

**COMO NÃO LER FOUCAULT E DELEUZE?
OU: PARA LER FOUCAULT E DELEUZE POLITICAMENTE**

**¿CÓMO NO LEER FOUCAULT Y DELEUZE?
O: PARA LEER FOUCAULT Y DELEUZE POLÍTICAMENTE**

**HOW NOT TO READ FOUCAULT AND DELEUZE?
OR: TO READ FOUCAULT AND DELEUZE POLITICALLY**

Rodrigo Nunes

PUC-Rio

E-mail: rgnunes@yahoo.com

Resumo: O artigo discute como interpretar a dimensão política da obra de Michel Foucault e Gilles Deleuze (com ou sem seu parceiro de escritura Félix Guattari), contrapondo-se a tendências e clichês interpretativos que são comuns tanto a alguns críticos quanto a alguns partidários destes autores. Em particular, questiona a ideia de que, para ambos, haveria uma relação de exclusividade mútua entre “micro” e “macropolítica”, tema que desenvolve em direções conexas – no tocante, por exemplo, a forma como ética e política se articulam no pensamento dos dois.

Palavras-chave: Foucault, Deleuze, ética, política.

Resumen: El artículo discute cómo interpretar la dimensión política de la obra de Michel Foucault y Gilles Deleuze (con o sin su socio en la escritura Félix Guattari) contraponiéndose a tendencias y clichés interpretativos que son comunes tanto a algunos críticos como a algunos partidarios de estos autores. En particular, cuestiona la idea de que, para ambos, habría una relación de exclusividad mutua entre “micro” y “macropolítica”, tema que desarrolla en direcciones conexas – en lo que respecta, por ejemplo, a la forma en que ética y política se articulan en el pensamiento de ambos.

Palabras clave: Foucault, Deleuze, ética, política.

Abstract: This article discusses how to interpret the political dimension of the work of Michel Foucault and Gilles Deleuze (with or without his writing partner Félix Guattari), offering a counterpoint to certain interpretative tendencies and clichés that are common both to some critics and some partisans of the two authors. In particular, it questions the idea that, for the two authors, ‘micro-’ and ‘macropolitics’ would stand in a mutually exclusive relation to each, a theme then developed in other, related directions – such as, for example, the way in which ethics and politics are articulated in their thought.

Key-words: Foucault, Deleuze, ethics, politics.

Para ler: algumas precisões metodológicas. Pensador algum é jamais inteiramente mestre de seu próprio pensamento. Pensar é sempre pensar “no limite de nossa ignorância” (Deleuze, 2003, p. 4), e nunca tanto quanto quando tentamos aplicar um pensamento necessariamente abstrato a problemas concretos. No ato de fazer essa aproximação, existem sempre encruzilhadas onde mais de um caminho é possível e, se a filosofia pode indicar uma direção geral, esta pode se instanciar num número indefinido de escolhas distintas. Até que ponto podemos dar-nos o luxo de crer que essas escolhas não estão contaminadas por preconceitos, pela *doxa* do nosso tempo, por pressupostos não-explicitados que operam como pano de fundo de nosso pensamento, como aquilo que se presume que “todo mundo sabe”? Inversamente, até que ponto pode-se esperar que haja, entre o pensamento de um autor e as diferentes ações que este pode inspirar – inclusive aquelas em que ele mesmo possa vir a se engajar –, uma “relação ‘analítica’” no sentido kantiano, onde a prática já estaria contida nas ideias, “como se delas pudesse se deduzir” (Foucault, 1984, p. 1404-1405)? Quanto de transitividade é lícito supor entre as ideias que um pensador pôde conceber e as consequências práticas que delas se reclamam? O nexos entre estas perguntas pode ser encontrado no duplo sentido que tem a frase “pensador algum é mestre de seu próprio pensamento”. Se um filósofo é incapaz de controlar as conclusões que se podem tirar daquilo que escreve, é tanto porque não existe transitividade absoluta entre os princípios gerais que pode oferecer e as situações concretas em que se podem invocá-los, quanto por que ninguém é inteiramente soberano sobre aquilo pensa. Sempre

há um tanto ineliminável de alteridade mesmo no pensamento mais abstrato¹ (os encontros contingentes a que se expõe o pensador, a doxa e preconceitos que carrega, as circunstâncias sociais, epistêmicas etc. em que se encontra), e haverá sempre mais quanto mais próximo à prática concreta se esteja.

Disto seguem três consequências que podem funcionar como orientações metodológicas. A primeira, que deve-se reconhecer uma conexão relativamente contingente, subdeterminante e equívoca ao invés de univocamente determinante, entre uma teoria e a prática; a segunda não é aplicação do primeiro, mas um experimento que uma situação específica faz com ele, até certo ponto tomando-o como parâmetro, mas ao mesmo tempo pondo-o à prova, arriscando-o. A segunda, que deve-se poder distinguir na obra de um autor diferentes gradações entre o mais abstrato e os problemas práticos sobre os quais ele se debruçou, de forma que seja factível, ainda que de forma nunca inteiramente exata, distinguir entre a direção geral de seu pensamento e a maneira como ele mesmo o aplicou a diferentes situações de seu tempo. Fazer isto é condição de poder pensar com um autor contra ele mesmo, usando seu próprio pensamento para apontar outras conclusões possíveis diante de diferentes situações. Por último, de forma apenas aparentemente paradoxal, que a ausência de transitividade ou nexos necessários entre teoria e prática confere valor exemplar à maneira como o filósofo realiza, em sua própria pessoa, a relação entre uma coisa e outra: é *porque* a prática não está contida na ideia que a “chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas

¹ Este ponto – que retomo mais adiante como a relação entre o filosófico e o pré- ou não-filosófico – é desenvolvido tanto por Foucault (1963, 1966) como Deleuze (p. ex., 2003, pp. 251-258) a partir da imagem, que eles encontram principalmente em Bataille, Blanchot e Nietzsche. de um “fora”: “mais distante que qualquer mundo exterior, porque mais interno que qualquer mundo interior” (Deleuze e Guattari, 2003, p. 95). Trata-se, enfim, da dimensão pré- ou transindividual (para empregar as palavras de Gilbert Simondon, 2005), das condições de individuação/objetivação que precedem e permanentemente circundam o indivíduo/sujeito; trata-se, em última análise, da imanência do pensamento ao ser. Alguns dos principais conceitos destes autores estão relacionados à tematização desta problemática: saber, discurso, relações de poder (Foucault); o intensivo, o evento, a dobra (Deleuze); agenciamento, território, plano de consistência (Deleuze e Guattari).

ideias, como se delas pudesse se deduzir, mas em sua filosofia como vida, sua vida filosófica, seu *ethos*” (ibid.).²

Não que se trate de concluir “que no terreno da teoria pode-se dizer qualquer coisa” (ibid., p.1404), ou de defender o pensamento assistemático. Antes pelo contrário: trata-se de afirmar a necessidade de um *aggiornamento* do conceito filosófico de sistema. Se uma das condições pelas quais é dado ao pensamento filosófico pensar é, como diria Bachelard, a de elaborar sobre a “filosofia espontânea” da prática científica, é preciso, quando a própria ciência transformou o seu conceito de sistema, saber repensá-lo no campo da filosofia. Infelizmente, como também observava Bachelard, com frequência aquilo que a filosofia elege como “científico” corresponde a uma reificação de práticas científicas passadas que, em muitos casos, já deixaram de ser operativas para a ciência atual. “Sinto-me um filósofo muito clássico”, aliás, comentou certa vez Deleuze (1993, p. 7); “acredito na filosofia como sistema”. Manifestando total desinteresse em temas como a “morte da metafísica” e a “superação da filosofia”, ele e Guattari (2003, p. 14) acrescentam: “Fala-se atualmente na falência dos sistemas, quando é apenas o conceito de sistema que mudou”. Sistema sim, então, mas não mais de acordo com o modelo nomológico-dedutivo com uma fundamentação última ou primeiro princípio, ultrapassado tanto para a filosofia quanto para a ciência, mas como uma zona de maior ou menor consistência atravessada por tensões e tendências que apontam por vezes em diferentes direções.

“Como ler” se refere, então, a decisões a serem tomadas no ato da leitura: quais tendências desenvolver, quais reforçar, quais inibir. Não se trata, assim, de determinar uma leitura que seria a melhor em termos absolutos – embora aceitar uma pluralidade de leituras possíveis não implique dizer que todas se equivalham, ou que não possam haver aquelas que sejam claramente equivocadas

² Entre os exemplos invocados por Foucault (ibid., p. 1405) está a comparação, depois retomada por Alain Badiou (2005, pp. 1-9), entre o filósofo da matemática Jean Cavailles, morto pelos nazistas por conta de sua participação na Resistência, e do não-engajamento de filósofos que tratavam diretamente do tema do engajamento, como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty.

(porque desenvolvem tendências que não estão lá, ou porque ignoram outras que são claramente predominantes). Trata-se de dizer que, diante de um conjunto de decisões filosóficas igualmente válidas ou defensáveis, um juízo de “melhor” ou “pior” só pode ser formulado se suplementado por um critério de finalidade: melhor *para quê?* pior *para quê?*

A resposta que o título deste texto oferece é: para a política. *Como não ler, ou como ler politicamente*, isto é, ler de maneira melhor *para a política*. A solução para o problema de qual pode ser a melhor leitura *para a política* é condicionada, evidentemente, por um conjunto de decisões prévias sobre a natureza da política, um diagnóstico da situação presente e qual tipo de política ela pediria, e inevitavelmente uma tomada de partido diante de tal diagnóstico. Algo desse pano de fundo, que não pode ser exaustivamente explicitado e que qualquer tentativa de explicitar excederia os limites do que o artigo se propõe a fazer, provavelmente transparecerá ao longo da discussão.

De ler *politicamente* provém uma dificuldade que pode ser, ao mesmo tempo, um primeiro fio condutor para a presente leitura. O discurso sobre a política, mesmo aquele feito pela filosofia, nunca é “puro”: nele estão mescladas as figuras do cientista e do demagogo, do profeta e do *partisan*, as funções da descrição e da persuasão, o empatizar e o manipular. Tão inextricavelmente mesclados são eles, com efeito, que distinguir-los entre si costuma ser um dos pontos em que diferentes leituras se distinguem.³ (É também por isso que, conforme o segundo dos princípios metodológicos extraídos acima, identificar gradações entre o mais prático e o mais abstrato não pode jamais ser feito de maneira exata.) Se admitimos uma relação entre o filosófico e o pré- ou não-filosófico (a relação de um pensamento com seu tempo, com os acontecimentos que o cercam e conformam, com tudo aquilo que o condiciona), podemos ir mais longe e dizer que mesmo asserções a respeito de questões aparentemente neutras como a ontologia não são produzidas num vácuo, nunca estão inteiramente livres de condicionamentos – o que é, cabe dizer de imediato, muito distinto

³ Por exemplo, Foucault (1978, p. 612) analisa a obra de Marx em termos de um “jogo entre a formação de uma profecia e a definição de um alvo”.

de afirmar que apenas expressariam ou traduziriam interesses sociais ou relações de poder.⁴ Ler politicamente é também, portanto, sempre um trabalho de identificar as condições em que um pensamento é pensado. Se admitimos que há uma relação, mesmo inconsciente, entre um pensamento e suas condições, e que esta é da ordem daquela entre *solução* e *problema*⁵, trata-se, portanto, de

⁴ É comum que se reduza aquilo que dizem figuras como Foucault e Deleuze à “tudo é interpretação” e, daí, às conclusões de que a) não há nenhum substrato material, nenhum *interpretandum* por trás das interpretações, interpretar sendo nada mais que a manifestação da vontade ou do arbítrio, e o mundo nada mais que uma tela vazia sobre a qual as vontades se projetam como interpretação; b) toda interpretação – isto é, todo pensamento – é redutível à expressão de uma vontade ou interesse, e o liame entre poder e saber é essencialmente unívoco, indo do primeiro para o segundo, e instrumental. Embora não seja possível expor aqui todos os enganos filosóficos e exegeticos de uma tal leitura, a discussão feita até este ponto indica alguns dos caminhos pelos quais se pode questioná-la. Se “tudo é interpretação”, não é porque o mundo é um vazio de existência objetiva ocupado por expressões subjetivas (ideia que seria um claro contrassenso, pois antes de se exprimirem, tais subjetividades teriam *objetivamente* de existir...), mas porque a) o mundo não *determina*, mas *subdetermina* aquilo que dele se pode pensar e nele se pode fazer; b) o mundo é ele mesmo *objetivamente* subdeterminado, isto é, inclui a necessidade como fenômeno espacial e temporal localizado ao invés de universal; e c) os sujeitos ou indivíduos fazem mais que *representar* o mundo à maneira de uma cera que se deixa imprimir pelo objeto, ou meramente *reconhecer* no mundo o já sabido e adquirido. Aquilo que vai além da representação, do reconhecimento e da repetição – o novo, o singular, a criação de novas possibilidades – resulta de que não há um sujeito acabado que se depara com um mundo acabado, mas um mundo em processo que inclui indivíduos em processo. Uma “interpretação” exprime, portanto, a subdeterminação do mundo, o fato de que este é (relativamente) aberto; nem é ela a mera expressão de uma vontade (seja ela individual, coletiva ou transindividual), nem é ela a simples aplicação ou tradução tática de um interesse (como se o interpretante fosse, justamente, soberano de seu próprio pensamento). Falar de interesse ou finalidade em relação a um pensamento não significa reduzir o segundo aos primeiros, mas indicar que os primeiros estão incluídos, de maneiras que podem ser mais ou menos conscientes, no problema do qual o segundo é uma solução.

⁵ Cf. Deleuze (2002, p. 70), sobre como o problemático não é uma categoria subjetiva, marcando um limite de nosso conhecimento, mas “uma categoria objetiva do conhecimento e um gênero perfeitamente objetivo”: o problema “pode perfeitamente ser recoberto pelas soluções, ele não deixa de subsistir na Ideia que o relaciona a suas condições, e que organiza a gênese destas mesmas soluções”. A passagem do problema à solução é uma atualização (uma passagem do virtual ao atual) no sentido em que é uma verdadeira produção de algo novo a partir dos diferenciais internos de um sistema tomado num determinado momento – não é

diferenciar os primeiros dos segundos, o que nos permite perguntar até que ponto as soluções que um autor oferece não são determinadas pela forma como os problemas lhe apareceram. Um problema pode deixar de ser atual na medida em que deixa de se impor; e pode permanecer presente mas exigir novas soluções, na medida em que suas coordenadas se transformaram. Distinguir problemas e soluções serve, portanto, à tarefa de determinar até que ponto as soluções legadas por pensadores que as pensaram em outro momento ainda nos servem, e de que forma se transformaram as coordenadas dos problemas por eles pensados.

Entre ética e política. Slavoj Žižek (2008, pp. 337-9) fala, a respeito da atual conjuntura filosófica na tradição dita continental, de uma crise daquilo que Hegel chamava de “negação determinada”: o apelo indeterminado ao “totalmente outro”, como utopia futura, compasso ético ou promessa messiânica sempre deferida, veio substituir a determinação concreta de uma superação do capitalismo. Para ele, tal gesto, ao mesmo tempo “obverso da aceitação do triunfo do capitalismo” e “negação da política propriamente dita” (ibid., p. 337-339), abandona o problema de como instituir uma outra ordem a partir das condições presentes, bem como uma série de questões que lhe são conexas (como confrontar-se com o poder do estado? qual formas de organização permitiriam superar a ordem existente?). de que formas organizar-se? uma outra ordem diferente atual. Dito esquematicamente, a alteridade absoluta toma o lugar da revolução, o discurso das resistências toma o lugar da organização, a ética toma o lugar da política.

Parece pouco problemático incluir Foucault e Deleuze neste diagnóstico.⁶ Apesar da “exemplaridade” oferecida por suas vidas

nem uma causação mecânica (onde a uma causa A se segue um efeito B necessariamente) nem a simples realização de uma possibilidade (como se esta já preexistisse o efeito, faltando-lhe apenas tornar-se real).

⁶ Deixo de lado aqui a questão da relação entre estes autores e Marx. Ainda é muitos marxistas que até hoje os vêem como inimigos irreconciliáveis, em que pesem as muitas evidências em contrário: o extenso diálogo de Deleuze e Guattari com Marx nos dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia*, ou fato de Foucault (2001, p. 1621) expressamente enxergar a complementaridade entre suas análises

peçoais (o ativismo de ambos, bem como o de Félix Guattari), não é incomum que se os veja como arautos ou propagadores de uma era que encarnou o fim da política e de qualquer projeto coletivo de transformação, que renegou a ação política coordenada e a militância.

Uma peça central da acusação seria *O Anti-Édipo*, a obra de Deleuze e Guattari de 1972, para cuja edição inglesa Foucault escreveu um prefácio em 1977 apresentando-o, justamente, como “um livro de ética”. Poder-se-ia, contudo, criticar a redução de um tal livro a um gesto de abandono da “negação determinada” como incapaz de perceber até que ponto ele pode ser lido como uma negação determinada de algumas tendências do contexto imediatamente posterior a 1968. Quando o lemos dessa maneira – como uma intervenção num debate e numa situação precisos, como pelo menos em parte a resposta a um problema com coordenadas bastante determinadas –, pode-se ainda sustentar uma ideia de recusa da ação política coordenada, dos projetos coletivos e da militância? Ou será que, indagando até que ponto um livro como *O Anti-Édipo* foi em grande parte uma resposta, singular e local, a uma situação determinadíssima, não encontramos aí, ao invés de uma crítica a toda e qualquer forma de organização ou prova de hostilidade à ação política em geral, a rejeição de um estilo determinado de militância que os autores percebiam como prejudicial?

Note-se que é de “ética”, não de “moral”, que Foucault fala. A distinção é importante tanto para ele quanto para Deleuze: uma moral é um código estabelecendo valores de Bem e Mal, uma ética é uma prática que relaciona a ação, a referência a um código e a auto-reflexão, num processo em que o sujeito se auto-constitui, para

do poder disciplinar ou do biopoder e a economia política marxista e mesmo de declarar que “é impossível fazer história hoje sem utilizar uma litania de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se pôr num horizonte que foi descrito e definido por Marx”. Da mesma forma, Deleuze (com Negri, 2007, p. 232) diz: “Creio que Félix Guattari e eu nunca deixamos de ser marxistas, de maneiras distintas, talvez. Isso porque não acreditamos numa filosofia política que não fosse centrada na análise do capitalismo e seus desenvolvimentos.” Para aproximações entre Foucault e Marx, cf., por exemplo, Marsden (1999), Macherey (2012); entre Deleuze (com ou sem Guattari) e Marx, cf. Read (2003), Thoburn (2003).

além de sujeito *a* um código, como o sujeito *de* suas ações.⁷ O famoso prefácio de *O Anti-Édipo* lista alguns “princípios essenciais” de uma “arte de viver contrária a todas as formas de facismo”, uma série de orientações práticas ao invés de juízos morais distribuindo o “bom” e o “mau” (Foucault, 2001a, pp. 134-5). Essas orientações são bem conhecidas – não apaixonar-se pelo poder, inclusive o próprio; preferir a proliferação à hierarquização; preferir o nômade e móvel ao estável e sedentário, a possibilidade de transformação à identidade; não crer que é preciso ser triste para ser militante; tratar a relação entre teoria e prática como intensificação e retroalimentação mútua, ao invés de mera aplicação ou validação. O que se esquece é o papel que a primeira delas exerce em relação ao restante da lista, igual ao do item auto-referencial (“incluídos nesta classificação”) na enciclopédia chinesa imaginada por Jorge Luís Borges com a qual Foucault (2001, pp. 7-10) abre *As Palavras e as Coisas*. Trata-se da recomendação de libertar a ação de “toda paranóia unitária e totalizante” – princípio que necessariamente se aplica a todos os outros: não fazer destas orientações uma moral, não atribuir-lhes o valor absoluto de um sistema transcendente, mas manter com elas uma relação aberta que reconhece que sua aplicação é sempre e necessariamente problemática, contingente e condicionada pelas circunstâncias. O que vale dizer, do ponto de vista da razão teórica, que o conhecimento se diz sempre em última instancia de forma indutiva; e, do ponto de vista da razão prática, que é sempre a prática que tem precedência, que não existe uma transitividade absoluta e transparente entre uma teoria e uma prática, mas que o campo da ética e da política consiste, em grande parte, na decisão de como aplicar princípios a uma conjuntura determinada.⁸

⁷ Cf. Deleuze, 2003a, pp. 33-36; Foucault, 2003, pp. 32-39.

⁸ Aliás, se quiséssemos definir com mais clareza a relação de Foucault, Deleuze e Guattari com Marx, poderíamos fazê-lo nos mesmos termos: aquilo que eles criticam nos marxistas é o mesmo que os bons marxistas sempre criticaram nos maus: a reificação da teoria, tratada não como um sistema em movimento, mas como uma estrutura acabada capaz, sempre, de abarcar toda a realidade sem resto e sem alterar-se. Cf. Guattari (1984, p. 184): “Na história, no sentido que normalmente damos ao termo, tudo opera na ordem da determinação, e o materialismo histórico, contanto que não se caia nas simplificações dos estalinistas, permanece o único método viável. Mas o determinismo dialético perde de vista

Mas qual era, então, esse “estilo” de militância ao qual estes autores se opunham?

Mudar o mundo *tomando* o poder? Abordemos esta questão fazendo um desvio por um (falso) debate corrente: o não-debate sobre se seria possível “mudar o mundo sem tomar o poder”.⁹

Se o debate é falso, não é porque careça de base em posições efetivamente tomadas por este ou aquele pensador, nem porque dele não possam sair ideias relevantes; mas porque a questão, se tomada ao pé da lettrada, s ou outros pensadores; mas porque, define o problema de maneira ao mesmo tempo vaga e limitada, distribui-o em dois pólos disjuntivos (“sim ou não”) e elimina, com isso, aquilo que é realmente importante na discussão: a atenção ao contexto, às condições, possibilidades, virtualidades, à composição política de cada situação.

Mas admitamos, por um momento, que a posição de Foucault, Deleuze e Guattari estaria assim bem definida: eles seriam “pós-modernos” que negam qualquer possibilidade de projeto coletivo e querem “mudar o mundo sem tomar o poder”. Como teriam chegado a essa posição?

Lembremos que sua geração foi aquela que viu os tanques do Pacto de Varsóvia ocuparem Budapeste e Praga, o *affair* Lyssenko, a revelação dos crimes do stalinismo, o fracasso da Revolução Cultural e a catástrofe do Khmer Rouge, as denúncias dos dissidentes do Bloco Soviético, a repressão do Solidarnosc pelo regime de Jaruzelski na Polônia. Ora, uma pergunta que alguém que folheie este catálogo de infelicidade poderia fazer-se de maneira perfeitamente legítima seria: é possível mudar o mundo *tomando* o poder?

uma dimensão que toca em contraponto, por assim dizer, ao próprio princípio de determinação. (...) [N]a ordem da contra-determinação, toda uma gama de intervenções subjetivas e levantes revolucionários é possível. Isto não implica de maneira alguma que há causas necessárias, mas apenas que existem possibilidades de interrupções na causalidade histórica”.

⁹ A questão, evidentemente, é tomada do livro de Holloway (2005). Para ver algumas das colocações mais interessantes ao redor do problema, cf. Vários (2006), com contribuições do próprio Holloway, de Daniel Ben Saïd e de Alex Callinicos.

É preciso entender que é desta problemática que nasce não somente aquilo que havia de novo no maio de 68, como o pensamento que se segue e responde a ele. Tomá-la como ponto de partida é essencial; e é preciso, ao mesmo tempo, entendê-la como distinta do discurso da Guerra Fria que, infelizmente, ainda campeia hoje. É uma crítica do socialismo real *pela esquerda*, não apenas a denúncia de seus abusos, mas a observação de que ele falhou em realizar aquilo que se propunha a fazer como projeto. Ouvindo a cantilena dos apologistas liberais, crer-se-ia que os últimos séculos, exceção feita a Stalin, Hitler e mais alguns, teriam sido apenas flores. Do mesmo modo, ouvindo alguns aqueles que condenam os supostos “pós-modernos” por supostamente negar-se a confrontar o poder ou a política, ter-se-ia a impressão de que as experiências do socialismo real teriam sido, desconto feito à falta de liberdade, inequivocamente bem-sucedidas; ou que seria possível dizer que os atuais governos progressistas na América Latina, deixados ao sabor de suas próprias dinâmicas internas e sem pressão de fora, serão capazes de produzir as transformações que dele se esperam.

É possível mudar o mundo tomando o poder? É a partir deste problema que Foucault, perguntado se sua concepção de uma rede difusa de relações de poder co-extensiva ao campo social não ignorava o problema do Estado, responde que fora levado a este tipo de formulação teórica, justamente, por uma reflexão crítica sobre o destino da “revolução” naqueles países em que se tomara o aparelho de Estado e se acabara por reproduzir o estado burguês que se julgava ter extinto. De maneira bastante familiar, ele conclui:

o poder não está localizado no aparelho de Estado, e nada na sociedade mudará se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo e ao lado dos aparelhos de estado, num nível muito mais ínfimo e cotidiano, não forem também mudados. (...) Outra vantagem de fazer uma crítica das relações que existem num nível ínfimo é de tornar impossível a reprodução da forma do aparelho de estado no seio de movimentos revolucionários.¹⁰ (Foucault, 2001b, pp. 1626-7)

¹⁰ Em outros lugares, ele repete o problema de maneira mais hiperbólica: “Se as lutas particulares são escamoteadas, o que veremos será a transposição de sistemas de poder próprios às sociedades socialistas: burocracia, hierarquia, autoritarismo, uma estrutura familiar tradicional etc. E é isso que é o stalinismo” (Foucault,

Há duas coisas a notar aqui: primeiro, o uso da palavra “também” (ou seja, não se trata de uma escolha entre *ou* mudar as relações de poder *ou* o aparelho de Estado)¹¹; segundo, como a última frase descreve, exatamente, o que seria a contrapartida teórica daquela ética ‘anti-edipiana, e portanto (auto-)subversiva’¹² que Foucault descobria no trabalho de Deleuze e Guattari. Lembremos que, segundo Foucault (1977, p. 134), se os “burocratas da revolução” (um determinado estilo de militância) e os “técnicos do desejo” (a psicanálise) eram os adversários táticos d’*O Anti-Édipo*, essa oposição era subordinada ao “adversário estratégico”, o fascismo – entendido não como o fenômeno histórico de mesmo nome, mas como aquilo que nos faz “desejar aquilo que nos domina e nos explora”.

Tudo bem, pode-se responder; mas não foram Foucault, Deleuze e Guattari os pensadores por excelência daquele processo pelo qual, na teoria e na prática, o marco geral que balizara a política revolucionária desde o século 19 – o conceito de classe – foi se esfumando, enchendo-se de matizes e clivagens, até desaparecer numa infinitude irreconciliável de “identidades”, “movimentos”, pautas “locais”? Não foram eles os pensadores das “minorias”, das “revoluções moleculares”, das “singularidades”, da micropolítica, da “estética de si”? E esse projeto não redundou numa celebração, bela sem dúvida, mas em última análise impotente, de uma “diversidade” que acabou sendo absorvida pelo mercado e pelos mecanismos de uma governança mais flexível, mais modulável, mas

1975b, p. 1647). E, no debate com Chomsky (1974, p. 1364), numa linguagem mais familiar à tradição marxista: “Se não logramos reconhecer os pontos de apoio do poder de classe, nos arriscamos a permitir que continuem a existir e a vê-los reconstituir esse poder de classe após um processo aparentemente revolucionário.”

¹¹ Talvez não haja melhor resumo da política de Deleuze e Guattari que quando o último (1984a, p. 62; minha ênfase) escreve: “Estas duas lutas *não precisam* ser mutuamente exclusivas: a luta de classe, a *luta revolucionária por liberação*, envolve a existência de máquinas de guerra capazes de fazer frente às forças da opressão, o que significa operar com um grau de *centralismo*, com pelo menos um mínimo de *coordenação*; a *luta em relação ao desejo* requer agenciamentos coletivos que produzam uma análise contínua, e a *subversão de toda forma de poder*, em todos os níveis”.

¹² Tomo este lapidar curto-circuito explicativo de Viveiros de Castro (2009, p. 293).

igualmente normalizadora, que é aquilo a que o próprio Foucault deu o nome de biopolítica?

Com efeito, vemos Foucault (1984a, p. 1414) celebrar o fato de que, a partir de maio de 68, marxismo e psicanálise começaram a perder seu status de “teorias-mestras” em virtude da proliferação de problemas para o quais não lograva dar soluções. Mas cumpre notar que, mais uma vez, a crítica funciona em duas mãos: a incapacidade de adaptação de um organismo a seu ambiente não está nem em si nem no ambiente, mas na relação entre a velocidade de mudança de um e o outro. Se o discurso sobre a diversidade não correspondesse a um “déficit de diversidade” efetivamente sentido por aqueles que se confrontavam com os Partidos Comunistas da época ou com os grupúsculos que se formaram às suas margens; se os limites de uma política cujo único horizonte era a tomada do aparelho de estado não fossem claros para muitos, dificilmente ele teria encontrado alguma ressonância. E note-se, aqui, que as referências de Foucault nesta e em outras passagens não eram simplesmente indivíduos, mas movimentos coletivos – que frequentemente tiveram que se organizar fora dos partidos políticos por não encontrarem espaço neles – como os de gênero e orientação sexual ou de minorias (e majorias) étnicas oprimidas. Dificilmente alguém se disporia a negar hoje as conquistas reais obtidas por eles. As perguntas que devem ser feitas aqui são: existe um nexu *necessário* entre o pensamento destes autores e manifestações estritamente individuais ou “minoritárias” (em sentido amplo) de resistência? Quanto, na afirmação que eles fazem destas expressões entre a ética e a política, deriva diretamente do cerne de sua filosofia, e quanto provém de questões conjunturais? Há algo que efetivamente *exclua* a ideia de organização, de ação coordenada, mesmo de movimento de massa? Em segundo lugar: existiu um nexu *necessário* entre a virada em direção a este tipo de política e a instauração do capitalismo neoliberal que se inicia no final dos anos 1970? E, por último: em que a conjuntura atual nos obriga a revisar as soluções produzidas no interregno entre maio de 68 e o início dos anos 1990, quando o triunfo da globalização capitalista se mostra de maneira aparentemente absoluta? Que tipo de revisão isso nos obrigaria a fazer no pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari? É destas questões que tratarei em seguida.

Micro e macro. Se damos o nome geral de “política minoritária” (ou “menor”) ao conjunto de práticas e teorias que surgem na esteira de maio de 1968, em que podemos inscrever nossos três autores, é do próprio conceito de “minoritário” que devemos partir para elaborar uma resposta à primeira pergunta. Conforme explicam Deleuze e Guattari (2004, p. 356), a oposição entre majoritário e minoritário não tem a ver com número ou magnitude, mas entre “a determinação de um estado ou padrão conforme o qual quantidades tanto maiores quanto menores serão ditas minoritárias” e um “devir ou processo” que subverte e escapa a esse padrão, que não se confunde com uma “minoridade”, entendida “como um estado ou conjunto”.¹³ Essa questão é central: uma política “minoritária” é indiferente ao tamanho dos agrupamentos humanos em que ela se encarna. Podemos pensar este ponto em relação a movimentos como Occupy Wall Street: num momento em que o padrão era a resignação passiva com o déficit democrático de uma política representativa inteiramente dominada pelos interesses do capital financeiro, num país onde a contestação política é vista de maneira suspeita (“anti-americana”) e palavras como “socialista” não representam nada além do desejo de desqualificação do oponente, ocupar uma praça pública no desejo de constituir um movimento de massa capaz de intervir no estado de coisas é engajar-se num “devir minoritário” – mesmo que este consista em dizer “nós somos os 99%”.

Mas o que fazer, então, de uma larga tradição na recepção destes autores, entre seus críticos e talvez ainda mais entre seus partidários, que vê neles uma valorização necessária da pequena contra a grande escala, da desordem contra a ordem, do múltiplo contra o um – aparentemente mais que justificada, aliás, pela abundância de dualismos em sua obra: “molecular” contra “molar”, “micro” contra “macropolítica”, “menor” contra “maior”, “rizoma” contra “arborescência”, até chegar à oposição entre “máquina de guerra nômade” e o Estado como “aparato de captura”? Meu

¹³ A respeito da oposição micro/macropolítica na obra de Foucault, de onde ele a toma, Deleuze (2003b, pp. 13-14) diz que é claro não se tratar de uma diferença de tamanho, mas de natureza entre as duas dimensões.

argumento é que esta leitura erra o tom, na medida em que comete duas confusões de registro contra as quais os autores claramente nos advertem.¹⁴

A primeira confusão está, justamente, em tratar como “moral” (ou seja, como um juízo de divisão entre Bem e o Mal) distinções que pertencem ao plano da ontologia – que, não tendo nenhuma transitividade direta com o plano da prática, não podem servir de fundação para uma moral, mas apenas como orientações para uma ética (escolhas localizadas entre o bom e o mau, o melhor e o pior). Contra essa interpretação, Deleuze e Guattari (ibid., p. 16) nos previnem: “não podemos nos permitir um dualismo ou uma dicotomia, nem sob a forma rudimentar do bom e do mau. (...) Bom e mau são apenas o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada”. O que vale dizer: correspondem a uma avaliação conjuntural, situada, da melhor aplicação de um princípio a um conjunto de ações possíveis – e que não pode, portanto, esperar da ontologia uma prescrição absolutamente válida para todos os casos, mas apenas chaves de leitura para uma situação dada.

A segunda confusão está em não atentar para a distinção, essencial para o pensamento deleuziano, entre virtual e atual, ou multiplicidade virtual e multiplicidade atual. O que permite ao adjetivo “minoritário” ser indiferente ao número e à magnitude, e poder se referir a uma vasta multiplicidade de indivíduos, é justamente o fato de pertencer a um registro ontológico distinto do número ou da magnitude. Apenas multiplicidades atuais são contáveis e mensuráveis; uma virtualidade, como “devir-minoritário”, exprime a *passagem* entre estados atuais. Um indivíduo pode ser tanto majoritário (preso a um padrão, a uma identidade estabilizada) quanto minoritário (em transformação, aberto à mudança e ao abandono de sua identidade); da mesma forma, um grupúsculo, uma organização, um movimento de massas, um partido. Voltemos ao exemplo do Occupy Wall Street: se o movimento falha em comunicar-se com os norte-americanos mais pobres e mais excluídos, com os negros e os imigrantes, sua identidade tende a estabilizar-se, tornar-se majoritário: será apenas

¹⁴ Aprofundo a discussão sobre como ler os dualismos no pensamento de Deleuze e Guattari em Nunes (2010).

um setor, principalmente de classe média, falando em nome dos 99%. O propósito da “micropolítica” de Foucault ou da “revolução molecular” de Deleuze e Guattari nunca foi o manter cada luta em seu canto, mas, pelo contrário, o de trabalhar ativamente na construção das relações transversais entre diferentes lutas que as reforçariam e transformariam; que as reuniriam não de maneira coletiva (uma luta, um projeto), mas distributiva (um plano de consistência), sem que isso exclua a possibilidade e necessidade de ação separada. Daí uma política “minoritária” corresponder a uma ética “anti-edipiana, e portanto (auto-) subversiva”: ela alerta contra os riscos de fechamento, de endogenia, de auto-referência, de investimento egóico, narcisismo, de ossificação, de incapacidade de manter-se permeável a outras forças sociais. Como aquilo que Deleuze, Guattari e Foucault viram acontecer com os partidos comunistas e outros agrupamentos de seu tempo; mas será um alerta muito distante de nós, que vimos um partido como o PT transformar-se como se transformou de sua criação até aqui, que vemos os sindicatos cada vez mais fechados em suas pautas corporativas, que vemos novas demandas sociais, como a justiça ambiental, não encontrar nenhum canal na política representativa? Vê-se, daí, a ironia amarga que há em culpar-se autores como Foucault e Deleuze pela *identity politics* dos anos 1980, que, com efeito, à medida em que afastou-se de uma perspectiva mais ampla de transformação social, acabou sendo em grande parte recuperada pelo mercado e pela nova governança neoliberal – e, em alguns casos, se voltando contra demandas sociais apoiadas no passado (por exemplo, na chamada “virada pós-racial” nos Estados Unidos; cf. Kaplan, 2011).¹⁵

¹⁵ Tendo em parte acompanhado esse processo durante seu desenrolar, Foucault, Deleuze e Guattari não deixaram de fazê-lo. Sobre os movimentos homossexuais, por exemplo, Foucault observava já em 1975 (1975b, p. 1647) que o “capitalismo norte-americano de nada se ressentia que 20% da população de San Francisco seja homossexual” e criticava o fato deles permanecerem “demasiado presos em reivindicações ao redor do direito a sua sexualidade”, ao passo que as mulheres tinham “objetivos econômicos e políticos muito mais amplos” (Foucault, 1977a, p. 322). Embora reconhecesse a utilidade passageira dessa formação, opunha a consolidação de uma “identidade homossexual” à exploração de modos de vida: para ele, o homossexualismo era “uma ocasião histórica de reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto por conta das qualidades intrínsecas do

Mas não teria sido justamente o modelo da “micropolítica” e da “revolução molecular” que teria levado a esse esquecimento da macropolítica e do antagonismo? Aqui, cabem algumas precisões. Em primeiro lugar, convém observar que é simplesmente inexato dizer que essa recuperação dos movimentos identitários se deu em virtude de um “esquecimento” da política – por exemplo, ignorando o estado e a política eleitoral. Sabe-se muito bem que um dos principais mecanismos pelos quais se deu sua cooptação foi, justamente, a formação de lideranças “sancionadas”, de interlocutores “oficiais” entre o estado e estas comunidades. Em segundo lugar, é igualmente inexato concluir que a ênfase em lutas para transformar as relações sociais (ao invés daquelas voltadas diretamente ao aparelho de estado) eliminaria por completo a dimensão do antagonismo e do confronto, ou que negligenciaria o papel do estado e das instituições em estabilizar e conformar estas relações. Agir *para além* do estado e das instituições não implica imaginar-se num mundo fictício onde estes não existem, mas pensar que, na medida em que representam uma certa estabilização, uma certa cristalização de um arranjo de relações sociais, eles podem e devem ser transformados a partir da transformação desta. (Daí alguns, como os autores da Escola de Birmingham, não verem maiores dificuldades em conciliar Foucault e Gramsci, por exemplo.) Dizer que é o pessoal é político, como fizeram as feministas nos anos 1960 e 1970, é uma importantíssima extensão daquilo que se entende como campo legítimo da ação política, e chamar atenção para o fato de que as relações opressivas não são uma coisa da qual aqueles que lutam pela transformação social estão livres de participar transformação não é simplesmente. Dizer que o pessoal é o político – que a única dimensão da política é a da interação interpessoal, abstraída das estruturas que as fixam e conformam, ou seja: uma ética – , por outro lado, é um reducionismo ingênuo que, acredito, ninguém seriamente defenderia.

homossexual, mas [pelas] linhas diagonais que pode traçar no tecido social” (Foucault, 1981, p. 985). Guattari (2009) foi ainda mais duro com discussões sobre um suposto “fim da política” ou “do social”.

Em outras palavras, e para finalmente responder à falsa escolha proposta acima: a resposta que se pode extrair de Foucault, Deleuze e Guattari à pergunta “para mudar o mundo, deve-se tomar ou não tomar o poder” seria: nenhum dos dois, ou ambos. Isto é, se trata-se de forçar uma escolha entre uma coisa ou outra, nenhuma delas é a resposta: é tão ingênuo crer que basta ocupar o aparelho de estado para mudar o mundo (como a história ainda não cansou de nos demonstrar) quanto crer que a latitude de transformações possíveis das relações sociais não é parcialmente determinada pelo estado e pelas instituições, com os quais qualquer política minoritária bem-sucedida terá, em algum momento, que se confrontar. Essa última lição, aliás, é uma que a própria experiência prática destes autores não poderia deixar de ter-lhes indicado: quando Foucault se engajou no movimento de contestação do sistema carcerário francês nos anos 1970, era óbvio desde o início que uma das dimensões principais daquela questão era a de políticas de estado; da mesma forma, quando Guattari participou do movimento de rádios livres na França nos anos 1980, este movimento desde o início implicava uma reivindicação pela abertura das ondas de rádio para emissoras não-estatais.

Com efeito, se há uma inflexão no pensamento de autores como Foucault e Deleuze a partir do início dos anos 1980, em que uma maior ênfase é posta sobre a ação individual e localizada em pequenas comunidades, esta pode igualmente ser entendida não como uma prescrição cuja pretensão de validade seria absoluta, mas de forma em grande parte conjuntural. Em outras palavras, tratava-se de buscar, num momento de refluxo dos movimentos de massa e de redução da latitude de transformações possíveis das relações sociais, a reconstituição de uma capacidade de ação coletiva a partir de pontos, mesmo que pequenos, que pudessem se comunicar e fortalecer-se entre si. A criação de “novos espaços de liberdade”, para usar a expressão de Félix Guattari (2009a), nada tinha que ver com uma capitulação ao cinismo generalizado, com a recomendação de que cada um “cultivasse seu jardim”; tratava-se, ao contrário, de uma “manobra defensiva” capaz de manter acesa a possibilidade de transformação social. Note-se a qualificação feita por Deleuze:

Acreditar no mundo é aquilo que mais nos faz falta; nós perdemos o mundo, ele nos foi expropriado. Acreditar no mundo também é suscitar acontecimentos, *mesmo* que pequenos, que escapem ao controle, ou fazer nascer novos espaço-tempos, *mesmo* que de superfície ou volume reduzidos. (Deleuze e Negri, 2007, p. 239)

Diferença e identidade. Mas essa ênfase na criação constante não é ela mesma isomórfica ao capitalismo em sua versão neoliberal, uma ordem suficientemente flexível para incorporar a diferença – uma ordem que é, ela mesma, (auto-)revolução permanente?¹⁶ Ela não subestima a importância da identidade, da afirmação subjetiva – da necessidade, conforme a intuição de Carl Schmitt, de que se trace uma distancia entre um “nós” e um “eles”, que se faça aparecer com clareza uma diferença irreconciliável de interesses para que a política começa realmente começar a acontecer? Na melhor das hipóteses, ela não faria da resistência apenas o chamado ao gozo fugaz de um momento que “escape ao controle”, sem fazer-se a pergunta mais séria sobre o que é necessário *construir* para que as coisas efetivamente mudem?

É verdade que aquilo que Benjamin Noys (2010) denominou “aceleracionismo” corresponde a uma tendência existente no pensamento de Deleuze e Guattari, particularmente n’*O Anti-Édipo*. Para dizê-lo de forma esquemática, tratar-se-ia da crença de que a superação do capitalismo se daria por meio de uma aceleração da (ao invés de oposição à) sua força desterritorializante: uma acentuação de sua dinâmica centrífuga como forma de escapar em definitivo a sua própria capacidade de reterritorializar-se, de reestabelecer-se uma ordem. A questão seria, portanto, não a organização, mas a desorganização revolucionária: dar livre rédea aos desejos e aos fluxos, até que se tornasse impossível controlá-los. Chamo isso de uma tendência porque esta não apenas não é a última palavra de Deleuze e Guattari sobre o tema, como se equilibra mal com outros elementos de seu pensamento. Deixo as questões mais complexas de lado, para chamar atenção como, novamente, reduzir a posição dos dois a uma escolha entre

¹⁶ Zizek (ibid., p. 184) sugere, com efeito, que há motivos para considerar Deleuze como o “ideólogo do capitalismo tardio”.

“desterritorialização” como supremo bem e “reterritorialização” como supremo mal consiste em confundir os registros ontológico e prático, e atribuir ao primeiro uma transitividade direta que o transformaria numa moral. A desterritorialização absoluta, como princípio ontológico, não apenas é independente de sua atualização histórica na forma do capitalismo, como também é, ao invés de um *telos* generalizado ou de uma aposta estratégica invariável, uma orientação prática relativa ao engajamento situado, tático, com estruturas que estão bloqueadas, estratificadas. Em outras palavras, ela aponta para desterritorializações relativas, que nunca estão separadas da formação de novos agenciamentos: “a captura coletiva daquelas dinâmicas que podem desestratificar estruturas moribundas e reorganizar a vida e a sociedade de acordo com *outras formas de equilíbrio, outros mundos*” (Guattari, 1996, p. 260; minha ênfase).

Quando uma minoria cria modelos para si, é porque ela deseja ser majoritária, o que sem dúvida é necessário para sua sobrevivência ou salvação (por exemplo, ter um estado, ser reconhecido, fazer valer direitos). Mas sua potencia vem daquilo que ela terá sido capaz de criar, e que passará ao modelo, sem depender dele. (Deleuze e Negri, 2007, p. 235)

Vê-se, assim, que a questão não é permanecer sempre em fluxo, sem jamais se comprometer com a constituição de nada de novo; mas sim, saber constituir sem fechar-se por completo, saber dar-se uma identidade ou formar-se como sujeito político capaz de transformar-se, de adaptar-se a novas forças e condições. “Há momentos em que [as] simplificações são necessárias. Para de vez em quando poder ir do ‘a favor’ ao ‘contra’, esse tipo de dualismo pode ser útil”, diz Foucault numa entrevista. Mas perguntado em seguida se depois do momento de antagonismo viria o balanço, o equilíbrio, ele responde: “Pelo contrário. Deve vir o momento da nova mobilidade e do novo deslocamento” (Foucault, 1977b, pp. 264-5). Não se trata, enfim, de dizer que o poder é mau – nada poderia ser mais distante do pensamento de Foucault, embora ainda hoje haja quem acredite ter lido nele exatamente isso! –, mas sim de fazer lembrar – como os escravos que os imperadores romanos punham atrás de si para sussurar-lhes ao ouvido sua mortalidade –

que aquilo que se logrou constituir ainda não é, e nunca poderá ser, tudo.

Pensar a identidade nem como dado primário, nem como fim, mas tampouco como o mal a ser evitado; pensar a identidade como composição, contínua no tempo, de elementos e forças heterogêneos, como a resultante de diferentes vetores; e a política, por extensão, como a arte de compor: uma linha de fuga precisa, para manter-se, conectar-se como outras, compor um plano de consistência. Sozinha, ela se expõe ao risco de deixar-se capturar, ou voltar-se sobre si mesma, engolir-se a si mesma num buraco negro. De onde se pode concluir, ainda, que uma micropolítica, ou uma política minoritária, não implicam uma redução da política ao particularismo, decretando de saída a impossibilidade da universalidade. Implicam, sim, uma suspensão de juízo em relação à *universalidade* como dado primário, imediatamente comunicável, e a tomam apenas como o produto final, abstraído, de um processo prático de construção – a *universalização*.

Mas se o sentido político da leitura que proponho aqui é o de uma pragmática situada, conjuntural, da composição e dos encontros (no sentido spinoziano), é por conta de tentar estabelecer uma relação não-edipiana – e portanto auto-subversiva – com estes autores. A aposta é que é possível pensar com eles para além deles, daquilo que eles, em seu tempo, puderam nos escrever ou dizer. Seu trabalho nos legou uma análise muito mais fina de como os arranjos das relações sociais se reproduzem e, por conseguinte, uma atenção muito maior às possibilidades de transformação que se estendem, a todo momento, por toda parte. Desde então, contudo, uma certa doxa se formou de que seu pensamento serviria apenas para este nível microfísico, molecular, e ignoraria os arranjos em larga escala, ou mesmo qualquer arranjo ou estabilização; ou pior ainda, que sua opinião seria que os grandes arranjos seriam sem importância, que a única verdadeira política estaria no nível individual, localizado, micro, nos fluxos e nas passagens de estado.

Numa situação como a atual, onde a presente sobreposição de crises – capitalista, ecológica e da democracia representativa – demarca as linhas de antagonismo de maneira cada vez mais clara, e mostra ao mesmo tempo a dimensão das transformações necessárias, cumpre voltar a propor-se a questão da escala. Dizer

que tudo são acontecimentos, tudo é transformação e diferença, embora defensável do ponto de vista teórico, não pode esconder que há acontecimentos de diferentes escalas, mudanças que mudam mais ou menos, que abrem um campo de possibilidades maior ou menor. Dito de outro modo: mesmo que se admita que todo arranjo de relações sociais é um sistema entrópico, que produz aquilo que o escapa e transforma, como se dá o salto entre comportamentos que produzem um *quantum* de variação e as transformações de grande escala? Qual é, ou pode ser, o papel da organização política nesse tipo de processo? De que tipo de organização estamos falando, dadas as atuais condições sociais, tecnológicas, de organização do trabalho, afetivas etc.?

Estas me parecem ser algumas das perguntas que, para além da nostalgia de maio de 1968, para além das disputas teóricas e dos sectarismos de anteontem, deveríamos estar nos perguntando.

Artigo recebido em 11.06.2013, aprovado em 13.08.2013

Referências

- BADIOU, Alain. *Metapolitics*. Londres: Verso, 2005.
- CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1974), pp. 1339-1380.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 2002.
- _____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 2003.
- _____. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 2003a.
- _____. “Désir et plaisir”. *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit, 2003b.
- _____. “Lettre-préface de Gilles Deleuze”. MARTIN, Jean-Clet. *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 1993.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* 2003, Paris: Minuit.
- _____. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 2004

- DELEUZE, Gilles; NEGRI, Toni. "Contrôle et devenir". *Pourparlers*, Paris: Minuit, 2007, p. 232.
- FOUCAULT, Michel. "Préface à la transgression". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1963), pp. 261-278.
- _____. "La pensée du dehors". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1966), pp. 546-567.
- _____. "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1975), pp. 1608-1621.
- _____. "Pouvoir et corps". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1975a), pp. 1622-1628.
- _____. "Asiles. Sexualités. Prisons". *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001 (1975b), pp. 1639-1650.
- _____. "Préface". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1977), pp. 133-136.
- _____. "Le jeu de Michel Foucault". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1977a), pp. 298-329.
- _____. "Non au sexe roi", *Dits et écrits*, vol. II, Paris: Gallimard, 2001 (1977b) pp. 256-69.
- _____. "De l'amitié comme mode de vie". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1981), pp. 982-986.
- _____. "Politique et éthique: une interview". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1981), pp. 1403-1409.
- _____. "Polémique, politique et problématisations". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1984a), pp. 1410-1417.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2003.
- _____; YOSHIMOTO, R. "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme". *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001 (1984a), pp. 595-618.
- GUATTARI, F. "Causality, subjectivity, history". *Molecular revolution*. Londres: Penguin, 1984, pp. 175-207.
- _____. Psychoanalysis and the struggles of desire. *Molecular revolution*. Londres: Penguin, 1984a, pp. 62-72.
- _____. "The left as processual passion". GENOSKO, G. (ed.) *The Guattari Reader*. Oxford: Blackwell, 1996, pp. 259-61.
- _____. "A new alliance is possible". *Soft Subversions*. Cambridge, MA: Semiotext(e)/MIT Press, 2009, pp. 113-27.

- _____. “New spaces of liberty”. *Soft Subversions*. Cambridge, MA: Semiotext(e)/MIT Press, 2009, pp. 94-101.
- HOLLOWAY, J. *Change the World Without Taking Power*. Londres: Pluto, 2005, 2a. ed.
- KAPLAN, H. R. *The myth of post-racial America: searching for equality in the age of materialism*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2011.
- MACHEREY, P. “Le sujet productif”. *La philosophie au sens large*, 15 de maio de 2012. <http://philolarge.hypotheses.org/1245>
- MARSDEN, R. *The nature of capital. Marx after Foucault*. Londres: Routledge, 1999.
- NOYS, B. *The persistence of the negative*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010.
- NUNES, R. “Politics in the middle: for a political interpretation of the dualisms in Deleuze and Guattari”. *Deleuze Studies* 4, 2010, pp. 104-126.
- READ, J. *The micro-politics of capital. Marx and the pre-history of the present*. Stony Brook: SUNY Press, 2003.
- SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.
- THOBURN, N. *Deleuze, Marx and politics*. Londres: Routledge, 2003.
- VÁRIOS. *Change the world without taking power?... Or take power to change the world?* Amsterdã: International Institute for Research and Education, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales*, Paris: PUF, 2009.
- ZIZEK, S. *Organs without bodies. Deleuze and consequences*. Londres: Routledge, 2004.
- ZIZEK, S. *In defense of lost causes*. Londres: Verso, 2008.

