

# A luta sem futuro de revolução

## Eduardo Pellejero

Porque não vens até mim?  
Porque não posso amar-te?  
Charly García, *Perto da revolução*

Numa entrevista de 1990<sup>1</sup>, Deleuze defendia perante Negri a sua fidelidade ao marxismo, isto é, a ideia de que a filosofia política deve colocar-se como tarefa a análise e a crítica do capitalismo. Defendia também, contudo, uma reavaliação dos seus objectos e dos seus instrumentos a favor de uma tipologia diferencial de macro e micro-agenciamentos, como determinantes da vida social.

Substituir as infra-estruturas pela vida ou pelo desejo, como dimensão constituinte das formações de poder, não implicava em princípio renegar Marx, se, como sugere Derrida, Marx nos punha já em guarda sobre a historicidade e o “envelhecimento” possível da sua obra, isto é, sobre a necessidade de *transformação* das suas próprias teses para acolher a imprevisibilidade de novos saberes, de novas técnicas, de novos dados políticos.

Sim levantava o problema do tipo de luta que semelhante deslocamento na teoria podia chegar a produzir ao nível da praxis. As linhas de fuga (e não as contradições de uma sociedade), as minorias (pelas classes), as máquinas de guerra (contra o aparato de Estado), não implicavam uma mudança no quadro conceptual da análise sem implicar, ao mesmo tempo, uma profunda renovação das questões que contornam a prática militante.

E essa renovação tornava-se ainda mais urgente, se tivermos em conta que a análise da sociedade em termos de agenciamentos de desejo – conceito que Deleuze prefere ao de dispositivos de (bio)poder – implicava uma ruptura com qualquer lógica progressista ou teleologia libertária. Das sociedades de soberania às sociedades disciplinárias, com efeito, e destas às sociedades de controlo, a mudança dos agenciamentos colectivos é a expressão de uma mudança, mas não necessariamente de uma mudança para melhor.

A consciência da impossibilidade de qualquer totalização da realidade pela representação – isto é, a assunção do valor local dos nossos instrumentos teóricos –, assim como a renúncia a todo o “messianismo estrutural”<sup>2</sup> – isto é, o abandono de toda a promessa emancipatória –, podiam ser exigências de um

<sup>1</sup> Trata-se de uma entrevista com Toni Negri, publicada em *Futur antérieur*, n.º1, Primavera de 1990, retomado em Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990 [*Conversações*, São Paulo, Ed. 34, 1992].

<sup>2</sup> Cf. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993; p. 102.

pensamento capaz de se confrontar com as mutações biopolíticas do capital, mas ao mesmo tempo abriam a luta para uma dispersão sem precedentes.

O menor como linha de fuga ou máquina de guerra não assentava as bases de um programa político revolucionário, mas se desenvolvia justamente na direcção oposta às lógicas organizativas arborescentes dos movimentos políticos tradicionais (neste sentido, Guattari dizia-nos que “a procura de uma unificação demasiado grande não contribuiria, por parte das forças de resistência, senão para facilitar o trabalho de semiotização do capital”<sup>3</sup> e Deleuze insistia em que não existe qualquer coisa como um governo de esquerda).

Daí que, ao confrontar a dimensão política deste pensamento, Negri o faça a partir do lugar paradoxal do militante que encontra nele uma poderosa inspiração para continuar a pensar o movimento da revolta, mas, por outro lado, não compreenda como pode ser institucionalizável do ponto de vista do movimento revolucionário: “Como pode ser potente o devir minoritário? Como pode converter-se a resistência em insurreição? (...) Há algum meio de que essa massa de singularidades e átomos que somos possa se apresentar como um poder constituinte? Ou devemos, pelo contrário, aceitar o paradoxo jurídico de que o poder constituinte só possa ser definido por um poder já constituído?”<sup>4</sup>.

Negri saúda a aparição de *Mille Plateaux*, que considera uma obra de filosofia política assinalável, mas lamenta um acento trágico, na medida em que ignora aonde pode conduzir a «máquina de guerra». (Levanto aqui a questão de uma perspectiva revolucionária, mas certamente as questões levantadas por Negri também poderiam ser colocadas de uma perspectiva progressista ou liberal; tal é o caso de Philippe Mengue, quem escreve: “Se Deleuze nos oferece ferramentas fecundas para nos emanciparmos do peso do passado e encoraja-nos a cometer o matricídio da História, matriz da modernidade, não nos liberta desta senão para nos lançar em devires, certamente an-históricos, mas desligados de qualquer efectuação social e política possível. (...) O matrimónio é impossível entre o anarquismo espontaneísta do intempestivo e o trabalho a longo prazo [das] instituições (...) São direcções politicamente opostas (...) O intempestivo não é instituível (...) Isto é, a guerrilha deserta o campo do político para fechar-se na sua posição, sem dúvida inexpugnável, mas *só e tradicionalmente ética*”<sup>5</sup>).

Por outras palavras, os novos instrumentos de análise do capitalismo, desenvolvidos por Deleuze e Guattari, põem em questão o sentido histórico da luta. Se a destotalização, a localidade e a dispersão das lutas andam de mãos dadas com a renúncia à possibilidade histórica da revolução, para quê lutar? De que valem as linhas de fuga, os processos de subversão ou as formas de resistência, se qualquer revolução está condenada – por definição – à derrota?

A ideia de uma pragmática militante, em todo o caso, não é de todo estranha

---

3 Cf. Guattari-Stivale, *Discussion with Felix Guattari* (19 de Março de 1985), Wayne State University, disponível em: <http://webpages.ursinus.edu/rrichter/stivale.html>. Cf. Anne Querrien, «Esquizo-análisis, capitalismo y libertad. La larga marcha de los desafiados», in Guattari, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, edição de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Traficantes de sueños, 2004; p. 28.

4 Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990; p. 234.

5 Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003; pp. 17, 155 e 157.

a Deleuze, que ao longo da sua obra procura criar os conceitos capazes de abri-  
nos a um sentido a-histórico da luta.

Em primeiro lugar, Deleuze afirma, contra todas as estratégias de totalização da vida pelo poder, do disciplinamento ou da modulação da vida que operam os seus dispositivos, que a resistência é primeira, isto é, que existe uma contingên-  
cia de princípio a operar na própria natureza do social. A sociedade não é uma  
totalidade dada: é um quebra-cabeças de peças heterogêneas, que não encaixam  
sempre. As organizações de poder estão atravessadas por um impoder essencial.  
O campo social não está composto apenas por formações isoladas e imutáveis: só  
as estratificações do saber e do poder lhe proporcionam alguma estabilidade, mas  
em si mesmo é instável, agitado, cambiante, como se dependesse de um a priori  
paradoxal, de uma microagitação<sup>6</sup>. O social escoar por todas as partes.

Em segundo lugar, Deleuze não passa por alto o fracasso histórico dos projec-  
tos revolucionários modernos e contemporâneos. A maneira constante em que  
os grupos revolucionários atraíram a sua tarefa é mais que conhecida, e não  
espanta Deleuze. Neste sentido, se por um lado admite que “nunca mais assisti-  
remos a uma ruptura clara, de classe contra classe, que inicie a redefinição de um  
novo tipo de sociedade”<sup>7</sup>, por outro, afirma que as revoluções – fracassando his-  
toricamente – não deixam de ter efeitos imanentemente, nem de produzir efeitos  
(incalculáveis) nessa mesma história em que fracassam<sup>8</sup>.

Portanto, Deleuze não acalenta ideais de um futuro na história onde possa  
realizar-se uma expressão colectiva e duradoura de uma vida liberada, igualitária  
ou justa, mas não deixa de apostar nos efeitos “libertadores” de explosões puras  
de desejo. Passa, deste modo, da REVOLUÇÃO como fim da história, à *revolução*  
como linha de transformação, isto é, à afirmação da resistência, em detrimento  
da revolução concebida como o advento irreversível e radical de uma sociedade  
finalmente totalizada, não dividida, reconciliada. Uma lógica do acontecimento  
efémero, imprevisível, neutro (événement), substitui, deste modo, a dialéctica  
totalizante, determinista e teleológica do advento (avènement).

Tal é o primeiro princípio positivo (ainda que in-voluntarista) da nova prag-  
mática militante: “um devir-revolucionário, *sem* futuro de revolução”<sup>9</sup>, “uma bi-  
furcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo cam-  
po de possíveis”<sup>10</sup>, e que “pode ser contrariado, reprimido, recuperado, atraído,  
mas que comporta sempre qualquer coisa de insuperável”<sup>11</sup>. É uma questão de  
vida, que passa no interior dos indivíduos como na espessura de uma sociedade,  
criando novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o  
trabalho; mudanças que “não esperam pela revolução, nem a prefiguram, ainda  
que sejam revolucionários por sua conta: têm em si uma força de contestação

6 Cf. Deleuze, *Foucault*, p. 91.

7 Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 67.

8 Cf. Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991; pp. 96-97; cf. Deleuze, *Pourparlers*, pp. 208-209.

9 Deleuze-Parnet, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Canal Arte, 1995; «G comme Gauche».

10 Deleuze, *Deux régimes de fous*, p. 216.

11 Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003; p. 216.

própria da vida poética”<sup>12</sup> (isto é, deslocando o desejo ou reorganizando a vida, tornam inúteis os dispositivos do saber e do poder que serviam para canalizá-los).

Quero dizer, estes processos valem na medida em que, ao ser realizados, escapam ao mesmo tempo dos saberes constituídos e dos poderes dominantes, mesmo se mais tarde são prolongados por novos dispositivos de saber e de poder. O objecto da luta, neste sentido, deixa de ser a realização de um possível, para passar a ser pensado como divergência fundamental e abertura de perspectivas<sup>13</sup>.

Agora, para que estas aberturas de possível sejam algo mais que um fenómeno de vidência, para que a nova sensibilidade associada a esse acontecimento ou devir possa afirmar-se, é necessário criar os agenciamentos correspondentes para que amadureça a mutação do desejo que pressupõe. Essa criação é, depois de tudo, a tarefa que dá consistência a esta nova pragmática militante, porque se os acontecimentos que determinam os devires ou linhas de fuga escapam a toda a vontade comprometida (isto é, não dependem do possível objectivo nem do possível subjectivo), abraçá-los ou ignorá-los define uma clivagem fundamental, que entre outras coisas permite a Deleuze e Guattari distinguir pragmaticamente a esquerda da direita<sup>14</sup>.

Noutras palavras, o carácter revolucionário das linhas de fuga que atravessam uma sociedade depende da sua articulação, do facto de que as linhas de fuga subjectivas venham a convergir com as linhas objectivas de descodificação do sistema em agenciamentos adequados, criando uma aspiração irreversível a novos espaços de liberdade. Em *Plano sobre o planeta*, Guattari fará disto a pedra de toque da sua filosofia política. E propor-nos-á um exemplo menor, mas ilustrativo – é o caso das rádios livres nos anos 80: agenciamento onde a evolução tecnológica (em particular a miniaturização dos emissores e o facto de que podiam ser montados por aficionados), “coincidiu” com uma aspiração colectiva de encontrar novos meios de expressão. Outro exemplo destas mutações objectivas e subjectivas são as comunidades que aparecem um pouco por todas as partes nas décadas de sessenta e setenta, em consonância com os novos géneros musicais, do rock ao punk – com todas as inovações técnicas que estes géneros pressupunham, dos amplificadores e sintetizadores aos ácidos, assim como com as mudanças nas condições objectivas e subjectivas: o *baby-boom*, estado de bem-estar, etc. Outro, que conhecemos melhor, a internet. (Talvez, por outro lado, pudéssemos inscrever estes exemplos menores numa linha marxista maior, se, como sugere Raya Dunayevskaya, Marx colocava como eixo fundamental da sua concepção a criação quotidiana de novas formas de luta e novas relações humanas entre os trabalhadores, e entre os trabalhadores e os lugares de produção, “para tomar de assalto o céu”. Dunayevskaya coloca a conta desta forma de pensar o marxismo, mais preocupado em converter a liberdade em realidade que na instituição, actos

12 Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002; pp. 200–201. Cf. Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 98.

13 Zourabichvili, «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», in Alliez, E. (comp.), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Ed. Synthébo – Le Plessis–Robinson, 1998 ; p. 345.

14 Cf. Guattari, «La Gauche comme passion processuelle», in *La Quinzainelitte'raire*, 422, 1–8–1984, p. 4.

criadores como os que proporcionaram a Comuna de Paris ou, inclusive, durante a revolução russa, os que, no momento auto-emancipador do nascimento, deram lugar a formas totalmente novas de agenciamento operário – tal seria o caso dos soviets<sup>15</sup>).

Evidentemente, as linhas de fuga não são necessariamente revolucionárias em si; uma linha de migração (subsariana ou cubana) pode terminar na morte (balseiros) ou nas malhas de dispositivos muito mais duros que os que deixa atrás (trabalho escravo). E, evidentemente, estas micro-revoluções (moleculares) não conduzem automaticamente a uma revolução social (molar) capaz de dar à luz uma sociedade, uma economia e uma cultura liberadas dos dispositivos de saber-poder próprios do capitalismo.

E, evidentemente, não cabe comparar, segundo uma escala progressista, que regimes são mais duros ou mais toleráveis (quero dizer, é possível fazê-lo retrospectivamente, mas não na hora de adoptar uma linha de acção): “A capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controlo, decidem-se no curso de cada tentativa”<sup>16</sup>.

Estes são o alcance e os limites desta nova pragmática militante, que em grande medida responde às exigências do que, provocatoriamente, Jean-Luc Nancy baptizara como “comunismo literário”<sup>17</sup>. Como víamos no princípio, em 1990, Negri não conseguia deixar de sentir algumas reticências perante a mesma. Dez anos depois, contudo, com a publicação de *Império*, oferecia-nos uma reapropriação livre das teses deleuzianas.

Deleuze e Guattari – prolongando Foucault – aparecem então como os fundadores de uma nova forma da crítica, redefinindo o espaço das lutas políticas e sociais a respeito do marxismo “clássico”: criação de espaços de liberdade, pequenas estratégias de torção do poder, conquista de formas individuais e colectivas de subjectividade, invenção de novas formas de vida, passam a formar parte da nova gramática subversiva.

Negri parece ter abraçado, inclusive, a ideia de um sentido a-histórico da luta, isto é, parece ter deixado de temer que o modelo da “máquina de guerra” não permita prever de antemão qual é o sentido no qual nos conduzirá a luta, ao menos se lermos deleuzianamente a epígrafe de William Morris que abre o livro.

---

15 Cf. Raya Dunayevskaya, *Filosofia y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, edição de José Aricó, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004; p. 208.

16 Deleuze, *Pourparlers*, p. 239. O involuntarismo deleuziano vem ao encontro da concepção de Gramsci do compromisso político, segundo a qual é necessário ter ao mesmo tempo o pessimismo da razão e o optimismo da vontade. À esquerda, com efeito, geralmente se tem definido por um certo voluntarismo, isto é, pela ideia de que se fazemos tudo o que devemos, de que se fazemos tudo o que podemos (seguindo as linhas de um projecto revolucionário, neste caso), as coisas irão para melhor. O involuntarismo deleuziano implica uma problematização desta ideia, mas certamente não significa a alienação completa do político pelo pessimismo da razão. Na realidade, o que é colocado em questão por Deleuze é a esperança na realização (total ou totalitária) dos projectos revolucionários, não a vontade de mudança. No fundo, o involuntarismo deleuziano afirma que uma mutação subjectiva não pode decretar-se, isto é, que nunca é o resultado de uma realização voluntariosa de uma ideia da razão; é, antes, a vontade im pessoal do acontecimento a que decide uma nova partilha dos afectos, uma nova circunscrição do intolerável (“o acontecimento é o próprio potencial revolucionário” (Zourabichvili, «Deleuze et le possible. De l’involontarisme en politique», p. 354).

17 Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, Tradução de Juan Manuel Garrido Wainer, Santiago de Chile, 2000.

Mas não é necessário ler muito mais para perceber que esta “compreensão pós-estruturalista do biopoder que renova o pensamento materialista” continua a resultar insuficiente para Negri, na medida em que apenas sinta as bases para uma resistência superficial e efémera (a tarefa política, para Negri, não é simplesmente a resistência, mas uma organização política alternativa, a instituição de “um novo poder constituinte para além do Império”<sup>18</sup>).

Para a militância voluntarista de *Império* – ébrio de optimismo perante a ideia de que, dado que o poder se refundou sobre a vida, contamos já na nossa vida com as armas para enfrentá-lo – a pragmática deleuziana continua a parecer pouco. Apegado a um marxismo ainda “clássico”, Negri renova uma vez mais os compromissos com uma dialéctica na qual já não guardávamos esperanças, mesmo se renega os seus aspectos historicistas mais gravosos. Neste sentido, o problema para Negri continua a ser o de uma nova teleologia materialista<sup>19</sup>.

O problema é outro para Deleuze. Certamente, não dispomos, nem de facto nem de direito, de nenhum meio seguro para libertar, e de seguida para preservar as linhas de fuga subjacentes aos dispositivos de saber e de poder nos quais nos encontramos comprometidos: “O que nos condena a uma perpétua «inquiétude» (...) não sabemos como pode mudar tal grupo, como pode recair no histórico... Não dispomos da imagem de um proletariado ao qual bastaria tomar consciência”<sup>20</sup>. Contudo, desta incerteza não decorre nenhum imperativo de desmobilização (nem o afastamento da política, nem o exílio ao difuso domínio da ética).

Desprovida das opções geopolíticas que conhecia há algumas décadas atrás, quando ainda era possível escolher entre primeiro e segundo mundo, logo, exposta a sua inscrição no primeiro mundo ou o seu afundamento no terceiro; desesperada de todas as formas de utopia social, logo, dada à dispersão dos seus objectivos locais, imediatos; destituída inclusive de qualquer projecto progressista, da ideia de que se fazemos todo o possível, de que se fazemos o impossível, as coisas caminharão para melhor, logo, na posse da consciência do seu destino trágico, inconclusivo, aberto; assim e tudo, a luta continua (“Contra a história apocalíptica, há um sentido da história que não faz senão um com o possível, a multiplicidade do possível, a abundância dos possíveis em cada momento”<sup>21</sup>).

Deleuze e Guattari não são teóricos da libertação; a possibilidade de transformação das formas de organização material da vida e do desejo, a possibilidade de redistribuições moleculares e molares de poder e de saber, não implica para eles a abolição da molarização como tal.

O que não significa que a revolução “seja um sonho, algo que não se realiza, ou que só se realiza atraídoando-se. Ao contrário, significa pensar a revolução como plano de imanência ou movimento infinito, mas na medida em que estes rasgos se conectam com o que há de real aqui e agora na luta contra o capitalis-

18 Negri-Hardt, *Império*, trad. de Eduardo Sadierp, Traducción: Eduardo Sadier, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2001; p. 15.

19 *Ibid.*, pp. 81–84.

20 Deleuze, *Pourparlers*, p. 234

21 Deleuze, *Deux régimes de fous*, p. 183–184.

mo, e relançam novas lutas cada vez que a anterior é atraícoada”<sup>22</sup>. Devir–revolucionário é um processo aberto, mas efectivo; o seu valor não depende do êxito ou do fracasso das redistribuições molares às que dá lugar em cada caso<sup>23</sup>.

O que fazer? A velha pergunta leninista continua a gravitar sobre nós, com um peso irresistível, inclusive quando estamos convencidos de que não existe solução que não passe pela criação (mas “criar” não é uma resposta satisfatória a essa pergunta).

A questão seria, hoje, antes e para além de qualquer programa de acção: Como abraçar uma política assim, que propõe a luta, não como revolução, mas apenas como resistência? Como abraçá-la quando se assume plenamente consciente de que as mudanças às que podemos aspirar não têm mais que um valor local, estratégico, não totalizável?<sup>24</sup>

É uma questão difícil, à qual eu não posso responder por ninguém.

Temos renunciado às utopias. Provavelmente nunca devenhamos maiores, como queria Kant. A filosofia abdicou, neste sentido, da posse por direito do poder tal como da propriedade de facto do saber.

Talvez, por isto, ao contrário da de Marx, a obra deleuziana não constitua a filosofia insuperável do nosso tempo. Mas na sua urgente precariedade, na sua radical menoridade, continua a dar conta de uma potência crítica incomparável, e traçando mapas para orientar–nos no deserto do real, num deserto povoado de ilusões.

Na sua alegre proclamação de um pensamento da imanência, para além das ancoragens nas estruturas morais ou messiânicas, volta a dar–nos motivos para resistir, para continuar a pensar, para não ceder na luta, quando não é possível continuar a ver certas coisas sem fazer nada, nem continuar a viver como se vive.

A produção e a administração da desigualdade, da injustiça, da miséria, continuam a ser uma realidade omnipresente nas sociedades em que vivemos. As tentativas dos mais diversos dispositivos do poder para dominar a vida, batem e continuam a bater contra o facto escandaloso de que as peças não encaixam. O poder pretende tratar isso apenas como um sobranço, um desperdício. Só que esse desperdício são milhares, são milhões de pessoas condenadas cada dia (pessoas que morrem de doenças que um simples comprimido poderia curar, vítimas de danos colaterais de operações anti–terroristas, mas também estudantes formados para o desemprego, jovens enclausurados em bairros periféricos das grandes cidades, idosos sem reforma nem segurança social).

Já não temos esperanças no advento de um mundo feliz, mas não podemos renunciar ao exercício de um pensamento resistente, na difícil, na imprevisível, na perigosa encruzilhada do nosso impoder e da nossa ignorância. Sem isso, as distopias dos mais diversos signos que se insinuam no horizonte veriam desimpedido o terreno que as separa da sua realização total ou totalitária.

A nova pragmática revolucionária será então, em primeiro lugar, um traba-

22 Cf. Deleuze–Guattari, *Qu’est–ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991; pp. 96–100.

23 Cf. Patton, *Deleuze & the political*, London, Routledge, 2000; pp. 82–83.

24 Cf. Mengue, *op. cit.*, p. 143.

lho de destotalização da vida para além dos dispositivos do saber e do poder (a produção de “um mundo onde caibam muitos mundos, onde caibam todos os mundos”<sup>25</sup>).

E será, nessa mesma medida, um trabalho de não acabar, porque o poder aprende com os seus erros e sabe tirar proveito mesmo das suas derrotas mais estrondosas. (Mas vamos deixar de trabalhar por isso?)

Feitas as contas, dizia Deleuze, “o êxito de uma luta só reside na própria luta, nas vibrações, nos abraços, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se levou a cabo, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos que cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma luta é imanente, e consiste nos novos laços que instaura entre os homens, ainda que estes não durem mais que a sua matéria em fusão e muito rapidamente dêem passo à divisão, à traição”<sup>26</sup>.

“Que é como dizer, rapazes, que eu vi que todos nossos esforços e sonhos se confundiam num mesmo fracasso, mas esse fracasso era a alegria”<sup>27</sup>.

Tradução de Susana Guerra

\* Eduardo Pellejero é doutor em filosofia contemporânea pela Universidade de Lisboa. Publicou *Deleuze y la redefinición de la filosofía* e *A postulação da realidade: filosofia, literatura, política*. Atualmente é professor de Estética na UFRN.

25 Subcomandante Marcos, «Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial», in *Revista Chiapas*, nº 5, México, ERA-IIEc, 1997.

26 Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 167. A luta sem futuro de revolução vem transvalorar assim os imperativos do compromisso que herdamos das gerações passadas, a dar-lhes sentido, necessariamente um novo sentido, nestes anos de inverno de salve-se quem puder. Penso nas palavras que Sartre levantara tantas vezes como bandeira: “Tudo o que faço está provavelmente destinado ao fracasso, mas faço-o apesar de tudo, porque há que fazê-lo” (cf. Francis Jeanson, *Jean Paul Sartre en su vida*, Barcelona, Barral, 1975, p. 286). Mas penso também – como revés dessa medalha – na palavra de ordem excessiva, dura, desesperada, na qual sobrevive o sentido de um acontecimento singular que não se deixou reduzir apesar dos reveses da nossa história recente, e que dá pelo nome de Ernesto «Che» Guevara (“Até a vitória sempre!”). Ambos imperativos poderiam compor, desde uma perspectiva genericamente deleuziana, os vectores do plano de consistência próprio da filosofia política para além de qualquer utopia historicista.

27 Roberto Bolaño, *Los detectives salvajes*, Barcelona, Anagrama, 1998.