

O anarco-Deleuze

The anarchist Deleuze

ROBERTO SCIENZA¹

Resumo: Este ensaio parte do seguinte questionamento: qual é a relação entre o pensamento do filósofo francês Gilles Deleuze e o anarquismo? Para tentar responder a essa pergunta, discute-se o filósofo em seu contexto intelectual pós-estruturalista e também pontos centrais de sua filosofia, como sua defesa da diferença, sua reversão do platonismo e seu conceito de outrem como mundo possível. Argumenta-se que a filosofia da diferença de Deleuze é um pensamento que valoriza a alteridade e a criação ética para além das normas da identidade. Relaciona-se a anarquia coroada da diferença de Deleuze ao anarquismo, estabelecendo coerência entre a crítica à representação no âmbito filosófico e a crítica anarquista à política representativa e à dominação.

Palavras-chave: Gilles Deleuze; Anarquismo; Anarquia coroada.

Abstract: This essay starts from the following question: what is the relationship between the thought of the French philosopher Gilles Deleuze and anarchism? To try to answer this question, it is necessary to discuss the philosopher in his post-structuralist intellectual context and some central points of his philosophy, such as his defense of difference, his reversal of Platonism and his concept of the other as a possible world. We argue that Deleuze's philosophy of difference is a thought that values otherness and ethical creation beyond the norms of identity. We think about Deleuze's crowned anarchy of difference in the light of anarchism, establishing coherence between the critique of representation in the philosophical sphere and the anarchist critique of representative politics and domination.

Keywords: Gilles Deleuze; Anarchism; Crowned anarchy.

Deleuze pós-anarquista?

Este ensaio tem como objetivo discutir a relação entre o pensamento do filósofo francês Gilles Deleuze e o anarquismo. Para entendê-la melhor, é necessário imaginar o filósofo em seu contexto intelectual. Deleuze é conhecido por fazer parte daquilo que se entende como pós-estruturalismo. Para o filósofo estadunidense Todd May (1989), o desafio do pós-estruturalismo é oferecer-se como uma teoria política. Este desafio, no entanto, não pode ser pensado a partir das duas ideologias tradicionais que definiram o espaço político do século XX: o

¹ Doutor em Filosofia pela UNIOESTE. Doutorando em Literatura Comparada na Universidade de Montreal (UdeM). E-mail: bobsienza@gmail.com

Marxismo e o Liberalismo. Para o norte-americano, o pós-estruturalismo é, de fato, anarquista. Aliás, mais consistentemente anarquista que a própria teoria anarquista, pois supera as ideias universalistas e racionalistas, perspectivas adotadas pelo pensamento anarquista quando começara a se desenvolver no século XVII e XVIII. Todd May (1989) é a favor de um pós-anarquismo, um pensamento que une as correntes teóricas anarquistas e o pós-estruturalismo.

Saul Newman (2010), pós-anarquista britânico, argumenta que o desafio do pensamento anarquista na contemporaneidade é questionar suas próprias fundações, questionar não apenas a autoridade do Estado e do capitalismo, mas também dos sistemas de conhecimento e pensamento, das identidades. Entender que o conhecimento não pode ser dissociado do poder e das lutas por poder. Para o sociólogo francês Daniel Colson (2012), com Deleuze e a renovação do pensamento de esquerda, tornou-se possível compreender a não-universalidade e originalidade do projeto emancipatório anarquista. A esquerda aprendeu, por meio de Deleuze e Guattari (1980, p. 13, tradução nossa), que “não é suficiente dizer viva o múltiplo²”. É preciso fazê-lo. Para Colson (2012), isto é possível por meio do anarquismo: a anarquia é multiplicidade infinita; transformação incessante. “A anarquia é uma multidão infinita de modos de ser e de possíveis que se entrecrocaram, se compõem, se desfazem e se destroem sem cessar, ao acaso” (Colson, 2012, p. 78). É uma diversidade ilimitada de seres e sua capacidade para compor um mundo sem dominação (Colson, 2001).

Para o filósofo norte-americano Murray Bookchin (2011), diferente do marxismo, o anarquismo não questiona simplesmente a luta de classes baseada na exploração econômica. Ele questiona a dominação, seja ela econômica, social, de gênero, religiosa. O marxismo sempre se vê em grande dificuldade frente a movimentos que não são movimentos de classe econômica. É incapaz de pensar tais movimentos em sua autonomia e independência, em sua novidade radical. A classe não pode implicar todo o mosaico do universo. Ao pressupor que o mundo

² "Il ne suffit pas de dire vive le multiple" (Deleuze; Guattari, 1980, p. 13).

do capital é uno, acaba por deixar de fora toda a diferença. Seu esforço pela unidade é autoritário, excludente (Lazzarato, 2006). Bookchin (2011) diz que se queremos evitar os erros cometidos pelo socialismo proletário do século XX, devemos nos voltar ao anarquismo, pois somente ele questiona o problema não apenas da dominação de classe, mas da dominação em todas as hierarquias e somente ele problematiza não meramente a exploração econômica, mas a exploração em todas as esferas da vida. Bookchin argumenta em favor de uma ética de complementariedade, que põe fim ao ideal de hegemonia da classe trabalhadora. Para o estadunidense, no anarquismo:

As diferenças entre as pessoas não só serão respeitadas, mas estimuladas. As relações tradicionais que opõem sujeito e objeto serão alteradas qualitativamente, o "outro" será concebido como parte individual do todo que se aprimora pela complexidade (Bookchin, 2010, p. 149).

O empreendimento de um anarquismo aliado ao pós-estruturalismo propõe uma ética da diferença, pois pensa uma outra lógica para as relações, uma que não esteja dominada por uma moral, por uma vontade de verdade, de modelo, de unicidade e universalidade. Denuncia que a moral instituída possui uma lógica do consenso, uma lógica representativa e identitária, que exclui e subjuga tudo aquilo que difere dela. O anarquismo estabelece um pluralismo e um perspectivismo radical. É assim em relação às suas linhas e correntes de pensamento, em suas assembleias populares. Seu federalismo descentraliza os territórios e expõe a harmonia que reside na diferença.

May (1989) destaca que umas das críticas de Bakunin a Marx era sua necessidade da ideia de representação como conceito político, uma vez que onde há representação, há opressão; subordinação da diferença. De acordo com o norte-americano, o anarquismo pode ser definido como a luta contra a representação na esfera pública. “Representação, como conceito político, é a passagem do poder de um grupo de pessoas para outro grupo de pessoas ostensivamente, com a finalidade

de ter os interesses do primeiro grupo realizados”³ (May, 1989, p.169, tradução nossa). O grupo representante age em nome do grupo representado e suas decisões não podem ser derrubadas pelos representados. Conforme Negri e Hardt (2014, p. 43), mesmo se a representação funcionasse com eficiência e transparência, “a representação é em si mesma, por definição, um mecanismo que separa a população do poder, os comandados daqueles que comandam”. Em Rousseau, por exemplo, a representação era estabelecida por uma passagem metafísica de uma suposta “vontade de todos” para uma suposta “vontade geral”. “Isto é, a vontade daqueles selecionados previamente por todos, mas que não respondem a ninguém” (Negri; Hardt, 2014, p. 44). Conforme Bakunin (2019, p. 1), a ideia de uma democracia representativa não passa de ilusão. “Toda decepção com o sistema representativo está na ilusão de que um governo e uma legislação surgidos de uma eleição popular deve e pode representar a verdadeira vontade do povo”. A democracia representativa é extremamente relativa, pois conecta o povo pelo voto e o separa das estruturas de poder. Afinal, o que sobra para o representado? Ele deixa de ser um participante ativo da vida política. O Estado exerce um poder de dominação sobre o cidadão. Utiliza-se dele como faz um jogador de xadrez ao movimentar um peão. O xadrez, afinal, é um jogo de Estado (Deleuze; Guattari, 1980). Sacrificam-se os peões, mas nunca o rei. Para Deleuze (2013, p. 217), mesmo os chamados Estados democráticos são assim. “Não há Estado democrático que não esteja totalmente comprometido nesta fabricação da miséria humana”. A anarquia, em contrapartida, derruba a representação e a dominação. Daniel Colson (2001) sustenta esse argumento. Para o francês, o anarquismo entende que quando cada pessoa luta sua própria luta, não há necessidade de ser representado. O anarquismo opõe a democracia direta à democracia representativa, rechaça todo representante que pretende falar em nome dos outros, e toda representação exterior e manipuladora.

³ “Representation, as a political concept, is the handing over of power by a group of people to another person or group of people ostensibly in order to have the interests of the former realized” (May, 1989, p. 169).

Segundo Deleuze e Guattari (1980), a raiz da dominação está presente na maneira como enxergamos a realidade. A filosofia (bem como a ciência), durante muito tempo, foi pensada de maneira arbórea. Como dizia Descartes (1989, p. 14, tradução nossa), “a filosofia é como uma árvore, na qual as raízes são a metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências⁴”. Assim são os sistemas arborescentes, profundamente identitários. Neles existem centros de significância e de subjetivação. A crítica da dupla francesa está ancorada na relação de verticalidade que tal modelo opera. Se os galhos só podem se comunicar com o tronco, mas nunca entre si, estamos lidando com um centro regulador. Deleuze e Guattari (1980) põem em funcionamento e defendem uma maneira rizomática de se pensar. Avessos à lógica da dominação, os rizomas são como caules que crescem horizontalmente e de maneira heterogênea. No rizoma não há ordem central. Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro. Sob a terra, suas “raízes” se conectam e se multiplicam de maneira irregular. Se a árvore é filiação, o rizoma é aliança, conexão. O rizoma se comporta de maneira polissêmica. É o jogo da multiplicidade. Se um rizoma sofre uma ruptura, estabelece novas conexões, pois as linhas de um rizoma nunca param de remeter umas às outras. Ele opera em uma realidade mutante. Está sempre a caminho. Não começa nem conclui. Ele tem apenas o entre. O *intermezzo*. Portanto, pertence ao devir.

E é no devir que o anarquismo se encontra. Rizoma; contágio; aliança entre os mundos. O anarquismo é anarquismo por vir, pois se constrói no intempestivo. Contra este tempo e a favor de um tempo e um povo por vir. Contra a representação e a dominação. O anarquismo rechaça qualquer prescrição exterior, dogmática e opressiva. Sua ética se constitui no interior das coisas, naquilo que foi vivido por diferentes coletivos.

⁴ "La philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences" (Descartes, 1989, p.14).

O filósofo da diferença

Talvez o principal elemento do pensamento deleuzeano que nos ajuda a evidenciar um anarquismo presente em sua obra é a sua célebre defesa da diferença e a sua reversão do platonismo. Deleuze é conhecido como o filósofo da diferença. Em sua obra *Diferença e Repetição*, Deleuze (1988) denuncia que o conceito de diferença, na filosofia da representação, foi sempre concebido a partir das noções de igualdade e semelhança. Sempre subordinado à identidade. Para o filósofo francês, o pensamento da representação jamais pensou a diferença independentemente, separada de um conceito geral do qual ela difere. Ela é sempre vista como segunda, a variação do geral, a negação da identidade. Deleuze argumenta que quem inaugurou este pressuposto foi Platão, que instituiu suas bases em uma imagem do pensamento supostamente pré-filosófica e natural. “Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro” (Deleuze, 1988, p. 218-219). O filósofo grego, em constante duelo intelectual com os sofistas, estabelece uma divisão entre a opinião, que está relacionada às aparências, e o conhecimento, que se relaciona com a própria verdade. Em uma célebre passagem da República de Platão, Sócrates, seu mestre e personagem, expõe seu entendimento acerca de quem são os verdadeiros filósofos: os “amadores do espetáculo da verdade” (Platão, 1987, 475e).

Em *O Sofista*, Platão (2003) estabelece, por meio da personagem do Estrangeiro, que o sofista é um falsário, um criador de simulacros⁵, um malabarista ilusório das palavras e que suas imagens absolutamente não possuem comunicação com a verdade e o ser. A personagem Teeteto concorda com o Estrangeiro nesse diálogo de compadres e afirma que o sofista é um ignorante, que não passa de um imitador de sábio. O filósofo, no entanto, é um amante da verdade. Ele está em

535

⁵ Para Platão (2003), a arte que produz simulacros é certamente uma arte ilusória, degenerada, falsa. Por meio da personagem do Estrangeiro, Platão afirma que quando há fraude, forçosamente tudo fica cheio de simulacros, imagens e fantasias.

comunicação direta, por meio da dialética, com o ser. O sofista, por outro lado, habita as trevas do não-ser, onde há simulacros, falsidade e outridade. Sua existência é evidência da falsidade no pensamento e no discurso.

Um dos pensamentos mais importantes de Platão é certamente seu conhecido mundo das Ideias. Em seu *Abecedário*, Deleuze (1996) argumenta que, quando Platão fala de uma Ideia, com I maiúsculo⁶, é realmente de um conceito que ele fala. O conceito de Ideia. Para o francês, todo conceito refere-se a um problema específico. A Grécia do século IV A.C. é um lugar onde o confronto entre rivais está em todo lugar. Seja na política (a criação da democracia grega), nos esportes, no comércio. Portanto, o problema é: como selecionar o rival correto? Poderíamos também perguntar: como garantir a vitória dos filósofos sobre os sofistas? É o conceito de Ideia em Platão que permite a seleção do que é válido e o que não é. A seleção dos rivais. Em Platão (1987), apenas a Ideia de Justiça é plenamente justa e não outra coisa, por exemplo. Somente a Ideia de Verdade pode ser plenamente verdadeira e não outra coisa. Em relação às Ideias, todo o resto vem em segundo, terceiro, quarto lugar. A Ideia, portanto, é fundamento. É primeira (Deleuze, 1988). O visível pode ser múltiplo, mas o visível é aparência, pois a cada coisa corresponde uma Ideia, única, uma essência pertencente ao inteligível (Platão, 1987).

536

O grego apresenta o mundo inteligível como o terreno próprio das Ideias. Um plano perfeito, ideal. O mundo visível, por outro lado, é tomado como degenerado e corrompido. Nada que se extraia dele pode se elevar ao estatuto de Ideia (Platão, 1987). É disso que se trata sua famosa Alegoria da Caverna, presente no Livro VII de *A República*. Platão (1987, 516a), por meio de Sócrates, atribui ao mundo inteligível o sol, a luz, a verdade e o conhecimento. Ao mundo visível atribui as sombras, o engano, a falsidade e a ignorância. Todavia, não basta ao grego que o mundo inteligível seja o mundo da coisa mesma, a terra da luz e da verdade. Ele

⁶ A Ideia em Platão será sempre referida com um “I” maiúsculo.

também é tomado como primordial. Essencial⁷. Platão, portanto, estabelece a primazia do mundo inteligível em relação ao mundo visível. Para o filósofo, o mundo visível só é o que é em função do inteligível. Assim, tudo que se manifesta sensivelmente é tomado como cópia. Tudo que há no mundo visível só existe em função de modelos perfeitos, de Ideias que habitam o mundo inteligível. Seu pressuposto, a Ideia, leva Platão a um violento combate às cópias. Platão estabelece graus de proximidade e semelhança na relação entre as cópias e “a coisa em si”. Logo, há somente o Mesmo, o semelhante e a maldita diferença. Platão quer selecionar os pretendentes. Estabelecer quais são bons e quais são maus, falsos e impuros. Para a filosofia platônica, há certas cópias que são degeneradas, corrompidas e que, portanto, nunca se elevarão ao nível e à pureza das Ideias. Essas cópias degeneradas são os chamados simulacros. Para o grego, há dois tipos de fabricação de imagens: a imitativa e a ilusória (Platão, 2003). O simulacro é justamente a imagem ilusória, um declínio da coisa em si, pertencente ao não-ser; uma ilusão que jamais poderia pertencer ao ser; uma afronta à perfeição dos “originais” e das identidades (Deleuze, 1988). O sofista é aquele que produz falsas imagens, simulacros, portanto, nada faz além de emitir meras opiniões, estando muito distante da verdade.

O simulacro, logo, é tomado como um monstro a ser mantido no fundo do oceano. Uma cópia ruim e impura, em seu mais alto grau de degeneração. É de um devir-louco, sempre outro. Um devir subversivo das profundidades que escapa às noções do Mesmo e do semelhante. O simulacro é construído sobre uma diferença, sobre uma disparidade. Portanto, não pode ser definido em relação ao modelo. “Platão, no clarão de um instante, descobre que [o simulacro] não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia e de modelo” (Deleuze, 2007, p. 261). Portanto, não é possível defini-lo a partir da relação que este possui com o modelo imposto, pois, “se o simulacro tem ainda um modelo,

⁷ “Sabemos que o conceito de essência, no platonismo, guarda uma estreita correlação com o conceito de identidade: a essência é aquilo que é idêntica a si própria, por isso ela é o modelo original, primeiro” (Mauricio; Manguiera, 2011, p. 294).

trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada” (Deleuze, 2007, p. 263).

Logo, o simulacro se torna o monstro que questiona os fundamentos sobre os quais a sociedade está fundada. Questiona a moral, o ideal, a identidade e a primazia desta sobre a diferença. “O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômade, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia” (Deleuze, 1988, p. 420). Diante do devir-louco e ilimitado do simulacro, a vontade de Platão é a de “impor um limite a este devir, ordená-lo ao Mesmo, torná-lo semelhante - e, para a parte que permaneceria rebelde, recalá-la o mais profundo possível, encerrá-la numa caverna no fundo do Oceano” (Deleuze, 2007, p. 264). Trata-se de excluir aquilo que é divergente em relação à identidade, o excêntrico em relação ao modelo, o subversivo em relação à moral. E, assim, assegurar a vitória do Bem sobre o Mal, do verdadeiro sobre o falso, das cópias sobre os simulacros. Portanto, dos filósofos sobre os sofistas.

Platão precisa assegurar a vitória das cópias sobre os simulacros. Selecionar os bons pretendentes. Aqueles que não comprometem a perfeição de seu mundo ideal, a concretude da identidade. Trata-se de uma vontade moral e dogmática. Conforme Deleuze (1988), a vontade de Platão de exorcizar o simulacro traz consigo a hierarquia identidade/diferença e, portanto, a submissão da diferença, pois um modelo só pode ser definido pela identidade como essência do Mesmo.

Para o filósofo francês, o simulacro platônico⁸ é construído sobre uma diferença, interiorizando uma dissimilitude. O simulacro é a diferença que não pode ser reduzida às categorias que a representação estabelece. Que não pode ser controlada ou se adequar ao “modelo perfeito” imposto pela lógica da representação.

Deleuze critica violentamente a tradição platônica da filosofia. Para o francês, a partir do momento em que a diferença é subordinada à identidade, ela perde sua natureza – a multiplicidade. “Há tão-somente a variedade de multiplicidade, isto é, a diferença, em vez da enorme oposição do uno e do múltiplo. E talvez seja ela uma ironia dizer: tudo é multiplicidade, mesmo o uno, mesmo o múltiplo” (Deleuze, 1988, p. 297). A identidade, por sua vez, é incompleta, pois depende de séries de diferenças, suas variações, seus desvios. Uma identidade é um efeito ótico que esconde um profundo jogo de diferença e repetição. Seriam, portanto, identidade e semelhança ilusões engendradas pelo pensamento da representação, constituídas por hábito, por convenção. É como se os filósofos da representação enxergassem apenas o que estão acostumados a ver, o que está nítido e a olhos vistos, desconsiderando aquilo que está oculto ou difícil de ver, tomando-os como erros. No entanto, para o filósofo da diferença, “enquanto a diferença é submetida

⁸ O próprio Platão (2003) estabelece em *O Sofista* um conceito de diferença autônomo, tomado enquanto diferença. Isso acontece quando o grego demarca que o simulacro se caracteriza por ser diferente (*héteron*), por participar do diferente (*tháteron*) e não do Mesmo (Platão, 2003, 254-257d). Deleuze recupera esse elemento do próprio Platão quando faz a sua crítica ao platonismo. Afinal, Platão, mesmo admitindo o simulacro como diferença, estabelece que há um ponto de vista privilegiado, que é o da Ideia (Sonna, 2014). O simulacro é tomado como falso (ou como uma cópia degenerada) pois não remete de jeito nenhum à perfeição do mundo das Ideias. A radicalidade de Deleuze está, portanto, em tomar o ponto de vista do simulacro. O francês trai o texto de Platão, mas não completamente. Isso faz parte de seu método da imaculada concepção. Trata-se de fazer um filho pelas costas do grego, um filho monstruoso. No entanto, tudo que Deleuze denuncia em sua crítica ao platonismo foi dito por Platão e incorporado à tradição platônica da filosofia. “Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e, no entanto, seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer” (Deleuze, 2013, p. 14-15).

às exigências da representação, ela não é nem pode ser pensada em si mesma” (Deleuze, 1988, p. 415). Quem dirá encarná-la, pois se pensarmos de maneira mais incisiva, é como dizer a outrem que ele não pode ser quem ou o que é, pois tal categoria não é possível (Williams, 2012).

Um mundo possível

A submissão da diferença às categorias impostas pela representação acabou por anular, em grande parte da história da filosofia, uma diferença pensada por si mesma, enquanto múltipla e diversa. Consequentemente, este pensamento passou a se estender a toda alteridade. Qualquer marginalidade em relação à identidade, qualquer desvio em relação ao modelo, deve ser eliminado ou normatizado. O estabelecimento da primazia e domínio da identidade sobre a diferença contaminou a relação entre Eu e outrem, condenando seu vir-a-ser. Outrem se recusa a aceitar o totalitarismo do Eu, logo, sua existência é vista como um ultraje, como a oposição e o negativo do Eu. Essa lógica reduziu outrem ao Mesmo e ao semelhante, em prol de uma identidade absoluta. Tornou-o “desviante”, “imoral”, “marginal”. Assim, fomentou discursos fundamentalistas e supremacistas, incitando intolerância e violência.

No entanto, reduzir outrem ao mesmo é um assassinato do possível, pois, para o filósofo da diferença, outrem revela a existência do possível. “Nossos possíveis são sempre os Outros” (Deleuze, 1988, p. 413). Deleuze remete ao seguinte exemplo: um rosto assustado. Diante de um rosto assustado, outrem não aparece como sujeito ou objeto, mas como a possibilidade de um mundo assustador. “Um semblante assustado é a expressão de um possível mundo assustador ou de alguma coisa de assustador no mundo que ainda não vejo” (Deleuze, 2007, p. 317). O filósofo aponta que o primeiro efeito de outrem é a organização de um mundo marginal. “Em suma, outrem assegura as margens e transições no mundo. Ele é a doçura das contiguidades e das semelhanças. Ele regula as transformações da forma e do fundo, as variações de profundidade” (Deleuze, 2007, p. 315). O filósofo francês acreditava que o erro das concepções que existem sobre outrem, anteriores à sua, é que o reduziram ao estado de objeto ou enquadraram-no à noção de

sujeito. Assim, outrem tornava-se objeto quando um Eu era o sujeito. Igualmente, outrem não poderia se tornar sujeito sem que um Eu fosse objeto. “Mas outrem não é nem um objeto no campo de minha percepção, nem um sujeito que me percebe: é, em primeiro lugar, uma estrutura do campo perceptivo, sem a qual este campo no seu conjunto não funcionaria como o faz” (Deleuze, 2007, p. 316).

Outrem constitui-se nos limites, nas margens. Manifesta-se enquanto multiplicidade, enquanto elemento diferencial. É aquele que está além do modelo, da identidade e da moral e, portanto, da verdade e do Bem. Constituir-se enquanto outrem – devir-outro – é uma atividade perigosa. Outrem ameaça as estruturas morais que fundam e organizam as sociedades. Assim, torna-se o maior alvo dos moralismos, preconceitos e intolerâncias do mundo. Outsiders; estigmatizados; marginalizados; impuros; bárbaros. Rapidamente transformados em inimigos. A imagem de outrem, de natureza transgressora, que não pode ser reduzida aos modelos de identidade instituídos pela moral, é, assim, facilmente transformada na imagem de um monstro. Aliás, “Uma receita barata para se produzir um monstro é amontoar determinações heteróclitas ou sobredeterminar o animal” (Deleuze, 1988, p. 64). Acentuar suas diferenças como traços negativos, sejam eles físicos ou morais. Segundo este sistema, outrem é perverso. No entanto, para Deleuze (2007), o mundo perverso é, na realidade, o mundo sem outrem. Isto é, um mundo sem possível, pois outrem é o que possibilita. Toda perversão é um outrem-cídio, um assassinato do possível.

O conceito de outrem como mundo possível foi inspirado no livro *Sexta-feira* ou *Os limbos do Pacífico*, do escritor francês Michel Tournier (2022), uma espécie de fabulação a partir da obra *Robinson Crusoé*, do escritor inglês Daniel Defoe (2011). Tournier conta a história de Robinson Crusoé, homem inglês, único sobrevivente de um naufrágio, que acaba por viver em uma ilha deserta, perto da costa do Chile, que ele batiza de Speranza. “O livro é ele próprio uma espécie de desvio, de linha divergente, em relação ao texto anterior, procedimento característico do mundo dos simulacros” (Silva; Kasper, 2014, p. 713). De acordo com Deleuze (2007), o romance de Defoe se ocupa do seguinte problema: o homem sem outrem em sua ilha. Afinal, o que pode ocorrer a um homem sozinho, sem outrem, em uma ilha deserta? Já o livro de Tournier é o desdobramento de todas

as consequências dessa questão. A versão de Tournier da história de *Robinson Crusoe* expõe a dissolução progressiva da estrutura de outrem pela circunstância do isolamento de Robinson na ilha. Trata-se de um experimento em torno da ausência de outrem que nos permite não apenas ver o que acontece num mundo sem outrem, mas também nos ensina sobre o seu papel.

A obra de Tournier começa com o naufrágio do navio *Virginie*. Robinson, então, é jogado ao caos. Depara-se com um mundo assustador, sem limites, sem contornos. Há poucos vestígios de humanidade. Com o naufrágio, o mundo de Robinson e suas significações ruíram. Foi-se a ordem, a civilização, fazendo aparecer o desordenado, o caótico. Tournier mostra a dissolução progressiva da estrutura outrem pela circunstância em que Robinson se encontra. Uma das primeiras ações de Robinson na ilha é a tentativa de domesticá-la. O inglês estabelece uma rotina repleta de hábitos 'civis' (cria um calendário, estabelece leis, domestica cabras, cultiva cereais, faz da gruta um armazém) com a finalidade de transformar a ilha em algo familiar. Tal rotina, no entanto, opera impedindo a mudança e a novidade, fazendo com que Robinson não veja a ilha em sua alteridade, em suas diferenças singulares, um local “povoado de elementos perturbadores, desestabilizadores, inclassificáveis segundo os moldes da civilização a que Robinson se habituara antes do naufrágio” (Silva; Kasper, 2014, p. 716). Robinson passa por uma série de transformações. Depois de moldar a ilha a seu modo, o inglês se encontra com Sexta-Feira, com quem cria primeiro uma relação de amo e senhor e depois de amizade. Esta transição começa quando Sexta-feira provoca a explosão de tudo que Robinson tinha construído na ilha ao jogar um charuto aceso na gruta onde havia um armazenamento de pólvora, dando à ilha seu caráter elementar (não-civilizado) de volta. Sexta-Feira, a partir de então, começa a ser visto por Robinson como alguém dotado de sentimentos e pensamentos e o inglês passa a aprender com ele e, finalmente, com a ilha (Tournier, 2022). Robinson começa a ser tomado pelos elementos da ilha, abandonando sua subjetividade fundada em uma identidade previamente moldada (homem, branco, civilizado) e engajando em novos modos de subjetivação, modos diferenciais e imprevistos (Silva; Kasper, 2014).

Sexta-Feira desestabiliza a organização da ilha feita por Robinson, dando uma nova perspectiva possível para sua vida. Este é o motivo de Robinson não ter vontade de voltar à civilização, pois com Sexta-feira, aprendeu a viver diferentemente. Para Deleuze (2007), é exatamente este o procedimento de outrem. Outrem perturba o mundo. A verdade se racha e abre espaço para as perspectivas. Outrem lança luz àquilo que está à margem de nossa perspectiva. E assim, torna possível o que antes era sequer percebido ou pensado. Ele relativiza o não-sabido, o não-percebido. Introduce o signo do não-percebido no que Eu percebo, logo, determina que Eu apreenda aquilo que não percebo como perceptível para outrem. Com ele emerge a possibilidade de um mundo assustador, ou tranquilizador, um mundo sempre outro para mim. Ele povoa o mundo de possibilidades, fundos e transições. Outrem possibilita outras perspectivas, outros pontos de vista. De acordo com o filósofo francês, definir outrem como mundo possível faz dele o princípio a priori da organização de todo campo perceptivo. Sem ele não há funcionamento ou “categorização” deste campo. A estrutura do possível coloca o campo perceptivo em profundidade. Outrem é a estrutura que desestabiliza meu mundo. Que destrói o modelo identitário e confere ao processo novas possibilidades. É a diferença corporificada como expressão do possível.

543

Considerações finais: anarquia coroada

Deleuze, em contraposição a um plano transcendente e moralista de supostas verdades absolutas e identidades ideais e estáveis, estabelece uma nova imagem (sem imagem prévia) para o pensamento. Imanente, intempestiva, sem imperativos identitários, históricos, econômicos e morais. Assim, conforme aponta o filósofo brasileiro Silvio Gallo (2008), a filosofia deleuzeana possibilita um novo pensamento da alteridade. “A filosofia da diferença recusa o Uno e pensa o mundo como múltiplo. E, assim, o outro ganha novo sentido” (Gallo, 2008, p. 9). Desse modo, torna possível o pensamento do “outro tomado enquanto tal, por si mesmo – o que significa pensar o outro como diferença” (Gallo, 2008, p. 2).

Deleuze tem como empreendimento a reversão do platonismo. O francês quer glorificar o mundo dos simulacros. Fazer luzir um mundo de diferenças livres.

De devires-loucos, sempre outros. Transgredir o pensamento dogmático da representação, da identidade, do Eu. Quando Deleuze ousa reverter o platonismo, subverte não só o modelo representativo, mas a ideia de que é necessário um modelo para o pensamento. Trata-se de revelar um mundo possível até então impossível para os filósofos da representação. Um mundo de alteridades livres, mais profundo e marginal. Com a finalidade de remover a monstruosidade que atribuíram à diferença, Deleuze inverte a hierarquia da identidade sobre a diferença. “Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, assim, a tarefa da filosofia da diferença” (Deleuze, 1988, p. 65). Em seu novo funcionamento, a

hierarquia está na verdade mais próxima de uma anarquia dos seres do que de um princípio hierárquico. Nenhuma coisa, grande ou pequena, participa mais ou menos do ser, nenhuma o recebe por analogia”, o menor torna-se igual ao maior uma vez que não está separado daquilo que pode (Fornazari, 2011, p. 17).

O anarquismo pode ser entendido como uma fabulação do múltiplo; ética da transformação e da diferença. Não há submissão às autoridades, mas desprezo. Não há moral absoluta, mas um jogo perspectivista. Trata-se de uma ética da alteridade. Uma ética que valoriza o outro enquanto diferença, uma relação aberta às forças coletivas que a levam ao limite do possível (Colson, 2001). “O anarquismo está sempre do lado dos movimentos que se pode qualificar emancipatórios, do lado das revoltas contra toda forma de dominação ou exploração, contra toda mutilação dos possíveis” (Colson, 2012, p. 80). Ele entende que a vida é agonística, luta constante, mas sem o aniquilamento do diferente. “‘O outro’, ele o carrega exatamente em si próprio, e a ‘diferença’ por mais radical que seja, ele a experimenta no próprio movimento que o conduz a pretender ocupar toda a realidade social” (Colson, 2008, p.149). Segundo Gallo (2008, p.13), “tomando o outro em si mesmo, o outro enquanto outro, produz-se então uma política da diferença que pensa o coletivo como conjunto de diferenças”. Este é precisamente o pensamento anarquista contemporâneo, que pensa a anarquia como um coletivo de diferenças. Nada seria mais deleuzeano.

Deleuze (1988), quando se refere à diferença, utiliza o termo anarquia coroada, influenciado pelo livro *Heliogabalo ou o Anarquista Coroado* de Antonin Artaud (1991), poeta, escritor e diretor francês. *Heliogabalo ou o Anarquista*

Coroado conta a história da vida do imperador da Roma antiga, Heliogabalo, que reinou entre os anos de 218 e 222. O livro narra, de maneira muito imaginativa e fantástica, seu nascimento, sua chegada ao poder, bem como seu governo, declínio e morte. Neste livro, Artaud (1991) atribui à sua personagem a qualidade de anarquista coroadado. O jovem Heliogabalo, como nos descreve Artaud, é um anarquista-nato. Suporta mal a coroa e todos seus atos são inimigos da ordem pública. Expulsa os homens do senado e os substitui por mulheres. Promove um bailarino a chefe da guarda pretoriana. Escolhe seus ministros pelo tamanho de seus órgãos sexuais. Mas, sua insurreição é em primeiro lugar contra si mesmo. Heliogabalo humilha o monarca romano quando se prostitui por quarenta reis às portas das igrejas cristãs e dos templos dos deuses romanos. Heliogabalo encarna a diferença. É um anarquista corajoso e perigoso, pois prejudica a ordem estabelecida. Sua tirania não tem o povo como alvo, mas os aristocratas, nobres e parasitas do palácio. Heliogabalo é fiel à anarquia.

Para Artaud (1991), a anarquia é a verdadeira unidade. A unidade da multiplicidade. “Ter o sentido da unidade profunda das coisas é ter o sentido da anarquia [...] Quem tem o sentido da unidade tem o sentido da multiplicidade das coisas” (Artaud, 1991, p. 47-8). Isso é precisamente o que Deleuze e Guattari (1980, p. 196) entendem por anarquia. Para a dupla, “anarquia e unidade são uma e mesma coisa, não mais a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz somente do múltiplo”.

É para isto que Deleuze e os pós-estruturalistas chamam atenção: a importância de entender o mundo como multiplicidade de seres. Anarquia de forças. Liberar o pensamento de suas prisões e inventar novas possibilidades de vida. O anarquismo de Deleuze é um ensaio a favor da diferença. Contra a lei, o ensaio é emancipador e nos liberta da representação, pois sua emancipação está fundada na criação e repetição. Afinal, a anarquia é experimentação, seu solo é a

⁹ "L'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple" (Deleuze; Guattari, 1980, p. 196).

experimentação, a anarquia coroada, o fato de que é a diferença que retorna. Um anarquismo por vir é a composição de corpos de um mundo amplo e intenso. É a diferença que se faz à luz do meio-dia, concretamenteio.

Referências

ARTAUD, Antonin. *Heliogabalo ou o anarquista coroado*. Tradução de Mário Cesariny. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.

BAKUNIN, Mikhail. A ilusão do sufrágio universal. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 2, n. 16, 2019.

BOOKCHIN, Murray. *Ecologia social e outros ensaios*. Organização e prefácio de Mauro Jose Cavalcanti. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo, Crítica e Autocrítica*. Tradução de Felipe Corrêa e Alexandre B. de Souza. São Paulo: Hedra, 2011.

COLSON, Daniel. *Petit lexique philosophique de l'anarchisme: De Proudhon à Deleuze*. Paris: Librairie Général Francaise, 2001.

COLSON, Daniel. O Anarquismo Hoje. Tradução de Nildo Avelino. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, n. 36, 2012. pp.75-90.

COLSON, Daniel. Nietzsche e o Anarquismo. Tradução de Martha Gambini. *Verve*, 13, p. 134-167, 2008.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Tradução de Sergio Flaksman; organização, introdução e notas John Richetti. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

¹⁰ Importante salientar: para Deleuze e Guattari (1980), experimentar não é dizer sim a tudo. Às vezes, é necessário dizer não. A experimentação requer uma arte das doses, uma prudência. Mas, diferente da *phronesis* de Aristóteles, esta prudência não se funda sobre uma suposta sabedoria ou razão prática. Não há um tipo prudente que é capaz de discernir a medida exemplar para cada situação. Não se trata de encontrar o meio termo entre dois extremos. A prudência de Deleuze e Guattari nos leva aos extremos, aos limites da potência. Leva em consideração aquilo que compõe com o corpo, que experimenta e aumenta a sua potência de agir. À medida que mantém possível a intensidade do múltiplo, dos fluxos vitais.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Pierre-André Boutang. França. 1996, 8 hours: son., color. Legendado. Port.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

DESCARTES, René. Les principes de la philosophie, « Lettre-préface », In : *Œuvres de Descartes*, IX-2, Paris, CNRS-Vrin, 1989.

FORNAZARI, Sandro Kobol. A crítica deleuziana ao primado da identidade em Aristóteles e em Platão. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, p. 3-20, 2011.

FRANKS, Benjamin. Postanarchism and Meta-Ethics. *Anarchist Studies*, v. 16, n. 2, p. 135, 2008.

GALLO, Silvio. Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença. In: Congresso Internacional Cotidiano: Diálogos sobre Diálogos, 2. 2008, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2008.

LAZZARATO, Maurizio. *Por una política menor: Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traducción de Pablo Rodríguez. Traficantes de sueños mapas, 2006.

MAY, Todd. Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist? *Philosophy and Social Criticism*, v. 15, n. 2, pp. 167-182, 1989.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michel. *Declaração: Isto não é um manifesto*. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições, 2014.

NEWMAN, Saul. *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Salvador: UFB, 2003.

SILVA, Cíntia; KASPER, Kátia. Diferença como abertura de mundos possíveis: aprendizagem e alteridade. *Educação e Filosofia*, v. 28, n. 56, p. 711-728, jul./dez. 2014.

SONNA, Valeria. Deleuze lector de Platón. *Praxis Filosófica*, Nueva serie, n. 38, pp. 201-223, enero-junio 2014.

TOURNIER, Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. 1967. Disponível em: https://dli.cuni.cz/pluginfile.php/498165/mod_resource/content/1/Tournier-Vendredi%20roman%20complet.pdf
Acesso em: 13 de junho de 2022.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis: Vozes, 2012.

Submissão: 02.07.2025 / Aceite: 19.07.2025