

■ Sobre Mil Platôs

.....Antonio Negri⁵²

É em *O Ser e o Tempo* que Heidegger decreta o fim das *Geisteswissenschaften*⁵³ e sua tradição (iluminismo e hegelianismo), quando, ao comentar a troca de cartas⁵⁴ entre Dilthey e Yorck von Wartenburg, rende homenagem ao último por sua “acabada compreensão do caráter fundamental da história como virtualidade “[...] (o que ele deve) ao conhecimento que tem do caráter do próprio *Dasein*⁵⁵ humano”. Conseqüentemente, prossegue Heidegger, “o interesse de entender a historialidade” enfrenta o desafio de elaborar “a diferença de gênero entre o ôntico e o histórico”. Mas distanciar-se-á de Yorck quando este, depois de estabelecer claramente esta diferença, desloca-se da virtualidade para o misticismo.

Se, ao contrário, depois de separada do ôntico, “a questão da historicidade mostra-se ela mesma como questão ontológica que investiga a constituição do ser do ser histórico”, é novamente em direção a Dilthey que temos que nos voltar, apesar de seu confuso vitalismo. Heidegger realiza duas operações simultaneamente. Por um lado, expulsa as *Geisteswissenschaften* da posição que ocupavam no centro da metafísica, como herdeiras do Iluminismo e como saída do hegelianismo. Por outro, completa o trabalho crítico que mostrou seu valor, precisamente, no historicismo de Dilthey (apesar das limitações que Yorck assinalou) – trabalho crítico que desdobra a busca pela significação da historicidade e permite que nos desloquemos da teoria da objetividade para a teoria da expressão; do reconhecer a historiografia no contexto da crítica do conhecimento, para defini-la no centro do esquematismo transcendental. A historicidade é posta então como uma dimensão ontológica, e só deixa para a historiografia seu resíduo ôntico (Negri, 1959, cap. 1-3).

⁵² Uma versão anterior deste ensaio apareceu na revista *Chimères* 17 (Paris, outono de 1992) com o título “Sur Mille Plateaux”. Também foi publicado no *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 18, n. 2, 1995, em homenagem a Félix Guattari. Esta versão foi traduzida por Caia Fittipaldi.

⁵³ A tradução literal de *Geisteswissenschaften* é ciências do espírito (distinguindo-se das ciências da natureza, uma distinção defendida, entre outros autores, pelo filósofo e historiador Wilhelm Dilthey), mas corresponde também ao que designamos em português como ciências humanas (N. de R.).

⁵⁴ *Briefwechsel* no original.

⁵⁵ O “ser-aí”, o ser-no-mundo.

É interessante observar que Heidegger rompe aqui (e este fenômeno é recorrente em Heidegger) “com ambigüidade” o ritmo “destinal” de sua crítica ao moderno e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, traça um significado “outro” do moderno – que reenvia àquela outra visão da modernidade que, de Maquiavel a Spinoza e Nietzsche, apreende a historicidade como absoluta virtualidade, e o ser como potência do Ser-aí. A *virtù* de Maquiavel se instala precisamente nesta dimensão. Mas, é sobretudo no *Tratado Teológico Político* (1670) de Spinoza que a significação da história é vista como a realização de uma faculdade: a imaginação. Nascida da confusão do primeiro tipo de conhecimento, dissolve-se criativamente no segundo tipo, e apresenta a absoluta potencialidade da construção ética do ser. É esse impulso do ser como a abertura da história, esta definição absolutamente imanente de um significado da história que Heidegger retoma e fixa “com ambigüidade”. Nietzsche tinha compreendido sem qualquer ambigüidade este ponto crítico fundamental que, ao mesmo tempo, cava o túmulo de todos os historicismos e reivindica a abertura da historicidade constituindo-se no cerne de uma teoria do ser intempestivo, virtual e criativo (Deleuze, 1962). A auto-ultrapassagem do próprio tempo está em ato: é uma relação com a história que consiste numa redenção, não como adoração do passado mas como consciência de que só a tensão entre o presente e o futuro é trama do possível, uma potência de decisão ontológica. Assim falou Zaratustra:

Redimir os mortos e metamorfosear cada ‘foi’ em um ‘eu o queria assim’, só isto poderia ser, para mim, chamado redenção. Vontade, este é o nome do libertador e do que nos traz alegria; isto é o que lhes ensinei, meus amigos. Mas aprendam também isto: que a própria vontade ainda é prisioneira. Querer liberta: mas qual é o nome de quem põe as correntes ao próprio liberador? ‘O que Foi’, este é o nome que faz a vontade rilhar os dentes, e é sua mais solitária aflição. Impotente em referência a tudo o que aconteceu, olha o passado com ira. A vontade não pode querer para trás: que ela não possa quebrar o tempo e sua avidez, eis lá a mais secreta aflição da vontade [...]. Que o tempo não retroceda, eis o que a irrita; ‘foi’, esse é nome da pedra que ela não pode fazer rolar (Nietzsche, Assim Falou Zaratustra, “Da Redenção”, citado por Löwith, 1949, p. 310).

É esse “fazer rolar” que contém todo o significado da historicidade.

Voltemos a Dilthey. É em sua obra que, efetivamente, estão mais plenamente articuladas as tensões entre a investigação histórica e a exigência de que se renove o questionamento sobre o significado da historicidade. É sobretudo em sua obra que o trabalho de compreensão histórica procura identificar o seu próprio terreno constitutivo que ele às vezes definiu, grosseiramente, como filosofia de

vida, como psicologia compreensiva etc. Obcecado com o problema da subjetividade histórica, Dilthey, durante toda sua investigação, faz o inventário de todas as formas possíveis mediante as quais a ciência histórica pode, por assim dizer, abrir-se para a historicidade. Desde as posições positivistas de sua *Aula inaugural*, extremadamente crítica do caráter ‘eunuco’ da objetividade histórica, até a aguda consciência em, *Erlebnis und Dichtung*⁵⁶, de que “a história não é suscetível, de nenhum modo, de constituir a suprema ciência acabada, capaz de dar conta, para um dado jogo de fenômenos, das causas concomitantes, nem que se lhe atribua um grau máximo de cientificidade”; desde o trabalho kantiano do *Einleitug en Die Geisteswissenschaften*⁵⁷ tenso entre a afirmação do próprio eu, (trata-se, pois, de perceber, sem se deixar amarrar pelos preconceitos, a realidade da vida interior e, começando desta realidade, determinar o que são a natureza e a história em relação à vida interior) e uma concepção agora segmentada, fractal e difusa desse mesmo eu (“o indivíduo singular é o ponto de conexão de uma pluralidade de sistemas”), até a construção de tipologias históricas como proposta metodológica para apreender ao mesmo tempo universalidade e singularidade; desde o retorno à psicologia em os *Ideen*⁵⁸, que aspira a dar uma consistência dinâmica e produtiva ao sujeito histórico, e a descobrir nele a potência da *Erlebnis*⁵⁹ (ao mesmo tempo como vitalidade e conexão, como expressão e determinação objetiva), até as últimas posições vitalistas nas quais o núcleo psicológico abre-se à função expressiva e determina-se numa presença que constitui a abertura ética: pois bem, durante todo este inventário, as *Geisteswissenschaften* são concebidas, seja qual for o caso, como crises e todos os caminhos críticos estão abertos à problemática de uma historicidade que ainda não conseguiu definir-se. Essa indecisão de Dilthey, este modo de converter-se em psicólogo ou filósofo da vida, que sempre o conduz além de toda posição filosófica dada, ilumina a intensidade da passagem ontológica que ele realiza e que nos leva à beira da descoberta de um novo significado da historicidade (Aron, 1950).

Por que este caminho diltheyano é tão importante? Porque, antecipando as conclusões de Heidegger, explora também vias radicalmente outras e é só depositando e afinando a significação dessas operações que a decisão ontológica

⁵⁶ A vivência e a poesia (Nota de Tradução).

⁵⁷ Introdução às ciências humanas, 1830 (Nota de Tradução).

⁵⁸ *Ideen über ein beschreibende und vergliedernde Psychologie* [Idéias sobre uma psicologia descritiva e analítica], 1894.

⁵⁹ [existência, vivência].

heideggeriana, a significação da historicidade como virtualidade, adquirem toda a sua significação.

“Questionar nossa vontade de verdade; devolver ao discurso seu caráter de evento; remover, por último, a soberania do significante”. Quando Foucault anuncia este programa em sua *Leçon Inaugurale*⁶⁰, também ele está no limite da crítica da historiografia e das *Geisteswissenschaften* em geral; expressa a abertura na virtualidade da história, que se constituiu como consciência filosófica entre Dilthey e Heidegger. E Foucault, tal como Dilthey, havia passado por fases extremamente ambíguas ao longo de sua experiência científica. Desde seus estudos de juventude sobre Ludwig Binswanger até os estudos de Weizäcker e, depois, os estudos da “antropologia pragmática” de Kant, Foucault seguiu e esgotou todas as tentativas de reafirmar o eu (em oposição à objetividade histórica) enquanto pessoa moral, psicológica ou biológica (Negri, 1982, p. 70 e seguintes). Quando enfim, sobretudo nos trabalhos da maturidade, enfrentou definitivamente o tema da historicidade como *agencement*, o marco já estava fixado – a história é produção de subjetividade, cuidado de si, expressão ontológica imediata e direta. Como em Dilthey, porém mais do que em Dilthey, as experimentações transitórias, psicologizantes, culturais, vitalistas da compreensão do real histórico são transfiguradas dentro de um novo ponto de vista: o da presença do mundo como a trama do ser que deve ser percorrido, que é a todo momento criado. Como em Dilthey, a passagem se realiza, em Foucault, desde uma teoria da história, até uma apercepção fundamental da historicidade – depois de Heidegger, isto é, depois que a consciência dessa tem sido estabelecida pela perspectiva nietzschiana. É neste percurso, mediante esses sucessivos avanços que ocultam problemas e discursos análogos, que Dilthey é retomado e, por assim dizer, posto no próprio lugar da invenção da historicidade, onde a ação histórica torna-se a única perspectiva segundo a qual se pode interpretar o ser. O fim das *Geisteswissenschaften* é a renovação da ontologia (Deleuze, *Foucault*, 1987).

Contudo, este grandioso projeto não teve um grande sucesso na história do pensamento contemporâneo. Assistimos a um estranho fenômeno: dessas *Geisteswissenschaften*, que certamente não sobreviveram ao prolongado processo crítico que vai de Nietzsche a Heidegger, de Dilthey a Foucault, não se encontra o cadáver em lugar nenhum. De fato, a renovação crítica da pesquisa sobre a historicidade desde o ponto de vista constitutivo, o descobrimento da potência do ser, foram, por assim dizer, neutralizados no interior de novas disciplinas, novas distribuições do saber, novos conceitos de experiência e de um novo clima

⁶⁰ Collège de France, 2/12/1970.

filosófico, que se tornou cada vez mais relativista e cético. Um vitalismo tênue e superficial bloqueou esse outro vitalismo, túrgido mas sempre trágico, que ia da historiografia ao ser, para abrir-se novamente na historicidade. Uma vez derrubado o ponto de vista historiográfico objetivamente ‘eunuco’, uma vez abandonado o hegelianismo em todas as suas entusiastas ressurgências de efectualidade bruta e a dialéticas em todos os seus subterfúgios, uma vez adquirida esta visão ‘desde baixo’ que permite ao sujeito histórico de determinar *agencements* ontológicos, pois bem, esta perspectiva viu-se novamente reduzida ao horizonte do relativismo e do ceticismo. As diferentes escolas hermenêuticas que se sucedem, e que precisamente pretendem ser as herdeiras do pensamento Diltheyano e Foucaultiano, nos levaram às delícias do ‘pensamento fraco’. A significação da complexidade dos processos que emanam dos sujeitos históricos converteu-se em pretexto para repudiar o carácter ontologicamente forte de sua emergência. O movimento de constituição, negado à totalidade, foi, por esta mesma razão, reduzido à precariedade, e as singularidades reduzidas ao encanto da particularidade nua. Do fim do historicismo, passamos assim, imperceptivelmente mas seguramente, à determinação do ‘fim da história’. É essa mesma objetividade ‘eunuco’ contra a qual se ergueram as críticas das *Geisteswissenschaften* que agora reaparece: o historicismo ganhou novamente, mas com a aparência de uma enciclopédia dos saberes para uso das mídias. O ser historicamente aberto tornou-se ser falante e falastrão. O fim das *Geisteswissenschaften* transformou-se, ele mesmo, no triunfo da tagarelagem.

Nesta nova síntese experiência/compreensão, sobre a qual reina o ‘pós-moderno’, os mecanismos de perversão do ensino crítico, de Dilthey a Heidegger, são perfeitamente perceptíveis. No grande Gadamer, como nos pequenos Rorty e Vattimo, o movimento circular da experiência e do entendimento já não abre para a historicidade, a não ser no sentido de um condicionamento histórico, substancialmente, de uma finitude que, longe de abrir o ponto de vista subjetivo à constitutividade, fecha-o na dispersão *événementielle*, numa necessidade de significado que se enrosca nela mesma, numa concepção pessimista e totalizante do ser, que tenta justificar-se no religioso, mas só encontra fundamento no vazio da mística ou da democracia. Exalta-se em Dilthey o movimento circular experiência/entendimento sem apreender a ruptura na expressão dessa circularidade; toma-se em Heidegger a crítica da empiria, do ôntico, ao mesmo tempo evita-se cuidadosamente sua percepção do fundamento potencial do ser que, já na retomada de York e a polémica contra seu teologismo, permitia restaurar o ponto de vista diltheyano da expressão e criatividade da historicidade. Ao passo que é precisamente proce-

dendo à crítica do ôntico, com as armas da apercepção ontológica, como base da crítica histórica, como quando se abre à fecundidade de sua experiência, como experiência da historicidade, que Heidegger nos mostra o melhor dele mesmo. É esse Heidegger que conscientemente retoma o Nietzsche esquecido, que inconscientemente reproduz o Spinozismo da imaginação que é então jogado para o brejo. A história terminou, nos sussurram os hermeneutas e os pós-modernos, e a historicidade do ser, separada da constitutividade do ser, converte-se em uma ‘*pietas*’ açucarada e melancólica. O descobrimento da historicidade padece então o desastroso sentimento de fim da história... e nos deixa desarmados diante do limite de uma época (Pierre Macherey, 1992).

II

Contrastando radicalmente com a atual deriva, os *Mil Platôs* reinventam as ciências do espírito (lembrando que, na tradição à qual se filiam Deleuze e Guattari, *Geist*⁶¹ é o cérebro), ao renovar o ponto de vista da historicidade, em sua dimensão ontológica e constitutiva. Os *Mil Platôs* ultrapassam o pós-moderno e as teorias da hermenêutica fraca: eles antecipam uma nova teoria de expressão, um novo ponto de vista ontológico – instrumento que lhes permite atacar a pós-modernidade, revelar e dinamitar suas estruturas. Trata-se de um pensamento forte, mesmo quando se aplica à ‘fraqueza’ do cotidiano. No que diz respeito a seu projeto, trata-se de apreender o criado, do ponto de vista da criação. Este projeto nada tem de idealista: a força criativa é um rizoma material que é ao mesmo tempo máquina e espírito, natureza e indivíduo, singularidade e multiplicidade – e o cenário, é a história, do ano 10.000 aC. até hoje. O moderno e o pós-moderno são ruminados e digeridos, e reaparecem para ajudar a fertilizar generosamente uma hermenêutica do porvir. Ao reler *Mil Platôs* dez anos depois, o que mais impressiona é a incrível capacidade de antecipação que ali se expressa. O desenvolvimento da informática e da automatização, os novos fenômenos da sociedade ‘midiática’ e da interação comunicacional, os novos caminhos que as ciências naturais e a tecnologia científica tomaram, na eletrônica, na biologia, na ecologia etc. são não apenas considerados, mas também considerados como um horizonte epistemológico; já não como mero tecido fenomenológico submetido a uma extraordinária aceleração. Mas a superficialidade do contexto em que a dramaturgia do futuro acontece é de fato ontológica – uma dura e irredutível superficialidade

⁶¹ [espírito].

que é, precisamente ontológica e não transcendental, constitutiva e não sistêmica, criativa e não liberal.

Em *Mil Platôs*, podemos tentar entrever pelo menos quatro temas fundamentais. O primeiro é a teoria da expressão e dos ‘agenciamentos’. O segundo é a teoria das “redes”. O terceiro é a ‘nomadologia’. O quarto é a teoria ontológica da superfície. Quatro pontos, quatro dimensões que integram o trabalho de constituição das novas ciências do espírito, ao definir o plano em que elas poderão se desenvolver, como produtos de uma abertura da possibilidade, ou, melhor, da potencialidade do ser.

A – A teoria da expressão e dos ‘agenciamentos’, é a filosofia primeira de Deleuze e Guattari. Na crítica feita à psicanálise, em especial em *O Anti-édipo* (1970), foi identificado este plano de força. A força da expressão é ontológica, criativa e estruturada. Isto significa que o ponto de vista da singularidade é imediatamente conjugado com uma definição do espaço em extensão, segundo a imagem Bergsoniana do movimento aberto e estruturante. A singularidade, individual ou coletiva, a determinação da relação ator/evento são postos em movimento. A hecceidade⁶², definida pelo primeiro Deleuze como o termo problemático fundamental da história da filosofia, é originariamente ativa e desdobra-se segundo as dimensões do movimento, mediante um *faisceau* de desejos ou elementos máqunicos. A força inicial é subjetiva e construtiva; ela é ‘agenciamento’, termo que significa: expressão mais organização; ou ainda expressão organizada, força, extensão, movimento organizados. O ser da mesma maneira que a história são concebidos como produção e produto de ‘agenciamentos’ subjetivos. O mundo é construído e reconstruído de baixo para cima. A historicidade é dada como presença. Nesta articulação, convergem ao mesmo tempo uma definição metafísica de movimento ou uma boa fenomenologia Bergsoniana do espaço, a liberação do desejo, em sentido analítico, como potencialidade universal, aberta e singular; e enfim uma concepção ética da singularidade, naquele sentido Spinoziano que tanto agrada a Deleuze. O marco geral parece, numa primeira abordagem, ani-

⁶² Hecceidade, rastreado desde Duns Scott (sec. 13-14). Do latim *haec*, “isto” (pron.). Lá se lê: “O que aí está em questão é aproximadamente o seguinte: o que explica o fato de que (por exemplo), um clone de mim-mesmo não seja um instância de mim-mesmo, mas uma instância da natureza humana? Resposta: a hecceidade; além de explicar a distinção, também explica a não-instanciabilidade.” Ch.-Sanders Pierce também usa o mesmo termo, traduzido como *thisness* (do inglês *this* [isto/isso]), quando estuda a segundidade.

mista, hilozoísta⁶³, pré-Socrático. Mas o vitalismo é invertido desde o momento mesmo em que é afirmado: pois ele não se apresenta nem como ‘invólucro’ do real, nem como concepção do mundo, nem como força indistinta da produção do real, seja natural ou histórico, mas como todos estes elementos ao mesmo tempo postos a serviço da produção de singularidade, da emergência da singularidade. As persistentes (embora convergentes) contradições entre as pesquisas de Dilthey, Nietzsche e Heidegger (embora convergentes) são aqui dissolvidas. Se o ser é historicidade, a ontologia pode ser devolvida à instância de produção, àquele momento da expressão originária. A partir dali, expressão e produção abrem-se para a materialidade do moderno. A relação homem/máquina, que caracteriza a modernidade, torna-se conteúdo e forma do agenciamento subjetiva. As máquinas, a realidade construída pelo capitalismo, não são fantasmas de modernidade atrás dos quais a vida pode correr restando incólume – são, muito pelo contrário, as formas concretas segundo as quais se organiza a vida, se transforma o mundo, são as conexões materiais dentro das quais se produz a subjetividade. *Ordo et connexio rerum idem est acordo et connexio idearum*⁶⁴. Contudo, a relação homem/máquina é sempre um evento singular, quer dizer um evento que, apropriando-se a materialidade, produz a subjetividade. A construção do ser como tarefa universal é, deste modo, considerada na base do processo em sua integralidade ou, se preferirmos, como precedente tanto de eventos como de singularidades. O evento é a produção dos corpos, a produção histórica do conjunto dos corpos e suas relações. A cosmogonia atomística de Spinoza é aqui reinterpretada e reformulada à luz deste vitalismo da historicidade que os grandes modernos nos ensinaram. A produção dos corpos é a produção da historicidade; a historicidade é a produção de corpos. Em uma página de *Mil Platôs* encontra-se esta pergunta fundamental: “Depois de tudo, o grande livro sobre o corpo sem órgãos (CSO) não seria a Ética?” (Deleuze e Guattari, 1980, p. 190-191), e isso explicando que o CSO é o campo de imanência absoluta do desejo, o plano de consistência próprio da historicidade. O mundo tem uma matriz zero enquanto não se apreende o processo de constituição de subjetividade, e não se segue a infinita tensão da constituição (ibidem, cap. 6).

B – A teoria das redes. Pode-se seguir o ritmo de constituição mediante uma segunda abordagem, que a da teoria das ‘redes’. Depois de ter estabelecido

⁶³ Aproximadamente: o interesse pela natureza (*zoon*, gr.) [ainda] está integrado ao interesse pelo espírito.

⁶⁴ A ordem e a conexão das coisas está de acordo com a conexão das idéias. Spinoza. *Ética*. II, prop. VII, G. 2, p. 89.

a instância da produção na força do desejo e seu processo maquínico, Deleuze-Guattari passam à análise da extensão [*étendue*], de sua expansão em ato e de seu movimento. O que caracteriza esse espaço é o *rizoma*. O rizoma é uma força, um *phylum* que abre a um horizonte de indomável arborescência – e, neste processo, a singularidade singulariza-se cada vez mais. Ao mesmo tempo, na riqueza desta produção de singularidades, o contexto de vida apresenta-se como um conjunto de interrelações - unidade e multiplicidade, conexões e heterogeneidade, rupturas e linhas de fuga se invertem segundo uma cartografia incessantemente renovada, formando sempre novos sistemas, não auto-centrados mas em expansão. É a partir daí que as ciências do espírito podem começar a se reorganizar, quer dizer quando as tensões rizomáticas e aos agenciamentos maquínicos aparecem como agenciamentos subjetivos de enunciação – as dinâmicas constitutivas deslocam-se então da física do rizoma para o regime de signos que caracteriza a ciência. A superfície do mundo se organiza segundo regimes de signos, sem dispersar sua consistência maquínica, mas renovando-a na enunciação. Existe, pois, uma rede das ciências do espírito: ali, a rizomática retroage na esquizo-análise, essa para a estrato-análise e em seguida à pragmática e à micropolítica. Já analisamos a relação entre esquizo-análise e rizomático na parte A desta seção; trata-se agora é estudar sua relação com os outros pontos. Primeiramente, no que concerne à estrato-análise: a ciência estabelece-se no horizonte sistêmico construído pela arborescência do rizoma, e descobre sua conflitualidade. O próprio sistema constitui uma arborescência, o conflito sairá da orientação de seus ramos: um conflito que não poderá ser reasumido, simplificado ou reduzido, no sistema, mas que se repete continuamente como a regra de autoconstituição das redes reais. O ponto de vista da historicidade não é apenas constitutivo, ele é também conflitivo: como em Spinoza, é a guerra que gera vida. As redes constituem aberturas e agenciamentos ambíguas: abrem-se, fecham-se e novamente se abrem, enquanto determinam conflitos. Cada ponto da arborescência maquínica ou enunciativa se reabre seqüencialmente em outras arborescências, outras redes, tanto por cima como por baixo, de acordo com modalidades conflitivas. Estamos assim completamente inseridos e submersos num conjunto de sistemas produtores de signos em mutação permanente: é disso que se preocupa a ciência do espírito. A própria dimensão epistemológica encontra-se num horizonte de guerra. A segmentação dos traços de enunciação (expressivos) é contínua. É devir do real e da ciência, é a resultante de todos estes processos. O devir é a resultante inovadora no magma da expressão, é, em alguma maneira, a solução da guerra e, por isto mesmo, a reabertura de cenas conflitivas. A rizomática refere-se a um mundo hobbesiano – no qual contudo não são os indivíduos

proprietários mas (de maneira spinozista) as singularidades produtivas, desejantes, individuais ou coletivas, que são as protagonistas. As ciências do espírito são pois ciências polemológicas⁶⁵, análises das redes de protagonistas que participam do conflito e nele se constituem – elas aceitam, sem nenhuma reserva, o terreno do questionamento nietzscheano.

C – A nomadologia. Pragmatismo e micropolítica constituem-se na nomadologia. Isto significa que o horizonte da guerra está limitado por potências pragmáticas. O mundo histórico, constituído em geologia da ação, emana a partir de uma genealogia de moral, no sentido literal do termo, incansável, incessante. Produzidas por arborescências conflitivas, as subjetividades são nômades, quer dizer livres e dinâmicas. Como sabemos, as subjetividades organizam-se mediante agenciamentos maquínicos – portanto como máquinas de guerra. As máquinas de guerra representam o tecido molecular do universo humano. A ética, a política e as ciências do espírito tornam-se aqui uma única e mesma coisa: as máquinas de guerra interpretam seu projeto, constituem o mundo humano ao realizar a discriminação entre desejo e antidessejo, entre liberdade e necessidade. Trata-se novamente de rizomas e arborescências – mas dotados de significação. É a escolha na guerra que determina a significação da historicidade. Mas o que é significação neste horizonte completamente imanente, neste cenário absolutamente não-teleológico? É a expressão do desejo, a enunciação e a organização do desejo como evento, como discriminação *vis à vis* qualquer transcendência, como hostilidade a qualquer bloqueio do devir. Politicamente, a máquina de guerra define-se como positividade porque ela se põe contra o Estado. Deleuze-Guattari reinventam as ciências do espírito, à medida que atacam os últimos vestígios do historicismo, do hegelianismo e sua concepção de um espírito objetivo que se sublima no Estado. Diante ao Estado, em particular diante ao Estado do capitalismo maduro, a ordem molecular organiza espontaneamente um dispositivo molar, torna-se necessariamente um contrapoder: a sociedade contra o Estado ou, melhor, muito melhor, o conjunto de subjetividades desejantes e suas infinitas arborescências, no ritmo nômade de suas aparições, contra tofa máquina fixa, centralizadora e castradora.

Na realidade, só podemos apreender e apreciar a subjetividade e o significado da historicidade de um ponto de vista pragmático. O ponto de vista que sustenta a nomadologia é uma verdadeira ‘filosofia da práxis’. Ser nômade na

⁶⁵ Polemologia. Estudo da guerra como fenômeno social autônomo; análise de suas formas, causas, efeitos etc. (Dicionário Houaiss, em <http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=polemologia&cod=151227>).

ordem da história produzida e fixada, significa produzir permanentemente estes agenciamentos maquínicos e de enunciação, que abrem em novas arborescências rizomáticas, que, pura e simplesmente, constituem o real. Assim a política passa a ser implementação de micro-agenciamentos, construção de redes moleculares que permitem ao desejo de se desdobrar e, mediante um movimento permanente, fazem dele a matéria do pragmatismo. A pragmática na micro-política e da micro-política é o único ponto de vista operatório da historicidade: pragmática como práxis do desejo, micro-política como terreno da subjetividade, incessantemente percorrida e para ser percorrida, indefinidamente. Esta alternância de pontos de vista e esta convergência de determinações construtivas nunca descansam. O objetivo da ordem molar é absorver a força do desejo e re-moldar os dispositivos com o único objetivo de bloquear o fluxo pragmático do molecular: o molar é, por definição, o obstáculo ontológico do molecular. Ao contrário, o fluxo molecular é indomável, busca permanentemente transformar os dispositivos de bloqueio e abrir o caminho para a historicidade. Mas o que é a revolução? É fazer desse processo infinito um evento. A linha política de *Mil Platôs* é aquela que leva o dispositivo moleculares dos desejos a resistir à ordem molar, a evitá-la, a contorna-la, a fugir-lhe. O Estado não se reforma nem se destrói: a única maneira de destruí-lo é de fugir a ele. Uma linha de fuga, organizada pela criatividade do desejo, pelo infinito movimento molecular dos sujeitos, por uma pragmática reinventada a cada instante. A revolução é o evento ontológico da recusa e atualização de sua infinita potencialidade.

D – O marco ontológico geral. A partir deste conjunto de considerações que deram origem a uma visão constitutiva do mundo, cuja genealogia é a trama de toda subjetividade e todo evento, podemos agora voltar atrás e re-examinar o marco ontológico geral que os *Mil Platôs* nos oferecem. Mil platôs de uma mesma superfície. Uma superfície plena de fendas, de rupturas, de construções e reconstruções: um território permanentemente ligado e dobrado. Uma única direção, uma única teleologia: a crescente abstração das relações que acompanha a complexidade das arborescências, o desenvolvimento dos rizomas e a expansão dos conflitos. Uma abstração que é ela mesma um território, um novo território, novamente coberto de dobras, sombras variadas e alternativas possíveis. A potência do desejo fez-se superfície de um território, e a transformação repete-se indefinidamente. Este novo território é sempre produtivo, infinitamente produtivo. É por essa razão que o mundo é um território que deve ser sempre territorializado, ocupado, reconstruído, habitado; uma tensão que só a intensidade de uma ação criativa múltipla pode satisfazer. Nesta visão, a relação entre máquina e enuncia-

ção, entre ciência e ontologia, é global. A ciência é constitutiva na medida que ela é decalque, que ela imita o real: ela mergulha nele para construir-lo. A ciência constrói planos de consistência ontológica cada vez que o conjunto das funções de enunciação torna-se objeto de uma pragmática, ou ainda se realiza no evento; numa determinação. A subjetividade também apresenta-se na superfície, como dobra da superfície. Mas nós sabemos o que supõe a leveza do evento tão forte que é a produção de subjetividade: o agenciamento maquínico, o atravessamento do conflito, a enunciação do projeto, a expressão do desejo, a realização do infinito no evento. É um novo mundo que aqui é descrito. Se cada filosofia assume e determina sua própria fenomenologia, aqui se afirma energeticamente uma nova fenomenologia. Está se caracteriza pelo processo que devolve o mundo à produção, a produção de subjetividade, a subjetividade à potência do desejo, a potência do desejo ao sistema de enunciação, a enunciação à expressão. E vice-versa. É por dentro da linha traçada pelo “vice-versa”, quer dizer, subindo da expressão subjetiva para a superfície do mundo, em direção a historicidade em ato, que se revela a significação do processo (ou, outra vez, a única teleologia que a imanência absoluta pode permitir-se): o significação do processo é o da abstração. O sujeito que produz o mundo, na horizontalidade alargada de suas projeções, realiza cada vez mais ele mesmo sua própria realização. À primeira vista, o horizonte do mundo construído por Deleuze-Guattari parece ser animista: mas logo se aparece que este animismo traduz a mais alta abstração, o incessante processo dos agenciamentos maquínicos e das subjetividades se eleva a uma abstração cada vez maior. Neste mundo de cavernas, de dobras, de rupturas e de reconstruções, o cérebro humano tenta compreender antes de mais nada sua própria transformação, seu próprio deslocamento, além da conflitividade, onde reina a mais elevada abstração. Mas esta abstração é novamente desejo.

III

Se *Mil Platôs* edificam o terreno no qual é redefinido o materialismo do século 21, *Qu'est ce que la Philosophie?* (1991), ensaio publicado por Deleuze-Guattari em 1991 como apêndice a *Mil Platôs*, nos ilustra sobre este tema. A sinergia de análises sobre a ciência, a filosofia e a arte que se desdobrava incansavelmente em *Mil Platôs*, com exuberância digna da matéria tratada, torna-se aqui ilustração pedagógica, popularização dos mecanismos conceituais que estão na base do processo expositivo de *Mil Platôs*. Neste ensaio, as funções metodológicas, teóricas e práticas são delimitadas com máxima clareza. Talvez seja possível identificar aqui (em *Mil Platôs* vistos mediante o ensaio pedagógico)

os elementos fundamentais de renovação do materialismo histórico, em função das novas dimensões do desenvolvimento capitalista, quer dizer, esse plano de máxima abstração (a ‘subsunção real’ da sociedade no capital) à qual conduz e no qual se reformulam hoje as lutas sociais. Isto sem esquecer que na filosofia das ciências do espírito de Deleuze-Guattari, assim como no materialismo histórico, encontra-se a mesma exigência ética e política de liberação da potência humana. Qual é, então, o contexto produtivo no qual nos movemos e a partir do qual pode e deve ser renovado o materialismo histórico como base das ciências do espírito?

Mil Platôs dão uma resposta explícita a esta pergunta. Mediante a extensão e a complexidade das análises que desenvolvem, os autores esboçam o próprio plano que Marx identificava tendencialmente no “Fragmento sobre as Máquinas” dos *Grundrisse* e que definia como a sociedade do “*General Intellect*”⁶⁶. Trata-se de um plano no qual a interação homem/máquina, sociedade e capital, tornou-se tão estreita que a exploração do trabalho assalariado, material e temporalmente quantificável, devem caduca; incapaz de determinar uma valorização, base miserável de exploração diante da potência das novas forças sociais, intelectuais e científicas sobre as quais, doravante, repousa hoje exclusivamente a produção das riquezas e a reprodução da sociedade. Os *Mil Platôs* registram a realização da tendência analisada por Marx, e desenvolvem o materialismo histórico dentro desta nova sociedade. Tentam, portanto, construir este novo sujeito que revela a potência do trabalho, tanto social como intelectual e científico. Um sujeito-máquina que é também um sujeito ético; um sujeito intelectual que também é um corpo; um sujeito desejante, que também é força produtiva; um sujeito plural e disseminado, que contudo se unifica na pulsão constitutiva do novo ser. E vice-versa, em todos os sentidos.

O que é fundamental aqui é o deslocamento completo da valorização da produção, na passagem da esfera da exploração material direta para aquela da dominação política (sobre a cooperação social, entre o desenvolvimento da subjetividade coletiva e a potência da produção intelectual e científica). Neste deslocamento, a interatividade social fica submetida à contradição molar da dominação, ela também é explorada: mas o antagonismo é elevado ao nível máximo, ele atua mediante uma implicação paradoxal do sujeito explorado. Confrontando as análises foucaultianas do poder, Deleuze enfatiza a passagem da “sociedade disciplinar” à “sociedade de controle”, característica fundamental da forma-Estado

⁶⁶ Ver em K. Marx, *Grundrisse der Kritik des politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, e A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, C. Bourgois, 1979.

contemporânea (Deleuze, 1990, “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”). Hoje, neste marco – aquele ao qual os *Mil Platôs* remetem – a dominação, embora permaneça o tempo todo, é tão abstrata quanto parasitária e vazia. Levado a seu máximo grau, o antagonismo, por assim dizer, esvaziou-se, o ‘comando social’ tornou-se inútil. O controle da sociedade produtiva é imediatamente uma mistificação: já não tem sequer a dignidade que função de organização detinha, co-natural de algum modo a figura do explorador, na sociedade e na forma-Estado disciplinares. Se as coisas são assim, o trabalho produtivo do novo sujeito social é imediatamente revolucionário, sempre libertador e inovador. É nessas bases que o materialismo histórico é renovado, implicitamente, na fenomenologia dos *Mil Platôs*, explicitamente, na metodologia elaborada em *O que é a filosofia?* Antes de tudo, o materialismo histórico como ciência. O ensaio nos diz que a atividade científica se forma a partir de “observadores parciais” que assemblam “funções” em “planos de referência”. O materialismo histórico pode ser mais do que promover o “ponto de vista proletário” e fazer da crítica das contradições o plano de referência? Pode ser outra coisa que o descolamento de um sujeito parcial no seio de uma tendência que traduz materialmente uma trama de leitura do real? Ou seja, em nosso caso, do desenvolvimento capitalista como referente global do conjunto das contradições que determinam o movimento do trabalho abstrato? Plano de referência: é novamente o mundo da subsunção real, da completa submissão da sociedade ao capital. O trabalho: é rizoma que produz o real, que é o passar da ordem molecular à ordem molar, no curso do desenvolvimento, que atravessa irresistivelmente a guerra e que, na guerra, define a liberação. O plano de referência é o *Umwelt*⁶⁷ do trabalho social e suas contradições.

O lugar da filosofia é ali – enquanto ela é pragmática, ética e política. O “observador parcial” torna-se aqui o “personagem conceitual” da filosofia. Este personagem conceitual pode ser diferente da nova figura do proletariado, o “*General Intellect*” como subversão – ou seja, uma nova figura do proletariado que é tanto mais reunificada como potência social e intelectual da produção, quanto ele é difuso no espaço (uma “multidão” spinoziana, no literal sentido do termo)? A filosofia de Deleuze-Guattari imita a nova realidade do proletariado moderno, define as figuras de sua necessária subversão. Por um lado, então, o personagem conceitual duplica o real, fá-lo aparecer no seu dinamismo conflitivo e na realização de seu movimento tendencial. Por outro lado, apresentando-se a como desejo, como produção utópica indomável, o personagem conceitual proletário promove uma ruptura impiedosa e permanente de todas as referências materiais a que está

⁶⁷ O ambiente, o meio. (Nota de Tradução)

subordinado. O “plano de imanência” que a filosofia constrói é um projeto insurrecional permanente, efetivado mediante um sobrevôo absoluto do real, pela intempestividade radical do contacto entre a ordem molecular e a ordem molar, pela atual inatualidade atual da resistência.

A Arte (porque também há uma arte do pensamento revolucionário) colabora nesta dinâmica da transformação e subversão do conceito, de modo essencial: compondo os diferentes planos do imaginário e referindo-os, sempre, à urgência da práxis.

O esquema didático de *O que é a filosofia?* traz à luz os fios fenomenologicamente construídos nos dionisiacos *Mil Platôs*. Mas, com qual riqueza! O que quero dizer é que a aproximação das duas obras não é em nenhum caso uma identificação, como se a segunda fosse um capítulo da primeira. Ao contrário, trata-se de marcar as diferenças, que são todas à vantagem de *Mil Platôs*. Pois *Mil Platôs* (apesar da redução funcional que fiz nesta demonstração) não constitui apenas uma fenomenologia, extraordinariamente rica, do personagem conceitual do “General Intellect” – meio máquina, meio sujeito, inteiramente máquina, inteiramente sujeito. Os *Mil Platôs* constituem também uma experiência revolucionária. Os anos do desejo e dos *Erlebnisse*⁶⁸ de “mudar a vida” que seguiram 1968, são ali recolhidos por meio da re-exposição dessa extraordinária casuística que só os grandes episódios revolucionários sabem propor. Diz-se que não existe livro que re-traduz o 1968: não é verdade! Esse livro é *Mil Platôs*. *Mil Platôs* é o materialismo histórico em ato de nossa época, é o equivalente de *Luta de Classes na Alemanha e França*, de Marx. Se o texto nunca termina, se jamais se satisfaz com conclusões definitivas, é porque (como no que lhe é equivalente no pensamento marxiano) traz à luz um sujeito novo, cujo mecanismo de formação ainda não se completou, mas que já ganhou consistência na pluralidade de micro e macro experimentos que foram feitos, experimentos ético-políticos de todo modo significativos. *Mil Platôs* é a pulsão de um corpo coletivo, de mil corpos singulares. O político que se expressa aqui é a do comunismo da “multidão” spinoziana, o da devastadora mobilidade de sujeitos no recém constituído mercado mundial, o da democracia mais radical (a de todos os sujeitos, inclusive os loucos), dirigida como arma contra o Estado, este grande organizador da exploração dos operários, do disciplinamento dos loucos, do controle do “General Intellect”. Os *Mil Platôs* referem-se explicitamente às lutas sociais difusas e autônomas de mulheres, jovens, trabalhadores, homossexuais, marginais, imigrantes... em uma perspectiva na qual já caíram todos os muros. Essa riqueza do movimento compõe o marco

⁶⁸ [vivências, experiências]

dentro do qual, de agora em diante, o ponto de vista científico e a construção definitiva do conceito são possíveis. O conceito é, pois, um evento e o sistema de conceitos é a fratura da geologia da ação, mediante uma genealogia de evento-desejo.

Dessa maneira, estão reunidas as condições da reconstrução das *Geisteswissenschaften* na perspectiva de uma teoria da expressão e no contexto de uma historicidade que é, ao mesmo tempo, o movimento real do ser e o ponto incidente do sujeito. Um único exemplo: o tratamento que *Mil Platôs* e *O que é a filosofia?* dão à história da filosofia e as hipóteses metodológicas ali desenvolvidas. A continuidade historiográfica da história da filosofia dissolve-se, junto com sua teleologia ôntica – a historicidade filosófica é assim tratada como historicidade *tout court*, entendida como enfrentamento singular entre o pensamento e a problemática atual do ser. A própria história da filosofia só pode ser entendida, só pode ser reconstruída, como evento, como intempestividade, como inatualidade presente. A filosofia sempre é um “*scholium*”⁶⁹ spinozano do desdobramento do real. O esquema das ciências do espírito será, portanto, sempre horizontal, articulado ao evento, interdisciplinar, estratificado pelas interrelações de seus múltiplos elementos. Mas onde está o passado ou o que ele nos produziu? De fato, ao rizoma do presente e da criatividade opõem-se os *phylums* maquínicos, que são ao mesmo tempo resultados e resíduos do passado. Mas a ciência do espírito nasce onde esses *phylums* maquínicos são consumidos na determinação de uma nova criação, de um novo evento. As determinações materiais, suas acumulações, o fundo opaco do passado constituem um conjunto morto que só o trabalho vivo vivifica e que as máquinas da subjetividade re-inventam. Quando isto não acontece, o passado está morto e é mesmo nossa prisão. Os *Mil Platôs* são a teoria materialista do trabalho social, entendido como o evento criativo dos mil sujeitos que se abrem à realidade presente, com base em um condicionamento maquínico produzido por este mesmo trabalho, e que só o trabalho vivo e real pode valorizar novamente.

Em um vitalismo assim revisado, onde a teoria da expressão e a imanência absoluta são as bases da reconstrução das ciências do espírito, o que nos permite, nesse horizonte, não entrar novamente no impasse do ceticismo ou de uma qualquer leituras fraca do valor? Nada mais distante dos *Mil Platôs* do que a tentativa de absolutizar alguns elementos do processo interno para evitar desvios relativistas. Porém, o que permite às ciências do espírito de renascer e renovar a

⁶⁹ *Scholium*, plural *scholia* (Gr.: σχόλιον, “comentário”, uma espécie de “nota” posta à margem dos manuscritos antigos, com comentários gramaticais, críticos ou explicativos, que tanto podem ser originais quanto podem ter sido extraídos de outros autores.

potência lógica e ética do materialismo são o conceito de superfície, a ontologia aberta à historicidade, tomados como subjetividade presente. Voltemos atrás, por um momento: quando Heidegger põe como inevitável a inversão do ôntico em ontologia, da historiografia em historicidade, ao mesmo tempo ele faz dessa inversão, da ruptura lógica, da recusa do destino a única significação do existente. A operação heideggeriana constitui um bloqueio da vida. Ela empurra até o extremo a démarche metafísica em direção a uma meta. Heidegger é Jó, que vê Deus e fica cego. Em *Mil Platôs*, ao contrário, ver Deus, no sentido spinozista, é fazer outra vez a reversão ontológica do ôntico ao ontológico, numa nova percepção do ser – do ser aberto. Não mais para reafirmar Deus, mas excluí-lo definitivamente, não mais para afirmar um absoluto, mas considerar *omnino absoluta* a construção do ser; a partir do trabalho da singularidade em ação no trabalho humano. Como são rizomáticas e centradas no presente, as ciências do homem podem ser reconstruídas. As ciências e, portanto, os planos de referência; a filosofia e os planos de consistência; as ciências do homem e, pois, a convergência destas abordagens, aproximações do evento, cargas éticas que atravessam as máquinas ontológicas, as agenciamentos subjetivos que são cada vez mais abstratos. Não há outro modo de considerar o ser, que não seja sê-lo, que não seja fazê-lo.

Referências

- ARON, R. *La philosophie critique de l'histoire*. Paris: PUF, 1950, 2a. edição.
- DELEUZE, G. “Post-scriptum sur les sociétés de controle”, *Pourparlers*, Paris: Ed. Minuit, 1990. “Pós-scriptum sobre as sociedades de controle”, *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *Foucault*, Minuit, Paris, 1987. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962. *Nietzsche a e filosofia*. Trad. Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie. L’Anti Oedipe*. Paris: Ed. Minuit, 1970. *O Anti-édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Portugal: Assírio & Alvim, 1976.
- _____. *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux*, Paris: Ed. Minuit, 1980. *Mil Platôs*, São Paulo: Editora 34, 1995 ss, 5 vols.
- _____. *Qu’est ce que la Philosophie*. Paris: Ed. Minuit, 1991. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- LÖWITH, K. *Von Hegel zu Nietzsche*. Zurique: Europa Verlag, 1949.

.....
MACHEREY, P. “Chroniques d’un dynosaure”, in: *Futur Antérieur*, 1992, n.9.

NEGRI, A. *Saggi sullo storicismo tedesco*, Milão: Feltrinelli, 1959. Cap. 1-3.

_____ *Macchina tempo*, Feltrinelli, Milão, 1982.

■.....Antonio Negri, cientista social e filósofo, é autor, entre outras obras, de *Império*; *Multidão* (em parceria com Michael Hardt); *Anomalia Selvagem – poder e potência em Spinoza*; *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*.