepção e linguagem metafísicas que rondava a biologia. Ele não lida com ideias essenciais ou transcendentais e encaminha as ciências biológicas para o campo da imanência, para um mundo maquínico. Nesse sentido, o professor Challenger afirma que

as duas conquistas fundamentais do darwinismo encaminham-se no sentido de uma ciência das multiplicidades: a substituição dos tipos pelas populações e as dos graus pelas taxas ou relações diferenciais. São conquistas nômades, com fronteiras moveáveis de populações ou variações de multiplicidades, com coeficientes diferenciais ou variações de relações (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 82).

O exemplar ruivo e sua mutação genética não são nem a prova de um “tipo essencial” humano, nem de um grau de perfeição mais ou menos desenvolvido. É “apenas” o efeito de uma imanência implacável que, há bilhões de anos, vem constituindo a vida no planeta. Ele é parte de uma população humana e possui certas taxas de diferenciação. É o agenciamento concreto de uma máquina abstrata, o mundo, com suas espécies, geografia, clima.

Darwin foi capaz, portanto, de pensar uma concepção imanente da evolução orgânica e, mesmo que sua teoria esteja associada à produção de uma “árvore da vida”, parece-nos mais que se trata de um rizoma biológico, na medida em que sempre está em questão a relação dos organismos com o meio e com outros organismos. Deleuze e Guattari possuem esse “traço darwinista” em sua teoria. Pensam o mundo como um rizoma generalizado que não se restringe à biologia, mas que pensa as relações maquínicas do mundo em simbiose. Há processos de maquinação que agenciam conteúdo e expressão de reinos e espécies diferentes. Em “Tratado de nomadologia”, vemos, por exemplo, a figura do guerreiro mongol, uma invenção nômade, que agencia “homem-animal-arma, homem-cavalo-arco” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 90). Para que o guerreiro mongol se efetue, precisa produzir um arco recurvo, arco curto, mais

potente. Ao mesmo tempo, precisa dominar o uso do estribo para que tenha as mãos livres para o uso do arco quando na montaria do cavalo. É um novo fenômeno no mundo, um novo agenciamento de conteúdo e expressão. Um cavalo e um homem que juntos “evoluem” para um cavaleiro. Semelhante exemplo é o das amazonas que, para se comporem com a estepe, precisam adaptar seu organismo ao meio. “As Amazonas não têm que cortar um seio para que o estrato orgânico se adapte a um estrato tecnológico guerreiro, por exigência de um terrível agenciamento mulher-arco-estepe?” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 112).

Com essa concepção rizomática, Deleuze e Guattari tratam da relação entre organismos e meios, mas também da fusão que se dá por agenciamento entre os organismos e os meios. Há toda uma “evolução” maquínica, que agencia conteúdo e expressão, que coloca organismos, mas também ideias e percepções em zonas de vizinhança. Darwin produziu uma interessante ciência das multiplicidades e Deleuze e Guattari estão conduzindo esse rizoma da biologia para os outros estratos que não só o orgânico. É um mapa aberto de conexões. Tudo *pode* se conectar com tudo. Essa perspectiva se assemelha, em certa medida, ao que é apresentado por Guattari em *As Três Ecologias*. Esse pequeno texto de 1989 pode causar certo estranhamento ao leitor que nele busca uma teorização sobre o meio-ambiente. Isso porque o conceito de ecologia apresentado possui um sentido diverso daquele a que estamos habituados. A ecologia é concebida de um modo amplo, com três registros distintos que se entrecruzam e se implicam: o meio-ambiente, as relações sociais e a subjetividade humana. Três registros ecológicos. Três ecologias.

O que fica evidente no texto de Guattari é a forte influência que *Mil Platôs* ainda exerce em sua produção filosófica. A concepção ecológica do texto de 1989 apresenta um caráter extremamente rizomático, a ponto de afirmar: “Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, Mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais” (GUATTARI, 1990, 25). Vale notar a utilização do termo Mecanosfera por parte de Guattari. Tal como em *Mil Platôs*, *As Três Ecologias* apresenta um mundo em que as máquinas estão todas conectadas, em que é impossível pensá-las isoladamente. É preciso

pensar meio ambiente junto à mentalidade humana, junto às formações sociais. É preciso pensar que tudo isso se conecta no mapa do mundo.

O mundo é um rizoma. A ecologia é um rizoma. *Mil Platôs*, a seu modo, não deixa de ser um estudo sobre ecologia da qual Guattari trataria nove anos depois. A fim de exemplificar essa simbiose entre os distintos registros ecológicos (meio ambiente, sociedade e subjetividade), Guattari lança mão de um experimento:

Para simbolizar essa problemática, que me seja suficiente evocar a experiência de Alain Bombard na televisão quando apresentou duas bacias de vidro: uma contendo água poluída, como a que podemos recolher no porto de Marselha e na qual evoluía um polvo bem vivo, como que animado por movimentos de dança; a outra, contendo água do mar isenta de qualquer poluição. Quando ele mergulhou o polvo na água "normal", após alguns segundos, vimos o animal se encarquilhar, se abater e morrer (GUATTARI, 1990, p. 25).

Não existem Formas Terminais na ecologia de Deleuze e Guattari, mas simbiose constante, troca, conexão, rupturas e bifurcações. Um polvo que se mescla à poluição humana. Essa íntima relação entre os registros ecológicos parece também estar presente em *Mil Platôs*, ainda que não sob essa nomenclatura. Para esboçar essa ecologia de *Mil Platôs*, precisamos ainda de um outro conceito, que só aparece no terceiro bloco de nosso roteiro, o conceito de devir. Ao mesmo tempo em que o devir já mostra mecanismos de conexão simbióticos, nos permite mostrar que Deleuze e Guattari pensam a lógica do rizoma e das produções maquínicas mais por "involução" do que por evolução.

2.4.1 Devir e involução

Quando no Prefácio da edição italiana de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari apresentam os princípios característicos das multiplicidades, afirmam que um deles concerne a "suas relações, que são *devires*" (2011a, p. 10). Os devires dizem respeito, portanto, às relações que se passam entre as multiplicidades. É um conceito que atravessa *Mil Platôs*, mas que ganha especial atenção no sétimo platô, "Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível". Com a noção de devir, Deleuze e Guattari aprofundam sua concepção rizomática de que tudo é conectável a tudo. A cosmologia devém ainda mais fluida. O devir é o mecanismo de conexão e de transformações das máquinas, fornecendo elementos para que

possamos pensar como diferentes estratos se comunicam dentro da Mecanosfera. É por um devir que o pintor é capaz de se relacionar tão apaixonadamente com o amarelo de um girassol. É por devir que um escritor pode “escrever como um rato” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 21). É por devir que vespa e orquídea se relacionam (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 26). E é por devir que as relações máqunicas fazem simbiose e a “evolução” extrapola a biologia. Há pouco, no entanto, tratávamos dessas relações pelo conceito de agenciamento. Como se o agenciamento fosse responsável por essas conexões. De fato, ele o é e não há contradição nisso. O devir é um mecanismo integrante do agenciamento.

Dissemos anteriormente que o agenciamento possui uma face voltada para os estratos e outra para o plano de consistência. Ele concretiza a maquinação das máquinas abstratas, efetiva o processo cosmológico. Essa concretização, contudo, nunca bloqueia a face do agenciamento que está voltada ao plano de consistência. São dois polos do agenciamento. Um estratificando, organizando, selecionando conteúdo e expressão do plano de consistência: François Zourabichvili, em *O Vocabulário de Deleuze* (2004), afirma que se trata, neste polo, que se vira ao estrato, de produzir formas relativamente estáveis (cf. ZOURABICHVILI, 2004, p. 20). O outro polo, que se vira para o plano, nunca se fecha. É aqui que atua o devir. “O devir é, em suma, um dos polos do agenciamento” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 49). É a face do agenciamento que se mantém virada ao plano de consistência, as multiplicidades não formadas. Devir é relação com o plano. É pelo devir que se rompem as Formas Terminais.

No capítulo anterior, tratamos da leitura cosmológica como uma produção de lugares. A cosmologia, por exemplo, dá um lugar ao humano na medida em que é um recorte do plano de consistência, com certos conteúdos e expressões. Esse recorte não elimina, contudo, nossa relação com o plano de consistência. A forma humana não está restrita somente ao espectro cosmológico das formas, mas se relaciona ainda com o campo das forças, com a Terra, com o Corpo sem Órgãos. E isso é possível porque só há uma e mesma Terra para todas as máquinas. É nesse sentido que o plano de consistência é “a intersecção de todas as formas concretas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 37). Tudo está em

relação com tudo, porque dividimos um único e mesmo plano. A Mecanosfera é o conjunto das máquinas e processos, mas não deixa de ser ela mesma o elemento comum a tudo o que existe. Os devires atuam nesse polo do agenciamento. Se o devir é esse mecanismo de relação que faz com que algo se passe de uma máquina a outra, é porque todas as máquinas estão sempre em relação com o plano de consistência.

Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 67).

Devir é agenciar com o plano de imanência. É agenciar com as outras máquinas que habitam o mesmo plano.

Se dissemos que Deleuze e Guattari produzem uma ecologia, é na medida em que parecem somar ao darwinismo descrito no terceiro platô essa característica não biológica de produção de “seres” e “espécies”. Todo um agenciamento simbiótico. É com o devir que podemos fazer uma relação entre espécies, entre reinos, etc. Mas já não se trata de pensar em termos de “evolução”. Ou, ao menos, Deleuze e Guattari não estão preocupados em pensar a evolução em seu sentido biológico, de hereditariedade genética, de uma transformação que se dá no processo de filiação. O devir é mais questão de aliança do que filiação. É traçar com outras máquinas uma zona de vizinhança, se relacionar com a outra máquina, aliar-se com elas. “Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação [...]; o devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 19). Nesse sentido, o devir é mais uma questão de “*involução*, onde a forma não para de ser dissolvida para liberar tempos e velocidades” (2012a, p. 67). Ele se dá na relação das máquinas com o plano, um “regresso” ao plano, mas não como princípio e sim como fonte produtiva. Uma involução, como nos aponta Schérer, de um “sujeito larvar” que “reencontra as forças de vida originais, até as

moleculares e as redistribui” (SCHÉRER, 2012, p. 61).⁶⁴ É, em parte, a transformação de nossas formas em função da composição com novas forças.

Com essa concepção de devir, já estamos longe da árvore da vida. Não se trata mais de produzir uma classificação genealógica ou da evolução das espécies, mas de traçar um grande mapa das relações simbióticas que as máquinas tratam no mundo. Macaco-galho, homem-cavalo, vespa-orquídea.

Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a "parecer", nem "ser", nem "equivaler", nem "produzir" (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 20).

É a produção de uma cosmologia que coloca tudo em relação. Nesse jogo não temos regras muito bem definidas. Não há uma entidade metafísica controlando as conexões, os devires. Só há maquinismo imanente. Se há alguma regra, é a do acaso, do desconhecido. Não sabemos como, onde, em que meios os devires se passarão.

É que ninguém, nem mesmo Deus, pode dizer de antemão se duas bordas irão enfileirar-se ou fazer fibra, se tal multiplicidade passará ou não a tal outra, ou se tais elementos heterogêneos entrarão em simbiose, farão uma multiplicidade consistente ou de co-funcionamento, apta à transformação (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 36).

Os devires possuem, porém, seus perigos. Não se trata de fazer um elogio desmedido a essa face do agenciamento que se volta ao plano de consistência. Não se trata de um dualismo maniqueísta. As formas não são, necessariamente, negativas. Elas dão estabilidade, consistência e nos impedem de cairmos numa pura indeterminação, na loucura, na morte. Essa advertência, que aparece em diversos momentos do segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia*, também se encontra no sétimo platô. “Mas, ainda aqui, quanta prudência é necessária para que o plano de consistência não se torne um puro plano de abolição, ou de morte. Para que a involução não se transforme em regressão ao indiferenciado”

⁶⁴ El sujeto larvario [...] que reencuentra las fuerzas de vida originales, hasta las moleculares, y las redistribuye.

(DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 63). Não se trata de habitar o plano completamente, mas de se relacionar com ele, produzir novos recortes, novos lugares. O plano dissolve as formas, mas “não será preciso guardar um mínimo de estratos, um mínimo de formas e de funções, um mínimo de sujeito para dele extrair materiais, afectos, agenciamentos?” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 36). Assim, é preciso prudência, guardar um pouco de forma. Falávamos no roteiro que os nômades conquistaram o horizonte como seu próprio lugar. Mas é preciso guardar um pedaço de terra, um recorte, para que o horizonte não nos estilhace completamente.

O devir é mais um mecanismo que pode ser visto de uma perspectiva cosmológica, mecanismo não limitado ao biológico que produz outras “naturezas”. Cada vez mais essa cosmologia devém um grande rizoma. É preciso fazer cartografia.

2.4.2 Um mapa do mundo, uma Mecanosfera

O jogo das máquinas, das multiplicidades, é um rizoma. É um jogo em que todas as peças podem se conectar e agora já sabemos por quais mecanismos: agenciamento, devir, estratificação. O rizoma afirma uma simbiose extrema. Tudo é conectável, tudo é parte de um grande mapa, a Mecanosfera. Não há pureza, mas conexão. Simbiose excêntrica que pode colocar tudo para se conectar com tudo. É nesse sentido que Deleuze e Guattari citam o exemplo da vespa e da orquídea. A espécie de orquídea *Ophrys tenthredinifera*, também conhecida como orquídea-vespa, possui pétalas que se assemelham a vespas fêmeas. Elas produzem essa “ilusão” para atraírem as vespas-machos que, depois de pseudocopularem com a orquídea, transportam o pólen, auxiliando na reprodução da espécie. É uma troca simbiótica entre dois reinos, a lógica rizomática do mundo que não se restringe a reinos, que acontece também entre ideias, pessoas, animais, vírus, política.

Nessa troca, a orquídea deixa, de algum modo, de ser orquídea, para ganhar traços, intensidades da vespa. É o que Deleuze e Guattari chamam de desterritorialização. A orquídea, possuidora de certo código, certo território, certa organização que engloba desde sua estrutura molecular até seu comportamento, precisa se desterritorializar, precisa se desestruturar, para entrar em relação com

a vespa. Ela não se transforma em vespa, não imita a vespa, mas compõe com algo da vespa. Entra em um devir-vespa. Faz com que peças de sua máquina componham com a máquina vespa. Não se trata, em realidade, de uma ilusão da orquídea em relação à vespa, como se a orquídea simplesmente imitasse a vespa. É antes toda uma questão de performance que a orquídea utiliza para se relacionar com a vespa. É uma pragmática e um maquinismo brutal, uma vida. A orquídea se relaciona material e performaticamente com seu meio, adapta as peças de sua máquina para que componham com a máquina-vespa. Formam assim, uma nova máquina. A orquídea se desterritorializa frente a seu meio para com ele compor e sobreviver. É a produção de um novo lugar. Não há uma unidade transcendente e mediadora que faz com que a orquídea seja o que é. Foram necessários inúmeros processos de evolução, de conexão, de relações materiais com seu meio, com as outras espécies que compõem esse lugar. É uma performance pragmática que assegura a sobrevivência da espécie. Parece-nos ser nesse sentido que eles afirmam que “um mapa é uma questão de performance” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 30). A orquídea e a vespa produzem uma mais-valia de código, alteram sua própria estrutura, elas saem de si mesmas para comporem com o mundo. Abandonam o território para se inserir em um novo lugar do grande mapa-rizoma.

Não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 26).

Não se trata, no entanto, de criar uma dualidade entre rizoma e árvore. São dois procedimentos que não se opõem necessariamente. São apenas dois tipos de processos que podem, inclusive, estar imbricados, relacionados. “Não existe dualismo, não existe dualismo ontológico aqui e ali, não existe dualismo axiológico do bom e do mau [...]. Existem nós de arborescência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 42). Não é o isolamento de uma perspectiva cosmológica do tipo rizoma e de outra do tipo árvore, mas de uma cosmologia em que esses dois modos estão misturados, em que essas duas maneiras de pensar e produzir se entrelaçam e, em última

instância, produzem um só mundo. Um mundo de processos arbóreos e rizomáticos. Um mundo em que a orquídea se liga à vespa, em que cavalo, arco e homem se misturam em um guerreiro mongol, mas também um mundo em que deuses e tramas metafísicas são erigidos, reproduzidos, em que imagens transcendentais dominam a produção, os desejos, os corpos que fecham suas peças desejando as conexões de uma imagem definida. Um mundo que produz conexões, mas que também reproduz imagens metafísicas como unidades acabadas.

Ainda assim, é possível afirmar que Deleuze e Guattari nutrem um íntimo interesse pelo rizoma. Eles estão preocupados com a criação, com a produção. E não há produção que não seja um rizoma. Não há criação, seja ela filosófica, artística, científica, esportiva, que não opere, a seu modo, um enfraquecimento da árvore em favor de alguma conexão que até então era desconhecida. Nesse sentido, Lapoujade foi muito feliz em definir a filosofia da dupla francesa como uma “filosofia dos movimentos aberrantes” (cf. LAPOUJADAE, 2015, p. 9). Há uma atenção aos processos produtivos na obra de Deleuze e Guattari, processos que, de fato, parecem aberrantes, na medida em que fogem da ordinariedade do mundo como uma imagem da árvore.⁶⁵ Teremos, portanto, que reservar o termo “produção” à metodologia rizomática, ao passo que a árvore opera por “reprodução” de imagens, de desenvolvimento de raízes-fundamentos. Isso não implica que um lado da cosmologia seja, como advertido anteriormente, bom e outro mau. Mesmo o pior dos fascismos, mesmo as práticas mais violentas, em algum momento foram uma produção rizomática. Isso porque o fascismo precisou compor uma nova máquina, precisou selecionar peças que até então pareciam não compatíveis. Foi capaz de produzir um mapa de conexões que até o momento não se tinha produzido. São novas conexões realizadas no mapa-rizoma. Quando a dupla francesa mostra mais interesse pelo rizoma, não está fazendo moral, apenas afirmando que é nessa face cosmológica que o mundo se produz.

⁶⁵ É nesse sentido também que Deleuze e Guattari lembram Tarantino e os Irmãos Coen. O interesse é pelo aberrante, não pelo ordinário. Ou melhor, mesmo o ordinário pode ser visto e contado de maneira aberrante a ponto de se tornar não ordinário.

A cosmologia que pode ser extraída de *Mil Platôs* é puramente imanente. É um grande mapa de conexões produzidas no mundo, na realidade. É uma cosmologia de dois polos, que estratifica, mas que também regressa às multiplicidades do plano de consistência, que maquina agenciando elementos. Um e mesmo plano para todas as máquinas. Tudo parte de uma Mecanosfera: “O que chamamos Mecanosfera é o conjunto das máquinas abstratas e agenciamentos maquínicos, ao mesmo tempo, fora dos estratos, nos estratos e interestráticos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 112)

Veremos agora como esses agenciamentos, a cartografia do mundo, a própria inventividade do cosmos é capaz de produzir elementos negativos. A imanência do plano e dos processos não impede a tentativa de conceber o próprio plano e os processos por meio de transcendências e essências. Até o momento tínhamos visto o sistema de estratificação de modo geral, passaremos, então, às estratificações produzidas no segundo nível da política, realizada pela humanidade. São significâncias, subjetivações e organismos⁶⁶ que colocam em questão o maquinismo da cosmologia. São as ilusões humanas, as Formas Terminais.

⁶⁶ “Consideremos os três grandes estratos relacionados a nós, quer dizer, aqueles que nos amarram mais diretamente: o organismo, a significância e a subjetivação” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 25).

3. A FORMA TERMINAL

A Forma Terminal é a parada cosmológica. É o recorte e a manutenção de uma instância da Mecanosfera, transformada em própria realidade cosmológica. Grande ilusão. Momento em que se produz um mundo dentro do mundo. Interrupção da simbiose ecológica e da cosmologia do mundo.

Durante nossa pesquisa de mestrado (GUERREZI, 2015), estávamos preocupados com as distopias. Líamos Deleuze e Guattari como autores distópicos, que pensam a emergência de Estados fascistas, mas também Estados de controle de vida e produção, como o capitalismo e a moral. Assim, reunimos sob a expressão Estado Terminal os mecanismos que param a produção desejante, amplamente explorados pelos autores de literatura distópica. Embora também tratássemos de *Mil Platôs* na dissertação, nossa base era a teoria do desejo de *O Anti-Édipo*. Partíamos da ideia de que toda formação social possuía um operador do desejo, funcionando como um regulador. Afirmávamos que a crítica de Deleuze e Guattari ao gênero distópico se dava às organizações que, regulando o desejo, o engessavam. Uma parada improdutiva do mundo. Como se a produção de mundo tivesse alcançado seu fim ou selecionado completamente seu rumo. Naquela oportunidade, concebemos o Estado Terminal em dois sentidos específicos que nos pareciam complementares, a saber:

- 1) O Estado Terminal compreendido como o movimento teleológico de conquista do seu fim. Pretende-se como última formação social e, portanto, se encontra em um processo de cristalização que tem como objetivo encerrar a existência de processos diferenciadores. Momento de estabilização e eliminação das contradições e diferenças. Um processo contra os demais processos de variação.
- 2) O termo Terminal também se aplica em seu sentido médico. O Estado Terminal "elimina" a vida, na medida em que limita o desejo social a uma formação possível. É o momento em que os modos de vida que diferem do modo desejável pelo Estado Terminal serão considerados doentes. Ou, ainda, a própria forma de existência oferecida pelo Estado é uma forma Terminal, na qual a vida deve padecer diante da

imponência da organização social e da forma de vida que a organização supõe.

Não temos muito o que alterar nesses dois sentidos. Ainda pensamos que se trata de conceber o Estado Terminal como esse desejo de fim da história, teleológico. O pensamento essencialista recai, em alguma medida, em uma teleologia. Uma ideia de homem, uma concepção de mulher, de trabalhador. São imagens-modelos que já concebem pontos de chegada. São, ao mesmo tempo, o pressuposto e o fim do pensamento e da vida. O emprego, no entanto, da expressão Forma Terminal nos parece hoje mais adequado. Impede a associação do termo Estado a uma concepção de Estado moderno. As Formas Terminais passam pelo Estado, mas passam também pelo capitalismo, pelos sujeitos, pelos costumes.

Com a locução também aludimos ao modo como Foucault trata da expressão formas terminais. Em *História da Sexualidade* (1999), ele nos indica como o tema do poder estatal e as formas que corriqueiramente tomamos como modos ou ferramentas de poder não constituem o poder em si, sendo apenas formas terminais do poder:

A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (1999, p. 88-89).

Procedimento semelhante parece constituir a cosmologia política de Deleuze e Guattari. A política não se dá no Estado, na lei ou na moral. Ou, melhor, essas são, assim como em Foucault, formas terminais de procedimentos políticos muito complexos, que envolvem uma maquinação de conteúdo e expressão que se dá no nível geológico, orgânico e linguístico. A política é sempre um jogo de multiplicidades de diversos tipos, uma ecologia generalizada,

mas que corre, constantemente, o risco de ser cerceada por organizações que impedem determinadas conexões desejantes em função de alguma tentativa de fechamento. É que, como vimos, no mapa do mundo, tudo é conectável e o devir é o processo de mutação por excelência, mas surge junto com o humano e sua capacidade linguística, a possibilidade de produzir “*máquinas abstratas sobrecodificadoras ou axiomáticas*, que realizam as totalizações, homogeneizações, conjunções de fechamento” (DELEZE; GUATTARI, 2012c, p. 245-246). Com o estrato humano, as formas ganham a capacidade de devirem Terminais. Tentativa de parada da cosmologia em função de um outro tipo de política, fechada em si mesma.

Em anexo de seu livro *Foucault*, Deleuze nos mostra como seu colega francês concebe a noção de forma, concepção que nos é útil à exposição das Formas Terminais. “Eis o princípio geral de Foucault: toda forma é um composto de relações de forças. Estando dadas forças, perguntar-se-á então primeiramente com que forças de fora elas entram em relação e, em seguida, qual a forma resultante” (2005, p. 132). As formas não são, na perspectiva de Deleuze-Foucault, algo negativo. São resultado de um certo tipo de composição e relação de forças. A própria natureza produz um sem-número de formas. A estratificação de primeiro nível é uma estratificação de produção de formas. A questão é que com a humanidade e sua política linguística produzem-se Formas de um tipo especial: as Formas Terminais. Essa é uma exclusividade humana. O pensamento essencialista, arbóreo, abre mão dos processos cosmológicos em função de concepções delimitadas. Parece-nos que se trata até de conceber o pensamento essencialista como aquele capaz de eliminar a vida dos que não participam da mesma ideia, dos que não dividem a mesma imagem de pensamento. E não há aqui nenhum tipo de abstração, em seu sentido corriqueiro, de nossa parte. A escalada conservadora no Brasil tem evidenciado como grupos minoritários, LGBTs, mulheres, negros e tantas outras minorias correm risco de vida por não pertencerem aos grupos majoritários, por não compartilharem da mesma essência que o moralismo impõe. Em “Para dar um fim ao Juízo”, Deleuze chega a mencionar a guerra como um mecanismo do juízo de Deus voltado à destruição: “A guerra é somente um combate-contra, uma vontade de destruição, um juízo de Deus que converte a destruição em algo

‘justo’” (DELEUZE, 1997, p. 151). Juízos de Deus radicais, do tipo Formas Terminais, podem tomar a guerra como mecanismo de extermínio dos que passam pelos critérios do juízo em questão. Concordamos com Lapoujade quando insiste que pensar a política em Deleuze e Guattari é uma questão inseparável da vida.

Em Nietzsche, Bergson e Deleuze [e Guattari] a grande política é inseparável da questão da vida, de uma avaliação das forças de vida através dos modos de povoamento da terra: o filósofo como “médico da civilização”. A grande questão não é a do ser em sua relação com o Ser, mas sim das políticas de “gestão”, de destruição, de conservação da vida na terra. Por que meios é possível escapar das organizações mortíferas que rodeiam a terra? Como lutar contra elas? Em que doenças o homem – cristianismo, inteligência, neurose, niilismo, capitalismo, etc. -, impede a vida na terra? (2015, p. 46).

É nesse sentido também que colocamos a questão como uma cosmologia e não uma ontologia. Estamos em relação com o mundo, mais do que com o Ser. A Forma Terminal, como veremos ao longo do capítulo, tenta, contudo, eliminar nosso vínculo com os processos cosmológicos, tenta produzir um Ser para o mundo, uma essência para a humanidade, enfim, produzir um conjunto de lugares específicos a serem habitados.

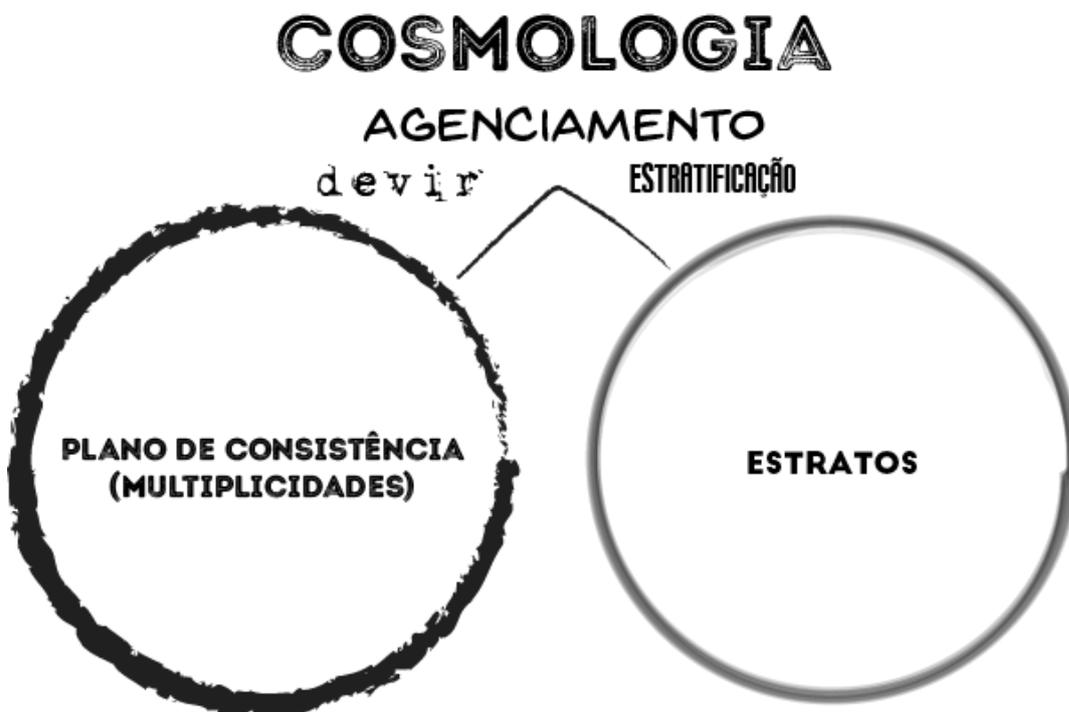
Ainda lemos Deleuze e Guattari com uma face distópica. Interessa-nos agora constatar quais Formas Terminais *Mil Platôs* nos permite visualizar. Quais são as paradas improdutivas e os mecanismos que eliminam a vida dos que diferem desse Estado? Atualmente, vemos com mais tranquilidade como o segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia* apresenta uma série de máquinas que conduzem à estratificação, que orientam o que e como se deve estratificar. Ele nos permite visualizar a Forma Terminal como um conjunto de mecanismos que bloqueiam o vínculo dos estratos com o plano de consistência, ou seja, limitam nossa relação com as multiplicidades não formadas. Trata-se de uma negação de parte da cosmologia. É uma “superestratificação”, que funciona privilegiando certas organizações e impedindo os devires e as “involuções” humanas em função de uma concepção estanque da Vida. É a negação da ecologia generalizada em função de lugares e essências. Mas é uma negação que, em última instância, não passa de uma ficção. As Formas Terminais são padrões artificiais, produzidos no segundo nível da política, quando o homem se

outorga o papel de Deus-juiz. Trata-se agora de denunciar essas ilusões constitutivas do homem. Embora os elementos dessa parada improdutiva, dessa ilusão negativa, estejam espalhados por *Mil Platôs*, eles se encontram, sobretudo, no segundo e quarto blocos da cosmologia da dupla.

3.1 A Forma Terminal como produção de lugares imóveis

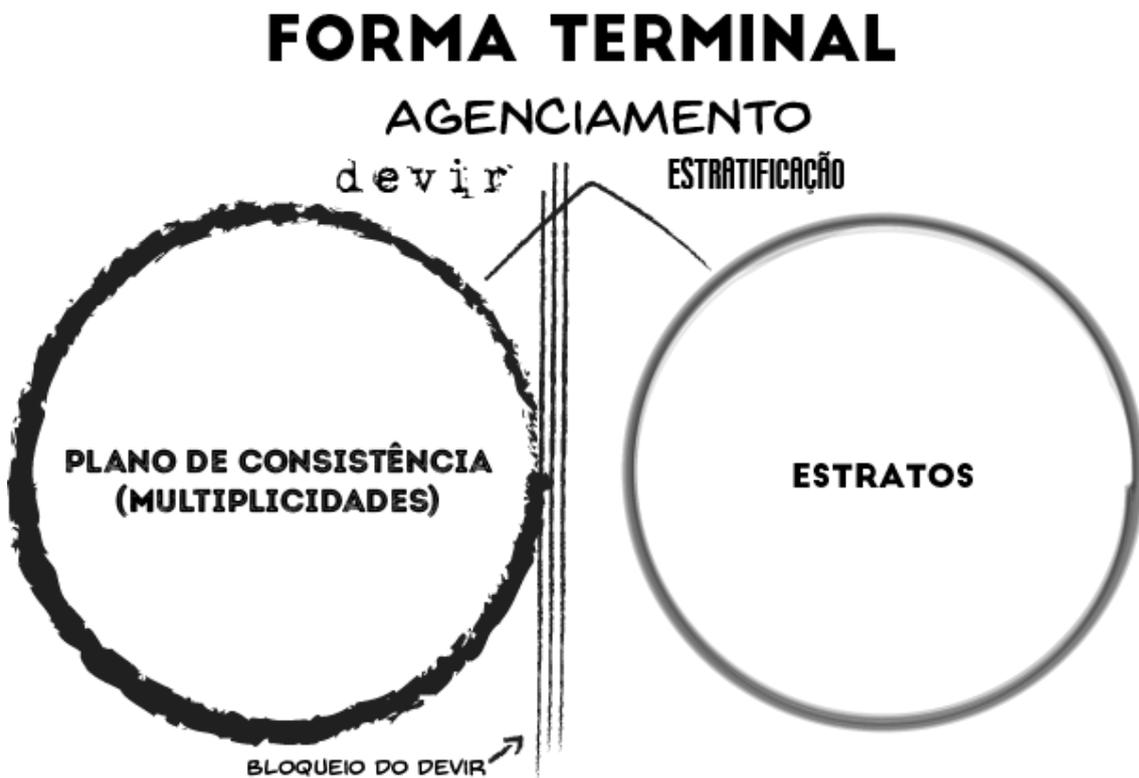
A Forma Terminal funciona negando o maquinismo da cosmologia. Ela rompe com a lei cosmológica a fim de evitar que algo transborde de suas concepções. Em suma, ela se fecha em sua interioridade e nega o fora como meio de exterioridade.⁶⁷

Vimos como a máquina abstrata agencia conteúdo e expressão no nível dos estratos, mas que também não se fecha ao plano de consistência. Todas as máquinas compartilham o mesmo plano, todas as máquinas se relacionam no plano, estando em zona de vizinhança, daí a possibilidade de devir.



⁶⁷ Essa tentativa de fechamento completo é, no entanto, sempre fracassada. É impossível desfazer completamente as zonas de vizinhança, uma vez que todas as máquinas compartilham o mesmo plano.

A Forma Terminal, por sua vez, produz um recorte mais ou menos estabilizado da realidade. Propõe um agenciamento de face única, virado exclusivamente para os estratos, desconsiderando a face do devir e a capacidade de mutação do estrato. É uma ilusão que se dá no segundo nível da política, no estrato humano. Um recorte considerado o ideal, único e desejável.



Os processos cosmológicos são imanentes. Quando, no entanto, a boca humana se enche mais de palavras do que de alimento (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 99), nos é dada a possibilidade de produzir um pensamento que nega a imanência e os processos que nos constituem. A ilusão humana é, portanto, ao mesmo tempo, uma pretensão e uma capacidade de projetar um mundo de essências, de significâncias, de concepções descoladas da realidade, que podem ser utilizadas para negar a vida, de si ou de outros. Estranha condição humana, de poder desligar-se do mundo, como já constatava Lawrence: “Por isso o meu individualismo é, realmente, uma ilusão. Faço parte do grande todo e nunca poderei escapar-lhe. Posso, porém, negar as minhas ligações, quebrá-las e transformar-me num fragmento. Desgraçar-me-ei, então” (1993, p. 125).

Tratar da Forma Terminal é abordar a produção desses mecanismos de ilusão, que aprisionam os agenciamentos, condicionando os processos de estratificação. O primeiro nível da política na cosmologia nos dá um corpo e uma possibilidade de pensamento. É a condição humana que não escolhemos. Nós, no entanto, sobrecodificamos, adicionamos ou removemos funções. Enquanto humanidade, fazemos uma segunda política, emitindo juízos de Deus, produzindo Formas Terminais tanto no nível dos corpos quanto dos incorporais. Até agora demos mais ênfase ao primeiro bloco do nosso roteiro cosmológico, dos processos de estratificação que compõem o mundo em três grandes estratos. Passaremos, agora, ao segundo bloco. O momento em que a cosmologia devém humana, em que o próprio humano apresenta três grandes estratificações mais ou menos estabilizadas que podem aprisioná-lo.

Os principais estratos que aprisionam o homem são o organismo, mas também a significância e a interpretação, a subjetivação e a sujeição. São todos esses estratos em conjunto que nos separam do plano de consistência e da máquina abstrata, aí onde não existe mais regime de signos, mas onde a linha de fuga efetua sua própria positividade potencial, e a desterritorialização, sua potência absoluta (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 94).

Uma significância e uma subjetivação que agem mais diretamente no pensamento e um organismo que estratifica nossa relação com o corpo:

ESTRATOS GERAIS	ESTRATOS HUMANOS
Físico-químico	Significância - Interpretar
Orgânico	Subjetivação - Sujeição
Antropomórfico	Organismo

Veremos agora como a significância e a subjetivação produzem regimes de signos, imagens de pensamento mais ou menos fechadas.

3.1.1 Um lugar para o pensamento: os regimes de signos

O final do terceiro platô nos apresenta o estrato antropomórfico e sua característica marcante: a linguagem. Os platôs quatro e cinco são dedicados à

relação desse estrato com a linguagem, com os signos e o vínculo que possuem com o conteúdo. No platô quatro, “Postulados da linguística”, Deleuze e Guattari se ocupam em mostrar como há uma pragmática na linguagem, ou seja, como a linguagem e os signos estão sempre em relação com os corpos, que “os signos não são signos em si mesmos, mas em função de suas relações com os corpos” (LAPOUJADE, 2015, p. 203). Nota-se a oposição, por parte da dupla, em pensar a linguagem por meio de uma condição estrutural, com constantes ou universais que a constituem. Ao invés disso, adotam uma perspectiva pragmática, em que a variação linguística é tomada como sistêmica (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 36-38), uma vez que a linguagem sempre se efetua num campo dado, num contexto, num jogo em que os corpos também estão envolvidos.

“Sobre alguns regimes de signos”, quinto platô, indica como essa máquina de expressão produz semióticas, regimes de signos mais ou menos capazes de organizar o pensamento. Deleuze e Guattari apresentam quatro regimes de signos, quatro semióticas. São, em última instância, quatro imagens de pensamento, na medida em que oferecem as orientações ao pensamento. Quatro modos gerais pelos quais os signos se relacionam com os corpos. Algumas imagens são capazes de abstrair (no sentido negativo) a realidade. Produzem um conjunto semiótico que ignora o real e projeta o mundo em função de significâncias e subjetivações, como se um Deus-significante ou um Deus-sujeito fossem o produtor da realidade. É a negação da cosmologia maquinista em função de um império da expressão. Vejamos primeiro essa linguagem pragmática do quarto platô e em seguida as semióticas que são apresentadas no platô cinco.

Em “Postulados da linguística”, Deleuze e Guattari tomam para si uma distinção estoica, aquela que diferencia “as ações e as paixões dos corpos (dando à palavra ‘corpo’ a maior extensão, isto é, todo o conteúdo formado), e os atos incorpóreos (que são o ‘expresso’ dos enunciados)” (2011b, p. 28). No estrato humano temos, portanto, “dois gêneros de seres irreduzíveis: os corpos e os signos” (LAPOUJADE, 2015, p. 211-212). Lembramos que o terceiro platô já assinalava uma diferença essencial entre conteúdo e expressão. Parece-nos que um dos objetivos dessa distinção é mostrar que, embora a linguagem não possa ser confundida e colocada na mesma “categoria” dos corpos, ela os

transforma.⁶⁸ Os signos se relacionam diretamente com os corpos. Há uma maquinação que se passa entre essas duas categorias. Tomemos o exemplo do envelhecimento utilizado pela dupla francesa. “Os corpos têm uma idade, uma maturação, um envelhecimento; mas a maioridade, a aposentadoria, determinada categoria de idade, são transformações incorpóreas que se atribuem imediatamente aos corpos, nessa ou naquela sociedade” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 20). Há uma lógica propriamente corpórea, corpos que efetuam e sofrem ações e paixões. Corpos se relacionando com corpos em um processo de maquinação corpórea: envelhecimento, esgotamento, etc. Mas há também um ato incorpóreo, nesse caso linguístico-jurídico, que transforma os corpos em um “aposentado”, em um “maior ou menor de idade”. Isto é, há também uma maquinação entre corpos e incorporais. Ou ainda, o ato incorporal tem a potencialidade de transformar os corpos em algo outro.⁶⁹

Outro exemplo fornecido ainda no platô três é o que trata da relação entre a delinquência como uma forma de expressão e a prisão como uma forma de conteúdo, bem como a maneira como essas questões se relacionam:

“Delinquência” é a forma de expressão em pressuposição recíproca com a forma de conteúdo “prisão”. Não é absolutamente um significante, mesmo jurídico, cujo significado seria a prisão. Minimizaríamos, assim, toda análise. A forma de expressão, aliás, não se reduz a palavras, mas sim a um conjunto de enunciados que surgem no campo social considerado estrato (é isto um regime de signos). A forma de conteúdo não se reduz a uma coisa, mas a um estado de coisas complexo como formação de potência (arquitetura, programa de vida, etc). Há nisso como que duas multiplicidades que não cessam de se entrecruzar, “multiplicidades discursivas” de expressões e “multiplicidades não-discursivas” de conteúdo (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 106).

É preciso um conjunto de enunciados que organize, que defina, que dê consistência ao que é chamado de delinquência. A delinquência como forma de expressão é uma maquinação linguística, mas que mantém uma profunda

⁶⁸ Não necessariamente a linguagem, mas aquilo que se passa com a linguagem e com os signos, o que ela “expressa”.

⁶⁹ Poderíamos tentar buscar outros exemplos. Até que ponto ao artista não é necessário o encontro com os “signos da arte” para que em artista se transforme? Ao filósofo o “encontro com os conceitos” e assim por diante. São esses incorporais, o signo, o conceito, etc. que marcam a passagem de um corpo a outro estado.

ligação com uma maquinação de outro tipo de conteúdo: a prisão. O corpo do preso é maquinado tanto pelo signo expressivo da delinquência, que o marca como um infrator, quanto pelo conteúdo da prisão. Há todo um agenciamento que se altera no indivíduo que passa de uma condição de não delinquente a delinquente. Uma marcação incorporal no corpo.

Por outro lado, parece haver também um alerta, por parte de Deleuze e Guattari, de que esses atos incorporais não representam uma supremacia dos signos em relação aos corpos. Não há uma relação de necessidade nem de causalidade entre os signos e os corpos (cf. 2011b, p. 29). É preciso uma “circunstância dos corpos” para que os enunciados possam aí efetuar suas transformações. Ou seja, não se trata de um poder absoluto dos signos em relação aos corpos, é necessária também uma “condição favorável” para que o signo se “efetue”. “Alguém pode gritar ‘decreto a mobilização geral’; esta será uma ação de infantilidade ou de demência, e não um ato de enunciação, se não existir uma variável efetuada que dê o direito de enunciar” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 22). As paralisações e manifestações em grande escala dos últimos anos parecem dar mostras dessa relação entre os corpos e os incorporais. Signos foram capazes de transformar os corpos. Quando o signo “mobilização” foi enunciado, por diversas vezes corpos de trabalhadores se transformaram em “corpos de grevistas”. O mesmo poderia não ter acontecido se não houvesse uma “condição” para que isso ocorresse. Não basta, portanto, um signo para que haja uma transformação, mas uma relação mais profunda entre corpos e incorporais. É preciso uma maquinação entre os dois. É preciso uma performance que se passa entre signos e corpos. Sobre a performance, Guattari afirma em *Caosmose* que “a arte da performance [...] tem o mérito de levar ao extremo as implicações dessa extração de dimensões intensivas, a-temporais, a-espaciais, a-significantes a partir da teia semiótica da cotidianidade” (1992, p.114). Embora a referência seja diretamente à performance como categoria artística, o mesmo pode ser dito da performance em geral. É na performance, na relação dos corpos com os incorporais em situações que permanecem sempre singulares, que surgem novas maquinações no estrato antropomórfico.

Além disso, a dupla francesa concede a essa relação que se passa entre corpos e incorporais uma “zona variável”. Há em cada ato incorpóreo uma potencialidade variável. Essa variável é fruto, em parte, da instantaneidade inerente aos atos de linguagem. Retomemos o exemplo do envelhecimento. Os corpos não param de envelhecer, esse é um processo contínuo. Mas o ato que marca a passagem à maioridade penal é instantâneo e essa instantaneidade é variável. Consideramos que possui essa potencialidade, sobretudo, por dois motivos. O primeiro diz respeito à variabilidade que se produz na relação instantânea do ato com as condições dadas; o segundo, pela variabilidade própria, como uma espécie de “natureza” dos incorporais.

A instantaneidade do ato está atrelada às condições dadas em que ele se efetua. A “maioridade”, por exemplo, pode ser um ato transformacional muito diferente dependendo das circunstâncias em que ele se impõe. A passagem à maioridade de um jovem brasileiro de uma grande metrópole contemporânea pode ser completamente diferente da de um jovem indígena de séculos passados. As condições dadas podem fazer do ato transformacional algo distinto nos dois casos. O jovem brasileiro pode ser levado a transformações como do tipo “agora posso ser preso”, “agora posso dirigir um veículo automotor legalmente”, “agora tenho compromissos adultos”. O indígena, por sua vez, pode passar ainda por outras transformações: “me tornei um caçador”, “posso agora desposar uma mulher”. Ao mesmo tempo, o próprio enunciado já possui uma variabilidade própria e aqui já nos encontramos no segundo motivo. Não há nenhuma entidade lógica ou transcendente que garanta que um enunciado produza determinado ato transformacional. Jovens que têm carro podem não se transformar em motoristas. Podem ter realizado todos os procedimentos legais, serem devidamente habilitados pelos órgãos competentes e ainda assim não ter passado pelo ato transformacional que lhes daria a confiança para guiarem regularmente seus carros.⁷⁰ A habilitação não é, de modo algum, um indicativo infalível de que alguém se tornou motorista.

⁷⁰ Aqui lembramos da famosa passagem de Deleuze em *Proust e os signos*, sobre como não se pode saber ao certo quais são os signos que motivam um aprendizado, ou, adaptando ao nosso tema, quais signos efetua uma “transformação”: “Nunca se sabe como uma pessoa aprende; mas, de qualquer forma que aprenda, é sempre por intermédio de signos, perdendo tempo, e não pela assimilação de conteúdos objetivos. Quem sabe como um estudante pode

Temos, portanto, a produção de uma filosofia que liga muito intimamente os corpos e os signos. “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” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 22). A linguagem e os signos se relacionam com o fora, mas porque a própria noção de “fora” é constitutiva da linguagem. Um fora que não cessa de variar.

Se, até então, falávamos de agenciamentos que comportam conteúdo e expressão, vemos agora que no estrato antropomórfico o agenciamento devém cada vez mais complexo.

Por um lado, ele é *agenciamento maquínico*, de ações, de paixões, de mistura de corpos sobre os outros; por outro lado, *agenciamento coletivo de enunciação* de atos de enunciação, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 31).

Há toda uma maquinaria semiótica funcionando nos corpos, maquinando também os corpos, como um dos polos do agenciamento. A expressão é um mecanismo de produção da realidade. No início do quarto platô, é possível vê-los mostrando como, por exemplo, os soviéticos foram capazes de destacar uma massa de proletários e produzir um outro “povo”⁷¹: “Golpe de gênio da primeira internacional marxista, que ‘inventa’ um novo tipo de classe: proletários do mundo, uni-vos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 23). Maquinação da expressão nos corpos.

O platô quinto, no entanto, nos dá indicativos de que existem alguns regimes de signos⁷², algumas semióticas que produzem relações diversas entre o conteúdo e a expressão. Alguns produzem uma abstração da realidade, uma semiótica capaz de valorizar o signo por ele mesmo, mais ou menos

tornar-se repentinamente ‘bom em latim’, que signos (amorosos ou até mesmo inconfessáveis) lhe serviriam de aprendizado?” (DELEUZE, 2003, p. 21).

⁷¹ Trata-se da maneira como os soviéticos, por meio de um conjunto de signos e, sobretudo, pela influência do texto de Lênin ‘Sobre as palavras de ordem’ (1917), foram capazes de maquinar, através transformações incorpóreas, os corpos dos proletários.

⁷² “Denominamos regime de signos qualquer formalização de expressão específica, pelo menos quando a expressão for linguística. Um regime de signos constitui uma semiótica” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 63).

desconectado da realidade. Ao longo do platô, são apresentados quatro regimes de signos: o significante, o pré-significante, o contrassignificante e o pós-significante. Somos advertidos que se trata, no entanto, de uma lista arbitrária e que, ademais, esses regimes se misturam, traços de um se misturam com outros. Sempre, portanto, um regime misto (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 74). Deleuze e Guattari dão destaque muito maior à semiótica significante e à semiótica pós-significante, ao passo que as outras duas são apenas brevemente referidas. Isso porque, ao longo de *Mil Platôs*, há uma preocupação em mostrar o homem moderno ocidental como composto por uma semiótica em que esses dois regimes se misturam. Essa abordagem ganha espaço no sétimo platô, “Rostidade”, que será explorado adiante.

A descrição dessas semióticas nos conduz a um campo bastante interessante. Em última instância, nos fornecem uma tipologia de “seres sociais” que surgem em cada semiótica. Em cada regime de signo, o indivíduo devém algo distinto. Um sujeito, um servo, um nômade, um guerreiro... Vê-se aqui a importância que Deleuze e Guattari dão aos estudos dos signos. É a semiótica instalada em um regime social que dá *forma* aos seus indivíduos. É toda uma política dos signos, um segundo nível de política. Para uma nova sociedade seria preciso, portanto, um novo regime de signos, assim como para uma nova filosofia é necessária uma nova linguagem. Por ora, vejamos como se dá o funcionamento desses regimes de signos.

Na semiótica significante, há um privilégio do regime de signos, em relação ao conteúdo. “O regime significante do signo (o signo significante) possui uma fórmula geral simples: o signo remete ao signo, e remete tão somente ao signo, infinitamente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 64). Na significância, a linguagem, os signos, já não possuem mais uma relação muito clara com a materialidade do real, mas conversam entre si. É como se o signo ganhasse independência da realidade. Se produz, assim, um significante que está para além do conteúdo. “Abstrai-se, então, o conteúdo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 65). O significante passa a funcionar como princípio, como organizador do real. Aqui, encontramos uma semelhança com a concepção do *socius* bárbaro

de *O Anti-Édipo* (2010), no qual o desejo é condicionado pelo corpo do déspota⁷³ (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 264). O próprio regime significante é concebido como um regime despótico (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 65). Tal como o déspota de *O Anti-Édipo*, o regime significante produz um centro de significância que incorpora outros signos. Faz com que os signos do mundo sejam interpretados a partir do seu centro. Tudo ressoa em função do centro, mesmo que esse centro seja pura expressão, desconectado de qualquer conteúdo. Signos de signos.

Precisamos de um exemplo mais concreto. Retomemos a questão da psicanálise e do significante que também já aparece em *O Anti-Édipo*. Édipo funciona como significante na medida em que o real é interpretado a partir dele, em que os signos emitidos são interpretados não pela realidade à qual remetem, nem pelo conteúdo dos signos, mas por um significante que funciona como centro (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 66). Édipo pode ser um signo que funciona como princípio, independente do real. Centro que faz com que todos os outros signos funcionem a partir dele. É nesse sentido que a dupla afirma que “ele [o significante] é tanto pura abstração quanto princípio puro, isto é, nada. Falta ou excesso, pouco importa” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 68). O significante pode ser uma expressão que já não guarda relação alguma com o conteúdo do agenciamento, mas que ainda assim é capaz de operar como princípio. É uma questão puramente hierárquica. O significante reina sobre a realidade. Mas não se trata só de Édipo. Encontramos significante em

todos os grupos centrados, hierarquizados, arborescentes, assujeitados: partidos políticos, movimentos literários, associações psicanalíticas, famílias, conjugalidades... O retrato, a rostidade, a redundância, a significância e a interpretação intervêm por toda parte. Mundo triste do significante, seu arcaísmo com função sempre atual, sua trapaça essencial que conota todos os seus aspectos, sua farsa profunda. O significante reina em todas as cenas domésticas, como em todos os aparelhos de Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 70-71).

⁷³ Apesar dessa semelhança com o Estado bárbaro de *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari nos advertem de que “não há qualquer razão para identificar um regime ou uma semiótica a um povo, nem a um momento da história. Em um mesmo momento ou em um mesmo povo, há tanta mistura de forma que podemos simplesmente dizer que um povo, uma língua ou um momento asseguram a dominância relativa de um regime” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 73-74).

O significante é o signo que se coloca como princípio. É Édipo, mas é também a moral, as ideias transcendentais, o hábito e os costumes que se colocam como fundantes. Negação cosmológica. É nesse sentido que uma relação homoafetiva pode ser acusada de imoral, ou não natural. Os que fazem esse tipo de acusação pressupõem que há uma moralidade, um gênero, ou alguma concepção do que vem a ser uma relação afetiva ideal antecedendo a própria realidade das conexões do mundo. É o tipo de acusação que parte sempre de uma imagem do pensamento do tipo significante. Ideias se tornando mais fortes do que a cosmologia.

Antes de sermos apresentados ao outro grande regime de signos, o que marca o homem moderno, o pós-significante, a dupla francesa menciona brevemente outras duas semióticas, que têm uma relação mais direta com o conteúdo. Elas não abstraem completamente o conteúdo, ou, então, quando abstraem é em função de outras formas de expressão que não a forma significante. Esse é notadamente o caso da “*semiótica pré-significante* considerada primitiva, muito mais próxima das codificações ‘naturais’ que operam sem signos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 71). A imagem de pensamento pré-significante não se desprende do conteúdo, nem se descola completamente da terra. A expressão, mesmo quando parcialmente abstraída, entra em relação com o conteúdo. Já não se trata de produzir um significante abstrato opera por um centro e faz com que os outros signos ressoem e o interpretem. Mesmo quando se trata de produzir outras expressões, não é uma linguagem abstrata e hierárquica, mas expressões diversas, plurais.

Mesmo quando abstraímos o conteúdo em uma perspectiva estritamente semiótica, é benefício de um pluralismo ou de uma plurivocidade das formas de expressão, que conjuram qualquer tomada de poder pelo significante e que conservam formas expressivas próprias ao próprio conteúdo: assim, formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito, coexistem no heterogêneo com a forma vocal (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 72).

Novamente uma semelhança com *O Anti-Édipo*, dessa vez com o *socius* primitivo. São expressões que se ligam ao corpo da terra em favor de conjurar o significante. Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari já insistiam que os primitivos produziam um sem-número de mecanismos para evitar o Estado. Aqui a

argumentação é basicamente a mesma. O regime pré-significante conjura a significância, preservando o agenciamento com o conteúdo. Trata-se de uma semiótica “animada pelo pesado pressentimento do que virá [...], impedir o que já ameaça, a abstração universalizante, a ereção do significante, a uniformização formal e substancial da enunciação, a circularidade dos enunciados” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 72). Os primitivos não entram em confronto direto com o Estado e o significante; antes, tentam conjurá-lo, impedir que apareça.

A semiótica *contrassignificante*⁷⁴ funciona de modo distinto. Deleuze e Guattari não são muito generosos ao tratarem desse regime. Ele é praticamente inexplorado pela dupla francesa nesse platô. Compreendemos que isso se dá porque a figura dos nômades, que operam por meio dessa semiótica, ganha destaque no último bloco do roteiro cosmológico. Dentre as poucas informações que nos dão neste momento é a de que esse regime funciona como

um signo numérico que não é produzido por nada exterior à marcação que o institui, marcando uma repartição plural e móvel, estabelecendo ele mesmo funções e correlações, procedendo a arranjos mais do que a totais, a distribuições mais do que a coleções, operando por corte, transição, migração e acumulação mais do que por combinações de unidades, um tal tipo de signo parece pertencer à semiótica de uma máquina de guerra nômade, dirigida contra o aparelho de Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 73).

É o regime que se opõe ao Estado, que se dirige contra o Estado. Ao falarem que essa semiótica se efetiva numericamente, temos a impressão de que pretendem destacar a questão estratégica que esse regime adota em relação ao Estado. O número e o signo são de distribuição dos corpos em um espaço. É que os guerreiros nômades se distribuem frente aos impérios, com a finalidade de derrotá-los. Como se distribuir no espaço, na geografia de um local, em um conteúdo, portanto, para derrotar o Estado?

O regime pós-significante ganha destaque no quinto platô. É uma semiótica “que se opõe à significância com novos caracteres e que se define por um procedimento original, de ‘subjetivação’” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.

⁷⁴ Essa semiótica está associada à “dos terríveis nômades criadores e guerreiros, em contraste com os nômades caçadores que faziam parte da precedente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 72).

73). Na semiótica significante, o centro de significância emana certo “poder”. Tudo é interpretado em função desse poder central. É um Deus-significante que dá vida ao regime. O mesmo já não acontece na semiótica pós-significante. Aqui, vemos surgir a figura de um outro Deus, o sujeito. Deleuze e Guattari não são muito claros quanto aos procedimentos que levam a produzir essa semiótica de subjetivação, ou, melhor, insistem que qualquer coisa pode funcionar como ponto de partida para os processos de subjetivação. Mesmo “uma coisa, um animal, podem bastar [...]. E mais: vários pontos coexistem para um determinado indivíduo ou grupo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 73). Importa é que esse ponto de partida do processo de subjetivação, seja ele qual for (processos educacionais, relações familiares) produza primeiramente uma “realidade mental determinada por esse ponto” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 73). Essa realidade é concebida pela dupla como o sujeito de enunciação. Desse sujeito de enunciação “deriva, por sua vez, um sujeito de enunciado, isto é, um sujeito preso nos enunciados conformes a uma realidade dominante (sendo a realidade mental de agora há pouco apenas uma parte desta realidade [...]). (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 73). Vejamos isso com calma.

A semiótica pós-significante se define por três termos. Um ponto em que se inicia um processo de subjetivação, ponto esse que pode ser qualquer coisa, algo que faça com que surja um sujeito. Um sujeito de enunciação que surge a partir desse ponto que inicia o processo e que formula e enuncia sentenças. E um sujeito que é enunciado pelo sujeito de enunciação, ou seja, a própria expressão que é expressa pelo “sujeito” individual, uma espécie de sujeito na linguagem, um “eu” que é expresso pelo sujeito de enunciação. Esse fenômeno marca o surgimento de uma duplicidade no sujeito. O sujeito é, ao mesmo tempo, o “juiz” que enuncia e o “réu” que obedece à sentença do juízo. É o surgimento de uma espécie de “sujeito do sujeito”, associado a uma filosofia kantiana e cartesiana. Um eu (enunciação) que fala e julga sobre o eu (enunciado). Um eu (enunciado) que obedece àquilo que é julgado pelo eu (enunciação).

É o paradoxo do legislador-sujeito, que substitui o déspota significante: quanto mais você obedece aos enunciados da realidade dominante, mais comanda como sujeito de enunciação na realidade mental, pois finalmente você só obedece a você mesmo, é a você que você obedece! E é você quem comanda, enquanto ser racional... Inventou-se uma nova forma de

escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura “razão”, o Cogito (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 89).

A grande questão é a de que esse duplo sujeito, que enuncia e é enunciado, já é efeito de uma realidade dominante, ao que indicam Deleuze e Guattari. O sujeito é produzido por uma realidade dominante e enuncia expressões que compõem uma realidade dominante e outros sujeitos. Há, como aponta Saflate⁷⁵, uma indissociabilidade entre os seres sociais e os processos de alienação que o produzem. Os “seres sociais” são sempre efeitos de processos que os desvinculam de si mesmos. A particularidade nessa “duplicação de sujeitos” se rebate, um sujeito produzindo o outro, dentro de uma maquinaria de subjetivação. O paradoxo é que o sujeito é fruto desses processos de realidade que o antecedem (ele precisa de um ponto de subjetivação, bem como de enunciados dominantes para que se torne ele mesmo um sujeito), mas, ao mesmo tempo, se compreende como princípio dos próprios enunciados. Essa parece ser a distinção feita pela dupla entre o tipo “sujeito” e outros “seres sociais”. É a ilusão de um sujeito que se toma como a fonte dos próprios pensamentos e da própria expressão, quando em realidade é fruto do cosmos do qual participa. Na semiótica de subjetivação, o indivíduo devém Legislador-Juiz. O mesmo não acontece, por exemplo, em um regime pré-significante em que o indivíduo devém um “ser social” de tipo distinto que o sujeito.

Na semiótica dos sujeitos, já estamos diante de um outro procedimento de poder distinto da significância que interpreta significantes. “Eis o que acontece no regime passional ou de subjetivação. Não há mais centro de significância em relação aos círculos ou a uma espiral em expansão, mas um ponto de subjetivação que dá a partida da linha” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 86). Não mais um significante a ser interpretado, mas um sujeito que é capaz de emitir seus próprios Juízos de Deus e se sujeitar a eles. Agora é o sujeito que se entende como antecedendo os processos cosmológicos e a realidade, embora ele mesmo já seja o efeito dessa realidade. É um sujeito que se sujeita a si mesmo. Um juiz de si mesmo. É uma transformação radical, sobretudo do ponto

⁷⁵ Saflate trata dessa indissociabilidade em minicurso intitulado *A Economia Libidinal do Fascismo*, mais especificamente na parte três, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=5zfrqTyZIXI>. Acesso em janeiro de 2020.

de vista social. Já não é mais preciso um Estado ou um déspota significante. Basta que os indivíduos se subjetivem a si mesmos, que se autodominem, que interiorizem a voz do legislador-sujeito (enunciação), que age sobre o sujeito de ação (enunciado). É um domínio expressivo de si sobre si mesmo que substitui o domínio expressivo da interpretação da semiótica significante. Força da consciência sobre o domínio dos corpos.

São duas semióticas mais ou menos divinas, na medida em que podem estar descoladas da realidade e duas semióticas imanentes. Duas que parecem manter uma relação mais ligada ao conteúdo, à realidade, e duas outras em que as imagens de pensamento que produzem ganham certa independência do real.

SEMIÓTICAS ABSTRATAS	SEMIÓTICAS CONCRETAS
Significante	Pré-significante
Pós-Significante	Contrassignificante

De um lado, as semióticas que agora podemos chamar de abstratas produzem um lugar mais imóvel no pensamento da humanidade. Isso se dá, sobretudo, porque possuem uma capacidade de abrir mão dos processos cosmológicos. Elas se afirmam, cada qual à sua maneira, como mais ou menos independentes da realidade dos processos de estratificação e constituição de mundo. Têm a pretensão de ser princípio da realidade e não efeito. Daí Deleuze e Guattari denunciarem a capacidade que a linguagem tem em produzir uma grande Ilusão. O humano é o único ser capaz de negar a própria cosmologia que o constituiu, produzindo uma Forma Terminal no pensamento, em função de imagens que partem de um Deus-significante, de um Deus-sujeito ou de um misto dos dois. A lagosta aqui está submetida a essas semióticas.

Esses dois regimes de signos abstratos produzem lugares mais ou menos imóveis. Veremos agora como um fenômeno semelhante acontece no nível do corpo. Há um Deus-significância, um Deus-sujeito, mas também um *juízo de Deus* que constitui no corpo um organismo, que fecha nossos órgãos numa Forma Terminal.

3.1.2 Um lugar para o corpo: o organismo

Durante a conferência do professor Challenger fomos apresentados aos dois polos da cosmologia: as forças e as formas. A Terra e a terra. Na palestra, o professor trata da Terra, o campo das forças, o plano de consistência, como Corpo sem Órgãos (CsO). Isso porque nesse polo da cosmologia não há ainda organização das forças, só há multiplicidades, intensidades, potências, matérias não formadas. No sexto platô, “Como criar para si um Corpo sem Órgãos”, Deleuze e Guattari ampliam a problemática do CsO. Momento em que se trata de pensar nossos corpos, nossos órgãos e a relação com a Terra enquanto intensidade, mas também com os fechamentos, as moralizações, os juízos e a organização que transforma os corpos em organismos mais ou menos fechados, praticamente inaptos a experimentações e devires. Tarefa política: desestruturar os organismos que nos condicionam e constituir para si um corpo sem órgãos e um programa de experimentação corporal. Experimentar, com o corpo, as conexões com a Terra. “O corpo sem órgãos não é um corpo morto, mas um corpo vivo, e tão vivo e tão fervilhante que ele expulsou o organismo e sua organização” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 56).

Não existem determinações “verdadeiras” sobre o uso e funcionamento dos nossos corpos, mas um mapa de conexões, que não está dado, que se produz na própria relação do corpo com outras máquinas que compõem a Mecanosfera. Nesse sentido, “o corpo é tão somente um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 15). Há corpos que se compõem com signos da música, outros com a floresta, alguns se conectam com experiências masoquistas, etc. O corpo é uma máquina com peças conectáveis. É tratado por Deleuze e Guattari como um ovo. Tal como um ovo, não estamos completamente formados, mas em processo de formação. Um ovo porque possuímos uma energia de produção potencial. O ovo é uma zona de intensidades, ligando fluidos, recortando materiais, produzindo mundo. E mesmo a Terra não deixa de ser um grande corpo, um grande ovo. O Corpo sem Órgãos por excelência, reino das multiplicidades não formadas, sempre se produzindo, sempre se transformando.

É a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste

zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual à energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero. Por isto tratamos o CsO como o ovo pleno anterior à extensão do organismo e à organização dos órgãos, antes da formação dos estratos, o ovo intenso que se define por eixos e vetores, gradientes e limiares, tendências e dinâmicas com mutação de energia, movimentos cinemáticos com deslocamento de grupos, migrações, tudo isto independentemente das *formas acessórias*, pois os órgãos somente aparecem e funcionam aqui como intensidades puras” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 15).

Nossos corpos e a Terra. Corpos sem Órgãos. Ovos.

Mas por que a dupla francesa fala em *construir* um CsO, se até então o tratamos como uma coisa dada, primeira? É que no corpo acontece um fenômeno de estratificação tal como a significância e a subjetivação no nível do pensamento. Nós, no segundo nível da política, podemos transformar essa máquina corpórea num organismo, ou seja, podemos organizar nossos órgãos de tal modo que o mapa aberto das conexões maquinicas se transforme em um manual de uso mais ou menos fechado, bem delimitado. O plano de consistência é bloqueado por Formas Terminais, de tal modo que não raramente o corpo se encontra superestratificado. Use sua mão direita para empunhar a faca, a esquerda para o garfo! Cabeça erguida, coluna reta! “Uma mão para isso, um ânus para aquilo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24). Nós, e não a Terra, produzimos o organismo estratificado. Recortamos nosso ovo, fazemos nascer um humano com um guia moral de instruções.

Produzir um Corpo sem Órgãos não indica, porém, que tenhamos que nos livrar dos nossos órgãos, “o CsO não é de modo algum o contrário dos órgãos. Seu inimigo não são os órgãos. O inimigo é o organismo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas essa organização dos órgãos que se chama organismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24). A terra, no máximo, nos dá órgãos que em nada constituem organismo. O organismo não se define pela existência dos órgãos no corpo, mas pela produção de um lugar, o corpo⁷⁶, a produção de uma

⁷⁶ “O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus ‘órgãos verdadeiros’ que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo, à organização orgânica dos órgãos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24).

concepção transcendente⁷⁷ que regula o corpo. O organismo é a estratificação dos órgãos, seu ordenamento e organização, em função de uma maquinação específica, alguma moral, alguma unidade fundante. É a organização que nós, fazendo as vezes de *juízes de Deus*⁷⁸, damos ao corpo.

É preciso dar mais atenção à noção de juízo de Deus, que ganha destaque no sexto platô. Assim como o CsO é uma concepção fortemente inspirada por Antonin Artaud, sobretudo pela peça radiofônica “Para acabar com o julgamento de Deus” (1983)⁷⁹ e sua defesa irrestrita da imanência frente a concepções transcendentes da vida. A dupla francesa toma por juízos de Deus um sistema de juízos que se outorga o papel divino, que distribui funções, organizando tanto o pensamento quanto o corpo. Há um juízo de Deus toda vez que produzimos concepções de vida que fazem recurso a alguma essência ou transcendência. É uma negação dos processos cosmológicos, uma negação do Deus-lagosta em função de um Deus-significância, um Deus-sujeito ou um Deus-organismo. “O CsO grita: fizeram-me um organismo! Dobraram-me indevidamente! Roubaram meu corpo! O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito. É ele o estratificado” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 25).

Tomemos mais um exemplo. Alguém que esbraveja frente a uma mãe que amamenta seu filho em público é incapaz de ver essa questão como uma conexão entre máquinas. É uma conexão imanente que acontece entre duas máquinas, ela existe, é real. Ao se opor a essa conexão, o esbravejador precisa pressupor uma moral ou alguma concepção que está para além das próprias conexões entre as máquinas. Ele precisa negar a realidade das máquinas que estão em sua frente, fazendo um juízo de Deus. Ele está criando uma Forma

⁷⁷ “O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24).

⁷⁸ “O *juízo de Deus*, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação Daquele que faz um organismo, uma organização de órgãos que se chama organismo porque Ele não pode suportar o CsO, porque Ele o persegue, aniquila para passar antes e fazer antes passar o organismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 24).

⁷⁹ Exploramos a relação entre a produção conceitual de Deleuze e Guattari e a obra de Artaud no capítulo “O caso Artaud: o corpo sem órgãos para acabar com o julgamento de Deus”, presente em *Contra o Juízo: Deleuze e os Herdeiros de Spinoza* (HEUSER, 2019).

Terminal, produzindo um lugar específico a ser ocupado pelas máquinas, desejando o ordenamento do corpo da mãe e da criança. “Esse não é o lugar para amamentar uma criança!”. Em realidade, o esbravejador está dizendo “Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 25). É a negação do maquinismo em função de uma concepção essencialista do mundo, de uma moral inventada que se esqueceu que foi inventada. Uma Forma Terminal, na medida em que a realidade das máquinas deve padecer em função de um lugar para o organismo.

Os juízos de Deus nos desconectam do CsO, nos desligam – ao menos, tentam – do plano de consistência. Vimos, na seção dos devires, que atravessamos um sem-número de transformações porque dividimos com todas as outras máquinas o mesmo plano. Mas, se assim o fazemos, é porque nosso corpo é também um CsO, não está completamente organizado. É uma abertura frente ao mundo que se perde quando o Deus-lagosta, o Deus da imanência, dos processos cosmológicos, cede lugar às três figuras da estratificação humana: a significância, a subjetivação e o organismo. Essas três figuras fundaram o humano moderno. Um homem produzido por processos cosmológicos milenares, que nega a imanência da cosmologia, do mundo das máquinas, em função de recortes de lugares específicos. É o homem da Forma Terminal.

3.2 O humano da Forma Terminal

Não se trata de negar completamente os lugares. Durante todo o *Mil Platôs*, há um pedido de prudência⁸⁰ por parte de Deleuze e Guattari. Antes, o

⁸⁰ É possível notar que Deleuze e Guattari sempre se posicionam em favor de um mundo produtivo, inventivo, que coloca em questão as concepções essencialistas de mundo e de humanidade. Não se trata, contudo, de desfazer completamente os lugares do pensamento e do corpo, mas de conquistar, como veremos no próximo capítulo, novos lugares. A conquista desses novos lugares está sempre associada a uma prudência, para que o movimento feito em direção ao polo das forças da cosmologia não resulte em morte, loucura, fascismo, etc. À guisa de exemplificação, retomamos a seguinte afirmação dos autores: “quanta prudência é necessária para que o plano de consistência não se torne um puro plano de abolição, ou de morte. Para que a involução não se transforme em regressão ao indiferenciado” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 63).

que está em jogo é a produção de outros lugares, não asfixiantes, não despóticos, não fascistas. E, mesmo se pretendemos produzir outros lugares, precisamos

guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações, nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 26).

Os autores não buscam, portanto, desfazer completamente os lugares que como seres organizadores produzimos, mas denunciar e extirpar os cânceres que esses lugares são capazes de produzir. Denunciar o câncer de um estrato fechado, tarefa que Deleuze e Guattari herdaram de Nietzsche como médicos da civilização.⁸¹

Cada um dos três estratos humanos, organismo, subjetivação e significância, pode cristalizar, de tal modo que constituam uma Forma Terminal no homem. Um homem acabado, que toma a vida como algo pronto e, ao mesmo tempo, julga como falso ou desviante aquele que não vive pela e para a Forma Terminal. A questão é, portanto, pensar os perigos dos três grandes estratos que fundam o homem moderno. A estratificação humana, assim como os outros dois estratos, físico-químico e orgânico, funciona por agenciamento. De um lado, a estratificação, que recorta o plano de consistência agenciando conteúdo e expressão, mas, de outro, a relação contínua com o plano de consistência, na medida em que todos partilhamos o mesmo plano. A estratificação, quando muito severa, bloqueia a relação do estrato com o plano, fecha-o em si mesmo. Mas há ainda o perigo de que aí no estrato apareça um fenômeno estranho, um CsO dentro do estrato. Uma fuga dentro do que está fechado. Ao que a dupla francesa indica, é uma fuga negativa porque não está ligada ao plano de consistência, mas a desejos de morte dentro do estrato. É uma amplificação do estrato, um

⁸¹ Em *Nietzsche e a filosofia* (1976), Deleuze afirma que “a filosofia enquanto tal é sintomatologista, tipologista, genealogista. Reconhece-se a trindade nietzscheina do “filósofo do futuro”: filósofo médico (é o médico que interpreta os sintomas), filósofo artista (é o artista que modela os tipos), filósofo legislador (é o legislador que determina o nível, a genealogia)” (1976, p. 62).

desejo de mudar o estrato para ampliar seu poder. É o surgimento de um câncer que coloca em questão o organismo, a subjetivação e a significância.

Tomemos o organismo como estrato: existe um CsO que se opõe à organização dos órgãos chamada organismo, mas há também um CsO do organismo, pertencendo a este estrato. *Tecido canceroso*: a cada instante, a cada segundo, uma célula torna-se cancerosa, louca, prolifera e perde sua figura, apodera-se de tudo; é necessário que o organismo a reconduza à sua regra ou a reestratifique, não somente para sobreviver, mas também para que seja possível uma fuga para fora do organismo, uma fabricação do "outro" CsO sobre o plano de consistência. Tomemos agora o estrato de significância: aí ainda existe um tecido canceroso da significância, um corpo brotando do déspota que bloqueia toda circulação de signos, tanto quanto impede o nascimento do signo assignificante sobre o "outro" CsO. Ou, então, um corpo asfixiante da subjetivação que torna ainda tanto mais impossível uma liberação porque não deixa subsistir uma distinção entre os sujeitos (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 29).

Mapa cosmológico cada vez mais complexo. Primeiramente, os processos de estratificação são concebidos como as passagens das forças às formas, que produz um lugar feito de conteúdo e expressão. Nesse agenciamento, a humanidade, por exemplo, há sempre a possibilidade de um devir, uma vez que dividimos com as outras máquinas o mesmo plano. Sempre a possibilidade de produzir uma nova conexão com o plano de consistência. Mas somos agora apresentados ao perigo que está no outro extremo do estrato. O perigo de surgir um fenômeno de amplificação dos estratos.

Vimos como a semiótica significante produz um signo mais ou menos independente da realidade, a semiótica de subjetivação, um sujeito que toma a si como produtor de seus próprios enunciados, e um organismo que organiza os órgãos, produzindo um lugar para o corpo. Há o perigo de que esses três estratos enlouqueçam de tal modo que a significância se transforme em um déspota, que o sujeito asfixie as demais subjetividades e o organismo devenida louco e tome conta de todos os corpos. É o perigo de que a organização dos estratos se torne um tumor que ameace a existência de qualquer coisa que não seja a organização pretendida pelo *CsO do estrato*.⁸² É a produção de uma Forma Terminal que

⁸² Há, portanto, esse extremo, um CsO que opera no estrato não voltado ao plano de consistência: "Se os estratos dizem respeito à coagulação, à sedimentação, basta uma velocidade de sedimentação precipitada num estrato para que ele perca sua figura e suas

mistura os estratos: um déspota como significante, seja ele um Édipo, uma concepção de Deus, ou mesmo o mercado capitalista como a verdade absoluta; um sujeito que se toma como Deus e julga a partir de seus próprios juízos; e um organismo que dá à corporeidade funções específicas para que não se comporte de maneira depravada. É o perigo dos três estratos, o de desejarem a aniquilação de si ou dos outros (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 32).

Esses três elementos parecem produzir o homem contemporâneo, ou pelo menos é essa a leitura que, em certa medida, fazemos do sétimo platô, “Rostidade” (2012a).

3.2.1 Um rosto Terminal – juízos de Deus nos processos de subjetivação

Lemos “Rostidade” (2012a) como a apresentação de Deleuze e Guattari da máquina que compõe o homem da Forma Terminal, ou, então, o homem que potencialmente pode exigir do mundo uma Forma Terminal. É uma máquina de rostidade. Ela produz um rosto para o humano, um papel a ser interpretado, um personagem a ser encenado no teatro do mundo. Um rosto para o trabalhador, um rosto para a mulher, um rosto para as minorias. Rostos que não estão pré-estabelecidos, mas que são elaborados numa disputa política de produção de mundo. Não que todos os rostos sejam do tipo Forma Terminal, mas parece certo que todas as Formas Terminais só encontram sucesso pela produção de um rosto. É o início de uma narrativa que marca, de maneira mais clara, a passagem dos processos cosmológicos que produzem o humano, para os processos de poder que são efetuados no segundo nível da política.

Durante “Rostidade”, Deleuze e Guattari mostram como alguns agenciamentos de poder produzem uma semiótica mista⁸³, que associa significância e subjetividade, capaz de produzir fenômenos de rostidade. O rosto

articulações, e forme seu tumor específico nele mesmo, ou em tal formação, em tal aparelho. Os estratos engendram seus CsO, totalitários e fascistas, aterrorizadoras caricaturas do plano de consistência. Não basta então distinguir os CsO plenos sobre o plano de consistência e os CsO vazios sobre os destroços de estratos, por desestratificação exageradamente violento. É preciso considerar ainda os CsO cancerosos num estrato tornado proliferante” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 30).

⁸³ “Como só existem semióticas mistas ou como os estratos nunca ocorrem sozinhos, havendo pelo menos dois, não devemos nos surpreender com a montagem de um dispositivo muito especial em seu cruzamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 36).

é uma invenção, os papéis sociais são todos invenções. É na esteira dessa concepção que a dupla francesa faz uma distinção entre duas máquinas de produção de corpo/pensamento: o *sistema rosto* e o *corpo-cabeça*. Os processos cosmológicos de estratificação nos dão, no primeiro nível da política, um corpo-cabeça. O corpo-cabeça é o nosso próprio corpo e as relações que ele produz com outras máquinas, imanência maquinando e sendo maquinada na imanência. O rosto, por sua vez, é inumano (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 40). Não porque não componha o homem, mas porque é uma produção que nós humanos fizemos contra a natureza. Uma produção antinatureza. É um papel que inventamos, um lugar estável que damos à humanidade. Há um rosto sempre que produzimos uma essência de homem, um modo verdadeiro de existir. O apelo da dupla às sociedades primitivas nos ajuda a pensar essa questão.

Deleuze e Guattari insistem, tal como em praticamente todo o *Mil Platôs* e *O Anti-Édipo*, que os povos primitivos possuem uma relação mais direta com a terra, com o conteúdo, a materialidade da vida. São semióticas mais corporais atuando, uma relação mais ou menos direta do corpo com a terra.

Se consideramos as sociedades primitivas, poucas coisas passam pelo rosto: sua semiótica é não-significante, não-subjetiva, essencialmente coletiva, polívoca e corporal, apresentando formas e substâncias de expressão bastante diversas. A polivocidade passa pelos corpos, seus volumes, suas cavidades internas, suas conexões e coordenadas exteriores variáveis (territorialidades) (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 47).

Os primitivos não fazem a expressão descolar do conteúdo, não têm a necessidade do rosto⁸⁴. Não produzem, portanto, uma significância ou subjetividade. O rosto, diferentemente da cabeça-corpo, cifra nossas relações,

⁸⁴ Deleuze e Guattari nos mostram como as sociedades primitivas e sua semiótica pré-significante não produzem um rosto, mas se efetuam por meio de relações corporais: “As pinturas, as tatuagens, as marcas na pele consagram a multidimensionalidade dos corpos. Mesmo as máscaras asseguram a pertença da cabeça ao corpo mais do que enaltecem um rosto. Não há dúvida de que profundos movimentos de desterritorialização se operam, agitando as coordenadas do corpo e delineando agenciamentos particulares de poder; entretanto, colocam o corpo em conexão não com a rostidade, mas com devires animais, especialmente com o auxílio de drogas. Sem dúvida não existe menos espiritualidade: pois os devires-animais referem-se a um Espírito animal, espírito-jaguar, espírito-pássaro, espírito-ocelote, espírito-tucano, que se apoderam do interior do corpo, entram em suas cavidades, preenchem os volumes, ao invés de lhe criar um rosto. Os casos de possessão expressam uma relação direta das Vozes com o corpo, não com o rosto” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 48).

organiza, produz um sistema de funcionamento que opera tanto no nível do pensamento quanto do corpo. Tudo depende da “eficácia da cifração que ele permite operar, e em quais casos. Não é questão de ideologia, mas de economia e de organização de poder” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 47). Mas não é o rosto que produz instâncias de poder; pelo contrário, são certas organizações sociais que precisam produzir o rosto para se perpetuar.⁸⁵ Veremos, nas seções seguintes, como esse é o caso de algumas formações contemporâneas.

O rosto é o efeito de agenciamentos de poder que recortam conteúdos e expressões específicas.

São agenciamentos de poder bastante particulares que impõem a significância e a subjetivação como sua forma de expressão determinada, em pressuposição recíproca com novos conteúdos: não há significância sem um agenciamento despótico, não há subjetivação sem um agenciamento autoritário, não há mixagem dos dois sem agenciamentos de poder que agem precisamente por significantes, e se exercem sobre almas ou sujeitos (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 54).

O rosto se produz de uma primeira codificação, de uma primeira seleção do real, que recorta algumas expressões como significantes para colarem nas almas dos sujeitos. É uma produção social. Efeito de agenciamentos de poder. Poderíamos colocar em questão quais os agenciamentos de poder, por exemplo produziram o homem do capitalismo contemporâneo, ou, então, o capitalismo é um agenciamento de poder que pressupõe a existência de rostos? Parece-nos que sim. O rosto do proletário moderno se mostra como peça integrante da máquina capitalista. A própria máquina não funciona sem esse proletário que tem um lugar específico, que não usufrui dos “benefícios” do modo capitalista. E mesmo em agenciamentos de poder que parecem banais é possível ver o funcionamento de uma máquina de rostidade:

A questão, contudo, permanece: quando é que a máquina abstrata de rostidade entra em jogo? Quando é desencadeada? Tomemos exemplos simples: o poder maternal que passa pelo rosto durante o próprio aleitamento; o poder passional que passa pelo rosto do amado, mesmo nas carícias; o poder político que passa pelo rosto do chefe, bandeiras, ícones e fotos, e mesmo

⁸⁵ “Não dizemos certamente que o rosto, a potência do rosto, engendra o poder e o explica. Em contrapartida, *determinados agenciamentos de poder têm necessidade de produção de rosto*, outros não” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 47).

nas ações da massa; o poder do cinema que passa pelo rosto da estrela e o close, o poder da televisão... O rosto não age aqui como individual, é a individuação que resulta da necessidade de que haja rosto (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 47).

Por todos os lados, um rosto funcionando como máquina de individuação. Um exercício de psiquiatria materialista, tal como descrevemos no primeiro capítulo, poderia ajudar a tratar desses rostos. Não mais um Édipo que analisa problemas familiares, mas uma psiquiatria imanente que se pergunta sobre quais relações e quais rostos um indivíduo, um coletivo ou uma sociedade estão interpretando e em que medida isso produz conexões positivas ou negativas no corpo e no pensamento.

O próprio rosto faz ainda uma segunda seleção, uma nova codificação, é uma intervenção mais ou menos no estilo darwinista, mas não biológica, semiótica. A máquina de rostidade do tipo terminal marca os lugares de cada um dependendo de sua relação de semelhança com o rosto “ideal”. Seguindo essa concepção, Deleuze e Guattari afirmam que “o racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até à extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio)” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 51). O racismo é uma máquina de rostidade em funcionamento. Ele deixa passar os rostos que se assemelham com o ideal, ao mesmo tempo em que bloqueia os desviantes. É que no sistema de rostidade terminal não há a percepção do outro. O outro não existe. “Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 51). Máquina de seleção que disciplina os corpos em função do rosto-modelo.

Ora, são esses agenciamentos de poder, essas formações despóticas ou autoritárias, que dão à nova semiótica os meios de seu imperialismo, isto é, ao mesmo tempo os meios de esmagar os outros e de se proteger de qualquer ameaça vinda de fora. Trata-se de uma abolição organizada do corpo e das coordenadas corporais pelas quais passavam as semióticas plúvicas ou multidimensionais. Os corpos serão disciplinados, a corporeidade será desfeita, promover-se-á a caça aos devires-animais, levar-se-á a desterritorialização a um novo limiar, já que se saltará dos estratos orgânicos aos estratos de significância e de subjetivação (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 54).

As Formas Terminais funcionam produzindo rostos terminais. Seleção de gente e vida, mundo perigoso. O mundo vê novamente a força de uma escalada fascista mais ou menos generalizada, feita contra os imigrantes, contra pobres, contra mulheres, enfim, contra as minorias. É que seus corpos e pensamentos não passam no critério da máquina de rostidade produzida pela Forma Terminal. É por isso que “O rosto é uma política” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 55). Ele organiza, ele seleciona. Funcionamento estranho do segundo nível da política, que não produz vida, mas que a coloca em questão. Funcionamento de um rosto-modelo que ameaça a existência dos desviantes.

O conceito de rosto está intimamente relacionado com os conceitos de maior e menor na filosofia da dupla francesa. Essas noções aparecem primeiramente em *Kafka: por uma literatura menor* (1997). Deleuze e Guattari não as tomam como uma questão quantitativa, mas por sua relação de interioridade ou exterioridade em relação aos padrões dominantes. Kafka teria produzido uma *literatura menor* porque se vê, segundo a dupla, três características gerais na obra do escritor que escapam aos padrões ditos maiores. 1) A língua utilizada por Kafka é “modificada por um forte coeficiente de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 25). Kafka dá a ver um alemão distinto daquele de uma “população alemã”, de um padrão alemão de se falar e escrever. É de um judeu de Praga. Kafka afasta o alemão de seu território natal, extraindo uma língua menor de uma língua maior. 2) Na literatura menor tudo é político. Deleuze e Guattari afirmam que nas “grandes” literaturas, os casos individuais sempre conduzem a outros casos individuais (cf. 1977, p. 26). Algo distinto ocorre na obra de Kafka e na literatura menor: “Seu espaço exíguo faz com que cada caso individual seja imediatamente ligado à política” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 26). Não que a literatura menor não recorra a casos individuais. Ela o faz, mas os casos individuais sempre conduzem a questões políticas que excedem os problemas individuais.

O caso individual se torna então mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópico, na medida em que uma outra história se agita nele. É nesse sentido que o triângulo familiar se conecta com outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos, os quais determinam os valores do primeiro. Quando Kafka indica, entre as finalidades de uma literatura menor, “a depuração do conflito que opõe pais e filhos e a possibilidade de discuti-lo”, não se trata de uma fantasia

edipiana, mas de um programa político (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 26).

3) Na literatura menor, “tudo adquire um valor coletivo” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 27). É que uma literatura menor, mesmo que escrita por um autor recluso, não expressa uma enunciação individuada, mas traços de uma coletividade. Nela, “o campo político contaminou todo o enunciado” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 27). A literatura expressa a enunciação de um povo, mesmo que um povo não dado, um povo por vir. “A literatura tem a ver é com o povo” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 27). Já não se trata mais de sujeitos sendo apresentados por uma narrativa padrão, mas de um amontoado de forças e formas que dá a ver perspectivas não somente individuais. “Não há sujeito, *há apenas agenciamentos coletivos de enunciação*” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 28). Não mais eu expreso na literatura, mas um povo que se expressa mesmo na figura de um indivíduo. O K⁸⁶ nas obras de Kafka, que ganha características não subjetivas, mas de um coletivo.

Kafka produziu uma literatura menor, foi capaz de desterritorializar-se de um padrão de produção literária (linguagem padrão, casos individuais e enunciação de sujeitos). A dupla considera Kafka como um autor de literatura menor porque ela não se sujeita a um modo “maior” de fazer literatura. Não se utiliza dos “grandes” procedimentos literários. Maior e menor, na obra de Deleuze e Guattari, não tratam, portanto, necessariamente de uma questão de quantidade, mas da sujeição ou não ao modo padrão de produção. Essa distinção que surge no livro sobre Kafka é mantida em *Mil Platôs*:

A noção de *minoria*, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 55).

⁸⁶ Em *Os Cantos de Fouror: Escritos em filosofia-educação* (2008), Sandra Mara Corazza mostra como o personagem K nas obras de Kafka assume uma “função K”. Nela, o autor se desfaz de sua forma humana e individual para entrar em agenciamentos dos mais diversos tipos, com animais, com músicas, com coletividades: “querem saber da função K. façam experimentações encontrem em suas tocas a entrada a saída a não liberdade os lados os corredores as adjacências outras entradas outras saídas múltiplas as menos significantes as não semelhantes a metamorfose em vez das metáforas os rizomas” (CORAZZA, 2008, p. 144).

As minorias podem ser, inclusive, quantitativamente maiores do que as maiorias. O que as define, no entanto, é o não pertencimento a um padrão de existência referencial, é o não pertencimento ao metro de avaliação do conjunto maior. Maioridade que, em última instância, é sempre vazia. Uma imagem que se faz, mais do que a realidade de alguém ou de um povo, como nos mostra Deleuze n' *O Abecedário*.

A maioria é algo que supõe – até quando se vota, não se trata apenas da maior quantidade que vota em favor de determinada coisa – a existência de um padrão. No Ocidente, o padrão de qualquer maioria é: homem, adulto, macho, cidadão. Ezra Pound e Joyce disseram coisas assim. O padrão é esse. Portanto, irá obter a maioria aquele que, em determinado momento, realizar este padrão. Ou seja, a imagem sensata do homem adulto, macho, cidadão. Mas posso dizer que a maioria nunca é ninguém. É um padrão vazio. Só que muitas pessoas se reconhecem neste padrão vazio. Mas, em si, o padrão é vazio (DELEUZE, 2001, G de *Gauche* [Esquerda]).

Só há, em última instância, minorias, singularidades. A língua alemã não existe separada de suas aventuras linguísticas menores, como a influência do judeu de Praga. Assim como o português do Brasil só existe, na realidade, marcado por seus regionalismos, seus desencontros e transformações. Um homem e seus afetos de não homem, de mulher, de animal. Todos e tudo, em última instância, atravessados por minoridades que fazem com que existam singularmente. A maioridade só existe como criação linguística no mundo do maquinismo pragmático.

Existem rostos, no entanto, que se efetuam como a tentativa de produção de um padrão: rostos terminais. É a maioridade produzida por certas instâncias de poder. Um rosto-limite que pode existir na literatura, na música, etc. Uma indústria cultural dos rostos. Ou mesmo os rostos produzidos pelo capitalismo, por outros regimes sociais, na escola, no trabalho. São sempre padrões de existência e de produção fornecidos por agenciamentos de poder. O Brasil parece encarar um perigoso fenômeno de rostidade nos últimos anos. Os agenciamentos de poder estão maquinando um grande rosto moral, o rosto de um Cristo monstruoso, desfigurado. Uma maioridade a ser seguida. É uma Forma Terminal que já tem uma ideia de humanidade bem formada, com desejo de aniquilamento. Se desejamos algo outro, que também sejamos capazes de

produzir maquinações que se lancem em outra direção. Exercício de desmistificação. Não nos resta outra coisa, como animais organizadores, do que fazer política, ainda que para se opor aos rostos que o teatro da Forma Terminal insiste em produzir. “Se o rosto é uma política, desfazer o rosto também o é, engajando devires reais, todo um devir-clandestino” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 64). Desfazer os rostos terminais em função da criação de outros rostos, de um rosto qualquer. Esse algo outro, a Cosmopolítica da Vida, só veremos, no entanto, no capítulo seguinte.

3.3 A maquinação social: o poder da Forma Terminal

Entramos no terreno de uma política social, de um segundo nível da política, no qual os humanos passam a produzir relações de conteúdo e expressão, ordenando e organizando o desejo, as paixões, os corpos e o pensamento de seus pares. Interessa-nos, daqui por diante, ver como processos maquínicos do segundo nível da política efetuam o condicionamento do campo social. Acabamos de nos reportar a uma máquina de rostidade, que produz um rosto, um papel a ser interpretado, que dá um lugar aos “sujeitos” que interpretarão, ordenando seus corpos, tornando-os dóceis ao teatro que essa máquina instaura. Essa máquina de rostidade não é uma necessidade cosmológica. Vimos como os povos primitivos dispensam o sistema de rostidade em função de semióticas mais corporais. A rostidade é tão somente efeito de agenciamentos de poder que se dão no campo social, de expressões que se conjugam, se distorcem e maquam corpos. Do mesmo modo, não se trata de pensar que esses agenciamentos de poder sejam, necessariamente, conscientes. Eles não dependem da existência de um déspota ou de uma elite dominante que distribui ordens claras e organiza as massas, embora também possam ser reforçados por esses grupos. Mais que isso, se trata de pensar como expressão e conteúdo se agenciam de tal modo que constituam agenciamentos de poder. Como certos enunciados, que podem até não ter a “intencionalidade” de subjugar ou dominar o campo social, são capazes de colar na “alma” dos sujeitos.

Agenciamentos que surgem de todos os lados, nem sempre intencionais, mas que podem ser distorcidos no campo social.⁸⁷ Uma frase, um gesto, uma ação que vagarosamente se conectam a outras e formam agenciamentos poderosos, rostos-modelos a serem interpretados. Daí a necessidade de que a psiquiatria materialista sempre se faça pontualmente, levando em consideração os agenciamentos de poder e as multiplicidades que estão em jogo. Qual o rosto que determinado agenciamento de poder produz? Esse rosto é resultado de que mixagens de semióticas? Ele enaltece ou enfraquece a vida? Os lugares que produz são doentes, são terminais? Como podemos resistir a eles?

Em “Aparelho de captura”, décimo terceiro platô, Deleuze e Guattari nos apresentam dois mecanismos intimamente ligados à noção de rostidade e às semióticas expostas anteriormente. Como o título nos adianta, são mecanismos que fazem a captura das multiplicidades, organizam os fluxos de desejo, marcam o pensamento e os corpos e mostram como, ao longo da história, essa captura se altera, produzindo outros tipos de indivíduos e sociedades. De modo geral, distinguem dois grandes mecanismos empregados por distintas formações sociais: a servidão maquínica e a sujeição social.

Distinguimos como dois conceitos a *servidão maquínica* e a *sujeição social*. Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior. Mas há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeito à máquina, e não mais submetido *pela* máquina (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 167-168).

Há uma distinção gritante entre os dois processos. A servidão maquínica é o mecanismo de organização social empregado nos Estados Imperiais. Como a citação acima nos indica, os homens são tomados como peças que compõem a máquina social, organizados por uma unidade superior. É o despota

⁸⁷ É o que chamam de *componente transformacional* (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 101). Parece ser também por esse mecanismo de traduzibilidade entre semióticas, que não se tem nunca total controle sobre como um enunciado pode se transformar quando em contato com outras máquinas sociais. É muito possível que uma expressão de cunho libertário possa ser capturada por totalitarismos e fascismos, do mesmo modo que o inverso também é possível.

funcionando como significante, como princípio e centro fundador de uma semiótica estatal. “Tal é o regime de signos do Estado: a sobrecodificação ou o Significante. É um sistema de *servidão maquínica*: a primeira ‘megamáquina’” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 124). Aqui estamos num terreno muito semelhante ao de *O Anti-Édipo*, quando a dupla trata do *socius* bárbaro. Os Estados Imperiais funcionam por centros de poder. Do déspota emanam procedimentos organizatórios. Os homens não são mais peças que servem à megamáquina do Estado Imperial. Seus corpos são extensão da máquina social. Os indivíduos não enfrentam processos de subjetivação, mas são orientados por uma interpretação do significante. Peças não subjetivadas. É como se o Estado Imperial fornecesse aos homens-peças uma Forma Terminal muito bem definida.

A *sujeição social* é um procedimento bastante distinto. É uma mutação do mecanismo dos Estados Imperiais que vai dando lugar ao Estado Moderno e, posteriormente, ao capitalismo. O próprio sistema jurídico entra em vias de transformação em função de uma nova semiótica e novos mecanismos que se impõem socialmente:

O *direito* inteiro sofre uma mutação e se torna direito subjetivo, conjuntivo, "tópico" [...], a operação do "significante" imperial dá lugar a *processos de subjetivação*; a *servidão maquínica* tende a ser substituída por um regime de *sujeição social* (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 159).

Nesse mecanismo, o homem já não é mais uma peça planejada da máquina, mas, por conta de processos de subjetivação que enfrenta, passa a se reportar às outras máquinas como objetos exteriores. O sujeito se separa dos objetos. Não mais uma peça, mas uma máquina-sujeito usuário de outras máquinas. E que sujeito é esse? A resposta a essa questão só pode ser obtida na medida em que outra questão é colocada: qual é o regime maquínico em que esse sujeito está inserido? É que os processos de subjetivação ocorrem sempre assim: as máquinas são agora exteriores aos sujeitos, mas são elas que formam sua subjetividade. Quando a dupla francesa trata de uma *sujeição social*, está indicando que a produção de subjetividade se dá na relação com a máquina social em que o indivíduo está inserido e com que máquinas está em relação. Um proletário subjetivado pelas máquinas que manipula em seu trabalho, mas também pelas máquinas urbanas que encontra no trajeto casa-trabalho, pelas

máquinas midiáticas a que tem acesso... Um capitalista subjetivado pelas máquinas... Um jovem subjetivado pelas máquinas... Sujeito como efeito das máquinas que entra em relação.

É nessa esteira que Deleuze e Guattari denunciam o “trabalhador livre ou nu do capitalismo” como aquele que leva “a sujeição à sua expressão mais radical” (2012c, p. 168). É que, como veremos adiante, o capitalismo é o regime maquínico que tem se espalhado pelo globo, uma forma de economia-mundo (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 184), em que “o capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos” (2012c, p. 168). Parece ser por conta desse caráter global e da capacidade desse sistema de produzir dois grandes rostos mais ou menos terminais (capitalistas e proletários), que Deleuze e Guattari indicam o capitalismo como o grande adversário a ser combatido no segundo nível da política. É que, sob o verniz de ser um regime que permite o trânsito das multiplicidades, o capital erige “uma máquina axiomática mil vezes mais cínica, mais cruel e mais aterrorizante que o código do grande déspota” (DELEUZE, 2005, p. 64). Em última instância, Deleuze e Guattari parecem indicar que a pergunta “que sujeito é esse?” depende sempre da questão “que máquina social o produz?”. Hoje, mais do que nunca, é uma máquina capitalista que organiza um lugar para o corpo e para o pensamento. É que a semiótica capitalista, as expressões que fazem do dinheiro o grande significativo se encontram disseminadas por todas as partes. Há sempre uma máquina de qualquer tipo, mídia, escola, trabalho, família, nos indicando que a subjetivação se *deve* dar através do capital. O capitalismo, a grande máquina social hegemônica no mundo contemporâneo. Subjugando, inclusive, os Estados-Nações.

3.3.1 O Capitalismo como Forma Terminal: um plano superorganizador

O Estado Imperial produzia Formas Terminais de caráter mais ou menos transcendentais. Vimos isso muito rapidamente ao tratar do *socius* bárbaro em *O Anti-Édipo*. Se há um rosto funcionando nos Estados Imperiais, é sempre o rosto de um grande déspota, alguma sorte de figura divina que regula os fluxos de desejo, de multiplicidades. No Estado despótico, os códigos do mundo são sobrecodificados em função da figura do déspota. O capitalismo procede por um

mecanismo muito distinto. “O paradoxo do capitalismo é que se trata de uma formação social que está construída sobre a base do que era o negativo de todas as outras” (DELEUZE, 2005, p. 22).⁸⁸ E o que é esse negativo? Os fluxos descodificados. Boa parte de *O Anti-Édipo* é dedicada a mostrar como fluxos descodificados, que em termos de *Mil Platôs* poderiam ser tomados como matéria não formada, multiplicidades, singularidades, ou seja, aquilo que ainda não está bem organizado, são capturados por formações sociais. Até o advento do capitalismo, a sobrevivência de uma sociedade dependia intimamente de não deixar que esses fluxos descodificados permeassem a máquina social.

É nesse sentido que, em aula, Deleuze afirma que “uma sociedade só teme uma coisa: o dilúvio” (DELEUZE, 2005, p. 20).⁸⁹ O que as sociedades temem é o excesso de algum fluxo estranho, algum transbordamento de energia capaz de colocar em questão o funcionamento do sistema social. Dilúvio de algum fluxo descodificado que determinada sociedade não saiba controlar. Maio de 68⁹⁰ como um fluxo que quase faz colapsar o Estado francês; junho de 2013, que coloca em crise a Democracia brasileira; outubro de 2019, que contesta o sistema político do Chile, podem ser vistos como alguns exemplos de fluxos que colocaram em risco algumas sociedades. Sob a aparente estabilidade dos Estados, sempre a agitação dos povos. Fenômeno estranho e radical, capaz de desestabilizar o funcionamento de um sistema em função de um novo mundo. Mais do que fluxo de gente que se põe a ocupar espaços, fluxo de desejo que se faz ver. Mas o que o capitalismo tem de distinto das demais formações sociais a ponto de se construir sobre o negativo das outras sociedades? É que ele

⁸⁸ La paradoja del capitalismo es que se trata de una formación social que está constituida sobre la base de lo que era lo negativo de todas las otras.

⁸⁹ Una sociedad solo le teme a una cosa: al diluvio.

⁹⁰ N’O *Abecedário*, Deleuze é indagado sobre a estreita relação que muitos intelectuais franceses tiveram com Maio de 68, classificando o evento como um fracasso ou uma bagunça. Em sua resposta, deixa claro que considera esses eventos populares como expressão vital de um devir-revolucionário. Devir em ato que não se preocupa com o futuro da revolução, mas o real que está posto: “Quiseram atribuir este fato ao reino do imaginário. Não é nada imaginário, é uma baforada de realidade em seu estado mais puro. De repente, chega a realidade. E as pessoas não entenderam e perguntavam: ‘O que é isso?’ Finalmente, gente real. As pessoas em sua realidade. Foi prodigioso! O que eram as pessoas em sua realidade? Era o devir. Podia haver alguns devires ruins. É claro que alguns historiadores não entenderam bem, pois acredito tanto na diferença entre História e devir. Foi um devir revolucionário, sem futuro de revolução. Alguns podem zombar disso. Ou zombam depois que passou. O que tomou as pessoas foram fenômenos de puro devir” (DELEUZE, 2001, G de *Gauche* [Esquerda]).

administra doses de fluxo descodificado. “Aquilo que era o negativo de todas as formações se transformou na positividade mesma da nossa formação” (DELEUZE, 2005, p. 22).⁹¹

As formações despóticas produzem Formas Terminais delimitadas e precisas, há uma tendência de eliminação de qualquer fluxo descodificado. No capitalismo, esses fluxos não são necessariamente eliminados, mas convertidos em um outro tipo: fluxo de dinheiro. Punk que se transforma em moda, pixo que vai parar em galeria de arte... capitalismo convertendo em capital os fluxos “livres”. No Platô nove, “Micropolítica e segmentaridade”, Deleuze e Guattari abordam a relação dos centros de poder em relação aos fluxos que não controlam:

O mesmo poderá ser dito em relação a qualquer centro de poder. Todo centro de poder tem efetivamente estes três aspectos ou estas três zonas: 1) sua zona de potência, relacionada com os segmentos de uma linha sólida dura; 2) sua zona de indiscernibilidade, relacionada com sua difusão num tecido microfísico; 3) sua zona de impotência, relacionada com os fluxos e *quanta* que ele só consegue converter, e não controlar nem determinar. Ora, é sempre do fundo de sua impotência que cada centro de poder extrai sua potência: daí sua maldade radical e sua vaidade. Antes ser um minúsculo *quantum* de fluxo do que um conversor, um oscilador, um distribuidor molar! (2012a, 118).

Sempre três zonas de atuação de um centro de poder instituído. Uma que se faz sobre o que Deleuze e Guattari chamam de linha molar. São os traços mais organizados que atravessam tanto as pessoas como as sociedades. Instituições governamentais, educação, mas também sexualidade, relação com a comunidade. O poder age primeiro aí, no mais organizado, no mais instituído, mas não deixa de agir também numa linha molecular, naquilo que se encontra mais difuso. Conversas de corredores no Congresso, desejos íntimos nem sempre ditos. Por fim, mantém uma terceira relação com os fluxos descodificados, as linhas de fuga, as multiplicidades e, por que não dizer, com o plano de consistência. Nessa terceira zona, o poder não age diretamente, só é capaz de produzir uma espécie de conversão. E nisso o capitalismo se

⁹¹ Aquello que era el negativo de todas las formaciones ha devenido en la positividad misma de nuestra formación.

especializou mais que qualquer sociedade. Ele extrai seu poder daquilo que não pode controlar, apenas converter. Fluxos de invenção de todo tipo que se transformam rapidamente em fluxo de capital. O poder, em determinadas sociedades pré-capitalistas, era tomado como uma capacidade de deter as linhas de fuga, os elementos instáveis, mas no novo sistema se torna o poder de permitir a passagem de um certo nível de descodificação, de fuga, convertendo a extração de mais-valia do que era anteriormente descodificado. É assim que o negativo se transforma em positivo na era do capital.

O capitalismo é um plano organizador, mas cada vez mais descentrado. Não possui a necessidade de centros de poder muito bem definidos. Ele limita as passagens do plano de consistência, mas o faz com muita destreza, sem bloquear completamente. O que faz, então, com que o consideremos como uma Máquina que produz Formas Terminais? É que mesmo o capitalismo não deixa de ter uma unidade superior, não deixa de produzir uma grande árvore no pensamento. A organização é mais difusa, nem por isso menos impactante. Vimos há pouco a distinção entre servidão maquínica e sujeição social. Mesmo a sujeição social não deixa de dar sinais de uma unidade que a organiza. Vimos também, durante o segundo capítulo, como a semiótica de subjetivação funciona produzindo um sujeito mais ou menos (bi)partido que é, ao mesmo tempo, juiz e réu de seus próprios juízos. Pois bem, aqui esses temas se encontram. Conexões do roteiro-rizoma. No capitalismo, essa semiótica ganha contornos singulares. Ao que a dupla nos indica, esse sujeito (bi)partido, sujeito de enunciação e sujeito de enunciado se identificam com as duas grandes figuras do sistema:

O capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os "capitalistas", são como os sujeitos da enunciação que formam a subjetividade privada do capital, enquanto os outros, os "proletários", são os sujeitos do enunciado, sujeitados às máquinas técnicas onde se efetua o capital constante (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 168).

No capitalismo, a figura do sujeito de enunciação, o legislador, é diretamente associada aos capitalistas, ao passo que aos proletários são tomados como sujeitos de enunciado. A subjetividade dos proletários "nasce" de sua relação com as máquinas técnicas do capitalismo, que, por sua vez, são controladas pelos capitalistas. Já não é necessária uma figura despótica clara,

mas processos de subjetivação que fazem nascer uma autodomação por parte dos subjetivados. A repressão não se dá apenas no nível da violência, mas na produção de um sujeito que surge de sua relação com as máquinas que está em contato. Um sujeito que em última instância *deseja* sua própria sujeição, que internaliza esses procedimentos. Sujeição social marcada pela maquinaria capitalista.

Cada vez mais vemos como a subjetividade é circunscrita pelo conjunto de máquinas que constituem uma sociedade. No caso do capitalismo, uma maquinaria responsável por produzir capital. É essa sua unidade superior. O Estado despótico funciona bloqueando os fluxos descodificados, sobrecodificando os códigos que rondam o campo social. No capitalismo, os fluxos de fuga, os pequenos dilúvios não são bloqueados ou eliminados, mas convertidos em capital. Essa é a máxima do sistema, que não possui nenhum limite externo, apenas um limite bastante interiorizado: produzir capital. Nesse sentido, a dupla afirma que esse sistema funciona por meio de uma axiomática⁹² voltada à produção para o mercado (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 137). E por que chamam essa produção de axiomática? É que se trata de um sistema sobre algo qualquer. Já não importa saber a fonte de determinada riqueza, mas pensar o sistema de produção de capital em si. Como fazer com que D se transforme em D', em termos marxistas, sem que seja necessário que a operação em questão seja com algodão, tênis ou venda de assinaturas de serviços de *streaming*? “Se fala em axiomática quando alguém se encontra ante um estranho sistema que nos fala de um objeto qualquer. A axiomática é precisamente o sistema dos elementos considerados como elementos não qualificados” (DELEUZE, 2017, p. 257). Lembremos da fala de Deleuze ministrada em aula durante a produção de *Mil Platôs*. Ele nos mostra como a

⁹² Sobre o emprego do termo axiomática: “Se é verdade que não empregamos a palavra ‘axiomática’ à maneira de uma simples metáfora, é preciso lembrar o que distingue uma axiomática de todo o gênero de códigos, sobrecodificações e recodificações: a axiomática considera diretamente os elementos e as relações puramente funcionais cuja natureza não é especificada, e que se realizam imediatamente e ao mesmo tempo em campos muito diversos, enquanto os códigos são relativos a esses campos, enunciam relações específicas entre elementos qualificados, que não podem ser reconduzidos a uma unidade formal superior (sobrecodificação) a não ser por transcendência e indiretamente” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 164).

riqueza é marcada por uma produção específica. Dirigida a algo, mas o capital é o próprio ser da riqueza. É a riqueza desnuda de suas relações de produção real.

Há capital quando a riqueza não está determinada como tal ou qual. Já não está determinada como territorial, como industrial, como comercial, como artesanal, como isto ou aquilo. E como está determinada? Como atividade criadora de riqueza. O capital é a subjetividade da riqueza. É a riqueza como subjetividade universal (DELEUZE, 2017, p. 249).⁹³

Assim, a riqueza cada vez mais devém capital. Ou seja, torna-se simplesmente uma cifra. Já não importa sua fonte e suas relações, mas fazer com que o capital devesse mais capital. É o capital nele mesmo, sem nenhum lastro sobre sua origem, daí que a tônica do sistema seja uma axiomática. É um sistema sobre uma cifra qualquer, um capital qualquer.

Há, portanto, também um significante funcionando no capitalismo. O significante é o próprio sistema, que entrega certo padrão de subjetividade que é a própria produção de capital. Capitalistas e proletários, de acordo com *Mil Platôs*, funcionando como dois grandes tipos de subjetividade. Em *As Três Ecologias*, escrita quase uma década depois, Guattari adiciona ainda um terceiro tipo de subjetividade, concernente aos que se encontram “fora” do sistema, desempregados.

As sociedades capitalísticas [...] fabricam hoje em dia, para colocá-las a seu serviço, três tipos de subjetividade: uma subjetividade serial correspondendo às classes salariais, uma outra à imensa massa dos ‘não-garantidos’ e, enfim, uma subjetividade elitista correspondendo às camadas dirigentes (1990, p. 24).

Talvez a Forma Terminal que mais consagrou a mixagem de significância e subjetivação, uma servidão maquínica e uma sujeição social que dão um organismo ao corpo seja o capitalismo. Nele, temos consagrado a ideia de que “não há significância sem um agenciamento despótico, não há subjetivação sem um agenciamento autoritário, não há mixagem dos dois sem agenciamentos de poder que agem precisamente por significantes, e se exercem sobre almas ou

⁹³ Hay capital cuando la riqueza no está determinada como tal o cual. Ya no está determinada como territorial, como industrial, como comercial, como artesanal, como esto o aquello. ¿Cómo está determinada? Como actividad creadora de riqueza. El capital es la subjetividad de la riqueza, es la riqueza en tanto que subjetividad universal.

sujeitos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 54). Mixagem que se faz com uma dupla tarefa: a instauração de um significante déspota e a produção de um sujeito que, embora produzido pela realidade que se impõe, toma a si como juiz e produtor da realidade.

O dinheiro é o déspota significante. A vida é mediatizada pela produção de capital. Uma árvore de dinheiro. Conteúdo e expressão que nos conduzem sempre a ele. Os sujeitos, por sua vez, creem numa posição frente ao capitalismo que acreditam ser sua. Um sujeito mais ou menos racional que decide sobre sua vida frente ao capital. Um sujeito que nasce no seio do capital, maquinado para interiorizá-lo, mas que afirma categoricamente ser uma posição sua desejar o capital. Casamento perfeito entre homem moderno e produção capitalista.

Nossa semiótica de Homens brancos modernos, a mesma do capitalismo, alcançou esse estado de mistura no qual a significância e a subjetivação se prolongam efetivamente uma através da outra. É aí então que a rostidade, ou o sistema muro branco-buraco negro, adquire toda sua extensão (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 56).

Uma máquina de rostidade impera no sistema: o funcionamento do dinheiro como o déspota significante, mas também de um sujeito que deseja dinheiro e pensa ser produtor de sua própria realidade. Aliança entre despotismo e subjetivação.

Consideramos o capitalismo como uma Forma Terminal na medida em que forma um rosto definido, que entrega esse rosto para ser interpretado pelas massas como o rosto-fim, o rosto-modelo. Nossa educação, nesse sentido, serve perfeitamente à Forma Terminal capitalista. Ela nos ensina, desde a mais tenra idade, que o que basta é a produção de capital. Vimos que, nos platôs quatro e cinco, ao tratar da semiótica de subjetivação, os autores afirmavam que qualquer coisa poderia dar início ao processo de subjetivação, qualquer coisa era potencialmente ponto de subjetivação. Na era do capital, no entanto, o corpo do dinheiro funciona com dupla função. Assume o papel de déspota e de ponto de subjetivação. E não podemos reduzir a educação ao ambiente escolar, é todo um processo pedagógico que se instala em todos os segmentos da sociedade.

A família, o trabalho, as mídias. Tudo afunila, em última instância, para a produção de capital como máquina de subjetivação.

Além disso, vemos como Deleuze e Guattari tomam o capitalismo como “a grande Forma Terminal” contemporânea, na medida em que cada vez mais se constitui como uma máquina mundial. Nele,

todos os Estados e todas as formações sociais tendem a devir *isomorfas*, a título de modelos de realização: há tão-somente um mercado mundial centrado, o capitalista, do qual participam até mesmo os países ditos socialistas. A organização mundial, portanto, deixa de se passar "entre" formas heterogêneas, uma vez que ela assegura a isomorfia das formações (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 137).

É interessante notar como a dupla francesa aponta para esse isomorfismo de Estado. É que o capitalismo ganha traços globais a passos largos. Por meio de um mercado cada vez mais mundial, subjuga as diferentes formas de Estado. Mesmo o regime soviético, ainda em funcionamento durante a escrita de *Mil Platôs*, não é poupado. Para Deleuze e Guattari pode haver uma diferença real, entre os Estados capitalistas ou não, de Primeiro ou Terceiro Mundo, mas estão todos submetidos à lógica de uma economia cada vez mais globalizada. Do Brasil à China, uma mesma lógica de produção e interação dos mercados. Daí seu isomorfismo. É uma grande máquina mundial que avança sobre o pensamento e os corpos humanos, mas também sobre os mais diversos tipos de Estados, marcando nossa maneira de pensar e sentir. Produzindo lugares para o trabalhador, para o capitalista, mas também, em nível global, um lugar para os países não desenvolvidos, um lugar para os desenvolvidos. Tudo é maquinado em função da produção para o mercado dentro do jogo capitalista.

O capitalismo já não opera tanto através de uma quantidade de trabalho como através de um processo qualitativo complexo, que coloca em jogo os modos de transporte, os modelos urbanos, a mídia, a indústria do entretenimento, as maneiras de perceber e sentir, todas as semióticas (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 216).

Para se efetivar, o sistema capitalista precisa de uma máquina semiótica que constitua o homem como um sujeito para o capital (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 168), mas também de uma máquina estatal que assegure a servidão maquinada dos corpos e efetue a axiomática capitalista (2012c, p. 164-

167), e de uma máquina... e de uma máquina... e de uma máquina... Como nos alerta Guattari em *As Três Ecologias*: cada vez mais, o capitalismo se transforma não em uma máquina de produzir bens, mas em subjetividade, semiótica:

O Capitalismo pós-industrial que, de minha parte, prefiro qualificar como Capitalismo Mundial Integrado (CMI) tende, cada vez mais, a descentrar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade, as sondagens (GUATTARI, 1990, p. 15).

É, talvez, nesse sentido que se poderia dizer, assim como Safatle, que “o capitalismo é uma metafísica naturalizada e materializada em processos de racionalização social” (SAFATLE, 2019). Mais do que um sistema de produção, o capitalismo é um projeto metafísico que se manifesta nas entranhas de um sistema de produção. Há uma imagem de pensamento subjacente ao capitalismo. É uma forma de ser mais do que um sistema de troca, do que um sistema econômico. Através de uma engenhosa parafernália linguística, o sistema produz rostos, modelos de pensamento e mesmo um organismo.

Mais do que qualquer coisa, o capitalismo parece despertar a curiosidade e o temor da dupla francesa porque é a grande máquina abstrata do mundo contemporâneo. Cada vez mais é ele que comporta, em sua estrutura, várias outras máquinas, todas em função de produzir um lugar mais ou menos imóvel, mais ou menos predestinado que garanta a produção para o mercado. O capitalismo se mostra como a nova Jerusalém da narrativa bíblica, a grande Forma Terminal. O paraíso pós-Apocalipse. É que, como o casal Deleuze descreve em “Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos”, o Apocalipse se mostra como “uma imensa maquinaria, *uma organização já industrial*, Metrópolis” (1997, p. 53). Eles conduzem o escrito de modo a fazer um alerta de que o Apocalipse não se mostra ou se mostrará como alguma grande mazela que se abaterá sobre a humanidade, mas pela instauração de um modelo de cidade, de um poder judiciário e moral que dá fim à ecologia generalizada do mundo em função de um programa Terminal de existência:

Talvez não haja muitas semelhanças entre Hitler e o Anticristo, mas muita semelhança, em contrapartida, entre a Nova Jerusalém e o futuro que nos prometem, não só na ficção científica, mas antes na planificação militar-industrial do Estado

mundial absoluto. O apocalipse não é o campo de concentração (Anticristo), e sim a grande segurança militar, policial e civil de um Estado novo (Jerusalém celestial). A modernidade do Apocalipse não está nas catástrofes anunciadas, mas na autoglorificação programada, na instituição da glória da Nova Jerusalém, a instauração demente de um poder último, judiciário e moral (DELEUZE, 1997, p. 55-56).

E que nova Jerusalém é essa? Não uma cidade protegida por uma muralha, mas um sistema econômico que cada vez mais se espalha sobre o globo como nos mostra *Mil Platôs*. O corpo do cordeiro foi substituído pelo corpo do dinheiro. Feliz daquele que participa do evangelho da salvação econômica. O capitalismo é como a nova Jerusalém porque se profetiza como a “cidade” ideal. Já não é necessário nenhum Apocalipse bíblico para que o fim se concretize, basta que uma Forma Terminal seja capaz de romper com os fluxos do mundo para que a Vida dê lugar à Morte. Forma Terminal e Apocalipse, sinônimos.

Não mais a ligação com o plano de consistência, com as forças, mas com o plano do dinheiro. É uma Forma Terminal porque se pretende como o fim da história. A produção para o mercado é a árvore da vida contemporânea, ela funda todo um modo de existência tomado como desejável, ao passo que julga e repele os desviantes. É o fechamento de parte da trama cosmológica. Os agenciamentos só são desejados em função de sua capacidade de produzir capital e não de produzir *vida*. Assim, se desejamos um campo social que produza outras relações, que se esquive da axiomática capitalista, se impõe aos que compartilham desse desejo a produção de outras máquinas, de outros modos de produção capazes de sabotar o mapa maquínico complexo que o capitalismo efetua. Produzir outras máquinas para, quem sabe, desfazer, ainda que minimamente, não só o axioma do mercado, mas também os lugares e os rostos que ele nos impõe. Reaver a Vida como processo cosmológico de produção.

4. A COSMOPOLÍTICA DA VIDA: A TENSÃO DAS MULTIPLICIDADES

As Formas Terminais enclausuram a Vida em um calabouço expressivo. Vida no sentido que Deleuze e Guattari dão ao termo, essa capacidade de manter uma conexão com o plano de consistência, o plano das intensidades, das multiplicidades. Vida como criação. As Formas Terminais produzem um mundo abstrato que propõe algum tipo de ruptura com essa conexão, uma superestratificação. Sem planos ou métodos muito bem estabelecidos, os textos de Deleuze e Guattari dão sinais de uma recusa a essas Formas. *Mil Platôs*, o livro da Terra/terra, não é diferente. É uma política cosmológica, uma Cosmopolítica da Vida que atravessa as linhas do livro de 1980. Política voltada à liberação da Vida. Fazer os fluxos fluírem a ponto de colapsar as Formas Terminais em função de outros modos de vida. Produção de um novo povo e de uma nova terra.

A escolha de Deleuze pelo termo dilúvio em aulas que tratam das temáticas de *O Anti-Édipo* é estratégica. Trata-se, para a produção de povos e terras, de fazer fluir outras conexões que não as previstas pelas Formas Terminais. Para cada Forma, um fluxo-antídoto. Novas práticas corporais para a Forma Terminal-corpo. Novos modos de pensamento para a Forma Terminal-pensamento. E para os rostos... E para as semióticas... Para o capitalismo, a grande Forma Terminal que coloca o dinheiro como significante e o sujeito como seu produto, estabelecer outro sistema, uma lógica que não tome o mundo como simples fluxo de dinheiro, mas fluxos que multipliquem as possibilidades de existência “mesmo que implicando novos axiomas, ou, mais que isso, uma nova axiomática (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 187-188). Essa nova axiomática, esse outro sistema não é, no entanto, proposto por Deleuze e Guattari. Embora com anseios revolucionários, *Mil Platôs* não é um manual de revolução. O que tem a oferecer não são saídas claras a serem seguidas, mas conceitos que funcionam, ora como dicas, ora como linhas mais práticas de atuação. No lugar de um programa revolucionário, são indicadas algumas *forças* que podem ser úteis no processo de desfazer as formas e criar outras. Forças que em *O Anti-Édipo* são tomadas como esquizofrênicas, uma vez que seus autores concebem a esquizofrenia como potência de agir frente às formas: “Em que sentido a

esquizofrenia é o negativo do capitalismo e vai ainda mais longe na descodificação e desterritorialização? Até aonde vai e até aonde conduz: em direção a uma nova terra, um nada de terra, ao dilúvio?” (DELEUZE, 2005, p. 24). Nova terra e novo povo, possíveis mediante um dilúvio. É um caminho difícil, que não está nem do lado da anarquia nem da completa organização:

A questão não é de modo algum a anarquia ou a organização, nem mesmo o centralismo e a descentralização, mas a de um cálculo ou concepção dos problemas que concernem aos conjuntos não numeráveis, contra a axiomática dos conjuntos numeráveis. Ora, esse cálculo pode ter suas composições, suas organizações, mesmo suas centralizações, mas ele não passa pela vida dos Estados nem pelo processo da axiomática, mas por um devir das minorias (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 188).

Esse esforço de reaver o campo das forças e desfazer o império das formas é constante em *Mil Platôs*. Propor, no entanto, essa Cosmopolítica da Vida nos coloca imediatamente em uma dificuldade. O alcance da política de Deleuze e Guattari, em seu sentido mais tradicional, é discutível. Até que ponto a dupla produz uma filosofia capaz de nos fornecer elementos para pensar uma espécie de proposta política? Embora, de fato, não encontremos direcionamentos muito claros e objetivos em relação a uma ação política, concordamos com Paul Patton, para quem a obra de Deleuze e Guattari nos oferece diretrizes para uma ação (cf. PATTON, 2010, p. 146). Além disso, em *Deleuzian concepts* (2010), Patton insiste que é possível pensar uma utopia imanente na política Deleuze (cf. p. 2). Para ele, em *O que é a filosofia?* o neo-marxismo de Deleuze e Guattari dá “suporte para um devir-revolucionário” como o caminho para uma nova Terra e um povo por vir é modulado por um chamado para a resistência às formas existentes de democracia” (PATTON, 2010, p. 154 [tradução nossa]).⁹⁴ Esse chamado se daria em nome de um “devir-democrático que não se confunde com o que são os Estados de direito” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 145). Mesmo Phillippe Mengue, que se mostra por vezes

⁹⁴ We can say that in *What Is Philosophy?* Deleuze and Guattari’s neo-Marxist support for becoming-revolutionary as the path toward a new earth and a people to come is modulated by the call for resistance to existing forms of democracy.

avesso à concepção política de Deleuze⁹⁵ e explora algumas de suas limitações, tem um tom parcialmente elogioso em relação aos esforços traçados pela dupla francesa no campo político.

Não porque [a política dos autores] seria "radical" (e, portanto, "revolucionária", elaborada sem concessão contra "a ordem estabelecida"), mas precisamente por causa de sua pertinência em deslocar as questões, em atacar o que parece constituir os impasses mais fechados, para encontrar uma saída dos confinamentos, dos segmentos mais cristalizados do pensamento (MENGUE, 2013, p. 98 [tradução nossa]).⁹⁶

Não temos a intenção de traçar a Cosmopolítica da Vida como um regime de governo. Assim como na produção de mundo, nos parece que Deleuze e Guattari acenam para a política mais como processos do que como um regime dado.⁹⁷ Para resguardar as características cosmológicas imanentes da dupla francesa, essa política não pode ser idealizada, tomada como um significante ideal. Nela, se trata de criar um rizoma, um mapa desmontável, transformável. É um combate à sujeição social e à servidão maquínica que atua tanto em nossos corpos quanto em nossos pensamentos. Que passa tanto no nível dos indivíduos quanto da sociedade. Não se trata de seguir uma explicação esquemática sobre processos revolucionários ou de transformação política. Nossa tarefa, ao longo deste capítulo, se restringe a indicar alguns desdobramentos disso que

⁹⁵ Para Mengue, o "erro" de Deleuze foi acreditar que estava fazendo uma política, quando, na verdade, se tratava sempre de uma ética: "Deleuze não sabia o quanto tudo que ele escreveu era uma ética (não moralista, não kantiana, realmente pós-moderna) e não uma política, mesmo 'micro'. Seu erro foi acreditar que ainda estava na política, quando já havia fugido para as novas terras de uma ética independente e emancipada do direito-político e da revolução" (MENGUE, 2003, p. 17). Lemos esse comentário de Mengue com certo estranhamento, uma vez que não há a produção de uma nova terra, ou seja, de um novo procedimento, seja ele qual for, que não seja já uma política.

⁹⁶ Non parce qu'elle serait « radicale » (et donc « révolutionnaire », dressée sans concession contre « l'ordre établi ») mais justement à cause de sa pertinence à déplacer les questions, à louvoyer dans ce qui semble constituer les impasses les plus fermées, à trouver issue dans les enfermements, dans les segments les plus durs de la pensée.

⁹⁷ Nesse sentido, a Cosmopolítica da Vida teria certa proximidade com a concepção de Hans Kelsen, que toma a democracia mais como um processo de produção da organização social do que um ideal ou regime completamente dado: "Portanto, a participação no governo, ou seja, na criação e aplicação das normas gerais e individuais da ordem social que constitui a comunidade, deve ser vista como característica essencial da democracia. Se esta participação se dá por via direta ou indireta, isto é, se existe uma democracia direta ou representativa, trata-se, em ambos os casos, de um *processo*, um método específico de criar e aplicar a ordem social que constitui a comunidade, que é o critério do sistema político apropriadamente chamado democracia" (KELSEN, 2000, p. 142).

consideramos ser uma Cosmopolítica da Vida. São quatro linhas que a atravessam e se misturam: 1) é uma política antiapocalíptica; 2) é revolucionária; 3) clama por um povo por vir; e 4) é uma arte criativa. Primeiramente faremos uma abordagem relacionando-a com questões mais tradicionais da filosofia política. Veremos como Phillipe Mengue e Paul Patton percebem a questão da democracia na obra de Deleuze e Guattari de maneiras distintas. Esse contraste de percepções nos permitirá evidenciar como se trata de um tema complexo e caro no trabalho da dupla francesa, bem como preparará o terreno para questões que trataremos posteriormente.

4.1 Uma “questão democrática” na obra de Deleuze e Guattari

Deleuze e Guattari mantêm um afastamento crítico em relação à democracia. Nosso entendimento é que isso se dá sobretudo porque tomam as democracias reais como referência. São regimes de democracia liberal que fazem valer a força do mercado. Elas promovem e facilitam a universalização de um modo de produção de subjetividade e existência: a produção para o mercado global. As críticas dirigidas aos regimes democráticos soam quase que em uníssono nessa direção. A democracia nada mais é do que um padrão de legitimidade mundial que oferece pouco ou nada de resistência ao capitalismo global. A proposta de Deleuze e Guattari de uma Cosmopolítica da Vida se dirige a outro lugar, algo mais radical: um nomadismo generalizado apresentado, sobretudo, nos platôs finais. É interessante, no entanto, tratar dessa questão democrática no pensamento da dupla, uma vez que as críticas e apontamentos que fazem parecem nos dar sinais de quais são as rupturas e concessões que fazem em relação a esse regime. Para tanto, acompanharemos as leituras que Phillipe Mengue e Paul Patton têm sobre o tema.

Deleuze é um crítico da democracia. É esse o posicionamento de Phillipe Mengue em *Deleuze et la question de la démocratie* (cf. MENGUE, 2003, p. 17). De fato, encontramos várias afirmações que nos permitem chegar a essa conclusão, sobretudo em *O que é a filosofia?* (1997), em que o tom de crítica à democracia se encontra generalizado. Deleuze e Guattari, ao tratarem da questão intempestiva da produção de uma nova terra e um novo povo, chegam a afirmar que

a arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação. *Não são autores populistas, mas os mais aristocráticos que exigem esse porvir. 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 maioria (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 140-141 [grifos nossos]).

A questão da intempestividade atravessa o pensamento da dupla francesa e, em *O que é a filosofia?*, há todo um apelo a uma intempestividade que não passa por um Estado democrático (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 143). Pensamos que se trata, todavia, de críticas voltadas a uma democracia dada, histórica, incapaz, nos tempos contemporâneos, de se desligar da axiomática capitalista. É isso que vemos ao longo do décimo terceiro platô, “Aparelho de captura”, quando, no que diz respeito à relação com o capitalismo, Deleuze e Guattari afirmam que os mais diferentes tipos de Estados possuem um isomorfismo (cf. 2012c, p. 137), na medida em que, embora sejam heterogêneos, possuem uma relação semelhante em relação à produção de capital para o mercado. Quando Mengue lança questão “como um filósofo do múltiplo pode se colocar contra a democracia que é o pluralismo por excelência?” (MENGUE, 2003, p. 16 [tradução nossa])⁹⁸, não entendemos que seja uma posição contrária à democracia, mas a um tipo de democracia. A oposição de Deleuze e Guattari é, sobretudo, à democracia liberal. O próprio Mengue em publicação posterior, *Faire l'idiot* (2013), evidencia essa crítica à democracia liberal, afirmando que Deleuze “recusa ou mantém uma distância saudável em relação à democracia liberal reinante, acompanhada por meios de comunicação destinados a impor um consenso geralmente repugnante de vulgaridade” (p. 91 [tradução nossa]).⁹⁹

Mengue ressalta, no entanto, que a maior dificuldade de pensar uma democracia em Deleuze “reside no fato de que não é apenas uma crítica às deformações, abusos, deficiências das democracias atuais, mas que toca, questiona, problematiza os ‘princípios’ (sacrossantos) que são os fundamentos

⁹⁸ Comment une philosophie du multiple peut-elle s'arc-bouter contre la démocratie qui est pluraliste par excellence?

⁹⁹ Refuse ou prend sainement ses distances avec la fausse démocratie libérale régnante, accompagnée de médias qui visent à imposer un consensus souvent écœurant de vulgarité.

mesmo do sistema democrático” (MENGUE, 2013, p. 91-92 [tradução nossa]).¹⁰⁰ Isso porque, ao que nos indica Mengué, Deleuze possui muitas reservas quanto à capacidade de uma democracia representativa, e seu procedimento eleitoreiro, em fazer fugir alguma coisa, possuir alguma capacidade transformadora (cf. MENGUE, 2003, p. 92-95). Essa concepção se encontra ancorada nas declarações de Deleuze em “G de esquerda [*gauche*]”, do *Abecedário* (2001), nas quais expressa suas reservas em relação às eleições e deposita no devir a potência revolucionária.

Mais do que críticos à democracia, Deleuze e Guattari estão sendo intempestivos, se posicionando contra a democracia que aí está dada. É uma crítica à democracia liberal, representativa, descolada dos povos e da realidade. Patton, em *Deleuzian concepts* (2010), nos indica que essas críticas se dão em função de três grandes questões. A primeira, é de que os governos democráticos, apesar de estabelecerem, formalmente, direitos iguais para os cidadãos, são incapazes de distribuir os bens e condições materiais pela cooperação social (cf. PATTON, 2010, p. 157). A segunda, é a de que a democracia é comumente definida como um governo da maioria, mas a própria tratativa do que vem a ser essa maioria, se quantitativa, qualitativa, ou mesmo quem possui acesso a direitos de participação, se encontram, não raramente, pré-estabelecidos (cf. PATTON, 2010, p. 157). É todo um privilégio de certos lugares sociais, de certos grupos de majorias, como no exemplo do “homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 55). Finalmente, a terceira questão diz respeito à legitimidade e à tomada de decisão nas democracias. Patton indica que, em “Controle e devir”, entrevista com Negri, presente em *Conversações* (1992), Deleuze comenta sobre a importância da “jurisprudência como uma fonte de leis e de novos direitos com referência à questão dos direitos em relação às novas formas de biotecnologia” e que Deleuze “prossegue, acrescentando que não devemos deixar tais questões para

¹⁰⁰ Mais la difficulté tient au fait qu'il ne s'agit pas seulement d'une critique des déformations, abus, manquements des démocraties actuelles, mais qu'elle touche, questionne, problématise les «principes» (sacro-saints) qui sont au fondement même du système démocratique.

juízes ou especialistas” (PATTON, 2010, p. 158 [tradução nossa]).^{101/102} Para que a democracia ganhasse extensão em termos de legitimidade, seria preciso que as pessoas mais afetadas pelas decisões fossem consultadas. Nessa terceira questão crítica, Patton indica que temas de primeira ordem em um regime democrático se encontram muitas vezes limitados a um grupo seleto de “especialistas”. Alguns “privilegiados” decidem sobre os corpos e pensamentos do campo social. Os apontamentos de Patton sobre esse terceiro ponto aproximam Deleuze e Guattari ao texto *O Ódio à Democracia*, de Jacques Rancière (2014), em que também podemos encontrar uma crítica severa ao regime dos especialistas. Como se apenas um determinado grupo de entendidos fosse capaz de opinar sobre determinados temas, o mesmo vale para a questão democrática (cf. 2014, p. 100).

Nota-se que as três grandes críticas são dirigidas às questões pragmáticas da democracia e não à democracia em geral. Não se trata, portanto, de uma crítica a uma concepção democrática de vida, mas a regimes democráticos dados, que em *Mil Platôs*, por exemplo, são colocados ao lado do capitalismo e em *O que é a filosofia?* também são criticados por produzirem uma lógica do consenso e não da criação.¹⁰³ Apesar dessas críticas, Patton enxerga em Deleuze e Guattari um clamor por uma resistência a esse presente em nome de um devir-democrático. Cabe à filosofia, como tarefa intempestiva e atividade

¹⁰¹ Deleuze comments on the importance of jurisprudence as a source of law and new rights with reference to the question of rights in relation to new forms of biotechnology. He goes on to add that we must not leave decisions on such matters to judges or experts.

¹⁰² Patton parece se referir à seguinte passagem de “Controle e devir”: “É a jurisprudência que é verdadeiramente criadora de direito: ela não deveria ser confiada aos juízes. Não é o Código Civil que os escritores deveriam ler, mas antes as coletâneas de jurisprudência. Hoje já se pensa em estabelecer o direito da biologia moderna; mas tudo, na biologia moderna e nas novas situações que ela cria, nos novos acontecimentos que ela possibilita, é questão de jurisprudência. Não é de um comitê de sábios, comitê moral e pseudocompetente, que precisamos, mas de grupos de usuários. É aí que se passa do direito à política. Uma espécie de passagem à política, passagem que eu mesmo fiz com Maio de 68, à medida que tomava contato com problemas precisos, graças a Guattari, a Foucault, a Elie Sambar. *O Anti-Édipo* foi todo ele um livro de filosofia política” (DELEUZE, 1992, p. 209-210). Vemos novamente uma preferência por um pragmatismo a um universalismo. Mesmo no âmbito do direito, Deleuze parece indicar um interesse de avaliar as questões em suas singularidades e não de modo universal. Os problemas são sempre precisos, assim como todo agenciamento e devir.

¹⁰³ “E a vergonha de ser um homem, nós não a experimentamos somente nas situações extremas descritas por Primo Levi, mas nas condições insignificantes, ante a baixeza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias, ante a propagação desses modos de existência e de pensamento-para-o-mercado, ante os valores, os ideais e as opiniões de nossa época” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p; 140).

de desmistificação, colocar em questão o que nos é oferecido no presente, concebido como o certo, o justo, etc., uma vez que as próprias concepções de certo, errado, do que é ou não aceitável, são construções históricas e não essências imutáveis. Nesse sentido, “a vocação política da filosofia clama por engajamento crítico com as opiniões filosóficas existentes sobre a natureza da sociedade democrática” (PATTON, 2010, p. 159 [tradução nossa]).¹⁰⁴ Trata-se, ao que indica Patton, de identificar os limites desses mecanismos de pensamento e concepções que governam o social e de produzir um “devir-outro”, um devir-democrático¹⁰⁵ capaz de transformar “ao que é intolerável ou vergonhoso no presente” (PATTON, 2010, p. 160 [tradução nossa]).¹⁰⁶ Esses devires “nem sempre conduzem a um melhor ou mais justo arranjo social, mas eles são os únicos meios de alcançar tais melhorias locais nas condições de um dado povo” (PATTON, 2010, p. 160 [tradução nossa]).¹⁰⁷

Há, portanto, uma diferença gritante entre a maneira que Mengue e Patton se relacionam com a questão da democracia em Deleuze e Guattari. Mengue se atém a mostrar as reservas mantidas por Deleuze em relação aos processos democráticos, ao passo que Patton toma o devir-democrático como a própria tarefa política da dupla francesa. Com a expressão *Cosmopolítica da Vida*, estamos fazendo coro à concepção de Patton, de um devir-democrático que coloca o presente em questão e problematiza os lugares e os rostos que nos são entregues. Uma democracia das forças contra as Formas Terminais. É uma democracia porque está intimamente preocupada com a multiplicidade do povo,

¹⁰⁴ The political vocation of philosophy calls for critical engagement with existing philosophical opinions about the nature of democratic society.

¹⁰⁵ O termo devir-democrático aparece apenas uma vez em *O que é a filosofia?* E está intimamente ligado a atravessar um devir-revolucionário: “Quando Foucault admira Kant por ter colocado o problema da filosofia não remetendo ao eterno mas remetendo ao Agora, ele quer dizer que a filosofia não tem como objeto contemplar o eterno, nem refletir a história, mas diagnosticar nossos devires atuais: um devir-revolucionário que, segundo o próprio Kant, não se confunde com o passado, o presente nem o porvir das revoluções. Um devir-democrático que não se confunde com o que são os Estados de direito, ou mesmo um devir-grego que não se confunde com o que foram os gregos. Diagnosticar os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, “médico da civilização” ou inventor de novos modos de existência imanentes. A filosofia eterna, mas também a história da filosofia, cedem lugar a um devir-filosófico” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 145).

¹⁰⁶ In response to what is intolerable or shameful in the present.

¹⁰⁷ They do not always lead to better or more just social arrangements, but they are the only means to achieve such local improvements in the conditions of a given people.

a multidão, para que não devesse um fascismo ou um totalitarismo. É intempestiva porque clama por uma nova Terra e um povo por vir.

Agora, elencaremos brevemente alguns elementos que nos ajudam a pensar essa Cosmopolítica da Vida. São elementos que colocam em questão a estrutura social em função de uma conquista das multiplicidades. Nesse sentido, se trata também de uma Democracia-Rizoma, um mapa aberto para outras conexões maquínicas.

4.2 Uma política antiapocalíptica, em favor de uma nova terra e de um novo povo.

É só secundariamente que a Mecanosfera é afetada por Formas Terminais. É só secundariamente que a humanidade produz um segundo nível de política. Tanto a Terra quanto a humanidade são, primeiramente, Corpos sem Órgãos. As semióticas abstratas e o organismo, assim como o Apocalipse, só surgem *depois*. Dizer que a política de *Mil Platôs* trata de uma política antiapocalíptica de modo algum faz referência a uma política que surge somente por oposição. Se ela é contra o apocalipse das Formas Terminais, é porque essas Formas são um impedimento para a sua realização. Elas sabotam a Vida. E é porque a Vida entra em contato com essas Formas que a Cosmopolítica da Vida pode ser considerada uma política antiapocalíptica.

O roteiro cosmológico de *Mil Platôs* nos conduz a essa perda das conexões com o mundo em função de uma política linguística de segundo nível. O aparecimento de uma expressão *essencialmente* distinta do conteúdo permite criar um mundo de conexões suicidas. Não mais conexões com o mundo, mas conexões com signos de Formas Terminais. Vê-se, no segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia*, um eco às denúncias que o *Apocalipse* (1993) de Lawrence direciona ao texto bíblico. Se produz no humano uma ruptura com a Mecanosfera em função de uma conexão com o dinheiro e outras Formas Terminais. Em “Nietzsche e São Paulo, D.H. Lawrence e João de Patmos”, o casal Deleuze mostra que “o Apocalipse revela seu próprio objetivo; desconectar-nos do mundo e de nós mesmos” (DELEUZE, 1997, p. 59). Embora *Mil Platôs* não utilize o Apocalipse bíblico nem a obra de Lawrence como base

terminológica, não deixa de tratar continuamente de procedimentos que nos desligam da Mecanosfera (rostos, organismos, semióticas abstratas). De um lado, maquinações que se abrem para conexões com o plano de consistência; de outro, maquinações que se fecham (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, 245).

Procedimento similar é descrito por Lawrence. A narrativa bíblica é apresentada como um texto que revela uma incapacidade de *suportar a ligação* com o mundo.

O Apocalipse mostra-nos aquilo a que, antinaturalmente, resistimos. Resistimos antinaturalmente às nossas ligações com o cosmo, com o mundo, com a humanidade, com a nação, com a família. No Apocalipse, todas estas ligações são anátemas, e anátema para nós. *Não podemos suportar a ligação*. É a nossa doença. *Temos* de romper e ficar isolados. Chamamos a isto ser livres, ser indivíduos. Para lá de um certo ponto que já atingimos, é suicídio (LAWRENCE, 1993, p. 124).

Há, portanto, uma espécie de desejo pelo Apocalipse. E, como se vê, esse desejo é considerado uma forma de suicídio. É que, em termos deleuze-guattarianos, já não passa aí mais Vida, apenas Formas Terminais, nova Jerusalém em que tudo já está acabado, em que a Mecanosfera já não produz mais maquinações. Curiosamente, Lawrence afirma que, paradoxalmente, o próprio texto apocalíptico mostra que a resistência ao mundo revela um desejo profundo por tudo aquilo que almeja destruir.

Porém, com a sua própria resistência, o Apocalipse revela as coisas que secretamente o coração humano deseja depois. Pelo autêntico frenesi com que o Apocalipse destrói o sol e as estrelas, o mundo, todos os reis e todos os chefes, todo o escarlate, toda a púrpura e toda a canela, todas as prostitutas e, por fim, ao mesmo tempo, todos os homens que não receberam a “marca”, podemos ver quão profundamente os apocaliptas desejavam o sol, as estrelas, a terra e as águas da terra, a nobreza, a soberania e o poder, o esplendor escarlate e dourado, o amor passional e uma genuína harmonia entre os homens independente dessa tal história da marca. Aquilo que o homem mais apaixonadamente quer é a sua totalidade viva e a sua harmonia viva, não a isolada salvação da sua “alma”. Acima de tudo, o homem quer a sua consumação física, pois está agora, por uma vez, por uma única vez, em estado de carne e de força. Para o homem, a grande maravilha é estar vivo. Para o homem, tal como para a flor, o animal e o pássaro, o supremo triunfo é estar mais intensa, mais perfeitamente vivo (LAWRENCE, 1993, p. 125).

Assim, Lawrence parece nos indicar que mesmo ali, nos que desejam a Forma Terminal, mesmo junto ao de desejo de Morte, há também um desejo pela Vida. Um desejo de estar vivo.

O *Apocalipse*, de Lawrence, é um antiapocalipse bíblico. Tanto quanto como “Para acabar com o julgamento de Deus”, de Artaud, é uma ode à Vida, contra as Formas Terminais. Em oposição às maquinações que nos fecham em uma nova Jerusalém, em nós mesmos, ou com qualquer tipo de Forma Terminal, Lawrence pensa uma ecologia generalizada. Um mundo em que tudo está interconectado. Um só e mesmo plano para tudo o que existe:

Saibam o que souberem os por-nascer e os mortos, não podem conhecer a beleza, a maravilha que é estarmos vivos na nossa carne. Os mortos podem cuidar do “após”. Porém, o magnífico “aqui e agora” da vida em estado de carne é nosso, nosso e de mais ninguém, e só nosso durante um certo tempo. Devíamos dançar em êxtase por estarmos vivos e em estado de carne, por fazermos parte do vivo e encarnado cosmo. Eu faço parte do sol, tal como os meus olhos fazem parte de mim. Que faço parte da terra, sabem-no perfeitamente os meus pés; e o meu sangue faz parte do mar. A minha alma sabe que faço parte da raça humana, que a minha alma é uma parte orgânica da grande alma humana, tal como o meu espírito faz parte da minha nação. No meu próprio e verdadeiro eu, faço parte da minha família. Exceptuada a mente, nada em mim há que seja solitário e absoluto, e havemos de descobrir que a mente por si só não existe, que não passa de um cintilar de sol na superfície das águas. Por isso o meu individualismo é, realmente, uma ilusão. Faço parte do grande todo e nunca poderei escapar-lhe. Posso, porém, negar as minhas ligações, quebrá-las e transformar-me num fragmento. Desgraçar-me-ei, então (LAWRENCE, 1993, p. 125).

Por fim, Lawrence lança mão de um programa a se fazer contra o Apocalipse. Num sentido semelhante a *Mil Platôs*, que sugere um aprender a desfazer-se e desfazer o sujeito (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 85), um desfazer dos rostos (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 64) e um desfazer do organismo (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 25), Lawrence trata da destruição das falsas ligações, em função de uma ligação com as mais diversas máquinas.

Aquilo que queremos destruir são as nossas ligações falsas, inorgânicas, em especial as relacionadas com o dinheiro, e restabelecer as vivas ligações orgânicas com o cosmo, o sol e a terra, com a humanidade, a nação e a família. E se começarmos

pelo sol, lenta, lentamente o resto virá (LAWRENCE, 1993, p. 126).

A política de Lawrence é uma política cósmica. O Apocalipse bíblico conseguiu elevar à enésima potência a distinção essencial entre conteúdo e expressão. O Livro Sagrado promete um reino imortal, a nova Jerusalém, um mundo linguístico, denunciado por Lawrence como uma falsa ligação. Não só o Apocalipse, mas também o dinheiro é colocado ao lado das ligações a serem destruídas. Lawrence pressente que o corpo do dinheiro não deixa de submeter os sujeitos a uma narrativa que os sujeita. “O que se deve recriminar no dinheiro, segundo a crítica de Lawrence, assim como no amor, não é o ser ele um fluxo, mas uma falsa conexão que amolda sujeitos e objetos” (DELEUZE, 1997, p. 63). Ainda mais, Lawrence, segundo o casal Deleuze, coloca em estado de suspeição qualquer tentativa de tradução da realidade. O autor de *Apocalipse* teme qualquer coisa que se coloque entre o corpo e mundo, qualquer falsa conexão. O dinheiro no lugar das coisas que ele compra e sua capacidade de valorar um indivíduo, o ideal de amor no lugar do encontro dos corpos.

E aqui encontramos um coro a *Mil Platôs*. Lembremos que o procedimento próprio do estrato antropomórfico é a tradução. A linguagem, tipo de expressão essencialmente distinto do conteúdo, é capaz de traduzir os outros estratos, traduzir a realidade em forma de signos. Ela *pode* mediatizar nossa relação com o mundo, ofuscando o mundo físico em função de Formas Terminais. Pode devir “falsa conexão” com a Mecanosfera.

Do mundo físico dos fluxos abstraímos um reflexo, um duplo enxague, feito de sujeitos, objetos, predicados, relações lógicas. Extraímos assim o sistema de juízo. A questão não é opor sociedade e natural, artificial e natural. Pouco importam os artifícios. Mas cada vez que uma relação física for traduzida em relações lógicas, o símbolo em imagens, o fluxo em segmentos, a cada vez que a troca for recortada em sujeitos e objetos, uns pelos outros, será preciso dizer que o mundo morreu e que a alma coletiva, por sua vez, foi enclausurada num eu, seja o do povo ou o do déspota. São as “falsas conexões” que Lawrence opõe à *Physis* (DELEUZE, 1997, p. 63).

O que está em jogo, portanto, como afirmam em “Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos”, é a produção de conexões contra o niilismo apocalíptico. “O problema coletivo, então, consiste em instaurar, encontrar ou reencontrar um máximo de conexões. Pois as conexões (e as disjunções) são

precisamente a física das relações, o cosmos” (DELEUZE, 1997, p. 62). Contra as falsas conexões das Formas Terminais, as conexões sempre reestabelecidas, sempre renovadas com o plano de consistência, com a Mecanosfera. Contra uma semiótica abstrata, uma semiótica concreta. Contra um organismo, um Corpo sem Órgãos. Contra os rostos, minoridades. Cosmopolítica da Vida, política mecanosférica. Exorcismo das falsas ligações. Trata-se agora de “entrar em ‘conexões’ que desenham uma nova Terra [...], devir-minoritário de todo mundo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, 190).

4.2.1 *Um dilúvio: um novo povo, uma nova Terra*

É interessante notar a maneira como Deleuze opõe duas narrativas bíblicas “catastróficas”: o dilúvio e o Apocalipse. É que há uma diferença essencial entre elas. Com o dilúvio vem a conquista de *uma* nova terra e de *um* novo povo. Com o Apocalipse, a chegada *da* terra, *do* povo. Importa muito a diferença dos artigos nesse caso. A política antiapocalíptica de Deleuze e Guattari nos conduz, quase de modo necessário, a uma política incapaz de determinar qual povo e qual Terra um dilúvio é capaz de produzir. Tanto melhor que sejam várias terras e vários povos. A disputa contra uma imagem do pensamento fechada, que se dá, em grande medida, no campo linguístico, passa por aí. Fazer reinar a indeterminação dos povos, dos modos de vida. *Um* povo nômade contra o povo da nova Jerusalém. Um novo homem contra o homem da Forma Terminal.

A Cosmopolítica da Vida é atravessada por uma intempestividade. É a produção de um dilúvio de fluxos, uma criação “contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro” (NIETZSCHE, 2003, p. 7). Pellejero nos mostra como essa tarefa intempestiva ou inatual, para usar a tradução que lhe convém, que atravessa as obras de Deleuze e Guattari, já se encontra no pensamento de Nietzsche sob um duplo aspecto:

De certo modo, esse deslocamento já se encontrava pré-figurado nas *Considerações nietzschianas*, onde a inatualidade era apresentada segundo um duplo regime: 1) a inatualidade enquanto crítica (resistência) a respeito da época; e 2) a inatualidade enquanto transvaloração de todos os valores (criação). O inatual é uma atitude e uma tomada de posição a respeito da época (compreender como um mal, um dano, uma

carência, algo de que a época se glorifica), mas é também a procura e problematização efetiva de condições capazes de propiciar a mudança (atuar contra o tempo, sobre o tempo, em benefício de um tempo por vir) (2016, p. 238).

Semelhante posição é a de Patton, que em *Deleuze and the political* estende o campo do intempestivo ou do inatural e, assim, a “filiação” de Deleuze e Guattari à filosofia de Marx.

Deleuze e Guattari compartilham com Marx, Nietzsche e muitos outros a convicção de que a tarefa da filosofia é ajudar a fazer um futuro diferente do passado. Por essa razão, eles concebem a filosofia com uma vocação política explícita, definindo-a como criação de conceitos “intempestivos” (2000, p. 132-133).¹⁰⁸

Uma crítica e uma criação. É uma preocupação com um novo arranjo do social. Uma produção em favor de outras conexões possíveis dentro do mapa-mundo, envolvendo todos os estratos. No platô dos devires, a noção de intempestivo é colocada ao lado dos conceitos de devir e de rizoma, indicando que a dupla francesa deposita na intempestividade uma capacidade produtiva.

Não há ato de criação que não seja trans-histórico, e que não pegue ao contrário, ou não passe por uma linha liberada. Nietzsche opõe a história não ao eterno, mas ao sub-histórico, ou ao sobre-histórico: o Intempestivo, outro nome para a hecceidade, o devir, a inocência do devir (isto é, o esquecimento contra a memória, a geografia contra a história, o mapa contra o decalque, o rizoma contra a arborescência) (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 83).

Essa intempestividade atravessa *Mil Platôs*. É que o “Livro da Terra” pode ser lido como uma espécie de batalha épica, em que a Terra é lentamente capturada por Formas Terminais, datadas, atuais. A “liberação” da Terra depende de uma produção intempestiva não para fazer com que a Terra volte a ser o que era antes do segundo nível de política, mas para que seja possível produzir uma outra Terra e uma outra Terra e uma outra Terra. Uma nova Terra e um novo povo. O povo como um horizonte instável, como desconhecido, na medida em que está sempre se renovando, se rearticulando, se maquinando.

¹⁰⁸ Deleuze Guattari share with Marx, Nietzsche and many others the conviction that the task of philosophers is to help make the future from the past. For this reason, they endow philosophy with an explicitly vocation, defining it as the creation of “untimely” concepts.

Devir-povo contra certos processos de subjetivação. É o povo ‘contra’ o sujeito déspota. Acreditar no mundo. Devir de todo mundo.

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzido [...]. É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo (DELEUZE, 1992, p. 218).

Um povo a ser criado, que em *Mil Platôs* se encarna, como veremos, na figura trans-histórica do nômade. Para tanto, toda uma sorte de devires-menores e devires-revolucionários são necessários.

4.3 Um devir-revolucionário, um devir-menor

Estamos de acordo com Guillaume Sibertin-Blanc quando afirma que “a questão das minorias está no coração do pensamento político de Deleuze”¹⁰⁹ (2009, p. 39). Do mesmo modo, a Cosmopolítica da Vida não se faz sem um devir-minoria que é ao mesmo tempo revolucionário. Só há nova Terra e novo povo com a produção de uma minoria, porque é só na minoração que se produzem as singularidades e as fugas dos padrões do segundo nível de política. Só há revolução com um devir-minoritário, porque só com o devir-minoria é que se coloca em questão as Formas Terminais.

É interessante notar que, embora Deleuze e Guattari produzam uma filosofia revolucionária, mantêm ressalvas quanto à revolução. É que se faz preciso distinguir duas concepções que aparecem na filosofia dos autores. A revolução, de um ponto de vista histórico, e o devir-revolucionário, enquanto acontecimento, enquanto dilúvio de fluxos estranhos às sociedades em que ele se manifesta. Quanto às revoluções históricas, Deleuze é taxativo em *O Abecedário*:

Todas as revoluções fracassaram, isso é sabido! Hoje, fingem redescobrir isso. É loucura! E nisso todo mundo se atola; é o revisionismo atual. Furet descobre que a revolução francesa não

¹⁰⁹ La question des minorités touche au cœur de la pensée politique de Deleuze.

foi tão boa assim. Ela também fracassou e todos sabem disso! A revolução francesa nos deu Napoleão. São descobertas que não comovem por sua novidade. A revolução inglesa deu em Cromwell. A revolução americana deu em quê? Muito pior, não? [...] Deu em Reagan. (DELEUZE, 2001, G de *Gauche* [Esquerda]).

Mas se todas as revoluções fracassaram é porque as revoluções são usualmente entendidas de um ponto de vista histórico. Fala-se sempre sobre o sucesso ou o fracasso de uma revolução a partir de suas consequências e efeitos. É uma questão de avaliação de um passado e de um futuro da revolução, portanto.

Essa perspectiva histórica oferece o risco de aprisionar os processos revolucionários em um cálculo de *possibilidades* da revolução. É novamente a distinção entre virtual/real e real/possível. Quando vista de uma perspectiva histórica, a revolução torna-se, *antes* de sua realização, refém de sua própria possibilidade de triunfar e, *depois*, dos fracassos e sucessos em relação ao que era possível. O mundo do possível se coloca no lugar do mundo real. Daí que Deleuze e Guattari preferiam pensar numa revolução não histórica, mas que, claro, se passa na história. É um devir-revolucionário.

Duas coisas absolutamente diferentes são misturadas. Há situações nas quais a única saída para o homem é devir revolucionário. É o que falávamos sobre a confusão do devir e da História. É essa a confusão dos historiadores. Eles nos falam do futuro da revolução ou das revoluções. Mas esta não é a questão. Eles podem ir lá para trás para mostrar que se o futuro é ruim é porque o ruim já existia desde o início. Mas o problema concreto é: como e por que as pessoas devem revolucionárias? Felizmente, os historiadores não puderam impedir isso. Os sul-africanos estão envolvidos em um devir-revolucionário. Os palestinos também. Se me disserem depois: “Você vai ver quando eles triunfarem, quando eles vencerem...!” “Vai acabar mal”. Mas já não são mais os mesmos tipos de problemas, vai se criar uma nova situação e novos devires-revolucionários serão desencadeados. Nas situações de tirania, de opressão, cabe aos homens devirem revolucionários, pois não há outra coisa a ser feita. Quando nos dizem: “Viu como deu errado?”, não estamos falando da mesma coisa. É como se falássemos idiomas completamente diferentes. O futuro da História e o devir das pessoas não são a mesma coisa” (DELEUZE, 2001, G de *Gauche* [Esquerda]).

Trata-se de uma outra perspectiva revolucionária. A revolução já não é avaliada mais pelas suas consequências na história, mas no seu próprio fazer-

se, nos fluxos capazes de mover durante o devir-revolucionário. No dilúvio capaz de gerar *no* processo revolucionário, como nos mostram em *O que é a filosofia?*:

Tudo seria vão porque o sofrimento é eterno, e as revoluções não sobrevivem à sua vitória? Mas o sucesso de uma revolução só reside nela mesma, precisamente nas vibrações, nos enlances, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se fazia, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma revolução é imanente, e consiste nos novos liames que instaura entre os homens, mesmo se estes não duram mais que sua matéria em fusão e dão lugar rapidamente à divisão, à traição (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 229).

Do fracasso das revoluções históricas às vitórias do devir-revolucionário. Mais do que o sucesso de uma tomada do poder, ou de instauração de um outro regime – embora possa passar *também* por aí –, a preocupação de Deleuze e Guattari é a de produzir um devir-revolucionário. Não só uma revolução histórica, mas uma Terra e um povo revolucionários.

Mas não é só em termos de revolução que Deleuze e Guattari mantêm um distanciamento crítico em relação ao historicismo. Para a dupla, a história é sempre a história de uma maioria. Não deixa de ser uma invenção humana, uma política de segundo nível. Uma expressão essencialmente distinta do conteúdo. Uma versão do mundo. Não só é contada a partir da perspectiva de uma maioria, como as minorias, quando na história aparecem, são mediatizadas pelas relações que possuem com o padrão maior. Um motivo a mais para a dupla opor devir e história e posicionar-se ao lado do devir-revolucionário:

Contrariamente à história, o devir não se pensa em termos de passado e futuro. Um devir-revolucionário permanece indiferente às questões de um futuro e de um passado da revolução; ele passa entre os dois. Todo devir é um bloco de coexistência. As sociedades ditas sem história colocam-se fora da história não porque se contentariam em reproduzir modelos imutáveis ou porque seriam regidas por uma estrutura fixa, mas sim porque são sociedades de devir (sociedades de guerra, sociedades secretas, etc.). Só há história de maioria, ou de minorias definidas em relação à maioria (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 94).

A indissociabilidade entre um devir-revolucionário e um devir-menor se tornam mais claras aqui. A história, sendo uma história da maioria, dos padrões, só pode sofrer uma revolução por algo que lhe escapa, uma minoria que se

produz para além da história. A proposta de um devir-revolucionário que se confunde com um devir-menor é uma proposta de ruptura com a história. É que a história sofre dos mesmos problemas da maioria. Ao tratar do conjunto da maioria, não trata de ninguém, porque não trata das singularidades. Ou, pior, impõe-se como uma história *sobre nós*, como nos mostra Pellejero.

Romper com a história, portanto, é romper com essa política maior que confisca todas as potências do movimento e da criação, da mudança e do pensamento, em troca de uma representação, do reconhecimento dentro de um estado de direito e um lugar no *status quo*. Romper com a história é também romper com a dialética e com a ideia de uma realidade bem centrada, de uma linguagem postulada para a comunicação dos homens, com toda uma axiomática que contribui para a construção de maiorias. E romper com a história é, finalmente, romper com a ideia de que temos uma história que nos é própria. Necessidade de romper, portanto, com uma história que não nos pertence, que não é a nossa, ou não é a nossa senão por imposição, porque de fato é uma história que constantemente nos põe de lado, ou não nos considera senão como adscritos a uma maioria que, em troca dessa traição, passa a ter-nos em conta (2016, p. 243).

Importa não a história, mas o devir-menor, o que, em última instância, é o devir de todo mundo, uma vez que cada um carrega em si suas singularidades, seus desvios das grandes maiorias. É o devir de todo mundo, porque todos são atravessados por linhas de afeto, por agenciamentos dos mais distintos tipos: artísticos, de sexualidade, linguísticos. É que o Estado, a moral, os rostos e as Formas Terminais existem primeiro na cabeça de quem os pensa e os cria. É só secundariamente, por adaptação forçosa, por sujeição, é imposto às multidões.

Mas, nesse ponto, tudo se inverte. Pois a maioria, na medida em que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém — Ulisses —, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um "fato" majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo o mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas e o minoritário como devir potencial e criado, criativo. O problema não é nunca o de obter a maioria, mesmo instaurando uma nova constante. Não existe devir majoritário, maioria não é nunca um devir. Só existe devir minoritário. As mulheres, independentemente de seu número, são uma minoria, definível como estado ou subconjunto; mas só criam tornando possível um devir, do qual não são proprietárias, no qual elas mesmas têm que entrar, um devir-mulher que concerne a todos os

homens, incluindo-se aí homens e mulheres [...]. Certamente as minorias são estados que podem ser definidos objetivamente, estados de língua, de etnia, de sexo, com suas territorialidades de gueto; mas devem ser consideradas também como germes, cristais de devir, que só valem enquanto detonadores de movimentos incontroláveis e de desterritorializações da média ou da maioria (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 56).

Desfazer o segundo nível de política em função de uma política cosmológica, em que mais do que os padrões de existência importa o devir de todo mundo, suas singularizações, seus dinamismos e transformações. Uma Vida plena não só de expressão, mas de conteúdo. Um “devir-minoritário de todo mundo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, 190), em que todo mundo se torna um ser singular. Devir-menor é devir-mundo, é devir realidade, é devir cosmologia. Pellejero mostra como se trata de uma abertura com o fora, com o plano de consistência, provocando um curto-circuito nas Formas Terminais que nos sujeitam.

Devir-menor é sempre uma relação com o não-histórico, com o não-representativo, com o inumano, com o fora; isto é, com tudo aquilo que se encontra para além das determinações empíricas e transcendentais dos sujeitos em questão. Porém, não é um salto no vazio, um devaneio sem sentido, nem um simples grito de protesto, mera negatividade. É uma forma radical de mudança que nos coloca numa zona de indeterminação, abrindo “nossas” singularidades a articulações inesperadas, desbordando o solo representativo da política maior, em virtude de uma mais-valia não histórica: o fugaz lampejar de relações improváveis (im-possíveis) entre nós e os outros, entre nós e o trabalho, entre nós e o sexo, entre nós e o pensamento (PELLEJERO, 2011, p. 20).

Contra a abstração de padrões de existência produzidos no nível da linguagem, Deleuze e Guattari clamam por uma nova Terra e um novo povo. Um povo de espíritos livres. Livres, inclusive, de sua própria humanidade.

4.4 Um povo por vir

No lugar *do* povo e *do* humano da Forma Terminal, sujeito de desejo estacionário, *um* povo por vir, livre do peso da humanidade que lhe é dado pela história, pelo organismo e pelas semióticas. Não se trata, no entanto, de desejar um retorno a outras épocas, a outras civilizações. “Não podemos voltar atrás. Somente os neuróticos ou, como diz Lawrence, os ‘renegados’, os trapaceiros,

tentam uma regressão” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 65). Não o retorno ao passado, mas a produção de um outro “ser social”. Deleuze e Guattari compartilham mais este desejo nietzschiano: a conquista de um *Übermensch*¹¹⁰ capaz de produzir um corpo e um pensamento livres da realidade dominante. Zaratustra já anunciava:

O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, *permaneçei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então. Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: - ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra (NIETZSCHE, 2011, p. 14).

Tanto Nietzsche como Lawrence celebram a destruição das falsas conexões, das Formas Terminais. É preciso se reaver com a Terra, contra certas políticas de segundo nível. Desfazer as imagens de repressão criadas pelos “moribundos” que envenenam a Vida em função de seus organismos, semióticas e rostos. *Mil Platôs*, o livro da Terra, é um coro estridente ao apelo de Zaratustra. Permaneçei fiéis à Terra, não porque a terra exige algum tipo de devoção, mas é só porque com a Terra, nas conexões com a Mecanosfera, que o super-homem, um povo por vir, encontra seu sentido.

A produção do além do homem, de um povo por vir, passa por procedimentos que removam no homem sua conexão com as ideias moribundas.

Desestratificar, se abrir para uma nova função[...]. Fazer da consciência uma experimentação de vida, e da paixão um campo de intensidades contínuas, uma emissão de signos-partículas [...]. Servir-se do Eu penso para um devir-animal e do amor, para um devir-mulher do homem. Dessubjetivar a

¹¹⁰ A questão de Deleuze e Guattari é a mesma de Zaratustra: “os mais preocupados perguntam hoje: ‘como conservar o homem?’. Mas Zaratustra é o primeiro e único a perguntar: ‘Como *superar* o homem?’” (NIETZSCHE, 2011, p. 272). Ou, ainda, como superar as ideias de homens que nos entregam as Formas Terminais?

consciência e a paixão (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 94-95).

Não mais um humano¹¹¹, mas uma Vida não humana, simbiótica, que conquiste as forças do humano e do não humano. Uma máquina Van Gogh-Girassol, uma máquina Nietzsche-literatura. “Devir-clandestino, fazer rizoma por toda parte, para a maravilha de uma vida não humana a ser criada” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 68). Devir-clandestino porque rompe com a *lei* das Formas Terminais, das falsas conexões, da parada improdutiva do desejo para fazer valer as instituições de Lawrence: a conexão com o sol, com o cosmos. Ecologia. Cosmopolítica da Vida.

Veremos que se trata de um povo impessoal e nômade, em que o eu já não impera. Assim como na literatura menor de Kafka, a potência de uma política e de uma coletividade, em suma, um devir menor de todo mundo importa mais que o sujeito. Mais do que a interpretação das Formas Terminais, mais do que a representação de um teatro dos rostos, importa a experimentação. “Experimentação. Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu” (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 13). Outros corpos, mas também outros pensamentos, outras semióticas, capazes de enfraquecer a significância e a subjetivação do regime capitalista. Questão de Vida ou de Morte. Desfazer o povo-aí em função de um povo por vir parece implicar imediatamente uma dupla tarefa na obra da dupla francesa: extirpar o sujeito do pensamento e o organismo do corpo.

Desfazer nossos pontos de subjetivação e significâncias em favor de um povo por vir, de um devir-minoritário. Menos sujeito, mais povo; menos transcendência, mais materialidade. Veremos, no entanto, quanta prudência é preciso, afinal “Desfazer o rosto não é uma coisa à toa. Corre-se aí o risco da

¹¹¹ Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze nos mostra como o homem é um ser essencialmente reativo, tendo o ressentimento e a má consciência como seus elementos de constituição. Trata-se, de superar essa forma homem já anunciada por Nietzsche em função de uma Vida não-humana: “Por um lado, Nietzsche apresenta o triunfo das forças reativas como algo essencial no homem e na história. O ressentimento, a má consciência são constitutivos da humanidade do homem, o niilismo é conceito a priori da história universal: por isso vencer o niilismo, liberar o pensamento da má consciência e do ressentimento, significa superar o homem, destruir o homem, mesmo o melhor” (DELEUZE, 1976, p. 139).

loucura: não é por acaso que o esquizo perde ao mesmo tempo o sentido do rosto, de seu próprio rosto e do dos outros[...]. É porque o rosto é uma organização forte” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 64). É por isso que *Mil Platôs* insiste tanto na prudência. A tarefa de desfazer uma Forma Terminal deixa sempre entreaberta a chance de não conseguirmos produzir algo em seu lugar. “É por isso que devemos, mais uma vez, multiplicar as prudências práticas” (2012a, p. 64).

Além de produzir um outro regime de signos, a Cosmopolítica da Vida precisa extirpar dos corpos o organismo transcendente-metafísico que os julga moralmente. As mulheres e homens, nessa outra humanidade por vir, precisam conquistar seus corpos. Exorcizar o apocalipse dos juízos de Deus que não possuem qualquer vínculo com a materialidade do mundo. Não é preciso ir longe. O Brasil, país cada vez mais inclinado a fazer das leis do “livro sagrado” suas leis, se esquia de tratar questões diretamente associadas ao corpo em função de moralismos. O peso de uma história da tradição que abomina certas práticas que fogem ao livro. Aborto, legalização das drogas, eutanásia, pesquisa de células-tronco, só para citar alguns temas, são, não raramente, tratadas por um viés obscurantista que não se preocupa em pensar a relação dessas questões com a vida, com os corpos, com o que de fato existe no mundo. São questões indiscutíveis. Há todo um organismo ocupando os corpos de brasileiros, bloqueando experimentações e nos tornando dóceis sujeitados.

O nômade por vir precisa desfazer o organismo que toma conta de seu corpo. “Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 25). Para tanto, novamente a exigência de muita prudência.¹¹²

¹¹² “O que quer dizer desarticular, parar de ser um organismo? Como dizer a que ponto é isto simples, e que nós o fazemos todos os dias. Com que prudência necessária, a arte das doses, e o perigo, a overdose. Não se faz a coisa com pancadas de martelo, mas com uma lima muito fina” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 25).

4.4.1 Uma política sem sujeito

A conquista de um novo povo indica a produção de uma perspectiva impessoal. Em conferência presente em *Miradas sobre Deleuze*, Schérer escreve:

Se falava ontem com Jacques Rancière da possibilidade, que ele discutia, de uma política deleuziana. Mas ela se funda nesta oposição ao sujeito e ao eu, a pessoa. [É] nas vastas instituições de Lawrence que nasce essa política que transborda o político para concernir à alma, individual, coletiva, cósmica (2012, p. 37).¹¹³

É tarefa intempestiva desfazer o sujeito do mundo contemporâneo. E que sujeito é esse? É o sujeito do capitalismo, com seu ar de juiz. Sujeito (bi)partido, que, ao mesmo tempo, é fruto e produtor da realidade. Vimos como a produção de um sujeito que se torna legislador de si mesmo inaugura uma sujeição de si. É um fato extraordinário, uma vez que a repressão já não precisa surgir de uma fonte externa. Já não se faz mais tão necessária a violência do Estado, mas a internalização de certas palavras de ordens, de semióticas e de rostos. O “ser social” do mundo moderno é o sujeito (bi)partido, dócil às Formas Terminais. Encontro de uma filosofia moderna que produz uma concepção de sujeito e de um estado de coisas que dele se serve.

Na filosofia dita moderna e no Estado dito moderno ou racional, tudo gira em torno do legislador e do sujeito. É preciso que o Estado realize a distinção entre o legislador e o sujeito em condições formais tais que o pensamento, de seu lado, possa pensar sua identidade. Obedece sempre, pois quanto mais obedeceres, mais serás senhor, visto que só obedecerás à razão pura, isto é, a ti mesmo... Desde que a filosofia se atribuiu ao papel de fundamento, não parou de bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das faculdades dos órgãos de poder do Estado. O senso comum, a unidade de todas as faculdades com o centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto. Essa foi notadamente a grande operação da “crítica” kantiana, retomada e desenvolvida pelo hegelianismo. Kant não parou de criticar os maus usos para melhor bendizer a função (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 47-48).

¹¹³ Se hablaba ayer con Jacques Rancière de la posibilidad, que él discutía, de una política deleuziana. Pero Ella se funda em esta oposición al sujeto y al yo, a la persona. Es en las vastas intuiciones de Lawrence que nace esta política que desborda lo político para concernir al alma, individual, colectiva, cósmica.

O sujeito moderno encontra seu registro de produção em procedimentos de interiorização. Ele interioriza o legislador, torna-se um legislador de si. Não mais a pressão de uma lei que lhe é externa, mas uma lei interiorizada. Um sujeito que se basta. Uma Cosmopolítica da Vida passa pelo rompimento com essa lógica de autossujeição. Não mais um comprometimento com a interioridade do sujeito, mas uma liberação do pensamento para o que é exterior ao sujeito e ao Estado. Contra o sujeito e a favor da Terra.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari mostram como a superação de um pensamento-sujeito se dá pela conexão com as forças exteriores. É preciso sair do sujeito, rumo ao plano, rumo à Mecanosfera, a fim de conquistar outras conexões.

Um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamento em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento-essência ou teorema, um pensamento que faz apelo a um povo em vez de se tomar por um ministério (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 51).

O nômade não pensa seu pensamento, não pensa seu Estado. É o mundo que o pensa. O nômade experimenta o que está fora do sujeito e do Estado, fora das Formas Terminais. Desconexão das falsas conexões, conexões com o mundo. Não um sujeito maior, mas uma linguagem menor, política e coletiva. Trata-se de “deixar de pensar-se como um eu para viver-se como um fluxo, um conjunto de fluxos, em relação com outros fluxos, fora de si e dentro de si próprio” (DELEUZE, 1997, p. 62). É que todos já somos uma multidão, envoltos por um *n* número de devires-menores.

Em “Homem Tantum. O impessoal: uma política” (2000), Schérer aborda essa problemática do sujeito na obra de Deleuze. Mostra-nos, como indica o título, que uma política impessoal floresce dos textos de Deleuze. É a produção um pensamento em que o sujeito dê lugar a um pronome indefinido. Não mais o eu, mas o *on*¹¹⁴, o se (cf. 2000, p. 23). Não mais um “eu faço”, “eu desejo”, mas um “se faz”, “se deseja”. Na política de Deleuze, o sujeito determinado é

¹¹⁴ Pronome indeterminado no francês.

substituído por um sujeito de indeterminação, impessoal. É uma “crítica do sujeito, adoção do plano de consistência” (SCHÉRER, 2000, p. 32). A interiorização do sujeito, sua pessoalidade, dá lugar às conexões com o plano de consistência, com a Mecanosfera. Não basta, no entanto, deixar de dizer “eu”, ou, melhor, mais interessante do que utilizar pronomes definidos ou não, seria alcançar, como afirmam Deleuze e Guattari no primeiro parágrafo de *Mil Platôs*, o ponto em que o eu já não tenha mais importância.

Escrevemos o *Anti-Édipo* a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante. Distribuimos hábeis pseudônimos para dissimular. Por que preservamos nossos nomes? Por hábito, exclusivamente por hábito. Para passarmos despercebidos. Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar. E, finalmente, porque é agradável falar como todo mundo e dizer o sol nasce, quando todo mundo sabe que essa é apenas uma maneira de falar. Não chegar ao ponto em que não se diz mais EU, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer EU. Não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 17)

Trata-se, nessa política, nesse novo povo, não apenas de uma questão de gramática, embora também possa passar por ela, mas conquistar uma outra imagem de pensamento em que o sujeito gramatical já não importa. Não o eu, mas *um povo*.

Em *Foucault* (2005), Deleuze dá indícios de que essa política impessoal, de libertação do sujeito, passa também pela superação da humanidade. O super-homem nietzschiano surge com o crepúsculo do homem e do sujeito. Deleuze mostra como Foucault coloca em questão, tal como Nietzsche, a existência de uma Forma homem:

O que quer dizer Foucault quando diz, a respeito da morte do homem, que não há por que chorar? Com efeito, essa forma tem sido boa? Será que ela soube enriquecer ou mesmo preservar as forças no homem, a força de viver, a força de falar, a força de trabalhar? Será que ela poupou aos homens existentes a morte violenta? A questão sempre retomada é, então, esta: se as forças no homem só compõem uma forma entrando em relação com as forças do lado de fora, com quais novas forças elas correm o risco de entrar em relação agora, e que nova forma poderia advir que não seja mais nem Deus nem o Homem? Esta

é a colocação correta do problema que Nietzsche chamava “o super-homem” (DELEUZE, 2005, p. 139-140).

É um interessante movimento feito por Foucault-Deleuze. Há uma distinção entre as forças e as formas do homem. É preciso lembrar que Deleuze enuncia a existência de um princípio geral na obra de Foucault, o de que “toda forma é um composto de relações de forças. Estando dadas forças, perguntar-se-á então primeiramente com que forças de fora elas entram em relação e, em seguida, qual a forma resultante” (DELEUZE, 2005, p. 132). O homem, por sua vez, é dotado de determinadas forças: “força de imaginar, de recordar, de conceber, de querer... Objertar-se-á que tais forças supõem, já, o homem; mas não é verdade, como forma” (DELEUZE, 2005, p. 132). Dessa perspectiva, o homem moderno formado e, portanto, um composto de relações de forças, é o encontro das forças no homem (imaginação, querer, etc.), com outras forças. Do ponto de vista de *Mil Platôs*, de Lawrence e de Nietzsche, talvez seja possível dizer que é o encontro com as forças do ressentimento, das falsas conexões, do sujeito-legislador, do organismo... É daí que Deleuze pode concluir que “o Homem não existiu sempre, e não existirá para sempre. Para que a forma-Homem apareça ou se desenhe é preciso que as forças, no homem, entrem em relação com forças de fora muito especiais” (DELEUZE, 2005, p. 132).

Produzir um novo povo, um novo tipo de ser social, nos conduz à tarefa de ligar as forças do homem a outras forças que não as das Formas Terminais. Conexão com novas forças para obter novas formas. O “homem”, que cada vez mais se faz unir com o silício (tecnologia); a arte, que cada vez mais se torna estrangeira de si mesmo (cf. DELEUZE, 2005, p. 141). Práticas que cada vez mais nos minoram e nos singularizam.

O que é o super-homem? É o composto formal das forças no homem com essas novas forças. É a forma que decorre de uma nova reação de forças [...]. O super-homem é, segundo a fórmula de Rimbaud, o homem carregado dos próprios animais (um código que pode capturar fragmentos de outros códigos, como nos novos esquemas de evolução lateral ou retrógrada). É o homem carregado das próprias rochas, ou do inorgânico (lá onde reina o silício). É o homem carregado do ser da linguagem (dessa “região informe, muda, não significativa, onde a linguagem pode liberar-se”, até mesmo daquilo que ela tem a dizer). Como diria Foucault, o super-homem é muito menos que o desaparecimento dos homens existentes e muito mais que a mudança de um conceito: é o surgimento de uma nova forma,

nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes (DELEUZE, 2005, p. 141).

É nesse sentido também que Schérer insiste em uma “Natureza humana” não como essência, mas como uma abertura ao plano de consistência, à natureza como Vida, como matéria-prima mesmo não orgânica. Polo das forças do homem, das multiplicidades.

“Natureza humana” pode ser também a legitimação de todos os conservadorismos morais e sociais. Mas há que se pensar a natureza como dinamismo, potência, *naturans* e não simplesmente *naturata*; devir e vida cuja expressão imanente é o homem. Neste sentido, há sim uma natureza humana, um *homo natural*, *tantum*, quando a linguagem falta ou se abre em um vazio e se está em um limite, na beira da falha, do abismo (SCHÉRER, 2012, p. 53).¹¹⁵

Não se trata de um retorno, mas de um seguir em frente em função do plano de consistência e não mais das Formas Terminais. “Não há retorno à natureza, há somente um problema político da alma coletiva, as conexões das quais é capaz uma sociedade, os fluxos que suporta, inventa, deixa ou faz passar (DELEUZE, 1997, p. 63). Uma política que não deixa de ser uma revolução permanente, porque imprime a necessidade de uma metamorfose constante. O nômade como o metamorfo sem rosto, que se põe sempre a ser outro.

A tarefa de cada um – pois esta filosofia é uma Ética – consiste em levar essa vida, com e para o próximo, à maior intensidade, à potência mais elevada. O que não quer dizer poder sobre os outros, mas justamente o contrário. Força a resistir de todos os poderes instalados, a rir da opinião, a construir novas e insólitas alianças entre sexos e reinos. É assim que essa filosofia é fundamentalmente revolucionária; para ela, filosofia e revolução são uma mesma coisa (SCHÉRER, 2012, p. 73).¹¹⁶

¹¹⁵ “Naturaleza humana” puede ser también la legitimación de todos los conservadorismos morales y sociales. Pero hay que pensar la naturaleza como dinamismo, potencia, *naturans* y no simplemente *naturata*; devenir y vida cuya expresión inmanente es el hombre. Em este sentido sí hay una naturaleza humana, un *homo natural*, *tantum* cuando el lenguaje falta o se abre en él un vacío y se [...] está en el límite, en el borde de la falla, del abismo.

¹¹⁶ La tarea de cada uno – pues esta filosofía es una Ética – consiste em llevar esa vida, con y por el prójimo, a la mayor intensidad, a la potencia más elevada. Lo cual no quiere decir poder sobre los otros, todo lo contrario. Fuerza a resistir a todos los poderes instalados, a reírse de la opinión, a construir nuevas e insólitas alianzas entre sexos y reinos. Así es que esta filosofía es fundamentalmente revolucionaria; para ella, filosofía y revolución son una misma cosa.

Revolução que não se faz só nos sistemas de poder, mas nas entranhas, no molecular, no conjunto mesmo dos corpos e dos pensamentos: “revolução verdadeiramente ‘permanente’, mas não apenas na política: sobretudo nas ideias, nos costumes” (SCHÉRER, 2012, p. 74).¹¹⁷ Para um novo povo e para um novo “sujeito”, a conexão com outras forças.

4.4.2 *Um povo nômade*

O décimo segundo platô, “1227 - Tratado de nomadologia”, pode ser lido como o platô do povo por vir e da Terra a serem produzidos. No lugar do homem de Estado, dos homens das Formas Terminais, Deleuze e Guattari recuperam a figura do nômade não apenas para dar-lhe o crédito que a história foi incapaz de dar-lhe, mas para fazer do nômade um vetor de potência. Mais do que uma forma dada, um procedimento de produção. Do mesmo modo, Estado não diz respeito apenas ao Estado moderno jurídico, mas em qualquer enraizamento que pare ou bloqueie a produção desejante com os laços da Terra. É nômade qualquer um, qualquer grupo, capaz de produzir novos modos de vida, de fazer outras conexões maquínicas que não as que estão atualmente estabelecidas. É Estado tudo aquilo que produz rostos e lugares definidos. Há tanto Estado na religião, na arte, na música, na ciência, em nós, quanto Estados modernos jurídicos. Produzir um nomadismo, nesse sentido, é “colocar o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora, em suma, fazer do pensamento uma máquina de guerra” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 49).

Ser nômade é produzir mecanismos que coloquem em questão os aparelhos da Forma Terminal. Traçar uma Cosmopolítica da Vida passa também por esta tarefa: estabelecer quem são os nômades ou, melhor, quais são os devires-nômades dos povos e quais as máquinas e mecanismos que podem ser produzidos por esse nomadismo que se opõe ao Estado. Se idealizamos as práticas, perdemos de vista a pragmática necessária para que triunfem. Essa pragmática depende do traçado de um plano distinto das Formas Terminais. Para a sobrevivência da pragmática, das singularidades e dos procedimentos

¹¹⁷ Revolución verdaderamente “permanente” pero no solo en la política: sobre todo en las ideas, en las costumbres.

cirúrgicos que o nômade leva a cabo, ocupa-se um espaço liso. Tal como Zaratustra anunciava o super-homem sendo o sentido da terra, a dupla francesa toma o nômade como o sentido de um espaço liso. As Formas Terminais procedem por um modelo arbóreo bastante definido. Elas fornecem uma estrutura a ser seguida. Da raiz ao tronco, do tronco aos galhos... Da família à escola, da escola ao trabalho, do trabalho à família. O espaço de ação dentro de uma sociedade do tipo Forma Terminal ou mesmo de um sujeito Terminal já está todo estriado, é um espaço estriado, como se o estriamento fosse sua infraestrutura. O nomadismo procede de modo distinto. Não mais estrias pré-configurando as relações entre as forças, mas um espaço liso¹¹⁸, em que as forças se relacionam livremente, podendo, assim, produzir outras formas que não as Terminais.

Desfazer as estrias, conquistar o liso. Fazer do liso – e do que nele se produz – uma máquina de guerra contra as Formas Terminais. “Aprender a desfazer, e a desfazer-se, é próprio da máquina de guerra: o ‘não-fazer’ do guerreiro, desfazer o sujeito (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 85). O nomadismo indica uma perspectiva política frente ao mundo, porque pensa outras organizações dos indivíduos e da sociedade. Não mais uma sujeição a determinadas máquinas ou formações sociais, mas uma interação com o universo maquínico, com a cosmologia. E essa mesma relação pode ser vista em outros grupos sociais que, embora não sejam nômades históricos, fazem de suas vidas uma “existência nômade”. Não se pode simplesmente confundir os nômades com povos primitivos. Existem nômades nas estepes, mas também nas cidades, fazendo fluir novos fluxos, produzindo suas máquinas de guerra em forma de escrita, de arte, de sexualidade, de filosofia, de ciência. Esse “sujeito” nômade “invoca uma raça singular; e não se funda numa totalidade englobante, mas, ao contrário, desenrola-se num meio sem horizonte, com o espaço liso, estepe, deserto ou mar” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 52). Tarefa difícil a do nômade e,

¹¹⁸ Assim como nas semióticas e na relação rizoma/árvores, espaço liso e espaço estriado só existem nas suas mixagens: “Devemos lembrar que os dois espaços só existem de fato graças às misturas entre si: o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 192).

desde logo, vê-se bem os perigos, as ambigüidades profundas que coexistem com esse empreendimento, como se cada esforço e cada criação se confrontasse com uma infâmia possível, pois, como fazer para que o tema de uma raça não se transforme em racismo, em fascismo dominante e englobante ou, mais simplesmente, em aristocratismo, ou então em seita e folclore, em micro-fascismos? (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 52).

Como produzir para si um outro lugar, como entrar aí no plano de consistência e agarrar algo outro, invocar outra raça e outro povo sem transformar-se num fascista ou num aristocrata? Nesse sentido, afirmam que “é muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 102). É fácil ser antifascista no nível da razão; difícil é sê-lo no nível das entranhas, ali onde os desejos mais profundos se manifestam.

Mas que raça é essa de que falam? Produzir uma outra raça é fazer emergir a raça dos oprimidos, dos subjugados, dos excluídos ou, como afirma Paulo Freire, os “esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam” (FREIRE, 2005, p. 23). É que a

tribo-raça só existe no nível de uma raça oprimida, e em nome de uma opressão que ela sofre: só existe raça inferior, minoritária, não existe raça dominante, uma raça não se define por sua pureza, mas, ao contrário, pela impureza que um sistema de dominação lhe confere (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 52).

Essa tribo-raça são as minorias, que fazem de si uma invenção. O poder do nômade é distinto do poder do homem do Estado de coisas. O Estado conserva os lugares, as estruturas. O poder do nômade é o de intensificar a vida, alegrá-la. Como diz Schérer: “O devir é alegria, incremento de ser e de potência” (2012, p. 61). Diferentemente dos Estados despóticos e do capitalismo que produzem Formas Terminais, os nômades produzem uma tensão interminável.

E qual relação é essa que se passa entre os nômades e o Estado de coisas generalizado, seja ele o Estado Moderno, o capitalismo ou outra forma de dominação? A de que o nômade e a máquina de guerra que efetuam são exteriores ao Estado. “Quanto à máquina de guerra em si mesma, parece

efetivamente irreduzível ao aparelho de Estado, exterior à sua soberania, anterior a seu direito: ela vem de outra parte” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 12-13). O traço mais marcante do nomadismo é justamente a exterioridade que o nômade mantém em relação ao Estado. O nômade é, portanto, aquele que não se deixa capturar pelos aparelhos estatais. Ele está fora do jogo das Formas Terminais. Não se deixa capturar pelos procedimentos da maioria dos organismos e semióticas abstratas.

Durante a trama cosmológica, vimos como algumas concepções podem se descolar da materialidade do mundo e se transformar em significantes déspotas e pontos de subjetivação dominantes. É o momento em que surge uma Forma Terminal, como o fim da vida, como o aprisionamento da vida em uma concepção bastante definida do que é existir. Na Forma Terminal, existir é existir dentro do Estado pelas regras e para as regras do Estado, em sua interioridade. “O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 24). E aqui o grande interesse de Deleuze e Guattari em relação aos povos nômades. Eles e suas máquinas são exteriores ao Estado. A soberania da Forma Terminal não reina sobre a existência nômade.

Dizer que os nômades são exteriores ao Estado não implica dizer que não ocupam o mesmo espaço geográfico ou que não compartilham a mesma história. Deleuze e Guattari pensam justamente o contrário. Os nômades coexistem com os sedentários, os homens de Estado.

Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios. Um mesmo campo circunscreve sua interioridade (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 25).

Não é uma questão de espaço físico, mas modos de existência. Ou se vive como um homem de Estado, com rostos e lugares, ou como um nômade, no horizonte, na produção de um povo e de uma Terra por vir.¹¹⁹ É por essa

¹¹⁹ E assim, também, um sem-número de misturas possíveis entre o nômade e o sedentário. Não há pureza nos textos de Deleuze e Guattari, só mixagens. Mistos de semióticas, de árvores

relação entre nomadismo e Estado, essa relação de uma exterioridade de um tipo de existência mais do que geográfica ou histórica, que Deleuze e Guattari podem pensar o nômade não como uma figura dada, mas como um estilo, um modo de vida que se contrapõe ao essencialismo estatal. Por isso, afirmam que “não é o nômade que define esse conjunto de características, é esse conjunto que define o nômade” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 117). Ademais, mostram como o nômade, antes de figura histórica, é um agenciamento trans-histórico, como uma espécie de força que atravessa os tempos, que atravessa as sociedades manifestando-se aqui e ali, tensionando as máquinas em direção de outras multiplicidades. “Eles não ressuscitam velhos mitos ou figuras arcaicas, são a nova figura de um agenciamento trans-histórico (nem histórico, nem eterno, mas intempestivo): o guerreiro nômade e o operário ambulante” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 89). Figura intensiva que se manifesta na história para além dela.

A própria percepção do nômade histórico é deslocada por Deleuze. Em *Diálogos*, ele se utiliza de Arnold Toynbee para tomar o nômade não como aquele que se movimenta geograficamente, mas aqueles que mesmo parados não cessam de seguir linhas distintas:

Toynbee mostra que os nômades, no sentido estrito, no sentido geográfico, não são migrantes nem viajantes, e sim, ao contrário, os que não se movem, os que se agarram à estepe, imóveis a grandes passos, seguindo uma linha de fuga no mesmo lugar, eles, os maiores inventores de armas novas. A história, porém, nunca compreendeu nada dos nômades, que não têm nem passado, nem futuro (DELEUZE, 1988, p. 31).

Mais do que um espaço geográfico, distribuem-se num espaço liso, de intensidade, de produção, como nos mostra *Mil Platôs*:

O nômade se distribui num espaço liso, ele ocupa, habita, mantém esse espaço, e aí reside seu princípio territorial. Por isso é falso definir o nômade pelo movimento. Toynbee tem profundamente razão quando sugere que o nômade é antes *aquele que não se move* (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 55).

e rizomas, assim como mistos de nômades e sedentários. Mais que um tipo definido, nômades e sedentários funcionam como vetores de produção.

É, na esteira dessa concepção, um nômade inventivo, mais viajante do pensamento do que do espaço geográfico, que as minorias aparecem nos platôs seguintes ao “Tratado de nomadologia”, como o povo exterior ao Estado. Embora Deleuze e Guattari não utilizem essa expressão, nos parece que as minorias são os nômades de nosso tempo, na medida em que

nossa era devém a era das minorias. Vimos várias vezes que estas não se definiam necessariamente pelo pequeno número, mas pelo devir ou a flutuação, ou seja, pelo desvio que as separa desse ou daquele axioma que constitui uma maioria redundante (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 185).

Mesmo quando habitam a geografia do Estado, mesmo quando estão materialmente dentro do Estado. Se elas são exteriores é porque, como vimos, não passam pelos critérios de seleção da máquina de rostidade que a Forma Terminal produz. Elas não se assemelham suficientemente às imagens de homem, de trabalhador, de mulher, que o Estado produz, não passam pelo crivo do juízo de Deus. Elas existem de verdade, para além das Formas Terminais inventadas no segundo nível. Um devir-menor de todo mundo. Porque, em última instância, ninguém encarna a Forma Terminal de maioria completamente. Mais do que qualquer coisa, as minorias são o “devir de todo o mundo. Um devir mulher de nós todos, quer sejamos masculinos ou femininos. Um devir não-branco de nós todos, quer sejamos brancos, amarelos ou negros” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 187). Um devir para fora da Forma Terminal, fora do padrão dominante. Produzir algo outro, colocando em questão os lugares para, quem sabe, produzirmos outros lugares, mais democráticos, mais amplos, menos cristalizados. Para um povo por vir (nômades) e uma nova Terra (espaço liso) é tão mais interessante que cada um cave seu buraco, encontre seus devires, trace seus corpos sem órgãos e produza suas semióticas, ora solitários, ora em coletivo, a fim de que as minorias se proliferem ao ponto de ser impossível ocultá-las sob forma alguma. Mais do que viver sob uma forma dada de minoria (todo o risco de fazer de uma minoria uma nova Forma Terminal), inventar devir-menores. Fazer do processo de minoração e da vida nômade uma invenção, uma vez que “uma minoria nunca existe pronta, ela só se constitui sobre linhas de fuga que são tanto maneiras de avançar quanto de atacar” (DELEUZE, 1988, p. 56). Conquistar na pintura o amarelo de um girassol.

Conquistar na música as escalas de um pássaro. Conquistar na Vida as forças da Terra. É que nessa relação nomadismo-minoria o que está em jogo é habitar um espaço liso contínuo. Não é apenas criar, mas fazer da criação a Terra do povo por vir. Fazer do desfazer-se sua prática, sua Terra.

Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 56).

Para tanto, é preciso toda uma questão estratégica, uma pragmática que leve em conta o mundo dado, o maquinismo das relações, como afirma a dupla:

Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos ao agenciamento mais profundo em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência. É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades. Você terá construído sua pequena máquina privada, pronta, segundo as circunstâncias, para ramificar-se em outras máquinas coletivas (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 27).

Todo um pragmatismo em relação a uma produção maquínica que dê conta de escapar, mesmo que minimamente, dos juízos de Deus. Toda uma estratégia que leve em consideração a formação social específica que habitamos e que nos coage. Nômades que se fazem em todas as partes e de todos os jeitos. Dominginhos, o nômade do sertão, que nunca tocava suas músicas da mesma forma¹²⁰, que recusava, com alegria, criar um Estado para si e sua música. Fela Kuti, que, além do juízo político dos homens¹²¹, fugia da reprodução

¹²⁰ Em entrevista, Sandro Haick, multi-instrumentista que tocou com Dominginhos, fala sobre como o sanfoneiro não repetia suas músicas da mesma forma nos shows, além de não estabelecer repertórios e ensaios. O Show “acontecia”. Entrevista disponível em www.youtube.com/watch?v=nQrib2PekTM.

¹²¹ Na apresentação de Berlin, em 1978, Fela Kuti fala como a música que seria tocada naquele momento era feita para ser cantada e sentida pela plateia. Seriam agentes ativos do espetáculo. Afirma que se tratava de um jogo espiritual, mas como era um jogo espiritual não o aceitava, o chamava de jogo espiritual subterrâneo. Sob as formas, Fela Kuti faz passar sua música. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kr8oRpA2SpE>.

comercial, nunca tocando músicas que já estavam em seus discos. Nômades na música, mas também nômades por tantas outras partes.

Quando dizemos que a Cosmopolítica da Vida é uma questão estratégica, queremos dizer que se trata também de pensar em uma produção de alianças, de agenciar diversos grupos para que se voltem ao plano de consistência, contra a superestratificação da Forma Terminal. Há, em *Mil Platôs*, toda uma política dos devires, de agenciamentos que são uma questão de aliança. Uma aliança que se dá lateralmente e não é hierárquica. Questão de composição de forças. É preciso se compor com outras máquinas da Mecanosfera se desejamos garantir um espaço outro que não o que nos é dado pelos juízos de Deus. Para tanto, é necessário experimentar conexões. Associar expressões e conteúdos de diferentes grupos e minorias para que as próprias minorias e os que atravessam um devir-menor produzam uma máquina capaz de combater as Formas Terminais. Em *Revolução Molecular*, livro de 1977, de Guattari, escrito, portanto, entre *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, Félix dá grande ênfase à constituição de grupelhos.

O que é que muda se a questão da coordenação, ao invés de se colocar para o indivíduo, se coloca para grupos de base, famílias artificiais, comunas?... O indivíduo tal como foi moldado pela máquina social dominante é demasiado frágil, demasiado exposto às sugestões de toda espécie: droga, medo, família, etc. Num grupo de base, pode-se esperar recuperar um mínimo de identidade coletiva, mas sem megalomania, com um sistema de controle ao alcance da mão; assim, o desejo em questão poderá fazer valer sua palavra, ou estará talvez mais em condições de respeitar seus compromissos militantes. *É preciso antes de mais nada acabar com o respeito pela vida privada: é o começo e o fim da alienação social.* Um grupo analítico, uma *unidade de subversão desejante* não tem mais vida privada: ele está ao mesmo tempo voltado para dentro e para fora, sua contingência, sua finitude e para seus objetivos de luta. *O movimento revolucionário deve, portanto, construir para si uma nova forma de subjetividade que não mais repouse sobre o indivíduo e a família conjugal.* A subversão dos modelos abstratos secretados pelo capitalismo, e que continuam caucionados até agora, pela maioria dos teóricos, é um pré-requisito absoluto para o reinvestimento pelas massas de luta revolucionária (GUATTARI, 1985, p. 17).

Esses grupelhos parecem ser um agenciamento que combate dois perigos de inação ou subjugação do mundo contemporâneo. Por um lado, enfraquecer a subjetividade individual, combater a ideia de um sujeito isolado do mundo em favor de um grupo analítico social liberto da vida meramente privada. Como nos aponta Guattari, esse sujeito privado é por demais enfraquecido, incapaz de lidar com a máquina social dominante. Por outro lado, as práticas de grupelho parecem favorecer uma “tomada de poder” por parte de seus participantes. Não mais um comitê revolucionário central com estruturas hierarquizadas ditando regras de uma revolução, mas práticas coletivas, em que os indivíduos atuem como membros ativos. Não mais a revolução como possível, mas um devir-revolucionário permanente. Desconfiança dos centros de poder. Em nenhum momento isso impedirá, como afirma em *As Três Ecologias*, que haja “momentos de luta onde todos e todas serão conduzidos a fixar objetivos comuns” (GUATTARI, 1990, p. 18).

De modo muito geral, parece haver uma espécie de devir-democrático das minorias latente na obra da dupla francesa. Uma democracia dos devires-menores. Uma espécie de agenciamento de minorias. A saúde da Cosmopolítica da Vida depende da proliferação desses devires. Um máximo de conexões possíveis para que as formas não devenham terminais. Conexões sempre pragmáticas.

Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos ao agenciamento mais profundo em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência. É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades. Você terá construído sua pequena máquina privada, pronta, segundo as circunstâncias, para ramificar-se em outras máquinas coletivas (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 27-28).

É uma questão de produção de rizoma, de tomar outras máquinas que compõem o rizoma como aliados. “A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 48). Não seria o caso de compor um rizoma entre os grupos que estão fora do Estado, que não passam pelo critério de seleção da máquina de seleção? Parece ser por essa

perspectiva que em relação ao capitalismo Deleuze e Guattari afirmam que "a questão das minorias é antes abater o capitalismo, redefinir o socialismo, constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios" (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 189). É uma questão de aliança, uma pragmática de devires que se dá em função de uma humanidade por vir. Uma grande criação.

4.5 Uma política da criação

Por fim, uma Cosmopolítica da Vida exige toda uma sorte de criação. Não há Vida sem criação. Não há novo povo, nova Terra, não há devir e não há nomadismo que não seja uma política de criação. Só a criação permanente impede a Terra de recair nas Formas Terminais. A filosofia de *Mil Platôs*, e nos parece que toda a obra de Deleuze e Guattari, é uma afirmação da arte enquanto política de criação. Arte de todo tipo. Arte de fazer filosofia, arte de fazer arte, arte de fazer ciência, arte de fazer surgir devires-menores. No lugar do Apocalipse um dilúvio de fluxos artísticos. Produzir, como indica Foucault, novas relações com outras forças para produzir outras formas. E não é essa a tarefa do artista? Inventar o mundo? Assim como dissemos desde o início que o *Mil Platôs* pode ser lido como uma grande cosmologia que já é uma política, pode também ser lido como um grande livro de arte. Se aceitamos que a arte é criação, não há artista maior do que a Terra.

Parece-nos, portanto, que, se há alguma Forma desejada pelos autores para a humanidade, é a forma-artista. É que é na arte de criar que a Terra, o plano de consistência, as multiplicidades, o indeterminado continuam fluindo pela Mecanosfera. Fazer do povo nômade um povo de mutantes. Criar novas subjetividades, novos sujeitos não domados pelo Estado nem pelo Capital. Subjetividades livres, artistas da vida capazes de "engendrar essas subjetividades mutantes" (GUATTARI, 1992, p. 115), que busquem novas formas de expressão para compor suas máquinas corpos. Novas expressões artísticas, mas também novas expressões corporais, novos agenciamentos. É preciso produzir um descentramento estético.

De um modo mais geral, todo descentramento estético dos pontos de vista, toda multiplicação polifônica dos componentes de expressão, passam pelo pré-requisito de uma desconstrução das estruturas e dos códigos em vigor e por um banho de caósmico nas matérias de sensação, a partir das quais tornar-se-á possível uma recomposição, uma recriação, um enriquecimento do mundo (um pouco como se fala de urânio enriquecido), uma proliferação não apenas das formas, mas das modalidades de ser (GUATTARI, 1992, p. 115).

Sobre esse tema, Guattari nos oferece alguns indicativos. Em *Deleuze, a arte e a filosofia* (2010), Roberto Machado afirma que Deleuze, apesar de fazer uso de um sem-número de autores de outras áreas (arte e ciência), dá em suas obras uma prioridade à filosofia (cf. p. 19). O mesmo não é tão evidente nos escritos de Guattari. Apesar de sua formação psicanalítica, reencontramos sempre uma preferência pela arte à psicanálise clássica, ao ponto de em *As Três Ecologias* encontrarmos a seguinte afirmação: “Aliás, as melhores cartografias da psique ou, se quisermos, as melhores psicanálises não foram elas à maneira de Goethe, Proust, Joyce, Artaud e Becket, mais do que de Freud, Jung, Lacan?” (1990, p. 18).

Guattari mantém uma íntima ligação com a arte, não apenas ao ponto de encontrarmos referências constantes, mas de que a arte, ou melhor, o modo de produção artístico parece ser a resposta cosmológica por excelência. Seria a criatividade do tipo artístico a cura do desequilíbrio ecológico contemporâneo?

A cura não é uma obra de arte, mas deve proceder do mesmo tipo de criatividade. A interpretação não fornece chaves padronizadas para resolver problemas gerais fundados no que Lacan denominou os matemas do Inconsciente, mas deve constituir um acontecimento, marcar uma bifurcação irreversível da produção de subjetividade – em suma, ela é da ordem da performance, no sentido adquirido por esse termo no campo da poesia contemporânea (GUATTARI, 1992, p. 200-201).

As práticas cosmológicas se relacionam intimamente com essa figura do artista como um ser da performance, que sabe que as performances são sempre singulares e sempre colocam em jogo elementos distintos. Nunca é o mesmo público em um teatro. Assim como nunca se faz do mesmo modo uma revolução? Ser da performance porque sabe o peso de cada detalhe. O olhar desesperado junto à gargalhada mais aterrorizante em um ator. A frase e o gesto de um militante.

Embora não nos indique práticas muito claras, Guattari parece apostar no horizonte da arte como saída aos dramas mentais, sociológicos e mesmo ambientais (quanta invenção será preciso, mesmo nas ciências mais duras, para restaurar o “equilíbrio” ambiental). Uma criatividade preocupada, provocadora. Assim, uma ecologia do futuro é uma ecologia do artista. Ecologia do futuro, porque cada vez o futuro como um real possível e saudável depende da recomposição das práticas humanas. Ecologia do artista não porque o artista se constitua como o revolucionário por excelência, mas porque o futuro dependerá de toda uma sorte de criatividade que remete à produção artística:

É nas trincheiras da arte que se encontram os núcleos de resistência dos mais consequentes ao rolo compressor da subjetividade capitalística, a da unidimensionalidade, do equívoco generalizado, da segregação, da surdez para a verdadeira alteridade. Não se trata de fazer dos artistas os novos heróis da revolução, as novas alavancas da história! A arte aqui não é somente a existência de artistas patenteados, mas também de toda uma criatividade subjetiva que atravessa os povos e as gerações oprimidas, os guetos, as minorias (GUATTARI, 1992, p. 115).

Trata-se de fazer correr fluxos capazes de produzir novas relações afetivas entre o humano e o mundo. “Torna-se imperativo refundar os eixos de valores, as finalidades fundamentais das relações humanas e das atividades produtivas” (GUATTARI, 1992, p. 116). É preciso um novo paradigma estético, que talvez sirva como o axioma de uma terra e um povo por vir.

Gostaria de enfatizar que o paradigma estético, o da criação e da composição de perceptos e afetos mutantes, se tornou o de todas as formas possíveis de liberação, expropriando assim os antigos paradigmas cientificistas aos quais estavam referidos, por exemplo, o materialismo histórico ou o freudismo. O mundo contemporâneo, emaranhado em seus impasses ecológicos, demográficos, urbanos, incapaz de assumir as extraordinárias mutações técnico-científicas que o atingem, de uma forma compatível com os interesses da humanidade, se engajou em uma corrida vertiginosa, seja para o abismo, seja para uma renovação radical (GUATTARI, 1992, p. 115-116).

O clamor de Guattari, tanto em *Caosmose* quanto em *As Três Ecologias*, ambos escritos após *Mil Platôs*, é uma espécie de prolongamento de *Mil Platôs*. Guattari quer criar buracos nas Formas Terminais, buracos que façam com que o plano de consistência daí emane. É um desbloqueio estético do devir, face do agenciamento que se encontra mais ou menos bloqueada nos sistemas de

sobrecodificação e axiomatização contemporâneos. É, em alguma medida, uma reinvenção da democracia. Contra a padronização do mundo contemporâneo, dos blocos de maioria, Guattari propõe uma “re-singularização” individual e coletiva. Contra o sujeito, vários procedimentos de produção de subjetividade.

Em todas as escalas individuais e coletivas, naquilo que concerne tanto à vida cotidiana quanto à reinvenção da democracia – no registro do urbanismo, da criação artística, do esporte, etc. – trata-se, a cada vez, de se debruçar sobre o que poderiam ser os dispositivos de produção de subjetividade, indo no sentido de uma re-singularização individual e/ou coletiva, ao invés de ir no sentido de uma usinagem pela mídia, sinônimo de desolação e desespero (1990, p. 6).

Fazer valer nossa capacidade expressiva, inclusive no campo da linguagem. Propor uma nova noção de valor, um valor que não esteja mais capturado pelo mercado capitalista global, o império do mundo das trocas econômicas. Um valor em que, ao mesmo tempo, os indivíduos possam se tornar mais solidários, mas também mais singulares, longe da padronização imposta pelas subjetividades capitalistas. É um nomadismo generalizado no campo da arte. Arte não apenas como produção de obras artísticas, mas produção de vida, conexão com o plano de consistência. Arte como capacidade de criar. Criar mundo. Agenciamento de conteúdo e expressão.

Novas ‘bolsas’ de valores, novas deliberações coletivas dando chance aos empreendimentos os mais individuais, os mais singulares, os mais dissensuais, são convocados a emergir – se apoiando, particularmente, em meios de concertamento telemáticos e informáticos. A noção de coletivo deveria ser ampliada a empreendimentos que a curto prazo não trazem ‘proveito’ a ninguém, mas a longo prazo são portadores de enriquecimento processual para o conjunto da humanidade. É o conjunto do futuro da pesquisa fundamental e da arte que está aqui em causa (GUATTARI, 1990, p. 26-27).

Como nos fala Pellejero, “Não a arte (técnica) do possível, mas a arte (transformação) do impossível” (2011, p. 27). Uma arte que cria povo e mundo.

Ainda que Deleuze se atenha mais a referências filosóficas, e concordamos com Roberto Machado, não deixa de, tal como Guattari, se valer da arte para indicar perspectivas de saída das Formas Terminais. Em *A Imagem-tempo* (2005), deposita na arte do cinema uma potência da produção de um novo

povo e uma nova Terra. Sobre o cinema de Phillipe Garrel, afirma tratar-se de um cinema da constituição, capaz de devolver os corpos à Terra:

Talvez seja este o primeiro caso de um cinema de constituição, verdadeiramente constituinte: constituir os corpos, e com isso devolver-nos a crença no mundo, restituir a razão. É duvidoso que o cinema baste para tanto; mas, se o mundo se tornou um cinema ruim, no qual já não cremos, um verdadeiro cinema não poderia contribuir para nos restituir razões de crer no mundo e nos corpos desfalecidos? (DELEUZE, 2005, p. 240).

Mais do que uma Forma, o cinema de Garrel teria dado a ver uma questão de constituição. Não se desvincula da Terra, mas mantém com o plano de consistência uma ligação vital. Faz com que acreditemos na Terra.

É, no entanto, no Cinema Novo do Terceiro Mundo que deposita uma ligação clara com a produção de um povo por vir. É um povo que ainda falta porque precisa ser inventado. O povo nômade não é uma possibilidade no sentido de uma projeção a ser materializada, mas uma potência a ser inventada, que *sempre* falta, porque sempre precisa ser inventado e reinventado. Um virtual antes de ser uma possibilidade.

Essa constatação de um povo que falta não é uma renúncia ao cinema político, mas, ao contrário, a nova base sobre a qual ele tem de se fundar, no Terceiro Mundo e nas minorias. É preciso que a arte, particularmente a arte cinematográfica, participe dessa tarefa: não dirigir-se a um povo suposto, já presente, mas contribuir para a invenção de um povo (DELEUZE, 2005, p. 259).

A obra de Glauber Rocha, em especial, evoca um povo nômade, evoca uma verdadeira minoria contra as padronizações maiores. Contra as padronizações do próprio cinema e do intolerável Brasil dos anos 60 e 70 que Glauber Rocha evoca em uma *Estética da Fome*¹²² e um cinema de minoria, que conclama um povo a surgir.

O Cinema Novo está comprometido, como afirma Glauber em manifesto de 1965, com a verdade. Não uma verdade como fundamento transcendente,

¹²² Em 1965 Glauber Rocha publica “Estética da fome”, uma tese-manifesto em que expõe os objetivos e as características do Cinema Novo, seu caráter revolucionário e seu antagonismo ao cinema industrial.

mas a verdade como a denúncia da fome e da miséria como um problema *real*, concreto e não idealizado por um cinema comercial.

O que fez do Cinema Novo um fenômeno de importância internacional foi justamente seu alto nível de compromisso com a verdade; foi seu próprio miserabilismo, que, antes escrito pela literatura de '30, foi agora fotografado pelo cinema de '60; e, se antes era escrito como denúncia social, hoje passou a ser discutido como problema político (ROCHA, 1997, p. 596).

Um cinema não mediatizado por alguma Forma Terminal narrativa, nem alguma romantização da miséria. É uma apresentação direta dos problemas políticos que constituem um povo em vias de surgimento. Fazer um povo surgir da realidade, da verdade que enfrenta, dos conteúdos e expressões não fantasiados por uma linguagem mistificadora. “Em regra geral o cinema do Terceiro Mundo tem esse objeto: através do transe ou da crise, constituir um agenciamento que reúna partes reais, para fazê-las produzirem enunciados coletivos, como a prefiguração do povo que falta” (DELEUZE, 2005, p. 266). É, como prossegue Glauber em seu manifesto, um cinema dos povos novos, dos marginais:

O Cinema Novo é um fenômeno dos povos novos e não uma entidade privilegiada do Brasil: onde houver um cineasta disposto a filmar a verdade, e a enfrentar os padrões hipócritas e policialescos da censura intelectual, aí haverá um germe vivo do Cinema Novo. Onde houver um cineasta disposto a enfrentar o comercialismo, a exploração, a pornografia, o tecnicismo, aí haverá um germe do Cinema Novo. Onde houver um cineasta, de qualquer idade ou de qualquer procedência, pronto a pôr seu cinema e sua profissão a serviço das causas importantes de seu tempo, aí haverá um germe do Cinema Novo. A definição é esta e por esta definição o Cinema Novo se marginaliza da indústria porque o compromisso do Cinema Industrial é com a mentira e com a exploração. A integração econômica e industrial do Cinema Novo depende da liberdade da América Latina. Para esta liberdade, o Cinema Novo empenha-se, em nome de si próprio, de seus mais próximos e dispersos integrantes, dos mais burros aos mais talentosos, dos mais fracos aos mais fortes[...]. Não temos por isto maiores pontos de contato com o cinema mundial, a não ser com suas origens técnicas e artísticas. O Cinema Novo é um projeto que se realiza na política da fome, e sofre, por isto mesmo, todas as fraquezas consequentes de sua existência (ROCHA, 1997, p. 598-599).

Glauber produz uma cosmopolítica do sertão. Um cinema geográfico, que leva em consideração as singularidades das máquinas envolvidas. Faz funcionar

em seu cinema um pragmatismo maquínico, dando a ver, como afirma Martin Scorcese, “um povo que emerge das entranhas da Terra”¹²³ e em que os que não têm voz serão ouvidos. Arte de devir-menor, de fazer valer não os padrões, mas as diferenças, as singularidades.

Assim, como Guattari, Deleuze vê na criação artística a saída para as Formas Terminais. Uma forma-artista contra o Apocalipse. Esse tema já se encontra em *Mil Platôs*. Em realidade, toda a temática do nomadismo pode ser lida como um povo da arte, um povo que inventa modos de existir artísticos, no sentido de uma estética da existência contra o aparelhamento estatal, contra as Formas Terminais. Máquinas de Guerra contra as Formas. Há, no entanto, um momento em que a forma-artista é tratada diretamente pela dupla francesa. O décimo primeiro platô, “Acerca do ritornelo”, tem boa parte de suas páginas dedicadas à forma-artista. Interessante notar que a dupla desvincula a criação artística da arte em seu sentido corriqueiro, de produção de uma obra de arte. Antes, a arte é um devir, é fazer emergir certa organização (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 129), e de modo algum está ligada a um fazer somente humano. “A arte não espera o homem para começar, podendo-se até mesmo perguntar se ela aparece ao homem só em condições tardias e artificiais” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.136). O platô se encaminha à definição de um artista-artesão, se conectando não a Formas fixas, mas ao mundo. O momento em que o homem e a Terra se misturam numa produção artística. Momento em que o artista vê o mundo não como uma limitação, mas como uma obra de arte. “Em vez de o povo e a terra serem bombardeados por todos os lados num cosmo que os limita, é preciso que o povo e a terra sejam como os vetores de um cosmo que os carrega consigo; então o próprio cosmo será arte” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 173).

A Cosmopolítica da Vida, que pode ser vista em funcionamento em *Mil Platôs*, é indissociável de uma política da criação. Democracia dos fluxos. Uma arte de viver no mundo, com o mundo, contra as Formas Terminais. Formas que não o mundo, mas que o homem cria contra as forças mundo. Não se trata de

¹²³ Entrevista de Martin Scorcese sobre a obra de Glauber Rocha. Disponível em www.youtube.com/watch?v=qHogvvdQqkg. Acesso em janeiro de 2020.

fazer da arte o fim, nem a única saída, mas de inventar uma arte da saída, que passa não só pela arte dada, pela pintura, pela literatura. Deleuze e Guattari já anunciam no platô da rostidade que se trata “de sair daí, não em arte, isto é, em espírito, mas em vida, em vida real” (2012a, p. 63). Não ver na arte a finalidade da vida, mas criar uma arte de viver. Arte como procedimentos que nos livram de nossas Formas Terminais.

Mas a arte nunca é um fim, é apenas um instrumento para traçar as linhas de vida, isto é, todos esses devires reais, que não se produzem simplesmente na arte, todas essas fugas ativas, que não consistem em fugir na arte, em se refugiar na arte, essas desterritorializações positivas, que não irão se reterritorializar na arte, mas que irão, sobretudo, arrastá-la consigo para as regiões do a-significante, do a-subjetivo e do sem-rostro (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 63-64).

Saída das Formas para a entrada na Terra, ali onde reina uma cosmologia das multiplicidades, uma ecologia generalizada em que tudo pode entrar em simbiose. Invenção de outra Vida. É uma Cosmopolítica da Vida que se volta às forças da Terra para, quem sabe, produzir formas mais interessantes e notáveis. Máquinas sempre se conectando a outras máquinas e produzindo novas máquinas, numa grande Mecanosfera.

CONSIDERAÇÕES FINAIS OU TAREFA REALIZADA: UM MISTO DE ROMANCE POLICIAL E FICÇÃO CIENTÍFICA

Mil Platôs é a realização dos anseios manifestos por Deleuze em *Diferença e Repetição*. Seu encontro com Guattari foi capaz de dar vazão à nova filosofia de que falava em 1968. Uma nova linguagem, num misto de romance policial e de ficção científica. O roteiro cosmológico de *Mil Platôs*, como o lemos, nos conduz a uma investigação de um mundo filosófico. É um jogo de Vida ou Morte que implica vários personagens e cenários ao longo de seus diversos platôs.

Primeiro ato. Os detetives Deleuze e Guattari nos apresentam seus procedimentos de investigação de um novo grande caso. Procedimentos que diferem, por exemplo, da psicanálise. Eles investigam o mundo como um rizoma e não como uma árvore. Seria um câmbio geracional? Se, assim como Nietzsche, a dupla deseja a aurora de um novo homem, seria necessário o estabelecimento de uma nova maneira de fazer filosofia? As provas, as evidências, os fatos e as invenções formam uma teia embaralhada, de múltiplas entradas e não um serialismo que possua alguma estrutura como fundamento. O caso a ser investigado não fica dito logo de início. É que são vários casos, vários subenredos. E, como tantos outros roteiros, a trama se mostra vagarosamente em seu próprio percurso. É preciso um pouco de tempo para ver que os detetives de *Mil Platôs* estão investigando um caso de tentativa de assassinato político. É o maior caso de todos: é o assassinato da Terra, da grande máquina, a Mecanosfera. E quantos mistérios, dramas e ficções a Mecanosfera tem a nos oferecer!

A investigação se torna ainda mais nebulosa quando o roteiro nos apresenta personagens que mais parecem saídos de uma reminiscência psicodélica. É o caso do professor Challenger, que no platô três vem dar à filosofia, feita no estilo romance policial, o toque de ficção científica. Não é uma coincidência. O platô mais cosmológico é apresentado pelo personagem mais inspirado em ficção científica. Sim, era preciso realizar a tarefa apresentada em *Diferença e Repetição*. Era preciso sair do velho estilo para levar a filosofia a esse outro lugar. Não mais a investigação dos fundamentos, mas a invenção de

uma cosmologia filosófica que mais se assemelha a uma literatura de ficção. Homenagem a Nietzsche e Zaratustra? Em última instância, Deleuze e Guattari, mais do que explicar o funcionamento do mundo, estão inventando, com Challenger, um mundo.

Os detetives vão a uma conferência do professor, a fim de obter mais detalhes e indícios do complexo jogo que se coloca em questão no excêntrico mundo de *Mil Platôs*. Challenger nos mostra que o mundo tem dois planos. De um lado, forças selvagens, matérias não formadas, um mundo virtual, que já é real, mas que não possui qualidades e partes a ponto de poder ganhar uma forma, uma atualidade. De outro, o mundo do já formado, de virtualidades capturadas em processos de estratificação, como se Deus fosse um grande sistema de estratificação, que faz com que as forças selvagens ganhem forma ao serem colocadas em relação com outras forças. Uma molécula se conecta a outra e a outra e a outra. Produzem-se assim as rochas, mas também o corpo humano, os rios, as plantas... Em suma, Challenger nos diz que tudo o que existe, da forma mais simples ao ser mais complexo, é o efeito desse sistema estratificador. Tudo são máquinas em relação com outras máquinas, sem nenhuma analogia.

Tudo o que passa pelo sistema de estratificação ganha conteúdo e expressão, afirma o professor. Toda forma, portanto, é dotada dessa dupla-pinça. A cosmologia que Challenger apresenta é a da passagem das forças às formas, por meio da adoção, na relação entre as forças, de um conteúdo e uma expressão. Forças devem arenito e xisto (conteúdo) e por uma espécie de programação começam a empilhar-se (expressão), formando rochas. Com toda a excentricidade que lhe é característica, o professor nos mostra que esse fenômeno acontece nos mais diferentes estratos que povoam a Terra. É como se a Terra tivesse sua própria política de ordenamento e organização dos corpos, capturando forças e dando-lhes formas. Política que está nas rochas, mas também na vida orgânica e na humanidade, que atravessa tudo e todos fazendo com que se misturem, numa grande ecologia generalizada.

Nesse ponto, a investigação de Deleuze e Guattari chega a outro patamar. Challenger mostra à dupla que no humano surge um fenômeno particularmente interessante. Nos estratos não humanos, conteúdo e expressão são

indissociáveis. Mas no homem, um tipo bastante distinto de expressão floresce: a linguagem. O surgimento da linguagem na humanidade dá novos contornos à cosmologia apresentada por Challenger. O humano passa a dar forma ao mundo com suas palavras e seus signos. Formas que não são necessariamente negativas, mas que não deixam de ser um tipo distinto de coisas de tudo o que a Terra já havia presenciado. Com os humanos e a linguagem, surgem os incorporais. Com eles, a capacidade de traduzir o mundo. Colocar a palavra no lugar das coisas. Deleuze e Guattari, fascinados pela palestra de Challenger, percebem o peso da investigação: o mundo pode estar ameaçado pela linguagem. A investigação ganha novos traços. Com o humano, a Vida na Terra pode estar ameaçada por formas linguísticas. É que todos os fluxos e toda a exótica simbiose que acontece na Terra podem chegar ao fim quando a humanidade assassina a conexão dos corpos com a Terra em função de uma conexão com um mundo linguístico. Fim do primeiro ato.

Os detetives saem da palestra de Challenger com uma inquietação: os humanos estariam tramando algum tipo de plano de dominação das forças da Terra? Existiria algum tipo de procedimento que estaria produzindo Formas Terminais, que bloqueiam as forças da Terra? Depois de uma série de revisão de outros casos de política linguística, chegam à conclusão de que a humanidade produz quatro grandes modos de organizar a linguagem e os signos. Dessas, duas, que chamam de contrassignificante e pré-significante, não abandonam a relação com a Terra. Apesar de produzirem suas formas, elas não deixam de entrar em relação com as forças da Terra. Elas não traduzem completamente o que da Terra emana, mas entram em composição com ela.

Outras duas, no entanto, parecem preocupar os detetives. A dupla constata que uma semiótica do significante e outra da subjetivação estão desconectando a humanidade da Terra. Não se vive mais com a Terra, mas nas semióticas. O significante, o signo que significa, faz a humanidade produzir algum mito que se coloca em seu lugar contra o funcionamento cosmológico. Mais do que a Terra, o homem passa a adorar o significante. Por outro lado, a subjetivação faz com que o homem tome a si próprio como novo mito. A devoção de um signo que significa dá lugar à adoração de si mesmo como produtor da realidade. Deleuze e Guattari, abatidos com a constatação, inferem que a Terra

morre sempre que é substituída, traduzida por essas duas semióticas. E mais: percebem que mesmo no corpo e não só no pensamento da humanidade começa a surgir um fenômeno sinistro.

Challenger havia dito, em sua conferência, que o corpo humano era aberto, mutável, e que podia fazer um sem-número de conexões com o mundo. O próprio Challenger conseguiu a façanha de se transformar em um animal monstruoso ao final de sua conferência, abandonando sua forma humana. O que os detetives constatam, no entanto, é que, contrariamente às capacidades de mutação apresentadas pelo professor, o humano cada vez mais se metia em fenômenos de fechamento do corpo. Cada vez mais a humanidade se afundava em uma forma muito bem definida de corpo humano. Tudo já estava, inclusive, catalogado em manuais de etiqueta e no inconsciente coletivo. As mãos deveriam ser usadas para isso, o pé para aquilo... Os órgãos humanos, depois de milhares de anos em relação com a Terra, estavam cada vez mais aprisionados em um organismo que o humano criava para si. Um organismo que, junto com as semióticas de significância e subjetivação, se fechavam para o mundo.

Não bastasse a existência de semióticas abstratas e organismos, os detetives percebem cada vez mais a presença de rostos que os vigiam. Rostos que os reprovam e os aprovam em seu processo de investigação. Se dão conta de que, no enredo da investigação, existem personagens que funcionam selecionando procedimentos de existência, uma espécie de “Corregedoria da Vida”, pronta para denunciar os que desviam do rosto-modelo. Uma Corregedoria criada por outros detetives, por outros personagens e não pela Terra. Não demora, no entanto, para compreenderem que a classificação estática dos humanos é impossível. Não seria possível encontrar um grupo de humanos responsável pela produção das semióticas, dos organismos e dos rostos. Constatam que todos, sem exceção, são atravessados, tanto por partículas selvagens da Terra, como por Formas Terminais de bloqueio. Seria impossível, portanto, determinar um grupo responsável pelo atentado contra a Terra. A investigação precisaria ser conduzida a fim de se estabelecer um diagnóstico do mundo e com ele determinar quais forças e formas que, atravessando a humanidade, fazem com que ela se feche em si mesma. A tela

se escurece indo em direção ao rosto dos detetives. Um capítulo termina, outro começa.

Os olhos de Deleuze e Guattari vagorosamente começam a adquirir outra expressão. Já não se trata mais de uma simples investigação. Já estão comprometidos com a tarefa de não apenas diagnosticar a tentativa de assassinato da Terra, mas de fazer algum tipo de clínica, de interceder de algum modo, a fim de evitar que a Morte vença a Vida. Um desejo revolucionário atravessa ferozmente a dupla. Nessa altura da investigação de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari já eram detetives experientes. Juntos, já haviam tratado do sequestro do desejo e da marginalidade da literatura de K. Além disso, cada qual, em seus casos particulares, já havia realizado uma série de estudos sobre outros detetives, mas também sobre cultura popular, história e filosofia. Decidem ativar algumas de suas lembranças, a fim de rastrear algo de útil em sua tarefa de investigação clínica. Tudo o que tinham estudado e aprendido com detetives de outras épocas indicava que não havia outra solução: a saúde da Terra dependia do seu movimento. O assassinato, o apocalipse, só poderia ser impedido se as forças da Terra não fossem completamente abortadas pelas Formas Terminais. Percebem que a Terra, a grande máquina, é alimentada por um fluxo de transformação. Como se a transformação fosse seu combustível. Ela era, de fato, uma máquina autossustentável, que havia permanecido milhões de anos sem nenhum tipo de ameaça. Mas agora, num período de não mais de dez mil anos, viu nascer, junto ao homem, um risco à sua existência. É que, embora a dupla já soubesse que não se trata de acusar grupos responsáveis, mas de identificar Formas Terminais, não havia como não ver na humanidade o veículo dessas Formas destrutivas.

Seus estudos também os levam à conclusão de que a própria humanidade não estava sempre fechada em Formas Terminais. O homem não possuía, necessariamente, um organismo nem uma semiótica fixa. Tudo sugeria que, mais do que uma unidade, a humanidade atravessava devires de todos os tipos. Lembraram-se repentinamente de *Reverie*, de Robert Schumann, querida aos dois investigadores. Em um estalo quase epifânico, percebem que, mesmo quando tudo parece retornar do mesmo modo, há sempre uma variação, por menor que seja, mais ínfima que seja. Nunca se vive da mesma forma, nunca as

coisas se repetem do mesmo modo. Há uma diferença posta sempre, em tudo. E repetem a si mesmos com os olhos esbugalhados: “o mundo nunca se repete! Ele nunca é o mesmo”. Haviam sido convocados a investigar a tentativa de assassinato da Terra e, no entanto, percebem que a Terra, mesmo com os diversos atentados, nunca chegou a morrer. Com a lembrança de *Reverie*, percebem que, se a Terra até o momento persiste, é porque, mesmo envolta em Formas Terminais, mesmo habitada por semióticas abstratas e organismos, faz passar algo de força. As Formas Terminais são incapazes de repetirem a si mesmas completamente. Em alguma de suas repetições, em alguma de suas semióticas e organismos, deixam algo das forças, mesmo que um mínimo de força. A solução da morte da Terra deveria brotar daí. Fazer passar algo das forças. Mas, antes, seria preciso fazer uma outra investigação. Quais Formas Terminais aprisionam a humanidade e a Terra atualmente, ou, antes, mais do que teoricamente falar das Formas, quais procedimentos, de fato, estão bloqueando as forças? Fim do terceiro bloco.

Um novo dia amanhece e Deleuze e Guattari já estão às voltas com a coleta de novos depoimentos. Decidem falar com especialistas em sociologia, arquitetura, antropologia e história, a fim de estabelecer a gênese das Formas Terminais. Depois de uma longa coleta de dados, constatam que seria possível traçar uma linhagem de forças que data desde muito tempo. Essa linhagem que possui uma dupla ramificação indica que desde os tempos mais remotos a humanidade foi acometida por duas forças distintas. Em uma, a humanidade era convidada a desposar a Terra como Terra indeterminada. Era uma linhagem de nômades inventores que estavam sempre às voltas com a produção de alguma nova máquina e de alguma nova tecnologia. Na outra, um grupo de sedentários, se mobilizavam em função de uma tentativa de estabilização da ciência e da Terra, a fim de determinar uma vida mais ordenada e organizada.

Os detetives ficam sabendo, por meio do depoimento de um historiador inglês, que o nomadismo e o sedentarismo não se definiam por uma questão de viagem geográfica. Mais importante ao nômade do que sair, fisicamente, do lugar, é abandonar as formas de vida que já estão constituídas em função de outras formas. O nômade não é, necessariamente, aquele que viaja, mas aquele que conquista os espaços, as forças da Terra. A dupla percebe que o nômade

não interrompe os fluxos da Terra, mas os segue. Ele não bloqueia suas transformações, mas as amplifica. Não seria esse o modo de existência nômade a cura para o envenenamento da Terra? Por outro lado, identificam que a outra linhagem havia produzido modos de sociabilidade estranhos ao corpo da Terra. Nos grandes impérios, algum déspota ou imperador assumia a figura de significante a ser adorado. As forças da Terra são substituídas pela forma do déspota. Aos súditos, com seus organismos supercontrolados, restava-lhes uma obediência que impedia o surgimento de algum tipo de subjetividade. Eram nada mais do que partes integrantes de uma grande máquina-império. Essa máquina imperial, contudo, é substituída por um novo misto de semiótica.

Com o advento do capitalismo, a figura do déspota dá lugar ao dinheiro e o sistema de significância se mistura ao de subjetivação. Os detetives verificam que não há mais uma Forma Terminal baseada em uma repressão somente violenta, mas uma nova máquina cada vez mais global, capaz de sequestrar o desejo, como já haviam visto em investigação de anos atrás. Os trabalhadores do capitalismo, constata a dupla, estão sendo subjetivados pelas máquinas do sistema capitalista. Já não são mais servos que obedecem ao significante, mas sujeitos que desejam e se comprazem com o novo modo social. É a máquina do capital que está entregando semióticas, organismos e rostos ao mundo contemporâneo. Não importa se o Estado é democrático, socialista ou algum tipo de império. “Todos estão à mercê do capitalismo”, suspira pesadamente Guattari ao mesmo tempo em que seu rosto se vira melancolicamente a Deleuze. Olham para os lados e só o que veem são máquinas produzindo capital a todo instante. O capitalismo já havia substituído parte da cosmologia. Um novo corte, início do último ato.

Deleuze retribui o olhar a Guattari: “Haveria alguma conclusão para isso tudo? Alguma consideração a ser feita ao final?”. Toda a investigação clínica da dupla levava a crer que a Mecanosfera estava acometida por duas estéticas. Duas políticas. Dois poderes. Uma política das forças que não deixam de produzir forma (princípio foucaultiano), mas que de modo algum são formas fechadas. Outro jogo de forças, que ao se conectarem produzem Formas fechadas, bloqueia outras forças disponíveis. Um poder contra o outro, mas também dois poderes misturados. Quantas Formas Terminais nos atravessam e

quantas formas não terminais e forças de Vida as desmontam? Os olhares tristes de Deleuze e Guattari lentamente dão lugar a tímidos sorrisos. Concluem que esse jogo sinistro entre Vida e Morte talvez seja um jogo sem fim. Será um caso não encerrado em seu histórico de investigação. Levarão consigo, no entanto, pistas e indícios de procedimentos que podem evitar o Apocalipse e as tentativas de assassinato da Terra.

A reversão da política das Formas Terminais passa por fazer valer a força da política da Terra, uma Cosmopolítica da Vida. Nessa política, seria interessante dar vazão ao maior número de fluxos de criação positiva, que criam vida, que criam ciência e arte. Uma democracia dos fluxos em que todos são convidados a inventar, com a Terra, uma nova Terra. Essa nova Terra, sempre a ser reinventada, poderia evitar a catástrofe apocalíptica, ou seja, o surgimento de alguma Forma Terminal que possa, de fato, extinguir a Vida na Terra. Contra o capitalismo, Deleuze e Guattari pensam ser possível criar novos modos de produção que não nos conduzam somente ao dinheiro. Novos modos de produção que serão inventados e inventarão novos povos. Contra a significância e a sujeição, Deleuze e Guattari desejam, junto ao detetive Nietzsche, uma outra forma de humanidade, uma humanidade já não humana, capaz de superar suas formas de subjetivação em função de uma ligação com a Terra. Povo herdeiro da linhagem nômade.

Por fim, Deleuze e Guattari se despedem. Não sabem, mas ficarão mais de uma década sem participar ativamente de uma nova investigação clínica juntos. Cada qual levará consigo o germe de uma forte intuição: a Terra só sobreviverá com a força da arte, com uma política de criação. Nos anos seguintes, Guattari se vê enfiado em alguns casos envolvendo o capitalismo, revoluções e ecologia. Defenderá que esses casos só podem ser resolvidos com a adoção de uma nova bolsa de valores, que, no lugar do dinheiro, dê valor à ciência, à filosofia e à arte. Deleuze se deixa levar por sua paixão pelo cinema. Mostrará como o cinema, especialmente o de Terceiro Mundo, tem a capacidade de fazer surgir o povo e a Terra que conseguiu vislumbrar em *Mil Platôs*. Ambos apostarão, até o fim da vida, numa Vida artística como modo de fuga das Formas Terminais. Não uma fuga pela arte, mas uma arte da fuga. Assim como é o próprio *Mil Platôs*: a invenção de um mundo, de um povo e de uma Terra por vir.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicolau. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução de Cláudio Willer. Porto Alegre: LP&M, 1983.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução do Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave Maria, 1996.

BURGESS, Anthony. *Laranja Mecânica*. Tradução de Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CORAZZA, Sandra Mara. *Os Cantos de Fouror*. Escrita em filosofia-educação. Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS, 2008.

DELANDA, Manuel. *Deleuze: history and science*. New York: Antropos Press, 2010.

_____. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum, 2002.

DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução de Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *A Imagem-Tempo*. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *A Ilha Deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

_____. A imanência uma vida. In: *Educação & Realidade*, v. 27, n. 2. Porto Alegre, 2002.

_____. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Tradução e notas Equipe Editorial Cactus. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2005.

_____. *Derrames II: aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Tradução e notas por Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2017.

_____. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *Dois Regimes de Loucos: textos e entrevistas (1975 -1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. Rio de Janeiro: Graal, 2016.

_____. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério de Educação, "TV Escola", 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 1*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011a.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011b.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 4*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 5*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012c.

_____. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz. B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *O Que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução de Fatima Murar. Porto Alegre: Artmed, 2010.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um menino de cinco anos. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, v. 10. Traduzido sobre direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: imago, 1996a.

_____. História de uma neurose infantil. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, v. 17. Traduzido sob direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FOUCAULT, Michel. Introdução à vida não fascista. In.: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Nova York: Viking Press, 1977. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf>. Acesso em fevereiro de 2020.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Theatrum Philosophicum*. Tradução de Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1995.

GUATTARI, Félix. *As Três Ecologias*. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Caosophy: texts and interviews 1972-1977*. Tradução de David L. Sweet, Jarred Becker e Taylor Adkins. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

_____. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. Seleção, tradução e notas por Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GIL, Francisco José Soler. *El universo a debate: una introducción a la filosofía de la cosmología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

GUERREZI, Evânio. *Estado e resistência: Deleuze, Guattari e a distopia do real*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do

Paraná. Toledo, 2015. Disponível em: <http://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2080/1/Evanio%20Marlon%20Guerrezi.pdf>

HEUSER, Ester Maria Dreher. As noções de natureza e homem em Gilles Deleuze e suas relações. In.: *Diaphonía*, v. 1, n. 1. Toledo, 2015.

_____. *Contra o Juízo: Deleuze e os Herdeiros de Spinoza*. Curitiba: Appris, 2019.

_____. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

JACOB, François. *A lógica da vida: uma história da hereditariedade*. Tradução de Ângela Loureiro de Souza. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

KANT, Immanuel. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Tradução de Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Vera Barkow, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KEROAC, Jack. *On the road: o manuscrito original*. Tradução de Eduardo Bueno e Lúcia Brito. Porto Alegre: LP&M, 2012.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 8: a transferência*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LAWRENCE, David Herbert. *Apocalipse*. Tradução de António Moura. Lisboa: Hiena Editora, 1993.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. Tradução de Berenice Xavier. Rio de Janeiro: Saraiva, 2014.

MENGUE, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2003.

_____. *Deleuze o el Sistema de lo Múltiple*. Tradução de Julián Manuel Fava e Luciana Tixo. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

_____. *Faire l'idiot: la politique de Deleuze*. Paris: Germina, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70. 1995.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofia com o martelo*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. *Segunda consideração intempestiva — da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PATTON, Paul. *Deleuze and the political*. London: Routledge, 2000.

_____. *Deleuzian concepts: philosophy, colonization, politics*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

PELLEJERO, Eduardo. A estratégia da involução: o devir-menor da filosofia política. In.: MONTEIRO, Silas Borges. *Caderno de notas 2: rastros de escrituras*. Canela: UFRGS, 2011.

_____. *Mil Cenários: Deleuze e a (in)atualidade de filosofia*. Tradução de Susana Guerra. Natal: EDUFRN, 2016.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.

_____. *República*. Tradução de Elza Moreira Marcelina. São Paulo: Ática, 1989.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2005.

ROCHA, Glauber. Estética da Fome. In.: GOMES, João Carlos Teixeira. *Glauber Rocha, Esse Vulcão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

SAFATLE, Vladimir. *Minicurso "A economia libidinal do fascismo" - Parte 3*. 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=5zfrqTyZIXI>. Acesso em fevereiro de 2020.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Deleuze et les minorités: quelle "politique"? In.: *Cités*, v. 4, n. 40, p. 39-57. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

SCHÉRER, René. *Miradas sobre Deleuze*. Tradução de Sebastián Puente. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2012.

SCHÉRER, René. Homo Tantum – o Impessoal: uma política. In.: ALLIEZ, Eric.

Gilles Deleuze: uma vida filosófica. Coordenação da Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

VASCONCELLOS, Jorge. A ontologia do devir de Gilles Deleuze. In.: *Kalagatos*. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 137-167, 2005. Disponível em https://www.academia.edu/4863633/A_ontologia_do_devir_de_Gilles_Deleuze. Acesso em março de 2019.