

MÁQUINAS DESEJANTES E MODOS DE VIDA: A CONCEPÇÃO DE DESEJO NO ANTI-ÉDIPO DE DELEUZE E GUATTARI

Por

Clécio Ferreira Branco

Dissertação apresentada ao departamento de pós-graduação em filosofia da Universidade Gama Filho como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Vasconcellos

Março de 2006

**MÁQUINAS DESEJANTES E MODOS DE VIDA: A CONCEPÇÃO DE
DESEJO NO ANTI-ÉDIPO DE DELEUZE E GUATTARI**

Clécio Ferreira Branco

**Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da
Universidade Gama Filho,
submetida à aprovação pela Banca
Examinadora composta pelos
seguintes membros:**

Prof. Dr. Jorge Vasconcellos (orientador)

Prof. Dr. Mário Bruno (UERJ)

Prof. Dr. Norman Madarasz (CAPES/PPGF-UGF)

DEDICATÓRIA

Para Lindóia, minha mãe. À Dilnéia Branco, por me tolerar nesses dias de pesquisa. A Rafael e à Gladys, por suportarem meu isolamento.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao meu orientador Prof. Dr. Jorge Vasconcellos por sua dedicação e responsabilidade.

À Profa. Dra. Silvia Pimenta, por ler meus ensaios e oferecer críticas preciosas.

RÉSUMÉ

En considérant la valeur donnée au concept de désir en tant que production, de la forme comme il est représenté par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, nous défendons que celui-ci aurait des implications importantes sur la formation de la pensée et la vie. Le désir, comme production, s'inscrit dans la critique deleuzienne des philosophies de la représentation et, plus tard, avec Guattari, il inclut une critique de la notion psychanalytique où le concept se trouve, ancré sous la loi de la castration. Le désir comme création de styles de vie se trouve dans *L'Anti-Œdipe* où, pour comprendre les événements sociaux, il est devenu impérieux de considérer la force du désir opérant aux niveaux successifs de la famille à la société. Tout en répudiant la relation avec le négatif et des valeurs qui déprécient les puissances de la vie, de la pensée et du désir, les auteurs font usage de nouveaux concepts qui opèrent ensemble: rhizome, corps sans organes, devenir, parmi d'autres, qui conduisent la pensée et la vie à partir d'un champ d'immanence. Les deux principaux courants – la métaphysique classique et la philosophie de la différence - , maintiennent des axes distincts ayant des conséquences directement liées aux modes de penser et de vivre. Dans le premier cas, la pensée et la vie dépendent de la transcendance; dans le deuxième cas, le désir, la pensée et la vie partagent, chacun de sa manière, un plan d'immanence. Par conséquent, y a-t-il une nouvelle forme de penser le désir séparé des pré-supposés de la carence et du manque. Le désir est défini par le corps sans organes qui est son camp d'immanence.

BRANCO, Clécio F. *Máquinas desejanter e modos de vida: a concepção de desejo no Anti-Édipo de Deleuze e Guattari*. Dissertação de Mestrado, Orientador: Prof. Dr. Jorge Vasconcellos. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho, 2006.

RESUMO

Considerando o valor dado ao conceito de desejo como produção, da maneira como é apresentado por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, defendemos que o mesmo teria implicações importantes na formação do pensamento e da vida. O desejo, como produção, se inscreve na crítica deleuzeana às filosofias da representação, e, mais tarde com Guattari, inclui uma crítica à noção psicanalítica do desejo sob a lei da castração. Nossa pesquisa busca os elementos que operam esse conceito. O desejo, como criação de estilos de vida, se encontra no *Anti-Édipo*, onde para entender os acontecimentos sociais tornou-se imperioso considerar a força do desejo operando em níveis sucessivos, da família à sociedade. Repudiando a relação com o negativo, valores que menosprezam as potências do desejo, os autores fazem uso de novos conceitos, que operam em conjunto: rizoma, corpo sem órgãos, devir, dentre outros que conduzem o pensamento e a vida a partir de um plano de imanência. As duas principais correntes – a metafísica clássica e a filosofia da diferença - mantêm eixos distintos e com conseqüências diretamente ligadas aos modos de pensar e viver. No primeiro caso, o pensamento e a vida dependem da transcendência; já no segundo caso, o desejo, o pensamento e a vida partilham, cada um a seu modo, de um plano de imanência. Conseqüentemente uma nova maneira de pensar o desejo, separado dos pressupostos da carência e da falta. O desejo se define pelo corpo sem órgãos que é seu campo de imanência.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo I – Um modo de fazer filosofia.....	11
Agenciamentos: encontros em filosofia.....	18
Capítulo II – A concepção metafísica do desejo.....	23
Desejo de alguma coisa: desejo e objeto.....	23
O nascimento do amor.....	28
Capítulo III – O inconsciente “caldeirão efervescente”	35
As sínteses do inconsciente: forças que repetem.....	43
Despedindo-se do desejo falta.....	53
Esquizofrenia e modos de vida.....	55
As máquinas desejantes.....	58
O inconsciente e a criação do pensamento.....	59
Capítulo IV – Desejo, natureza e sociedade.....	67
Desejo e poder.....	70
Diferentes modos de codificação dos fluxos.....	75
Máquina social: a formação do socius.....	76
Máquina primitiva ou máquina selvagem.....	77
Máquina bárbara ou despótica.....	78
Máquina capitalista civilizada.....	80
Capítulo V – <i>O Anti-Édipo</i> : o desejo como possibilidade de modos de vida.....	90
Experimentações com a própria vida.....	101
Conclusão.....	110

Referências bibliográficas.....	118
Anexo – Glossário dos conceitos utilizados neste trabalho.....	124

“Na filosofia da diferença de Gilles Deleuze, o homem não é divino e a vida não é bela ou feia. Não há nenhuma entidade transcendente que sirva de modelo para a vida, portanto, não existe esperança que faça o homem fugir de sua condição estética e ética. A vida será sempre o resultado das interações maquínicas entre o homem e a natureza”. Clécio Branco, 2006.

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa procurou investigar a crítica do Anti-Édipo ao conceito de desejo que se manteve fiel à noção do platonismo e que se encontra historicamente nas filosofias da representação. O propósito principal desse trabalho foi elaborar um mapeamento, localizando onde esta crítica investiga a estreita relação entre desejo, pensamento e modos de vida.

Se, como ficou marcado em *O que é a filosofia?*, de Deleuze e Guattari, publicado pela Editora 34 (São Paulo) e traduzido por Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz, um conceito pode sofrer os efeitos dos acontecimentos, ou, que “todo conceito remete a um problema”¹, e também é verdade que “um conceito se esvanece, perde seus contornos ou adquire outros novos que o transformam”², nosso trabalho procurou essa questão em relação ao conceito de desejo. Os conceitos podem se instalar seguros por algum tempo, até que um *outrem* esboce uma nova cara assustadora, impondo desconforto à calmaria, o que pode ser o prenúncio da reinvenção do conceito. A noção que vinha sendo mantida durante muito tempo, preservou-se fiel à matriz da carência e da falta, sempre se definiu a partir do exterior. A questão deveria ser pensada sobre tudo como um problema que envolve diferentes maneiras de viver, pelo menos em suas duas vertentes. A vertente tradicional da metafísica clássica que se desdobra em sedentarismo: desejo que espera o objeto alhures, renúncia em troca de promessas de felicidades futuras no mundo onde nada falta. O homem precisa se ajustar aos ideais teológicos da moral religiosa, carregar cargas, o peso do “não” a tudo que é paixão.

Modernamente, os psicanalistas reinventaram o desejo como uma defasagem, desejo que alucina um objeto perdido para sempre. A questão não é atacar a psicanálise, mas é necessário desmontar as armadilhas da matriz que aprisionou o desejo e reinventar o conceito.

¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz.. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 27.

² Id., p. 41 - 42.

Com Deleuze e Guattari, surge uma outra vertente que pensa o desejo diretamente ligado à produção. Nesse novo caminho, pode-se pensar diferentemente do determinismo da falta. Nesse caso, não há um objeto a ser desejado: deseja-se não porque falta, mas porque o “desejo é causalidade humana”³. Os objetos são todos segundos em relação a ele, o que implica a mudança no modo de pensar. Para Deleuze e Guattari, o importante é que o desejo tenha o seu próprio campo de imanência, isso para livrar a vida do determinismo moral. Daí, ligar o desejo à noção de máquina. Esse empreendimento faz parte do grande esforço em fazer do pensamento uma atividade afirmativa⁴. Deleuze, em parceria com Guattari, destitui o desejo de toda falta e o inconsciente da triangulação familiar. Inconsciente e desejo passam a fazer parte do universo das máquinas desejantes.

No capítulo dois de *Diálogos*, Deleuze faz a seguinte afirmação: “O desejo é sempre agenciado, maquinado sobre um plano de imanência”⁵. Logo, não é válido colocá-lo relacionado à falta ou à lei, ou que esse seria um desejo impossível. Seria o mesmo que submeter o desejo às instâncias transcendentais que submetem tudo a um juízo moral. Deleuze e Guattari colocam o desejo num plano de imanência, logo, não pode haver um *a priori* do desejo. O plano de imanência desse é o corpo sem órgãos de que nos fala Antonin Artaud⁶.

Freud descobriu o “inconsciente de intensidades” que circula fluxos de desejo, mas, como diriam os autores do *Anti-Édipo*, o seu erro foi ter reduzido tudo ao espaço familiar. O inconsciente é um complexo acoplamento de máquinas. “As máquinas desejantes rosnam, no fundo do inconsciente”⁷. O desejo desliza do campo de imanência e não respeita nenhuma lei. Uma nova maneira de pensar o inconsciente e o desejo inscrevendo-o numa ontologia da

³ ESPINOSA, B. In: *Os Pensadores*: introdução. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979. p. XX.

⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Ed. 70, 1981, p. 29..

⁵ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Tr. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 121.

⁶ LINS, D. Antonin Artaud. *O Artesão do Corpo Sem Órgãos*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1999, p. 62.

⁷ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago 1976, p. 74.

diferença. Tal maneira de pensar implica uma crítica à psicanálise, à medida que esta limita o desejo ao território da família⁸.

Para atingir este objetivo, traçamos o seguinte roteiro: o primeiro capítulo, trata de uma justificativa para nosso desenvolvimento. Com Félix Guattari, em *O que é a filosofia?*⁹, Deleuze apresenta a tarefa do filósofo como um trabalho de artesão, que não se identifica em nada com os contadores de história da filosofia. Criar conceitos é sempre uma forma de procriar, proliferar, infestar o pensamento daquilo que ainda não foi dito, um impensado entre as coisas pensadas. É o que Deleuze chama de roubo, mas um furto espiritual, um afeto que se desdobra em criação. A atitude filosófica é sempre criação de conceitos. Estes estão espalhados ao longo da obra de Deleuze, mas principalmente nos textos em parceria com Guattari: *O Anti-Édipo*¹⁰, *Mil Platôs*¹¹ e *O que é a Filosofia?*¹² Percebe-se uma interligação entre os conceitos nessas obras, como acontece com o conceito de *rizoma* que trabalha por conexões e não se deixa sobrecodificar. O rizoma trabalha com outros conceitos: as *multiplicidades*, que se definem pelo *fora*, *linha abstrata*, *linha de fuga*, ou *desterritorialização*, é a forma como elas mudam de natureza e podem se conectar a outras. “Por *fora* existe o *plano de consistência*, que é o plano de todas as *multiplicidades*”¹³, longe dos riscos de uma hierarquização ou de uma sobrecodificação. Assim acontece com o conceito de *desejo* que opera sempre por *fluxos desterritorializados e descodificados*. O desejo trabalha por *agenciamentos maquínicos*, esses *conceitos* vêm carregados de sentido para se elaborar a noção de inconsciente, tal qual se encontra em *Diferença e Repetição*. Esse inconsciente não depende de nada para existir, e o desejo não se remete a nenhuma lei ou instância que não seja ele mesmo¹⁴.

⁸ SILVA, Cíntia Vieira da. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. São Paulo: UNICAMP, 2000, p. 1. (Dissertação de Mestrado).

⁹ *Op.cit.*

¹⁰ *Op.cit.*

¹¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 17. (Grifo meu)

¹² *Op.cit.*

¹³ *Op.cit.* (Grifo meu)

¹⁴ A questão não é substituir o inconsciente psicológico da psicanálise por um outro, desmerecendo o primeiro. O fato é que existe por de baixo do inconsciente descritivo, as intensidades, devires, libido em estado puro. Para pensar a criação de modos de vida, a filosofia da diferença de Gilles Deleuze faz uso desse inconsciente pré-individual.

O alvo é o modelo de funcionamento do pensamento calculável, ordenado, previsível e explicável casualmente. Os conceitos são o sentido próprio do poder criativo das pré-realidades caóticas: rizoma, corpo sem órgãos, fluxos, códigos, etc., são sistemas anti-sistemas. “São conceitos que correspondem ao funcionamento acidental, incidental, ocasional, catastrófico, turbulento”¹⁵.

A essência do movimento da vida é fluida, descontrolada e constantemente desorganizadora. Sempre houve uma preocupação em conter o caos, mas, hoje, tornou-se necessário um novo olhar científico sobre as coisas¹⁶. Barenblitt diz que, os cientistas “têm-se dedicado a estudar o que chamam de Interface, ou seja, a passagem de uma condição de uma ordenada e determinista a uma desordenada e caótica, e vice-versa”¹⁷. Todas as coisas se assentam sobre essa superfície imanente, daí a criação de conceitos que possam dar conta das passagens que destroem entidades específicas e que surgem outras qualitativamente novas.

O segundo capítulo trata da concepção do desejo que sempre dependeu de um objeto de fora, ou que não tenha objeto possível. Do platonismo a nossos dias, desenvolveu-se teologias, dramas teatrais idealistas, verdadeiras armadilhas ao desejo. A psicanálise circunscreveu o desejo no pequeno espaço familiar e injetou um fardo moral em suas costas, desejo incestuoso. Desejamos o que não podemos, por isso, é preciso abrir mão de parte da felicidade para se viver em sociedade¹⁸. Com alguma diferença, a metafísica clássica e a psicanálise se mantiveram fiéis à mesma matriz: somos uma metade desde o início, procuramos algo que não está em nós. A noção negativa do desejo pode ser vista como estratégia para subjugar a sua natureza revolucionária. Por que no desejo subjaz a potência de metamorfose, dele deriva toda criação.

O terceiro capítulo se refere à leitura do inconsciente, sob o ponto de vista da crítica do *Anti-Édipo*. Com o advento da psicanálise, pensar o desejo implica pensar as noções do inconsciente: o inconsciente freudiano perdeu a

¹⁵ BAREMBLITT, G. *Introdução à esquizoanálise*. Belo Horizonte: Instituto Félix Guattari, 1998, p. 110.

¹⁶ Cf. OLIVEIRA, Luiz Alberto de “Biontes, Bióides e Borgues”. In: NOVAES, A. (org). *O Homem Máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2003.

¹⁷ BAREMBLITT, G. *Op. Cit.*, p. 110.

¹⁸ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

riqueza efervescente e a inquietude do ateísmo de suas origens e voltou-se a se centrar na análise do eu e na interpretação¹⁹. Mas, as divergências não nos devem fazer perder de vista o valor dinâmico do inconsciente freudiano, que o seu autor tantas vezes sublinhou. Segundo Pardo²⁰, Freud logo cuidou em reterritorializar a produção primária em uma determinada codificação, ligando a libido a um objeto, e, portanto, atou o desejo a uma falta: negando desse modo, ao desejo, a sua característica de livre produção de intensidade. Para compreender o sentido dinâmico do inconsciente, os autores do *Anti-Édipo* consideram apropriado relacionar o uso do termo esquizofrenia ligado especificamente ao inconsciente: um inconsciente que antes de sofrer as injunções da edipianização é esquizofrênico, mas não é como o zumbi da psiquiatria. A questão não é mais interpretar o inconsciente em relação restrita ao sexual fechado no triângulo familiar, o inconsciente opera por deslizamento e agenciamento, é rizoma. Então, a relação não se fecha na sexualidade, “mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza (...) todo tipo de devires”²¹.

Em *O Anti-Édipo*, são as “máquinas desejantes que rosnam” por trás do inconsciente da psicanálise. Não é o inconsciente reprimido pelo recalque que só aparece nos atos falhos e nos sonhos. Não que esse não exista, mas o fato é que, para haver criação, não basta um inconsciente que recorda. *Recordar e repetir* não diz em respeito ao ato de pensar que se dá sempre a partir do impensado.

No quarto capítulo, relacionamos o inconsciente “máquina desejante” com as forças produtivas e sociais. Segundo a escrita do *Anti-Édipo* foi esse o erro das análises de maio de 68, na França: uniram Marx e Freud, mas restringindo as forças do desejo e do inconsciente às interpretações do micro espaço familiar e as forças produtivas sob a ótica econômica. A nova maneira de enxergar consiste em pensar os acontecimentos injetando o desejo na sociedade como um todo. Segundo Deleuze e Guattari, as condições daqueles dias mantinham recalcadas “as questões do sexo e da enunciação para o lado

¹⁹ Em 1923, no artigo “O ego e o id”, Freud fala de um inconsciente dinâmico que é pura força. Este é o inconsciente que interessa à nossa pesquisa.

²⁰ PARDO, Luiz J. *Deleuze, violentar el pensamiento*. Paidós: Madri, 1990.

²¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 20.

da representação, o mais afastado possível da produção”²². Os autores pretendem introduzir uma nova análise do desejo, do inconsciente e da loucura. Com eles, procuramos mostrar que o capitalismo e o desejo trabalham, até certo ponto, numa relação de semelhança. Os fluxos do desejo, livres e descodificados, ameaçam toda hierarquia de valores familiares e sociais. O capitalismo tem algo em comum com esses fluxos, a máquina axiomática capital-dinheiro, desterritorializa os territórios sociais e os da natureza, para transformar tudo em dinheiro. O movimento ondulante do capitalismo transforma tudo em lucro, não respeitando nada. A diferença em relação ao desejo é que ele não produz um produto pré-especificado, desejo é produção de produção. Daí, a questão ética do desejo.

Finalmente, no capítulo cinco, para fazer sentido com o que defendemos, é preciso lembrar e tirar lições das “revoluções traídas”. Ler *O Anti-Édipo*, além da dose necessária de embriaguês, é preciso doses de humor. Para Furtos e Roussillon, “a loucura, o desejo e a revolução formam uma trama da sua reflexão”²³. Ou, pelo menos devemos buscar a questão mais ampla desse livro. As teorias revolucionárias se ocuparam da hipótese de que o poder pertenceria a uma classe dominante que se define pelos seus interesses.²⁴ Porém, a grande questão que se escondia por trás dessa hipótese foi revelada pelo *Anti-Édipo*. As massas que não partilham os mesmos interesses das chamadas classes dominantes abraçam estreitamente o poder e desejam dele uma parcela. Tanto La Boétie, Espinosa e, mais recentemente Reich, advertiram quanto a essa questão. As massas, normalmente, não são enganadas pelos seus governos, elas desejam e mendigam uma parcela do poder. Foucault, em sua introdução ao *Anti-Édipo*, edição americana, adverte-nos quanto ao fascismo interiorizado e presente em todos nós. Em outra

²² DELEUZE, G. e GUATTARI, F. In: CARRILHO, Manuel M. (org.). *Capitalismo e Esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Trad. José Afonso Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997, p. 58.

²³ Id. “O Anti-Édipo: tentativa de exploração”, p. 30.

²⁴ Segundo Battista Mondin, a tese marxista e seus seguidores “defendem que a existência organizada dos indivíduos, ou seja, a sociedade, é o resultado da organização dos meios de produção e da distribuição entre os homens; forneceu um diagnóstico agudo e claro da sociedade moderna como sociedade baseada na produção e apropriação privada da riqueza socialmente produzida, como sociedade que divide a comunidade dos sujeitos em classes opostas: capitalistas e trabalhadores; mostrou que a distribuição iníqua dos meios de produção produz inevitavelmente a luta de classes e que esta, por sua vez, levará ao fim do capitalismo e ao triunfo do socialismo. O materialismo dialético elaborado por Marx, com a colaboração de Engels, foi retomado e desenvolvido por Lênin, Stalin e Mão; e, segundo tendências revisionistas, por Gramsci, Marcuse, Bloch e Garaudy”. Cf. MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 173.

ocasião, numa entrevista com Deleuze, declara Foucault: “Marx e Freud talvez não sejam suficientes para nos ajudar a conhecer essa coisa tão enigmática, simultaneamente visível e invisível, presente e escondida, investida por todo lado, a que se chama poder”²⁵. A ilusão é acreditar que o poder e o desejo a ele só se encontrariam com aqueles que ocupam cargos influentes: magistrados, governantes, o chefe de polícia, etc. O poder está difuso e pode ser exercido em todo lugar onde haja relações: entre professores e alunos, entre médicos e pacientes, em casa, entre os membros da mesma família. Foucault adverte para esse exercício do poder fascista que habita dentro de todos nós. Daí, o pensador tomar *O Anti-Édipo* como “uma introdução à vida não fascista”. Os autores extraem potência dos acontecimentos, o que para Barenblitt, “Eles se declaram *bricoleurs*, juntadores de idéias, sobretudo juntadores de elementos cuja característica em comum é não ter nada em comum”²⁶. É preciso inventar singularmente um protocolo para a criação de estilo vida. Este pode ser inspirado em Carlos Castañeda, em Antonin Artaud, etc.

Ao final do texto, encontra-se, em anexo, um glossário para auxiliar o leitor na compreensão dos conceitos que aparecem ao longo de nossa pesquisa, uma síntese do vocabulário que deve servir de apoio para a leitura da dissertação. Os já iniciados na filosofia de Deleuze não encontrarão nenhuma dificuldade em lidar com os conceitos descritos. Deleuze e Guattari inventaram uma nova linguagem, não que tenham sido “ajudados” pelos intercessores, mas é certo que tenham sido afetados pelas vidas e por suas idéias. Os conceitos são, desta forma, uma co-criação com os inumeráveis intercessores: livros, animais, crianças, mas, sobretudo, alguns caros pensadores; dentre eles, Nietzsche, Espinosa, Foucault e Bergson.

Para que fiquem bem claros os motivos e os ensejos que encetaram esta pesquisa, cumpre discorrermos sobre o contexto a partir do qual se desenvolveram as proposições de Deleuze e Guattari, bem como o destinatário dessa grande e enigmática obra da filosofia contemporânea. Desta forma, abriremos, como se pode ver a seguir, um tópico destinado a esse fim.

²⁵ Id. Ibid., p. 22.

²⁶ BAREMBLITT, G. *Introdução à esquizoanálise*. Belo Horizonte: Instituto Félix Guattari, 1998, p. 18.

O livro não deveria ser visto apenas como um efeito do acontecimento político de maio de 68 na França, mas, também como uma referência a esta data a partir da qual tudo eclodiu. Não é simples, há um contexto que ganha corporeidade com a “revolução frustrada” daqueles dias. Segundo Manuel Carrilho, “maio de 68 foi a manifestação de todas as pulsões libidinais em cuja violenta repressão o poder sempre se constitui”²⁷. A proposta do livro é grandiosa quando se define como uma análise do poder e do desejo nos momentos em que esses mais se fazem presentes, nos acontecimentos sociais. É uma outra maneira de interpretar a sociedade e a história. O desejo está enxertado de uma ponta à outra nos acontecimentos sociais. O nazismo da Alemanha de Hitler e, toda espécie de fascismo, não só o da Itália de Mussolini são frutos de um movimento revolucionário, e se não for visto desta forma corremos o risco de não entendermos esses acontecimentos. “O que animava as massas alemães? Era uma libido revolucionária que se cristalizou numa máquina medonha – e o stalinismo é, de certo modo, a mesma coisa”²⁸. O livro ressalta que, para entender as formações macros, as superestruturas, é preciso considerar “uma infra-estrutura, é dela que o desejo faz parte. E a economia para continuar a ser política tem de ser, fundamentalmente, libidinal”²⁹. É preciso ter à mão esses fatores que potencializam a produção do Anti-Édipo.

A quem se dirige esse livro? Nas palavras de Deleuze: “Felix diz que o nosso livro se dirige a pessoas que têm entre 7 e 15 anos”³⁰, mas isso não pode ser tomado assim, em minha opinião, é claro. Deleuze se remete a uma conversa informal que teria tido com Guattari, mas que não poderia ser tomada como uma tese. O livro começa o primeiro capítulo com palavrões e isso se aproxima muito das crianças naquela idade, no entanto, certamente, não é um livro que se dirija às crianças. É o próprio Guattari quem diz que se deve “começar pelo domínio das questões teóricas”³¹, e isso envolve a compreensão do inconsciente psicanalítico, o entendimento da repressão do Édipo dos

²⁷ CARRILHO, M. M. *Capitalismo e esquizofrenia: dossier sobre o Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 7.

²⁸ Id., p. 9.

²⁹ Id., p. 10.

³⁰ Id. Deleuze e Guattari explicam-se... Entrevista 1, p. 63.

³¹ Id. Ibid., p. 57.

psicanalistas e da teoria do desejo de Deleuze e Guattari. O livro se destina a quem está cansado da psicanálise e aos revolucionários que sonham que, com suas interpretações da realidade, vão realizar uma sociedade mais justa. A advertência do *Anti-Édipo* é para que os acontecimentos “daqueles dias” que mostraram que os homens nem sempre agem conforme os seus interesses revolucionários não sejam esquecidos e, finalmente, para os pensadores livres que desejam experimentar novas maneiras de pensar e viver. *O Anti-Édipo* é um livro de filosofia política, e no dizer de Foucault, “um manual de ética”. É um ensino sobre como ficar longe do desejo fascista. É preciso escolher qual dos muitos eixos críticos com os quais se irá trabalhar no *Anti-Édipo*. É um livro que fala de Sociologia, uma análise da sociedade capitalista que descodifica todos os códigos para ligar à máquina axiomática do capital. Aborda a História sobre uma outra perspectiva. Existe uma história universal, que não é a da necessidade e sim da contingência, que aparece em três formas de civilização, a “primitiva”, a “despótica” e a nossa, atual “capitalista”. Eles incluem personagens e conceitos da literatura para falar de psicanálise, no sentido de subvertê-la.

Preferimos não enveredar pela crítica à psiquiatria que também é tema fundamental do livro. Por sua extrema complexidade, exigiria uma outra pesquisa. Por esse mesmo motivo, optamos por não incluir a crítica que se faz à psicanálise lacaniana. Portanto, quando seguimos a crítica do *Anti-Édipo* à psicanálise, estamos com os autores, focando a psicanálise freudiana. Escolhemos a crítica à noção do desejo-falta que inclui seu corolário: a castração que opera no inconsciente as forças de anti-produção e a crítica à representação psíquica que mantêm o inconsciente no teatro familiar. Isso inclui a crítica ao complexo de Édipo que funciona como máquina repressiva do desejo. A subversão do livro inclui a substituição da idéia do inconsciente como teatro pela idéia de inconsciente na qualidade de usina, questão de produção de inconsciente e não de representação de conteúdos dele. A psicanálise, limitada às interpretações edipianas, encontra seu limite na esquizofrenia. Para *O Anti-Édipo*, o delírio é histórico-mundial, não familiar: deliram-se raças, tribos, culturas, organizações, posições sociais, etc. É uma tentativa de algo novo, e o que se propõe com os “platôs” é justamente a tentativa de constituir um pensamento que se efetue através do “múltiplo” - e não a partir de uma lógica

binária, dualista, do tipo "um-dois", "sujeito-objeto", que se efetue por dicotomia, tal como vemos na psicanálise, na lingüística e na informática. Visa-se, portanto, à construção de uma teoria das multiplicidades que seja imanente, que coloque propostas concretas de pensamento, ao invés de simplesmente se limitar à crítica da psicanálise. Essas são algumas das questões do livro que pretendemos explorar.

CAPÍTULO I - UM MODO DE FAZER FILOSOFIA

No início dos anos 70, em resposta a um crítico severo que o acusava de estar filosoficamente acuado, o pensador Gilles Deleuze escreveu:

sou de uma geração, uma das últimas gerações que foram mais ou menos assassinadas com a história da filosofia. A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente (...) ³².

Deleuze se opõe ao estilo de fazer história da filosofia que tem como princípio fazer comentários ou recontá-la.

Você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto. Na minha geração muitos não escaparam disso, outros sim, inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom ³³.

Portanto, no lugar do comentário, tem-se uma tentativa de co-pensamento, situando a reflexão não exatamente no domínio de um determinado sistema teórico a ser explicado. “Mas eu me compensava de várias maneiras. Primeiro, gostando dos autores que se opunham à tradição racionalista dessa história” ³⁴. Nem sobre o pensamento de Deleuze, nem acerca da obra de Nietzsche, mas por entre esses autores. Como afirma Roberto Machado, “o pensamento de Gilles Deleuze sempre se exerceu em relação a domínios ou objetos heterogêneos” ³⁵. É a função dos intercessores – tudo que causa uma

³² DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 14.

³³ Id.

³⁴ Id. Ibid.

³⁵ MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1990, p. 3.

experiência sensível, um acontecimento, um conceito, a arte, a música, muitos pensadores.

E entre Lucrécio, Hume, Espinosa, Nietzsche, há para mim um vínculo secreto constituído pela crítica do negativo, pela cultura da alegria, o ódio à interioridade, a exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder... etc³⁶.

Trata-se de uma filosofia do acontecimento, uma filosofia da multiplicidade, cujas bases rompem com a filosofia do sujeito, da consciência. Propõe lidar com a criação de conceitos e com a produção de acontecimentos que os atualizem no perpétuo jogo entre virtuais e atuais: *virtus*³⁷, que é força ligada ao *actualis*, é o ato que torna a força efetiva. No breve texto, “O atual e o virtual”, Deleuze diz: “toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais”³⁸. Não haveria, segundo Deleuze, objeto totalmente atual, pois as imagens virtuais envolvem o atual, o “envolvem em círculos de virtualidade” que sempre se renovam, que se emitem permanentemente. A filosofia dá consistência ao virtual através da criação de conceitos e a consistência dos conceitos estaria nos acontecimentos. Os acontecimentos se dão sobre um plano de imanência, aquilo que é criado pela vida, que não tem um pressuposto, que não tem um plano de referências. A criação de conceitos vai sempre pelo plano de imanência, sempre em criação a partir dos próprios acontecimentos como singularidades pré-individuais e impessoais. Neste sentido, a filosofia de Deleuze e Guattari tem uma propriedade criadora. A atitude filosófica realiza-se na ação criadora, não é contemplação, não é reflexão e, também, não é comunicativa.

Os conceitos de Deleuze (fluxos, códigos, cortes, encontro, desejo, etc.) estão espalhados ao longo do *Anti-Édipo*. Não aparecem em uma seqüência. Essa forma de escrever vem ao encontro daquilo que Deleuze define como “um modo de fazer filosofia”. O que é a filosofia para Deleuze? No decurso de sua obra, ele a define como a arte de formar, de “inventar conceitos, de criar conceitos”. Não se fazia necessário tão somente que esta resposta acolhesse

³⁶ DELEUZE, G. *op.cit.*

³⁷ Energéia ou *dunamis* de onde deriva a palavra dinamite (ενεργεια, δυναμις em Aristóteles).

³⁸ DELEUZE, G. e PARNET, C. In: *Diálogos*. Trad. Heloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 173.

a questão, ou seja, o que é a filosofia? Deleuze nos provoca com idéias de pensar e de criar conceitos, como dispositivos, ferramentas, algo que é inventado, criado, produzido, a partir das condições dadas e que opera no âmbito mesmo destas condições. O conceito é um dispositivo que faz pensar. A idéia é não se refugiar na "reflexão sobre", mas de operar, criar, experimentar, sem ser "agitando velhos conceitos estereotipados como esqueletos destinados a intimidar toda criação, (...) [não se contentando] em limpar, raspar os ossos"³⁹. Deixando emergir as multiplicidades, tais como conceitos e experimentações. Dizem, Deleuze e Guattari:

era preciso formular essa questão entre amigos, como uma confiança ou uma confiança, ou então, face ao inimigo, como um desafio. E, ao mesmo tempo uma dúvida, se era isso, mas eu não sei bem se era isso, nem se eu fui assaz e convincente⁴⁰.

Há situações em que os conceitos filosóficos são personagens conceituais, que contribuem para a definição do que é fazer filosofia: amigo é um desses personagens que seria uma testemunha favorável à origem grega da filosofia, (*philos-sofia*) amigos da sabedoria. Outras civilizações (não gregas) possuíam sábios⁴¹ mas os gregos os substituíram por filósofos, esses amigos da sabedoria, que a buscam incessantemente, mas que não se apropriam dela.

Só que os personagens são conceitos, e os meios, as paisagens, são espaços-tempos. Escreve-se sempre para dar vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga⁴².

Diz Deleuze: "Amigo designaria uma certa intimidade competente, uma espécie de posto material, e uma potencialidade, como aquela do marceneiro

³⁹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 109.

⁴⁰ Id. p., 9- 10.

⁴¹ A sabedoria é mais ligada a sacerdotes, a religiões, a Estados, a leis, a estruturas fixas que devem ser conhecidas por meio de alguma ascese ou de algum exercício que leve à ascensão até essas formas, do que propriamente a um exercício de pensamento. Então, a nossa questão sempre vai estar ligada a um retorno para a imanência do pensamento.

⁴² DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 176.

com a madeira”⁴³. O bom marceneiro é, potencialmente, madeira, ele é um amigo da madeira. Então, o bom filósofo, digamos assim, é, em potência, amigo da filosofia. É ele quem faz, quem cria, quem forma e inventa os conceitos que fazem a filosofia. E ao nos depararmos com a criação de conceitos, deparamo-nos, também, com a criação de conceitos inviáveis, arbitrários, inconsistentes e outros que são bem-feitos, que testemunham uma criação, ainda que uma criação inquietante e perigosa como é o caso de Deleuze e Guattari. Assim, “o filósofo é o amigo do conceito, o filósofo é o conceito em potência”⁴⁴ e a filosofia é a disciplina que consiste em criar conceitos, conceitos sempre novos. As ciências buscam suas verdades criando proposições, mas “criar conceitos no sentido restrito compete apenas à filosofia”⁴⁵. Este é o objeto da filosofia. Diz Deleuze:

Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes, não há céus para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou, antes, criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam⁴⁶.

Segundo Deleuze, Nietzsche determinou, de um certo modo, qual deveria ser a tarefa da filosofia, quando escreve:

Os filósofos não devem mais se contentar em limpar os conceitos, polir os conceitos e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los⁴⁷.

⁴³ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 18.

⁴⁴ Id.

⁴⁵ Id. Ibid.

⁴⁶ Id. Ibid. – Deleuze não está falando aqui da assinatura do homem indivíduo, filósofo que criou o conceito, mas sim do homem-filósofo acontecimento circunstancial, de um dado contexto histórico, de uma dada época: o homem de seu tempo. De um homem com sua assinatura comprometida com os acontecimentos de seu tempo. Assim como o *cogito* tem a assinatura de Descartes, o *conatus* tem a impressão de Espinosa, *essência* pertence a Platão, etc.

⁴⁷ Id. Ibid.

e, aí, nós poderíamos dizer: utilizar os conceitos como ferramentas⁴⁸. A filosofia não deve redizer o filósofo, mas dizer o que ele subentendia necessariamente, naquilo que ele dizia, mas que não estava dito explicitamente. Aquilo deve estar presente no que determinado filósofo disse, mas não estava explícito, neste caso não deve ser redizer, copiar o que o filósofo havia dito, mas roubar aquilo que ele diz a partir daquilo que se entendeu que ele disse, a partir de um roubo que é singular. Cada um rouba a seu modo, o que remete àquilo que Deleuze disse no início, ou seja, que a tarefa da filosofia é sempre uma tarefa de criar conceitos. Ainda quando lança mão de um conceito de Nietzsche, de Espinosa, de Bergson, ele está recriando aqueles conceitos, ele não os está copiando. No entanto, “a filosofia sempre teve seus inimigos, e ainda os tem”⁴⁹. Quais seriam os atuais inimigos da filosofia? A informática, a comunicação, que fazem uma promoção comercial e uma apropriação dos conceitos. Para Deleuze: “(...) apoderaram-se da própria palavra conceito e disseram: é nosso negócio, somos nós os criativos, nós somos os *conceituadores*! Somos nós os amigos dos conceitos, nós os colocamos em computadores (...)”⁵⁰.

Os técnicos, nessas disciplinas, falam em criatividade, em ter de ser criativo no mundo empresarial. No entanto, o que Deleuze e Guattari consideram como conceitos criativos? São aqueles que tratam dos planos problemáticos da época contemporânea. Não é o caso da apropriação do conceito de rizoma, que a informática utiliza para fazer uma promoção comercial. Um pelotão de “conceituadores”, uma raça de jovens executivos que tenta se comunicar com os conceitos da filosofia. “Eis que o conceito se tornou o conjunto das apresentações de um produto (...) que se pode vender”⁵¹.

⁴⁸ A noção de conceito como ferramenta nos remete às questões éticas e estéticas. A criação de conceitos nos leva a pensar a criação de uma nova forma de pensar e, conseqüentemente, a criação de novos modos de viver. Por exemplo, a noção de um pensamento cartográfico que nos aproxima das noções de movimento da vida, um pensamento que é desejo, pensamento-ação, linhas que se conectam a partir dos agenciamentos e dos encontros, um modelo rizomático que elimina um *a priori*. Deleuze, ao trabalhar a história da filosofia, não trabalhava com uma reflexão sobre os momentos filosóficos, mas como a arte do retrato em pintura, “são retratos conceituais” em que se pinta parecido, mas a semelhança daquele retrato deve ser produzida, não reproduzida. Então, Deleuze não trabalha os conceitos como reprodução, mas como produção.

⁴⁹ Id. Ibid., p. 19.

⁵⁰ Id. Ibid.

⁵¹ Id. Ibid.

Segundo Deleuze, o conceito é aquilo que impede que o pensamento seja apenas uma conversa, um bate-papo, uma opinião, “um conselho, uma discussão, uma tagarelice”⁵². Todo conceito é forçosamente um paradoxo; nunca vem pronto com começo, meio e fim para ser declamado. O conceito de rizoma, por exemplo, está ligado ao modo do pensamento. O pensamento rizomático é como a grama, é como a erva daninha que não se sabe como surgiu, como acabou, começa pelo meio, é sempre entre dois. “Tudo é o rizoma. Pensar nas coisas, entre as coisas é justamente criar rizomas e não raízes, (...). Criar população no deserto e não criar espécies e gêneros em uma floresta. Povoar sem jamais especificar”⁵³.

É assim que eles tratam as questões. O que Deleuze propõe é a fuga das questões. “As objeções nunca levaram a nada. O mesmo acontece quando me colocam uma questão geral. O objetivo não é responder a questões, é sair delas”⁵⁴.

Responder a uma questão é obturar essa questão, é impedir que ela se movimente no sentido de múltiplas saídas que ela possa ter. Muito mais interessante que a resposta, “é o silêncio ou a gagueira, e que seria como uma linha de fuga da linguagem (...). Dir-se-ia também: desfazer o rosto, fazer com que o rosto fuja”⁵⁵. Responder a uma questão é fazer com que ela se reduza a uma única saída, é levá-la ao nível de um pressuposto de origem, de um fundamento que tem que desencadear as raias de uma verdade única, cientificista. Os inconvenientes dessa imagem de pensamento vêm do fato de determinar os fundamentos, um sistema de raízes, ponto de partida: “(...) do qual dependem todos os enunciados produzidos, de fazer reconhecer e identificar em ordem de significações dominantes ou de poderes estabelecidos: quando se diz: “Eu, na qualidade de (...)”⁵⁶.

Sempre se parte de um pressuposto, de um fundamento ou de uma escola. Não é voltar às questões do passado, num movimento arqueológico, aprisionar-se no passado para fazer filosofia. Não seria nem esse passo para o passado, nem um olhar para o futuro, como previu o socialismo, nunca se

⁵² DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 170.

⁵³ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Heloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p. 36.

⁵⁴ Id., p. 9.

⁵⁵ Id. Ibid., p. 32.

⁵⁶ Id. Ibid., p. 37.

tratou de ter respostas prontas para as questões. O marxismo se pautou sempre por um projeto para o futuro, projetos alternativos para uma sociedade sem classes, um projeto para o mundo. Deleuze está interessado mais em processos. O pensamento cartográfico, o pensamento rizomático, entre outros, estão sempre nos remetendo a processos. Não se trata de dar respostas aos problemas, mas sim de abrir as questões ao campo das multiplicidades e das criações singulares. Deleuze propõe uma saída das formas binárias do tratamento das questões e propõe a criação de conceitos como uma forma de criar inquietações, deixar as questões sobre uma certa tensão. Em vez de ir ao passado ou de se dirigir ao futuro, tratar-se-ia de captar os devires perceptíveis que se gestam na atualidade, trata-se de se conectar aos devires. Como diz Deleuze: “Trata-se, antes, no devir, de involuir: não é nem regredir, nem progredir. Devir é tornar-se cada vez mais sóbrio, cada vez mais simples, tornar-se cada vez mais deserto e, assim, mais povoado”⁵⁷.

O devir filósofo não tem nada a ver com a história da filosofia, devir é justamente não imitar, não partir de um modelo pronto, como pretende a informática quando se apropria do conceito de rizoma. É não partir de posições e pressupostos teóricos pré-estabelecidos, máquinas binárias (questão–resposta, feminino–masculino, homem–animal). “Há sempre uma máquina binária que preside a distribuição dos papéis e que faz com que todas as respostas devam passar por questões pré-formadas”⁵⁸. Tem de se passar pelo sujeito do enunciado, do lugar de onde se está falando, de qual raiz ou ramo: “assim se constitui uma tal trama que tudo o que não passa pela trama não pode, materialmente, ser ouvido”⁵⁹.

Deleuze não parte para a construção da filosofia dessas máquinas binárias. O devir filósofo é como as núpcias entre dois reinos, para se opor à noção de máquinas binárias. O exemplo de Deleuze está nas núpcias entre as vespas e as orquídeas: “a orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura, pois “o que” cada um se torna não muda menos do

⁵⁷ Id. Ibid., p. 39.

⁵⁸ Id. Ibid., p. 29.

⁵⁹ Id. Ibid.

“aquele” que se torna⁶⁰. Nesse encontro *entre-deois*, muito de cada um se desterritorializa no outro. O agenciamento é justo assim, não se trata de uma totalização, mas de um “roubo”. “A vespa se torna parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa. Um único e mesmo devir, um único bloco de devir⁶¹. É, na verdade, “uma dupla captura”: um processo desterritorializante em que a vespa deixa de ter o seu território restrito e a orquídea deixa de ter exclusividade sobre o seu território. O que se passa entre esses dois reinos? Um processo de desterritorialização, perder-se em relação ao território originário para encontrar-se numa outra situação de misturas entre territórios. Nesse processo, não há nada a compreender ou a interpretar. Isso foi mal visto no caso do pequeno Hans⁶². Freud e a família do pequenino Hans canalizaram tudo para um único centro, falou-se o tempo todo em nome da criança, só faltou escutarem-na: “a criança tenta de todos os modos e de todas as formas, escapar. Não se parou nunca de lhe QUEBRAR SEU RIZOMA, de lhe MANCHAR SEU MAPA, de colocá-lo no bom lugar⁶³. Ainda voltaremos a tocar nessa questão.

“Os conceitos”, dizem Deleuze e Guattari, “são exatamente como sons, como cores, como imagens, os conceitos são intensidades. São intensidades, que passam ou não passam⁶⁴. Não se trata também “de fazer parte de uma escola filosófica ou de se criar uma escola”. Não se trata de criar uma escola deleuzeana. Uma escola é confortável, é alguma coisa que nos acolhe e nos salvaguarda dos perigos das experimentações perigosas. É um lar seguro de onde se parte das mesmas teorias, dos mesmos princípios, da mesma prática clínica. Não ter escola implica uma certa solidão, não uma solidão solitária, mas uma solidão povoada de encontros, encontros com o devir que irrompe, ou com as núpcias. Que se construa essa solidão exilada de escolas, exiladas

⁶⁰ Id. Ibid., p. 10.

⁶¹ Id. Ibid.

⁶² Os autores se referem ao caso do Pequeno Hans, menino de quatro anos e meio que desenvolveu uma fobia à cavalos. O professor Sigmund Freud, como aparece na descrição do caso, orientou o pai do menino a observá-lo e, de uma certa maneira, tratá-lo. A leitura do caso, bem como da análise de Hans, revela-se soberba em possibilidades de apreensão dos conceitos fundamentais da psicanálise. FREUD, Sigmund: Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909). Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. X. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1996.

⁶³ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 23.

⁶⁴ Id., p. 15.

de idéias pré-concebidas, de fundamentos inamovíveis, de modelos estratificados. Como fazer uma escola na solidão?

AGENCIAMENTOS: ENCONTROS EM FILOSOFIA

Não se trata apenas do encontro inter-pessoas, mas de um encontro de idéias, de movimentos, de acontecimentos. Desde que saibamos vê-los, desde que com eles nos conectemos, desde em que neles nos impliquemos. Tais encontros são como um devir, devir vespa-orquídea, no qual cada um encontra o outro ainda que cada um não tenha nada a ver com o outro. É o encontro da diferença que produz um algo entre os dois. Não é o encontro em que um se torna o outro, é o encontro que introduz um *entre-dois*, é uma novidade, uma nova possibilidade de vida: no trabalho, na família, na escola, na religião, na rua, em qualquer lugar. Não é cópia de modelo pronto, não é assimilação de um pelo outro, não é interpessoal, é uma mistura em que um rouba o outro e o roubo não é plágio nem cópia: roubar uma potência não é copiar nem de plagiar. Trata-se de se deixar afetar por uma potência que se encontra no pensamento do outro. Assim como Deleuze e Guattari que se roubaram o tempo todo, mas não deixaram sinais de plágio ou cópia. Essa captura, esse encontro entre dois, é sempre uma dupla captura, o roubo é um duplo roubo, e as núpcias são sempre fora e entre. Diz Deleuze: “a justiça e a justeza de idéias são coisas ruins, não são idéias muito boas, tanto faz se aparecem num filme, num livro, numa música ou numa obra de arte, nada de justeza, apenas idéias”⁶⁵.

Assim sendo, que produzam o encontro, o devir, o *entre-dois*, o roubo, as núpcias: esse *entre-dois* das solidões, que já não é de ninguém, mas está entre todos. “Não se deve procurar se uma idéia é justa ou verdadeira”⁶⁶. Seria preciso procurar uma idéia bem diferente, em outra parte, em outro domínio, tal que, entre os dois, alguma coisa se passe, que não está nem em um nem

⁶⁵ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Heloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998. p. 17.

⁶⁶ Seria como um olhar pré-concebido sobre as coisas. Imaginemos o quanto se perdeu de Espinosa ao se fechar preconceitualmente na questão do panteísmo. O mundo cristão perdeu a essência da obra de Espinosa, não viu nada, apenas odiou a questão panteísta. Pensemos no caso de Carlos Castañeda: deixá-lo de lado por causa do elemento místico ou, quem sabe por causa da mescalina do peyote.

em outro⁶⁷. Esse é o sentido do agenciamento, buscar em outros planos, outros saberes uma idéia que complemente uma outra: rizoma da Botânica, linhas e mapas da Geografia, entre outros. “Ora, geralmente, não se encontra essa outra idéia sozinho, é preciso um acaso, ou que alguém a dê a você. Não é preciso ser sábio, saber ou conhecer determinado domínio, mas aprender isso ou aquilo em domínios bem diferentes⁶⁸”.

Não precisamos valorar as idéias, dar-lhes um estatuto de justiça ou justeza, assim como tentaram fazer com a vida, esquecendo que à vida nada falta, não é uma questão de valorá-la ou aquilatar o pensamento, mas de transvalorar os valores. Os encontros são agenciamentos de idéias e é desses encontros que se extrai a potência dos conceitos.

Para Deleuze e Guattari, a história da filosofia sempre se comportou como um agente de poder em relação ao pensamento. Se não se leu Platão, Descartes, Hegel, Kant, Heidegger⁶⁹, como se pode estar falando essas coisas? “Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento, mas que também faz com que aqueles que ficam fora se ajustem ainda mais a essa especialidade da qual zombam⁷⁰”. É assim que a história da filosofia concebe a filosofia. Essa história é feita como uma forma de “intimidação do pensamento⁷¹”, uma forma de fazer o pensamento ter receio, um meio de fabricar especialistas da justiça e da justeza. Diferente do pensamento que se orienta pela imanência, pelo movimento da vida, pelo plano *rizomático*, que não se reporta a Descartes ou a quem quer que seja. Deleuze prefere usar como intercessores os autores que pareciam fazer parte da história da filosofia, mas que escapavam dela, ou por um lado ou por todas as partes⁷². Todos eles, curiosamente, têm uma vida atravessada pela fragilidade, entretanto, com uma constituição insuperável. Eles procedem apenas por potência positiva e de afirmação. Talvez, o que esses pensadores tivessem de tão sedutor, fosse esse “culto à vida”. São encontros entre pessoas e idéias que fazem um outro tipo de história da filosofia, assim como foi o encontro de Deleuze e Guattari: “o que fizemos foi um agenciamento a

⁶⁷ Id., p. 17.

⁶⁸ Id., p. 18.

⁶⁹ Id., p. 21.

⁷⁰ Id. Ibid.

⁷¹ Id., p. 21-2.

⁷² Id., p. 9 – 45.

dois, onde algo passava entre os dois”⁷³. Sobre esse encontro, Deleuze se refere como tendo um devir-filósofo e muitos outros devires. “Félix era um homem de grupo, de bandos ou de tribos, no entanto, era um homem sozinho, deserto povoado de todos esses grupos e de todos os seus amigos, de todos os seus devires”⁷⁴. Nesse tipo de encontro, não é o trabalho a dois que conta, não é o que cada um faz estando em dois: “mas o que contava para nós era menos trabalhar juntos do que trabalhar *entre-dois*”⁷⁵.

Era assim que eles deixavam de ser o autor, não havia uma parte de um e de outro, mas o efeito dos acontecimentos *entre-dois*. Dizem eles: “Escrevemos este livro como um rizoma. Compusemô-lo com platôs (...).Tivemos experiências alucinatórias, vimos linhas, como fileiras de formiguinhas, a abandonar um platô para ir a um outro”⁷⁶.

Esse *entre-dois* remetia a outras pessoas diferentes, tanto de um lado, quanto de outro: o deserto crescia e ia se povoando cada vez mais, não tem nada a ver com escola, com processos de re-cognição, mas só tem a ver com encontros. Daí, os devires, os roubos, as núpcias com reinos diversos, trabalhos *entre-dois*: “eles se compõem como dois riachos, dois rios”⁷⁷, que ao se juntarem fazem um terceiro. Passa a ser, tão somente acontecimento que destrói o verbo ser, o eu sou se dissolve um no outro. “Quando eu dizia que Félix e eu éramos mais como riachos, queria dizer que a individuação não é necessariamente pessoal”⁷⁸. Isso porque há muito de impessoal que nos atravessa, há toda uma natureza que nos afeta o tempo todo. “Não temos certeza alguma de que somos pessoas: uma corrente de ar, um vento, um dia, uma hora do dia, um riacho, um lugar, uma batalha, uma doença têm uma individualidade não pessoal”⁷⁹. São como dois riachos, dois rios. Sobre a produção do *Anti-Édipo, O que é a filosofia* e *Mil Platôs* diria Deleuze: não trabalhamos juntos, trabalhamos com os “ecos” que se produzem *entre-dois*. Não se pode negar a história da filosofia, e não é esse o que preconizam Deleuze e Guattari, mas sim de criar uma outra maneira de se fazer filosofia.

⁷³ Id., p. 24.

⁷⁴ Id. Ibid.

⁷⁵ Id. Ibid.

⁷⁶ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1 Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 33 - 34.

⁷⁷ DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 176.

⁷⁸ Id.

⁷⁹ Id. Ibid.

Então à medida que abordarmos questões históricas, de seqüências, de obras, de pensamentos, de lugares e de tempos, partiremos sempre de um ponto de vista geológico, de um ponto de vista de um arqueólogo, isto para mencionar um pensador que nos é afim, Foucault que, assim como Deleuze, faz uso da história da forma mencionada. Foucault sempre viveu a relação com a história como se essa fosse uma condição praticamente negativa. A história nunca foi fundamento de nada a não ser um limitador do qual nós devemos fugir para criar. Então, podemos livrar as nossas costas do peso da história nesse sentido; ela vai ter apenas uma função à medida que ela é co-presente ao nosso modo de vida. E, assim, a memória seria um impedimento do devir. Nietzsche tem uma postura em relação à história a qual destitui a erudição e o acúmulo de saberes e vê a história como um inimigo da vida⁸⁰. No lugar do tempo histórico, o intempestivo, “o esquecimento contra a memória, a geografia contra a história, o mapa contra o decalque (...)”⁸¹.

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

⁸¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. In: MARCONDES, F. C. *O escavador de silêncios: formas de construir sentidos na comunicação*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004, p. 67.

CAPÍTULO II – A CONCEPÇÃO METAFÍSICA DO DESEJO

O conceito de desejo tem uma longa e importante tradição histórica no Ocidente e está dividida em duas versões principais. A primeira estaria ligada ao modelo platônico e que, mesmo na atual leitura psicanalítica, não perdeu a sua tendência de se reportar à insuficiência da falta. E, para rediscutir a teoria do desejo, não poderíamos deixar de fora a versão que vem sendo tecida por Deleuze e Guattari, que se encontra desde Espinosa, e que, em nossos dias, é o tema do *Anti-Édipo*. Essa importância é, sobretudo, ética, porque a imagem de desejo, dependendo em qual se assume, contém implícita ou explicitamente, valores que tendem a conduzir a existência de um modo criativo e afirmativo ou de uma forma moral e sedentária⁸². O *Anti-Édipo* apresenta o conceito de desejo no entrelaçamento com a própria produção da realidade e é por isso que só pode ser entendido a partir dessa exterioridade que se faz presente nos acontecimentos da sociedade. Rever essas concepções do desejo implica também em rediscutir a teoria do inconsciente, e é esse o trabalho do *Anti-Édipo*: o desejo é máquina e o inconsciente é maquínico.

⁸² A Filosofia de Gilles Deleuze pretende ultrapassar a característica dominante no pensamento platônico, ou seja: o dualismo que considera o mundo material como um mundo decaído e alienado do mundo das essências. Esse dualismo faz com que o mundo seja, ou uma reprodução perfeita ou uma imitação mal feita, uma participação limitada com o mundo ideal, perfeito, eterno, incorruptível, divino: o mundo das Idéias. Neste sentido, tal *concepção* constitui uma maneira de pensar o desejo como negatividade. O desejo é sensibilidade, fluidez e devir, por isso uma ameaça ao perfeito estado desencarnado da Idéia de perfeição. No *Banquete*, que citaremos mais adiante, essa concepção do desejo irrompe no discurso de Aristófanes e no de Ágatão. *O método da divisão*, no *Sofista*, no *Político* e no *Fedon* apresenta as maneiras de encurralar o simulacro. Em *Lógica do sentido*, Gilles Deleuze trata da *reversão do platonismo* que se inicia ao final do *Sofista*.

DESEJO DE ALGUMA COISA: DESEJO E OBJETO

A questão, neste capítulo, é fazer uma comparação entre duas formas de conceber o desejo: a primeira concepção segue a tradição metafísica, é aquilo que se tornou “natural” e passou a ser aceita como “bons costumes”. O centro de referência para essa concepção do desejo se encontra no platonismo⁸³, que solidificou um modo de viver e de pensar calcado na moral, na razão e no Estado. Esse modo de vida, ao longo do tempo, sofreu inovações⁸⁴ de dentro da filosofia, com a teologia e mais modernamente com a psicanálise. Essas inovações criaram mecanismos de assujeitamento das paixões, pela desqualificação do desejo. Vejamos essa via que triunfou no Ocidente judaico-cristão e que se vê pelas lentes do Estado, da razão e da

⁸³ Referimo-nos ao dualismo que se reflete em todos os setores da filosofia. Segundo Battista Mondin, em seu livro *Introdução à filosofia*. (São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 163), “na *lógica*, onde segue-se o procedimento dialético; na *gnosologia*, que desvaloriza o conhecimento sensitivo, reduzindo-o à função de reavivar a lembrança das Idéias (teoria da reminiscência); na *psicologia*, com a identificação a uma só alma, espiritual e imortal, considerando o corpo uma prisão e um obstáculo às atividades da alma; na *ética*, onde se ordena um rígido controle ou antes a completa supressão dos instintos e das paixões, o que torna possível a separação da alma da prisão do corpo, é a contemplação das Idéias; na *estética*, com a desvalorização da comédia, da tragédia e das artes figurativas, pois não favorecem a elevação do espírito; na *política*, com a divisão da sociedade em classes e a atribuição do governo ao filósofo-rei”. O Estado justo deverá ser aquele cujo governo estiver nas mãos do filósofo, daquele que já contemplou o Bem em si e que não confunde com ele as coisas que dele participam; aquele que, depois de contemplar o Bem, reconheceu o dever que lhe incumbe de levar os outros a compartilharem a sua visão. Platão resume, na *República*, V. (473): “A menos que os filósofos sejam reis ou que os que hodiernamente se nomeiam reis e soberanos sejam verdadeira e seriamente filósofos, de sorte que a autoridade política e a filosofia acopladas se encontrem no mesmo indivíduo, enquanto que se excluam do governo quantos atualmente aspiram a uma das duas vocações sem a outra, fora disto (...) não há medicina para os males que afligem e devastam o Estado e o próprio gênero humano, nem jamais surgirá na Terra e virá à luz do sol o Estado perfeito, cujo o plano projetamos”. Esta nova política e este novo Estado não se baseiam na retórica (tal como queriam os sofistas), mas tem a filosofia por seu instrumento de acesso aos verdadeiros valores da Justiça e do Bem. Três são as obras de Platão dedicadas especialmente à política: *a República*, *a Política* e *As Leis*, cuja referência se encontra na bibliografia final deste trabalho.

⁸⁴ Se é verdade que Sócrates e Platão questionavam os homens; Aristóteles questionava as coisas. A preocupação constante de Aristóteles é vencer a abstração da Idéia Platônica, concretizar, individualizar o conceito, o que dá nova valorização ao sensível, como também confere nova valorização ao pensamento. Em *Ética à Nicômaco*, X 1179b 35, (apud GILES, Thomas Ransom, *Introdução à filosofia*. São Paulo: Edusp, 1979. p. 52.), Aristóteles diz que “não basta saber que coisa é a virtude: é mister tornar-nos bons. Se bastassem os raciocínios, bem deveríamos fazer de tudo para procurarmos muitos. Mas, contudo, embora servindo para reafirmar no culto do belo e do bom os mais nobres e bem nascidos dentre os jovens, eles são impotentes no induzir ao bem e à beleza a grande maioria”. Depois, os representantes, do platonismo e do aristotelismo vão aparecer na Filosofia Medieval. Santo Agostinho vai viver no maniqueísmo entre o bem e o mal, a luz e as trevas, Deus e o Diabo, espírito e a matéria. Formas teológicas da repressão do desejo e da paixão. As Idéias desencarnadas do platonismo se transferem para Deus que tem em Si os arquétipos de todas as coisas. Conhecer a verdade é o mesmo que conhecer a Deus. Tomás de Aquino introduz na teologia as idéias de Aristóteles. As provas da existência de Deus se fundamentam na doutrina do Ser. A primeira prova é uma explicitação do axioma: *aquilo que é movido é movido por um outro*. É a cadeia infinita de causas e efeitos: toda causa é causada, mas deve haver uma causa que causa todas as outras. Essa é a causa primeira que é Deus. (*Suma Teológica*, parte I questão II, artigo 3. apud GILES, Thomas Ransom, *Introdução à filosofia*. São Paulo: Edusp, 1979. p. 58.)

moral. A outra, que abordaremos mais adiante, toma o caminho da afirmação da vida na paixão pela terra, para além do juízo de Deus⁸⁵, Nessa concepção, ao desejo nada falta, ele se afirma em sua força, em sua natureza de produção da realidade. Voltaremos a falar. sobre essa noção mais adiante

Para pensarmos o desejo relacionado a objeto, faz-se necessário uma breve consideração sobre o que se passa na cena de *O Banquete*⁸⁶. Ao visitarmos esse texto, damos-nos conta de que ele foi produzido há 2500 anos. Entretanto, falar sobre *O Banquete* é abordar uma situação ou um problema de hoje. Não estamos nos referindo a uma história ou a uma investigação arqueológica: *O Banquete* de Platão nos fala de uma questão atual ou, pelo menos, podemos dizer que há algo de atual nesse diálogo.

O que se passa na cena de *O Banquete* é o seguinte: há um jantar comemorativo na casa de um poeta (Agátão) que acaba de ganhar um prêmio num concurso de tragédia. Nesse jantar comemorativo, decidem, ali mesmo, instituir um novo concurso⁸⁷, Não é mais um concurso de tragédias, mas um concurso de oratória, cujo tema central deveria ser o amor; cada um deveria discorrer sobre ele, e o mais belo discurso seria o vencedor. Os discursos são em número de sete, mas vamos refletir apenas sobre dois dos sete. São os mais significativos para este trabalho, a saber, o discurso de Aristófanes e o outro de Agátão com Sócrates⁸⁸.

Aristófanes é um escritor de comédias e de sátiras políticas, um poeta cômico. Aristófanes, através de um mito, discursa sobre o amor: no início havia três gêneros, um masculino, um feminino e um terceiro gênero andrógeno. Cada indivíduo, no início, era uma espécie de duplo, ou seja, tinha o dobro das coisas que nós temos: tamanho, órgãos, membros, etc. Diz Platão: “o homem de então tomava a direção que lhe bem parecia; (...) movimentava-se muito

⁸⁵ Assujeitamento não só do desejo, mas também do pensamento. A teoria das Idéias no *Fedro* determina as reminiscências aos modelos. (PLATÃO. *Fedro*, São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 87 – 90). No *Fédon*, o sentido de aprender aparece *como recordar*. A intimidação do pensamento se dá por consequência da então existência do mundo que modela a vida. A gênese de um juízo se encontra na realidade supra celeste onde a culpabilidade se confronta com a inocência do devir. É só ver o desespero de Santo Agostinho diante da música cantada. (AGOSTINHO. “O prazer do ouvido”. In: *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999. p. 293, Coleção Os Pensadores).

⁸⁶ PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2004.

⁸⁷ Sobre o tema, ver: LACAN, J. *O Seminário 8: a transferência*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

⁸⁸ PLATÃO, *O Banquete*. Op.cit., p. 121 – 122.

depressa, riscando-se círculos no ar (...). Eram por conseguinte de uma força e um vigor terríveis e uma grande presunção eles tinham”⁸⁹.

E, segundo Aristófanes, esses seres, dessa forma unidos, juntavam tamanha força e presunção que tentaram, unidos entre eles, fazer uma escalada aos céus⁹⁰. Depois de muito refletir, Zeus, que era o maior dos deuses, decidiu tomar a seguinte deliberação: cortar cada um deles em duas partes, assim, obteria uma dupla vantagem: os homens, sendo mais numerosos, seriam ao mesmo tempo mais úteis e, por terem sofrido um corte em forma de punição, seriam mais submissos. Isso permaneceria como uma ameaça de uma nova intervenção dos deuses⁹¹. O que temos aqui é uma ameaça velada no mito: transformar todo mundo em um “monstro”, um aleijado para não serem presunçosos e não ameaçarem tomar de assalto os territórios celestiais que é de domínio exclusivo dos deuses.

E, Aristófanes continua o seu relato dizendo que a cada um que Zeus cortava, ele mandava Apolo voltar-lhe o rosto e a banda do pescoço para o lado do corte, afim de que contemplando a própria mutilação fosse mais moderado. Entretanto, o que nos interessa nessa história é o desfecho. Eles morriam de fome e de inércia em geral por nada quererem fazer longe um do outro.

Platão parte de uma antiga natureza para lançar o amor (desejo) como veículo de reencontro do complemento perdido. Ele apresenta o amor como resposta para curar a ferida do corte. Nisto consiste o amor, nesta busca pela restauração, busca pela inteireza originária, busca de uma completude perdida. O que move os seres nesse discurso de Aristófanes? Seria essa

⁸⁹ Id., p. 122.

⁹⁰ Algo semelhante se passa nos primórdios da formação do judaísmo bíblico: “Ora, a terra toda tinha uma só língua, e uma só maneira de falar. Partindo eles do oriente, acharam uma planície na terra de Sinear e habitaram ali.

Disseram uns aos outros: vinde, façamos tijolos e queimemo-los bem. Os tijolos lhes serviram de pedra e o betume de cal.

Então disseram: vinde, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre cujo cume toque no céu, e façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra.

Mas desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificaram.

Disse o Senhor: o povo é um e todos têm uma só língua. Isto é o que começam a fazer; agora não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer.

Vinde, desçamos e confundamos ali a sua linguagem, para que não entenda um a língua do outro. Assim, o Senhor os espalhou dali sobre a face de toda a terra, e cessaram de edificar a cidade.” (Bíblia Sagrada, livro de Gênesis, 11).

Assim, ao longo do Antigo Testamento (principalmente no Pentateuco), vai se encontrar uma série de repressões e recalcamto às manifestações de força do homem.

⁹¹ PLATÃO. *op.cit.*, p. 121.

busca de um estado primitivo? Parece que sim, esta nostalgia pela integridade primeira, esta saudade da unidade originária, daquela totalidade esférica rompida pela vontade dos deuses.

Duas questões estão colocadas aqui nesse mito. A primeira tem relação com o tipo de amor instaurado a partir do corte: o amor é uma nostalgia que remete à totalidade perdida, à integridade ferida, mas também faz pensar na impossibilidade dessa restauração integral, o que faz da (in)completude uma constituição dos seres. É aqui que faz sentido dizer que o mito do discurso de Aristófanes fala de uma realidade familiar, fala de nossos tempos. Quem não percebe que as teorias contemporâneas falam do desejo nesses termos? São elementos que compõem o nosso imaginário do desejo. E como isso se tornou tão comum, o amor que completa o amado funda uma passividade e uma submissão em relação a um outro qualquer que se encontra fora do amado. Felicidade é uma esperança que se encontra fora dos homens e que só é possível a partir desse objeto que vem de fora. Essa história não nos parece familiar, tão familiar que, freqüentemente, a tomamos por natural?

Há um outro elemento, no discurso de Aristófanes, que deve nos interessar, é o fato de que em tal completude originária dos seres duplos e redondos havia uma grande força. Eles eram muito fortes, tinham uma potência extraordinária, tinham uma arrogância que os tornavam soberbos até ao ponto que culminou com a idéia de tomarem de assalto o território sagrado dos deuses. Foi essa força e essa presunção que levou Zeus a tomar providências: enfraquecer os insurretos, quebrar-lhes o orgulho e subjugar as forças ativas para mantê-los em estado de conservação.

Platão se faz valer da estória de *O Banquete* para introduzir no desejo a moral da finitude⁹²: quebrar-lhes o orgulho, tornar os homens impotentes, feri-

⁹² O sentido em que o termo “finitude” está sendo tomado não tem nenhuma relação com a noção simplista de limites. O valor desse termo se refere à gênese da castração. O homem está diante de sua impossibilidade originária, cortado em sua fundação. Essa impossibilidade pode ser tomada como genética da criação, como tem sido o caso da interpretação psicanalítica. A castração inaugura um real que pode se desdobrar na criação do *falus*. Mas não estamos falando de uma castração restrita ao complexo de Édipo, desejamos avançar para os planos da existência adentrando no ilimitado. Não existe aqui a noção de limitação interior ou exterior, operação psíquica da castração que insere no inconsciente uma lei (não-deves) ou, as questões teológicas de finitude/infinitude. Guilherme Castelo Branco, (no texto, *A coisa e o desejo*: a ontologia de Jacques Lacan. Rio de Janeiro, Ed. Nau, 1995, p. 47 – 68), nos fala acerca da Coisa (*das Ding*) como uma potência criadora. Deleuze e Guattari nos apresenta o desejo como causa das realidades. O termo finitude em, *O Banquete*, pode ter esse sentido de impossibilidade restrita à castração, mas nós estamos divergindo.

los, mutilá-los, torná-los doentios, enfraquecê-los para que não mais ameacem a ordem instituída pelos céus. A ferida fica como “memória do castigo”⁹³. Platão faz todo homem carente de uma metade. Nada melhor do que o desejo para fundar tal projeto de incompletude: Zeus instaurou um corte na natureza humana que deu lugar ao desejo e que torna os humanos fracos. Há aqui alguma coisa que se mantém na linha do enfraquecimento político do homem. A ética ascensional ao Mundo das Idéias é soldada aqui no discurso de Aristófanes: introduzir uma articulação, através do mito, de uma certa idéia de fraqueza política na existência, uma idéia sobre a incompletude do homem. Essa incompletude torna-se intrínseca ao desejo; em suma, há uma relação entre desejo e docilidade. Isto porque o desejo deriva de uma incompletude e essa é uma fraqueza, porque torna os homens mais servis e mais enfraquecidos. É evidente que Platão esteja utilizando aqui um misto de determinação política por parte dos deuses de prolongarem sua dominação sobre os homens e, ao mesmo tempo, de produzir nos humanos uma insuficiência, uma fraqueza, uma debilidade chamada desejo. Já não estamos falando de Zeus, mas de hoje, pois o poder sempre nos quis fracos, impotentes, doentios: o poder nos quer insuficientes e dóceis. Temos aqui uma teologia, a fundação de uma religião, um elogio à fraqueza e uma exaltação à morbidez.

O que Platão quer passar no mito de Aristófanes é que o ponto de fundação do desejo, assim como a constituição de uma impotência, faz parte de um mesmo processo, o exercício de um poder. Em outras palavras, a questão do desejo e a questão do poder são indissociáveis, desde Platão.

O NASCIMENTO DO AMOR

Deixando o discurso de Aristófanes para trás, vamos tomar o segundo discurso. Entra em cena Sócrates, ele não faz exatamente um discurso. Ele usa um interlocutor a quem se dirige e extrai dele uma espécie de sabedoria,

⁹³ PLATÃO. Op.cit., p. 120 - 126.

de revelação. Em *O Banquete*, o interlocutor de Sócrates é Agátão. Foi Agátão quem começou o discurso e a quem Sócrates vai dirigir as perguntas⁹⁴.

Para Sócrates, saber significa saber definir a essência das coisas. Quem não sabe definir as essências das coisas, fala, mas não sabe nada, não diz coisa com coisa e acaba entrando em contradição consigo mesmo. Definir uma coisa, para Sócrates, é atingir a sua essência. Na intervenção que faz ao discurso de Agátão, ao invés de arranjar argumentos sobre o amor ou florear os méritos do amor, Sócrates quer uma definição do amor, deseja examinar a sua essência, quer a natureza do amor para depois verificar os seus efeitos.

Sócrates pergunta: “o amor é amor de nada ou amor de algo?”⁹⁵. E Agátão responde: é amor de algo. E Sócrates diria assim: e o amor deseja e ama quando ele tem isto que ele deseja e ama, ou quando ele não o tem? Agátão responde: quando não o tem. Sócrates montou uma armadilha para Agátão.

Com duas frases, Sócrates faz uma desarrumação no discurso de Agátão, numa suposta atitude de quem ignora, nisto consiste a sua genialidade. Se o amor é o amor de alguma coisa, o amor só pode existir em relação a alguma coisa que está fora de si, algum objeto que o amor não possui.

O homem deseja algo que não possui, algo que foi “perdido” e é esse algo que se encontra num mundo metafísico. Na busca desesperada no mundo das sensibilidades, o homem estaria, em vão, buscando aquilo que ele próprio não tem e não é. O homem busca aquilo que lhe falta essencialmente. O amor ou o desejo é carente de um objeto que não está à mão. “Quem deseja, deseja aquilo de que é carente”⁹⁶, sendo que não desejaria se não fosse carente. Platão introduziu a noção de objeto na relação intrínseca do desejo com o objeto, com algo que está alhures daquele que deseja. Nesse caso, diz Sócrates: “o que se deseja é simplesmente prolongar no futuro isso que já se tem hoje”⁹⁷. Desejar ou amar, nesse caso, seria querer o que se tem agora no futuro, prolongar futuro adentro o que se tem no presente, preservar, conservar. “Este, então como qualquer outro que deseja, deseja o que não

⁹⁴ Id., p. 134 - 136.

⁹⁵ Id. Ibid.

⁹⁶ Id., p.135.

⁹⁷ Id. Ibid.

está à mão nem consigo”⁹⁸. Platão definiu o amor de forma mais simples: “O amor é por natureza carência, carência de objeto, objeto que viria a suprir essa carência”.⁹⁹ No entanto, estamos vendo que é impossível que essa carência seja sustentada ou interrompida, visto que sempre que se tem o objeto dos desejos, não se o tem para sempre, não se pode o ter no futuro. De forma que o amor, segundo Platão, é sempre escavado por uma certa falta de ser objeto ou pela falta desse no futuro: uma trágica incompletude. Não é de surpreender que não saímos da lógica anterior do discurso de Aristófanes, afinal quem está descrevendo os *diálogos* é o mesmo Platão. Pela boca ou pelas mãos de Platão, Sócrates impõe uma definição mais rigorosa à noção de desejo-amor, a saber, a lógica da incompletude.

Sócrates introduz no diálogo um outro personagem para fazer um estratégico desvio: Diotima que era entendida em questões de amor e, supostamente, tudo o que ele sabe sobre amor aprendeu com ela. Diotima contou para Sócrates como nasceu o amor.

O amor nasceu da seguinte maneira: os deuses foram dar uma festa em homenagem ao nascimento de Afrodite. Nessa ocasião estava presente, entre os convidados, um deus chamado Poros, que pode ser traduzido por esperteza. E Pênia, que significa pobreza, invadiu a festa dos deuses para se aproveitar do momento em que Poros se encontrava embriagado de néctar. Desse encontro amoroso de uma humana com um deus, nasceu um filho. O filho de Pênia com Poros se chamou Eros. O amor é sempre pobre, no sentido em que ele é sempre um pedinte, um indigente. Isso pelo lado da mãe, mas pelo lado do pai ele é esperto, insidioso, maquinador, cheio de estratagemas e recursos. O amor, nesse mito, é filho de um deus com uma mortal, se por um lado parece ser auto-suficiente, por outro lado, é carente de algo que não tem. O amor tem uma função de complementação entre a Terra e o Céu, entre os homens e os deuses, entre aquilo que se separou.

Tanto em Aristófanes, quanto nesse diálogo de Sócrates com Agáton, o amor busca algo que ele não tem, o amor busca algo do qual carece, busca algo que está fora dele, busca algo para preenchê-lo, é a mesma história de

⁹⁸ Id. Ibid.

⁹⁹ Id. Ibid.

desejar ter o futuro que não tem. O amor, então, busca algo que seja perene, eterno e imortal.

A perfeição do objeto deve compensar a imperfeição do sujeito¹⁰⁰. O que temos aqui? Uma transcendência, uma teologia. Em que sentido é transcendente? Algo que vem de fora, que vem de cima e que vai suprir a falta. Essa matriz transcendente está inteiramente intocada, ela permeia nosso discurso e nossa vivência do desejo. A matriz permanece intocada por que ela é desencarnada, fixa e suspensa acima do mundo.

Agora já se é mais sofisticado, já não se acredita nesse objeto salvador, tal como fora em Platão. Não se crê mais neste objeto que viria nos salvar. De uma certa forma, ficou-se até mais triste, porque se fez da resignação a esta carência uma nova religiosidade: se o desejo foi definido como uma carência, então, essa carência sempre anseia por uma completude, e não podemos dizer que esse anseio não seja religioso na sua matriz.

O que interessa para esse trabalho são os pares: perfeição-imperfeição, eternidade-mortalidade, completude-incompletude. É a dialética da dependência que faz com que o homem dependa daquilo que não tem. O homem fica dependendo sempre desse preenchimento, dessa compensação que o objeto pode oferecer em relação às insuficiências, carências e precariedades. Carência e precariedade são a mesma dinâmica da religiosidade¹⁰¹.

A vida se resumiu a uma promessa, com Platão, com o cristianismo e com outras formas de aspiração à transcendência. Aqui pode se encaixar aquilo que se diz ser da natureza do psiquismo humano, ou seja, uma idéia que se tornou comum (senso comum), aquilo que se atribui à natureza do psiquismo:

¹⁰⁰ O objeto é o que se encontra fora do mundo das sensibilidades (o Bem suspenso e desencarnado), o homem tal qual se encontra, é imperfeito. A divisão entre o mundo das essências e o mundo das aparências, o mundo dos modelos e o mundo das cópias, o mundo das Idéias e o mundo das imagens, o mundo do original e das cópias ou dos simulacros. Enfim, geralmente temos a idéia de que há o mundo do Ser enquanto Ser, e o mundo dos seres terrenos. Esses dois mundos são absolutamente separados. E o mundo das essências, das Idéias, dos modelos, do inteligível, do Ser em si, seria o mundo verdadeiramente real, a realidade inteira estaria neste mundo. *O método da divisão* se encontra ao longo do *Fédon*, do *Sofista* e do *Político*. Platão instaurou, (seguido de perto pelos teólogos) com o *método da divisão*, o modelo por excelência do que é transcendência. A transcendência já revela todas as suas particularidades, os seus aspectos, o seu caráter na obra platônica: Platão vai gerar o modelo por excelência de transcendência, assim como Espinosa, que é seu contraponto máximo, gera o modelo por excelência da imanência. Espinosa foi o filósofo que concebeu o plano mais puro de imanência.

¹⁰¹ Santo Agostinho (op.cit., p. 261) traduz dessa forma: “Quando se vê que todas as coisas do mundo são mutáveis, o quê verdadeiramente é, se não que transcende todas as coisas existentes neste mundo (...) é como se alguém visse de longe a Pátria, mas houvesse no meio o mar que os separa dela”.

o homem é naturalmente religioso, o homem busca naturalmente as coisas que são do Alto ou ainda, o homem tem sede de Deus. Nessa dialética, se convencionou dizer que o psiquismo é isso. Mas valeria a pena pensar que essa concepção é histórica, nasceu lá com os gregos da Grécia Clássica. Para Platão, isso não é um problema, é um propulsor que eleva o homem a uma esfera inteligível em que ele contempla a Idéia e isso só estimula o pensar filosófico, no qual pela filosofia o pensador poderia encontrar estabilidade, inteireza, justeza, perenidade que a nossa condição de mortais nos nega.

A divisão do mundo, operada por Platão, instaura uma separação no seio do ser, operando, com seu método da divisão, uma diferença de natureza entre dois planos. De um lado, estabeleceu um plano divino constituído por Idéias, mundo ideal acima das estrelas, mundo das essências ou puras formas inteligíveis, lugar dos modelos superiores que implicam uma realidade verdadeira que existe em si e permanece imutável, suspensa na identidade a si mesma, apreendida apenas pelo pensamento. De outro lado, o plano dos corpos sensíveis, mundo terreno das aparências, da matéria, das imagens que se refletem nos corpos sublunares, lugar dos fluxos, das mudanças e devires, sempre diferentes do que são, região inferior apreendida pela experiência sensível e que, no melhor dos casos, conquista uma realidade segunda, isto é, torna-se cópia, caso se deixe ordenar e medir à semelhança do mundo modelar das alturas.

Esse modelo inventado por Platão vai se constituir em uma crítica às formas de conceber o desejo em relação à concepção na Grécia pré-socrática, o que produziu uma verdadeira reviravolta nas concepções do desejo, do amor e do amante. O amante não terá mais, como objeto dos desejos, os belos corpos, mas as formas inteligíveis das quais partem os reflexos dos corpos sensíveis. Giovanni Reale diz da tese platônica: “Platão apelou para a razão na luta contra o *eros*, mas isso não lhe foi suficiente para alcançar a virtude. Indo além do racionalismo socrático, ele devia refugiar-se na mística e tentar nela a própria salvação”¹⁰². Platão estabelece um escalonamento com cheiro de santificação. “O homem deve passar: 1) do amor pela beleza dos corpos, 2) ao da alma, 3) à beleza das atividades humanas e, finalmente, 4) à beleza dos

¹⁰² REALE, G. *Corpo, alma e saúde*: o conceito de homem de Homero a Platão. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Paulus, 2002, p. 241..

conhecimentos, até alcançar 5) a contemplação e a fruição do bem em si”¹⁰³. Não haverá mais as singularidades da beleza e dos corpos, mas uma forma universal de beleza, uma forma única de corpo belo e uma única forma de desejar. Assim, o desejo tornou-se objeto de consideração teológica que aparecerá nas práticas confessionais dos padres e pastores. Hoje, há menos confissão, elas foram gradativamente sendo substituídas pelas terapias, que prevêem “a cura da alma do louco definido como doente mental e a cura da alma edipiana portadora de um desejo inconsciente interpretado como incestuoso e parricida, isto é, culpado”¹⁰⁴.

Essa questão fica mais complexa quando quem está falando não é mais Platão, nem os teólogos. As coisas podem ser mais intrigantes quando não estando mais em paisagens socráticas ou cristãs, quando não estamos mais falando nem de alma nem de Deus, porque somos modernos, no entanto, continuamos funcionando com a mesma matriz do desejo atrelado na falta e na insuficiência: desejo como insuficiência do ser, desejo como incompletude, desejo como nostalgia, em busca de uma inteireza perdida cujo objeto continua a ser concebido como promessa de completude que vem de fora como uma miragem, um fantasma de preenchimento que supriria a falta.

Dessa matriz, o mundo moderno não se livrou, ela atravessou os tempos. Caímos do Mundo das Idéias, matamos Deus, escapamos da própria idéia de alma, no entanto, conservamos a matriz: o modo de funcionamento é uma matriz que pode ser batizada de transcendente. No entanto, somos “modernos”, não podemos continuar acreditando que essa carência possa ser suprida por Deus, nem pela essência. É aí que se incorpora a resignação sobre essa impossibilidade e dela fizemos uma nova “religião”. A resignação não é só um anseio pela completude, mas a aceitação da impossibilidade de superar esta incompletude. Contudo, esta nova atitude não muda a matriz, só aumenta o grau de complexidade. Ela apenas produz, nessa matriz da transcendência, uma dobra suplementar que interioriza ainda mais a matriz. Por que a interioriza? Porque o desejo passa a ser visto não mais como uma carência a ser suprida, mas como uma carência a ser interiorizada, como uma

¹⁰³ Id. Ibid.

¹⁰⁴ FUGANTI, L *Saúde, Desejo e Pensamento*. São Paulo: HUCITEC, 1994, p. 25, 26. (Filósofo PUC - SP).

carência a ser assumida e que, ao ser incorporada, passa a fazer parte da vida. O desejo sofreu esta transformação curiosa, se interiorizou. É a castração, é a falta, é a impossibilidade irreversível: “você tem que aprender a conviver com isso”, “essa é sua questão”, ou ainda, “esse é seu problema”. Não é mais uma carência a ser suprida, mas uma carência a ser assumida¹⁰⁵. É uma concepção lamuriosa do desejo, chorosa, um mar de desgraças. Se já não fosse suficientemente entristecedor, é preciso lembrar que a carência, a lamúria e a falta se constituem em terreno fértil para os sacerdotes. O que vai se construindo é uma progressiva despotencialização da vida. Em outras palavras, o homem vai se afastando do que pode: ele deixa de ter fé na terra e passa a lamentar estar nela. E o sacerdote vai viver dessa lamúria, as religiões vão até mesmo aprofundar esta lamúria. Aprofundam-nas porque dela vivem. Dessa forma, os sacerdotes são chamados para oferecer um bálsamo que alivie as dores. Eles intensificam a dor para depois aliviarem, esse é o comércio.

¹⁰⁵ Pelo fato de ter citado Lacan brevemente, e não sendo nosso propósito aprofundar a questão do desejo nesse autor, devemos, entretanto, a ele uma justificativa para que não suceda uma injustiça. O autor Guilherme Castelo Branco, (Op. Cit.) demonstrou o Lacan que avança na psicanálise adentrando em terrenos aproximados do que estamos tratando, isso, é claro, guardando os limites de cada plano. A referência ao *das Ding* (a Coisa), ao ser colocada no centro, um centro como um nada *que impulsiona* a constituição do novo. Diz Castelo Branco, “a coisa por outro lado, torna possível um conceito específico à psicanálise: o desejo. O sujeito está condenado a desejar porque é impossível a ele mesmo, entre significante e marcado pela linguagem, preencher o vazio fundamental da Coisa. Advindo da Coisa, em suplência ao seu vazio insuperável, o desejo só pode existir enquanto falta-a-ser (...)”. (id., p. 60).

CAPÍTULO III - O INCONSCIENTE “CALDEIRÃO EFERVESCENTE”

Voltamos a trabalhar a noção de desejo, mas agregando os componentes criados por Deleuze e Guattari: *máquina desejante, produção de intensidade, natureza e sociedade*. Félix Guattari, na introdução do seu *O inconsciente maquínico*¹⁰⁶, começa com a interrogação: “O inconsciente ainda tem algo a nos dizer?”¹⁰⁷. Fala-se disso depois de se ter abordado tantas coisas sobre o inconsciente, falou-se de cima do inconsciente. “Primeiro, que é, exatamente, este inconsciente? Um mundo mágico e oculto não se sabe em que dobra do cérebro? Um minicinema, especializado em pornô infantil ou na projeção de planos fixos arquetípicos?”¹⁰⁸. O ponto de partida se deve a Freud, como afirmam os autores do *Anti-Édipo*: a psicanálise descobre a “produção desejante”, mas encobriu tudo sob o manto do idealismo. “No lugar do inconsciente como usina colocou-se um teatro antigo; no lugar das unidades de produção colocou-se a representação (...)”¹⁰⁹.

Assim como na filosofia da representação, na teoria psicanalítica¹¹⁰ o desejo está ligado a atributos: força que impulsiona; anima o sujeito a obter objetos, reais ou simbólicos; os objetos procurados são os perdidos, o que faz com que a vivência do desejo seja uma espécie de nostalgia; o desejo é insaciável, o que faz com que a busca do objeto seja interminável, quase um

¹⁰⁶ GUATTARI, F. *O inconsciente maquínico*: ensaios de esquizo-análise. Trad. Constança Marcondes César São Paulo: Ed. Papirus, 1988.

¹⁰⁷ Id. p. 9.

¹⁰⁸ Id. Ibid.

¹⁰⁹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*: capitalismo e esquizofrenia. Trad. Georges Lamaziere Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 41.

¹¹⁰ Segundo o texto já mencionado de CASTELO BRANCO, “sem dúvida, um dos maiores mal-entendidos que existe sobre a psicanálise decorre da suposição de que o desejo não se articula às orientações do mundo social. O desejo obedece a uma orientação, tem um encaminhamento, está marcado em seu núcleo por sua referência ao mundo familiar”. (CASTELO BRANCO, Guilherme, 1995, p. 62).

retorno à vontade de Schopenhauer:¹¹¹ Trata-se de uma força impulsora que induz o sujeito a obter objetos que, a rigor, não existem. Tenta-se encontrar outros objetos que reativem as marcas deixadas pelas primeiras experiências de prazer. A vivência do desejo é essa nostalgia, porque o desejo não tem objeto específico. Tal condição faz com que o desejo ou o desejante continue uma busca interminável.

No projeto (1895)¹¹², Freud distingue¹¹³ dois tipos de inconsciente: o inconsciente vislumbrado a princípio, “caldeirão efervescente” e o inconsciente que se fechou no complexo de Édipo (primeira e segunda tópica). No *Anti-Édipo*, os autores tomam o primeiro momento da descoberta de Freud, ou seja, um inconsciente diretamente relacionado aos processos primários. Freud fala de uma instância psíquica independente e com leis próprias de funcionamento. Propõe que o núcleo do sistema inconsciente consiste em agências representantes da pulsão que quer descarregar seu investimento; portanto, em moções de desejo. Essas moções pulsionais estão coordenadas entre si, subsistem umas junto às outras sem influenciar-se e não se contradizem entre elas. Dentro desse sistema, não existe negação, não existe dúvida nem grau algum de certeza¹¹⁴. Em *Diferença e Repetição*¹¹⁵, no qual o inconsciente tem as proporções do primeiro momento da psicanálise, diz Deleuze: “Os investimentos, as ligações ou integrações são sínteses passivas (...). As pulsações nada mais são que excitações ligadas. Ao nível de cada ligação, um *eu* se forma no Isso (...)”¹¹⁶. Cada ligação, um *eu* se forma no inconsciente, são formações de *eus* passivos. O que para Deleuze, “o Isso se povoa de *eus* locais que constituem o tempo próprio do Isso, o tempo do presente vivo, onde se operam as integrações correspondentes às

¹¹¹ Segundo Schopenhauer, o homem só faz passar de uma insatisfação para outra infinitamente. O homem passa de uma inquietação, de um estado de angústia por não ter ainda o que quer, para um outro estado de insatisfação e tédio, tão logo adquira o que ele quer, porque logo em seguida, deseja outra coisa que não tem. Então, outra vez vem a insatisfação por não ter e o tédio por ter. (cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

¹¹² FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. Trad. José Luiz Meurer. (1895) Vol. I. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

¹¹³ Sobre o tema, consultar também *O Ego e o Id.* (1923) Vol. XIX. No apêndice A, p. 73, Freud apresenta O Inconsciente Descritivo e o Inconsciente Dinâmico.

¹¹⁴ FREUD, S. *O inconsciente*. Trad. Themira de Oliveira Brito, Paulo Henrique Brito e Christiano Monteiro Oiticica. (1915) Vol. XIV. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996, p. 191 - 194.

¹¹⁵ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1988.

¹¹⁶ Id., p. 167.

ligações”¹¹⁷. Para os interesses desse trabalho, vamos nos referir a esse inconsciente que dialoga com a filosofia.

Garcia-Roza, seguindo Freud, afirma:

O inconsciente não é o que se oferece benevolente à escuta do psicanalista, mas o que teima em se ocultar e que só se oferece distorcidamente, equivocadamente, dissimulado nos sonhos, nos sintomas e nas lacunas do nosso discurso consciente¹¹⁸.

Esse inconsciente só se exprimiria através dos atos falhos, nos sonhos e nos sintomas. Não é esse o inconsciente das “livres sínteses”, “caldeirão efervescente” das primeiras observações de Freud. Mas ele próprio já havia admitido, em 1905, a possibilidade de uma crítica filosófica acerca do inconsciente psicológico, diz ele: “bem sei que aqueles, enfeitados por uma boa educação filosófica (...), hão de se opor à admissão de um ‘inconsciente psíquico’¹¹⁹. No mesmo texto, o pai da psicanálise admite a possibilidade de uma revisão em sua definição de inconsciente, mas não necessariamente do conceito. Disse Freud: “Mas as definições são matéria de convenção e podem ser alteradas”¹²⁰. Não creio que fosse a intenção de Freud se fixar no campo que é próprio da filosofia, isto é, esse inconsciente que não se deixa observar e que, portanto, não pertence ao campo teórico da psicanálise. Os sintomas observados por ele poderiam ser explicados pelo desvelamento do inconsciente que é formado pela repressão, esse não tem relação com o inconsciente a-psicológico, pelo menos neste sentido de causa e efeito. Ao abordar *processos primários*, ele faz uso aproximado daquilo que a filosofia de Deleuze vai considerar como energia, força, desejo, vontade, intensidade, superfície de produção, entre outros. O aparelho psíquico, em seu começo, seria um mecanismo de contenção de energia livre, uma forma de não haver dispersão de quantidade. Dessa maneira, poderíamos falar de um aparelho psíquico: ele não é o que contém a energia, mas é resultante dessa

¹¹⁷ Id., p. 166.

¹¹⁸ GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001, p. 8.

¹¹⁹ FREUD, S. *A relação dos chistes com os sonhos e o inconsciente*. Trad. Vera Ribeiro. (1905), Vol. VIII. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996, p. 153.

¹²⁰ Id. Ibid.

contenção, é a ligação da energia, sua transformação de energia livre em energia ligada, essa operação se constitui no aparelho psíquico. Nisso, se dá a organização do princípio do prazer que se faz pela ligação, isto é, pela passagem do prazer, esse entendido como pura experiência subjetiva e referido a uma quantidade de excitação não vinculada, para um estado de integração que nos possibilitará falar de aparelho anímico. A função desse é manter o nível de excitação o mais baixo possível e de uma forma constante. Essa é a posição de Freud: “reconhecemos nosso aparelho mental como sendo, acima de tudo, um dispositivo destinado a dominar as excitações que de outra forma seriam sentidas como aflitivas ou teriam efeitos patogênicos”¹²¹.

O inconsciente freudiano brotou da experiência clínica e foi a partir dos relatos dos sonhos que ele desenvolveu uma noção tópica para o inconsciente. Os mecanismos do sonho - condensação, deslocamento e simbolismo - são constitutivos dos *processos primários* e esses reaparecem em outras formações do inconsciente: atos falhos, lapsos, etc., equivalentes aos sintomas e a realização do desejo¹²². Mas o *isso* não se expressa só dessa forma, ele se realiza na sociedade produzindo toda a realidade.

As funções consideradas na descrição do inconsciente tópico não deveriam nos levar a uma desconsideração à descoberta inicial de Freud. Teríamos que nos valer da descrição para explicar os conflitos, a repetição que faz o sofrimento e as resistências que se impõem às mudanças. O inconsciente que Freud descobriu é definido como sistema que se caracteriza como *processo primário* permeado de mobilidade de investimentos, energia livre, ausência de negação, de dúvida, de grau de certeza, indiferença perante a realidade e regulado exclusivamente pelo princípio do prazer-desprazer. No nível primário, os investimentos do desejo chegam ao desenvolvimento pleno do prazer, as defesas são totalmente consumidas, as energias fluem livremente. Já nos *processos psíquicos secundários*, a energia é investida na consciência e, portanto, se liga às representações. São os dois modos em que a energia desliza. Nos *processos primários*, há um escoamento livre de energia; nos *processos secundários*, a energia se liga à representação. Os

¹²¹ Id. *Sobre o narcisismo: uma introdução*, p. 92.

¹²² cf. FREUD. *S A interpretação dos sonhos*. op.cit.

dois modos de funcionamento correspondem igualmente à oposição dos princípios: *de prazer e de realidade*.

Seria esse lugar psíquico, ou esse não-lugar¹²³, um dinamismo de multiplicidade de lugares que viria a ser recoberto por um psiquismo nas ligações das sínteses passivas, mas não por essas. As instâncias psíquicas são formas de organização em cima das forças não orgânicas. O que encontramos no Isso são representantes, sendo que cada representante é uma ligação de excitações, de síntese. A energia nunca chega ao psiquismo, a não ser pelos seus representantes primários. São *eus* passivos, contemplantes. Esses *eus* são a camada que recobre o Isso, ou em outras palavras, esses representantes são a energia presentificada no Isso. No *Projeto para uma psicologia científica*¹²⁴, Freud postula que a primeira diferenciação a se produzir no Isso é a de um *eu* passivo, o que na verdade seria uma pluralidade de *eus* passivos. São ligações provenientes das sínteses passivas que operam uma passagem de um estado disperso aos estados parciais de integração e organização do Isso.

Se o *eu*, que se forma inicialmente, não é o Eu que unifica tudo numa identidade, este se formará posteriormente nos *processos secundários*. Os *eus* que se formam nas sínteses não são, contudo, o Eu unificador, mas esses *eus* parciais, sínteses passivas que correspondem às primeiras ligações efetuadas sobre representantes pulsionais dispersos. As ligações não são, portanto, efetuadas pelo Eu (*ego*), mas pré-condições do Eu. O Isso não pode ser encarado como um conceito tópico, seria mais o momento inicial da gênese do aparelho psíquico. Ainda estamos numa ordem anterior ao processo secundário.

Ao falar *Sobre o narcisismo*, em 1914, Freud afirma que “uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo, o ego tem que ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início (...)”¹²⁵. O que temos, antes de um ego unificador, é essa forma primitiva de relação entre a pulsão e seus representantes - fixação ou inscrição - o que Freud chama de recalçamento primário ou originário. E o que seria o

¹²³ CASTELO BRANCO, Guilherme, Op. Cit., 1995, p. 25 – 28.

¹²⁴ FREUD, S. Op. Cit.

¹²⁵ Cf. GARCIA-ROZA, Luiz A. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1999, p. 51.

recalque primário ou como funcionaria? Uma forma de repetição ao modo freudiano.

Para Laplanche e Pontalis, o recalque é uma

operação pela qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente as representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalque produz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão – suscetível de proporcionar prazer por si mesma – ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências¹²⁶.

É a forma como entramos no mundo, a partir de alguns valores significantes, fantasias originárias que ofereçam uma base de linguagem a partir do qual se possa erguer o universo (simbólico) que habitaremos. Não se trata de uma operação repressora sobre o que estava lá, mas sim de colocar alguma coisa onde não havia nada.

Lacan destaca, quanto a isso, o enigma do desejo do Outro¹²⁷: o Outro me diz: “eu te amo”, mas, porque será que ele me disse isso? O que ele quer de mim, ao dizer isso? Essa questão, quanto ao desejo do outro, sempre se impõe. Como, para a psicanálise, desejamos sempre uma outra coisa que não aquilo que parecemos desejar conscientemente - é o desejo inconsciente da psicanálise -, então esta dimensão do desejo do Outro sempre se impõe a nós: ele disse isso, mas o que ele quis dizer? Lacan destacou, então, a incidência traumática deste *che vuoi?* ao qual respondemos com a(s) fantasia(s) originária(s). Essa equivale ao recalque originário. Cria-se um hiato entre a maneira como o indivíduo se vê e o ponto a partir do qual está sendo observado para parecer aceitável a si mesmo – então, o que você quer de mim? - Qualquer tentativa de responder, lança-o na fantasia. O que ele quer de mim? Respondemos com as fantasias originárias.

Freud destacara as profantasias¹²⁸ que dizem respeito à castração, sedução e cena primária. Destaca ainda as teorias sexuais infantis, que

¹²⁶ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, D. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 430.

¹²⁷ cf. CASTELO B, G. *O olhar e o amor: a ontologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1995.

¹²⁸ São as fantasias originárias.

procuram responder às perguntas sem respostas: de onde vêm os bebês, qual o papel da diferença sexual na produção dos bebês, qual a função do ato sexual. São questões para as quais nunca teremos as respostas satisfatórias; pois são as teorias que elas mesmas constroem a respeito que servirão como resposta. Quanto a esses assuntos, nunca podemos responder tudo. Aliás, Freud coloca que não temos uma pulsão epistemofílica. Só começamos a 'querer saber' à medida que entramos em contato com esses pontos opacos, em torno dos quais organizam-se certas explicações, nunca satisfatórias, fornecidas pelos adultos, que parecem sempre querer esconder algo. Este ponto vazio, opaco, que indica "um mais além", uma falta de saber que pode ser superada, põe-nos a trabalhar para saber algo. Temos de aprender a "falar", dar significações a esses pontos vazios. São construções "teóricas" que servirão como um "forro" de linguagem, a partir do qual entramos no mundo sofrendo e achando graça por coisas singulares, que outros poderão desprezar ou valorizar de modo inteiramente diferente. Se essa função não estiver operando, o mundo fica deslibidinizado e sem graça, assim como um belo seio ou bunda feminina podem transformar-se em um repugnante pedaço de carne se o revestimento simbólico que os torna desejáveis se perde, deixando entrever o real da carne.

O recalque originário é o que irá permitir este trabalho de recobrimento simbólico do universo, condição para que entremos no mundo como sujeitos desejantes. Em Freud, todo o universo infantil sucumbe à amnésia a partir do entrecruzamento dos complexos de Édipo e castração, que metaforizam justamente este momento de tomada da criança pela lei do desejo. Identificando-nos com a proibição parental, internalizamos a lei e passamos a desejar e ter acesso a um gozo possível. Antes disso, qualquer gozo era ao mesmo tempo possível e proibido. Éramos perversos polimorfos, porém qualquer objeto de gozo era incestuoso (a mãe, a priminha, a irmãzinha, etc., nunca pode). A partir da operação conjugada dos tais complexos, continua a haver o incestuoso. Não se trata mais de desejar a mãe, simplesmente não mais a desejamos. Isso é que é internalizar a lei. Esse é o inconsciente que jamais se torna consciente, mas que jamais tampouco deixa de ter eficácia causal. São marcas, traços mnêmicos, como diz Freud. Mas não é que tenham

sido 'reprimidos'. São as 'fundações' (portanto, 'produções' tanto quanto o prédio visível) que apoiaram nosso universo psíquico.

Para Deleuze, essa seria “a grande virada do freudismo”¹²⁹. O recalque primário não pode ser visto como um “esquema negativo”, ele constitui a gênese de uma forma de repetição. “Recalco porque repito, esqueço porque repito”¹³⁰. Na visão de Deleuze, o recalque extrai do princípio de prazer ou do princípio de realidade, a sua potência positiva¹³¹. Para Deleuze, a grande virada se encontra na formulação do conceito de pulsão de morte. No texto *Além do princípio do prazer* (1920), “o instinto de morte é descoberto não em relação com as tendências destrutivas, não em relação com a agressividade, mas em função de uma consideração direta dos fenômenos de repetição”¹³². O princípio do prazer já pode ser considerado um efeito psicológico, mas a pulsão de morte é um fenômeno transcendental no sentido deleuzeano. Dizendo de outra forma, a descarga pulsional que se constitui em prazer se relaciona com o exterior, com um outro que não sou eu mesmo. Há uma operação psíquica no princípio do prazer, uma criação desse na relação com o exterior. Aquilo que antes era pura força desruptiva, força de “morte”, no princípio do prazer já é organização mínima de uma consciência. Para Castelo Branco, seguindo Lacan, “a pulsão de morte é uma ‘sublimação criacionista’ que fora do mundo da natureza, realiza uma autêntica produção *ex nihilo*”¹³³. A repetição da diferença é silenciosa junto com a pulsão de morte, ao passo que o princípio do “prazer é ruidoso”: uma experiência é transcendental e trás consigo a diferença pré-conceitual; a outra é psicológica e repete o caminho anteriormente percorrido, uma re-vivência do prazer já experimentado.

A primeira teoria do recalque possibilita essa repetição mascarada (já não é mais apenas o recalque primário), Deleuze aponta o caso Dora: “os disfarces no trabalho do sonho ou do sintoma – a condensação, o

¹²⁹ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Ed. Graal, 1988, p. 44.

¹³⁰ Id., p. 47.

¹³¹ Id., p. 44.

¹³² Id. Ibid.

¹³³ CASTELO B, G. *O olhar e o amor: a ontologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1995, p. 59.

deslocamento, a dramatização – vêm recobrir, atenuando-a uma repetição bruta e nua (como repetição do mesmo)?”¹³⁴.

Aqui aparece, talvez pela primeira vez, a crítica de Deleuze à interpretação do inconsciente como um teatro, mas não tão forte como vai aparecer mais tarde no *Anti-Édipo* e outros escritos: “Dora¹³⁵ só elabora seu próprio papel e só repete seu amor pelo pai através de outros papéis desempenhados por outros e que ela própria desempenha em relação a outros”¹³⁶. São as fundações genéticas da repetição bruta que aparecem disfarçadas no momento em que o desejo encontra no seu caminho um recalque que impede a sua expressão. As experiências recalçadas se constituem em elementos internos da repetição. Deleuze afirma que “o disfarce é então compreendido na perspectiva de uma simples oposição de forças, a repetição disfarçada sendo o fruto de um compromisso secundário entre forças opostas do Eu e do Isso”¹³⁷. Como aborda o referido autor, Freud, Em *Para além do princípio do prazer*, não abandona a posição de que o instinto de morte seja uma força que retorna “ao estado de uma matéria inanimada, o que mantém o modelo de uma repetição totalmente física ou material”¹³⁸. O nu e o travestido andam juntos, a repetição não se encontra sob o manto das máscaras. “As máscaras nada recobrem, salvo outras máscaras”¹³⁹.

AS SÍNTESES DO INCONSCIENTE: FORÇAS QUE REPETEM

O conceito de rizoma, em *Mil Platôs*, serve para mostrar o novo funcionamento do desejo que se harmoniza com o que aparece em *Diferença e repetição* quanto a noção de repetição: o que repete diverge e descentra, o que leva a filosofia da diferença a pensar um novo conceito de repetição. Dizemos um “novo conceito” porque no mundo da representação, o conceito é submetido à identidade pela forma do Mesmo na re-cognição. Para ultrapassar

¹³⁴ DELEUZE, G. *op.cit.*, p. 45.

¹³⁵ FREUD, S. *Fragmento da análise de um caso de histeria*. Trad. Vera Ribeiro. (1905) Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

¹³⁶ Id. *Ibid.*

¹³⁷ Id. *Ibid.*

¹³⁸ Id. *Ibid.*

¹³⁹ Id. *Ibid.*

esse estado de prisão da diferença, Deleuze estuda as sínteses do tempo nela envolvidas:

fazer da repetição não aquilo a que 'transvasa' uma diferença, nem aquilo que compreende a diferença como variante, mas o pensamento e a produção do 'absolutamente diferente'; fazer com que, para si mesma, a repetição seja a diferença em si mesma¹⁴⁰.

A apreensão da repetição depende das sínteses do tempo: sínteses passivas que possibilitam as sínteses ativas.

É o recalçamento primário que inaugura um dos tipos de repetição que Deleuze trabalha exaustivamente em *Diferença e Repetição*¹⁴¹. Ela não aponta para um primeiro termo, mas está irremediavelmente investida por máscaras. Como diz Garcia-Roza: "Não possuímos uma sexualidade que é mascarada; a sexualidade é constituída pelas próprias máscaras. A sexualidade humana é, essencialmente, disfarce"¹⁴². As repetições das máscaras, para Deleuze, constituem-se de falsos movimentos que estão em oposição ao movimento real¹⁴³. A questão fica muito mais intrigante quando a arrastamos para além do sexual: estamos no campo das representações, de um Eu que se forma sobre um "estofa de linguagem" que vem a se constituir em máscaras sobre máscaras, Eu que recobre intensidades de afecções. "A questão é eliminar qualquer *a priori* do espírito: a emergência da subjetividade supõe, primeiro, um estado passivo"¹⁴⁴, que afasta a possibilidade de um Eu que pensa. Então, a psicanálise, nesse feliz momento, criaria um problema para o *cogito*. Castelo Branco, escavando Lacan nos termos do *cogito*, cita: "eu penso onde não estou, eu sou onde não penso (...) o que confirma a tese freudiana da divisão do sujeito"¹⁴⁵. Mas esse inconsciente, ainda que minimamente tramado e tecido em seu fundo como uma linguagem, tem nesse fundo o seu

¹⁴⁰ Id., p. 162.

¹⁴¹ Id., p. 55 - 6.

¹⁴² GARCIA-ROZA, L. A. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, , 1999, p. 51.

¹⁴³ Cf. DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Ed. Graal, 1988, p. 55.

¹⁴⁴ BRUNO, M. *Lacan & Deleuze: O trágico em duas faces do além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, P. 150.

¹⁴⁵ CASTELO BRANCO, G. *O olhar e o amor: a ontologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1995, p. 20.

fundamento. O pensamento se rebate na cadeia significativa, pode-se considerar um avanço, mas não é aí que Deleuze espera levar a crítica ao negativo.

Deste modo, a espontaneidade, da qual tenho consciência no *Eu penso*, não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz *EU*, exerce-se nele e sobre ele, mas não por ele¹⁴⁶.

O problema se encontra no *Eu* organizador das representações que se forra da camada recalcada. Sendo assim, quando se pronuncia “Eu”, fala-se de um outro qualquer que se estende para além de si mesmo, fala-se de organismos: família com suas crenças e valores, religião, sociedade, etc.

Freud definiu o aparelho psíquico como uma organização capaz de transmitir e organizar energias determinadas. Para isso, ele utiliza o modelo científico da época que se preocupava em determinar a passagem da quantidade à qualidade¹⁴⁷. O pai da psicanálise pensou as *sínteses passivas do inconsciente* através do modelo neuronal. Segundo Castelo Branco, essa posição de Freud “não é nada ingênua”, visto que as relações entre as forças psíquicas e o elemento corporal, exterior e interior, têm “enormes conseqüências para os domínios da filosofia como a teoria do conhecimento, a ontologia, a ética, etc.”¹⁴⁸. Em 1889, Freud admite que sobre a postulação das atividades inconscientes, a filosofia terá que optar por uma corrente que postula um inconsciente místico, às vezes intangível e indemonstrável, ou por outra corrente que defende ser o inconsciente uma atividade mental, portanto, assunto de psicologia¹⁴⁹. Mario Bruno, em seu livro *Lacan & Deleuze: o trágico em duas faces do além do princípio do prazer*, aceita o desafio de nos apresentar as *sínteses do tempo* a partir de *Diferença e repetição*. Para o

¹⁴⁶ DELEUZE, G. *Op.cit.*, p. 151.

¹⁴⁷ Sobre o tema, ver FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. Trad. José Luiz Meurer. (1895) Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

¹⁴⁸ CASTELO BRANCO, G. *O olhar e o amor: a ontologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1995, p. 18. O texto referido por Castelo Branco se encontra nas *Obras Psicológicas Completas*. Na edição brasileira aparece sob o título: *O interesse filosófico da psicanálise*. Vol. XIII. Ed. Imago: Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996, p. 181.

¹⁴⁹ Id., p. 18

autor, “Deleuze se distancia de uma tradição inaugurada pela filosofia do *cogito* que parte do pressuposto de que o sujeito é responsável pela reconhecimento”¹⁵⁰. As sínteses passivas não são operadas por um sujeito, ainda não há um constituído. A constituição do sujeito é operada pelas sínteses. No momento dessas, não estamos no campo de uma consciência, as sínteses passivas são inconscientes. Para Bruno,

não se trata de um *eu penso* intuído, nem de um sujeito transcendental, ambos elevados à condição de princípio. O conceito de transcendental, em Deleuze, pressupõe uma ruptura com a filosofia do *cogito*. Para Deleuze, não há sujeito *a priori*¹⁵¹.

A noção de transcendental ficou bem definida em *A Imanência: uma vida...*

O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência, desde que não se remeta a um objeto nem pertença a um sujeito (representação empírica). Também se apresenta como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu¹⁵².

Se, nesse momento, não pode haver um sujeito *a priori*, porque esse deriva de uma experiência, a questão passa ser a de descobrir a experiência de subjetivação que o opera. As sínteses passivas são as condições das sínteses ativas. Seguindo Deleuze, diz Bruno: “são como sínteses inconscientes, as condições de emergência das sínteses ativas. As sínteses ativas são empíricas e as passivas, transcendentais”¹⁵³. Só se pode falar de um sujeito *a posteriori*, no momento em que a síntese é empírica. Para pensar as condições em que as sínteses passivas se dão, é preciso pensar as noções de diferença e de repetição em Deleuze. Ele vai inventar o conceito de diferença que se distancia da tradição, que reduz a diferença à simples

¹⁵⁰ BRUNO, M. *Lacan & Deleuze: o trágico em duas faces do além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 148.

¹⁵¹ Id. Ibid.

¹⁵² VASCONCELLOS, J. FRAGOSO, A da. (orgs.) *Gilles Deleuze: imagem de um Filósofo da imanência*. Paraná: Ed. UEL, 1997, p. 15.

¹⁵³ BRUNO, M. *Op.cit.*, p. 149.

diferença conceitual¹⁵⁴. Deleuze estabelece um programa para entendermos o conceito de repetição. Seguimos a ordem citada, em *Lacan e Deleuze*, de Mario Bruno: 1). “ligar a repetição a uma prova seletiva, colocá-la como objeto supremo da vontade. 2). Opor a repetição às leis da natureza. 3). Opor a repetição à lei moral. 4). Opor a repetição às generalidades do hábito e às particularidades da memória”¹⁵⁵.

Para não se confundir repetição com re-cognição, é preciso livrar a repetição da condenação moral. Deleuze, em *Diferença e Repetição*, fala do *nu e do travestido*¹⁵⁶, para se referir à diferença pura e à diferença das máscaras, respectivamente. Temos o direito de falar de diferenças diante de elementos diferentes do ponto de vista conceitual, mas estaremos restritos ao campo da re-cognição e da representação, seria um re-lembrar. Deleuze, diz isso de outra maneira: “Temos o direito de falar de repetição quando nos encontramos diante de elementos idênticos que têm absolutamente o mesmo conceito. Mas (...), desses objetos repetidos, devemos distinguir um sujeito secreto que se repete através deles, verdadeiro sujeito da repetição”¹⁵⁷.

Freud, no texto *Recordar, repetir e elaborar*, acentua o fato de que o paciente, na repetição, não recorda alguma coisa que já esqueceu, mas sim que ele *atua*¹⁵⁸. A questão é relacionar a repetição precedente com o real que sempre retorna. O que retorna ao mesmo lugar, por trás do aparente, é sempre o real. Inspirado em Bergson, Deleuze e Guattari tomaram a Realidade como o Ser do Devir, é o lugar de todos os devires. O real é esse furo que insiste em não se representar, esse em Si silencioso que se esconde por trás de todas as máscaras. O real reside além dos disfarces, dos significantes, está além do princípio do prazer¹⁵⁹. O real está além da repetição do mesmo, não porque a negue, mas porque a funda; é uma outra repetição, mas que não

¹⁵⁴ Sobre o percurso do conceito de Diferença, ver REGINA Schöpke. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. São Paulo: Contraponto; Edusp, 2004.

¹⁵⁵ BRUNO, M. *Op.cit.*, p. 149.

¹⁵⁶ DELEUZE, G. *Op.cit.*, p. 55.

¹⁵⁷ Id. *Ibid.*

¹⁵⁸ Cf. FREUD, S. *Recordar, repetir e elaborar*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. (1914), Vol. XII. Trad. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996, p. 161 – 163.

¹⁵⁹ “*Além do Princípio do Prazer*” foi escrito em 1920 e com este texto Freud introduz uma nova força regendo nossa vida que até então era governada exclusivamente pelo princípio do prazer. Mas, uma força não destrona outra. No princípio do prazer, o conflito se dá entre as forças da sexualidade e as forças de auto-conservação. Estamos aqui em um âmbito restrito ao humano, um humano separado das grandes forças da Natureza”

pertence mais ao que é próprio da psicanálise. Não estamos mais nos referindo a um organismo tópico (id, ego e super ego), mas entramos num campo intensivo de forças que irrompem por trás do psiquismo. Deleuze se referiu às repetições não mais no campo do psiquismo, mas adentrou nos elementos que causam todas as coisas. “É preciso pensar a repetição com o pronominal, encontrar o em Si da repetição, a singularidade naquilo que se repete, pois não há repetição sem repetidor, nada de repetido sem alma repetidora”¹⁶⁰. A repetição travestida disfarça o em Si da repetição ou essa, nua de trajes, arrasta consigo toda forma de repetição mascarada. “Em todo caso, a repetição é a diferença sem conceito”. Num caso, a diferença se apresenta à consciência como diferença entre coisas exteriores, segundo Deleuze, “entre objetos representados sob o mesmo conceito, caindo na indiferença do espaço e do tempo”¹⁶¹. Mas existe o outro caso em que a “diferença é interior à Idéia; ela se desenrola como puro movimento criador de um espaço e de um tempo dinâmicos que correspondem à Idéia”¹⁶². Assim, Deleuze nos apresenta essa possibilidade de diálogo com o que há de mais pertinente na psicanálise em relação à filosofia da diferença. Há duas repetições: “A primeira repetição é repetição do mesmo e se explica pela identidade do conceito ou da representação (...)”¹⁶³. Essa primeira repetição circunscreve um inconsciente recoberto pelo psiquismo; mas a segunda é a que compreende a diferença em si, e “compreende a si mesma na alteridade, na heterogeneidade de uma ‘apresentação’ (...). Uma é repetição ‘nua’, a outra é repetição vestida, que forma a si própria vestindo-se, mascarando-se, disfarçando-se”¹⁶⁴. São as sínteses do tempo puro de que nos fala Bruno, comentando Deleuze: “configura-se uma síntese que aprofunda a primeira, é a síntese dos objetos virtuais ou segunda síntese passiva”¹⁶⁵.

As sínteses passivas são de um tempo puro que insiste repetindo, é força que irrompe e caotiza os “organismos” mentais. Os eus passivos são objetos virtuais, não constituem uma memória, “são integrações locais

¹⁶⁰ DELEUZE, G. *Op.cit.*, p. 55.

¹⁶¹ Id.

¹⁶² Id. *Ibid.*

¹⁶³ Id. *Ibid.*, p. 55 – 6.

¹⁶⁴ Id. *Ibid.*

¹⁶⁵ BRUNO, M. *Op.cit.*, p. 161.

contemplantes, já o eu ativo é uma tentativa de integração global¹⁶⁶. Com as sínteses passivas, somos contemplantes. “Mil contemplações e contrações constituem o domínio de base das sínteses passivas. Nesse mundo das sínteses passivas, os eus são somente sujeitos larvários¹⁶⁷, processo desejante-produtivo molecular que se auto-produz em forma de ciclo de repetição, mas onde só se repetem as diferenças. São mil sínteses, para cada uma, um eu se forma no Isso, sempre repetindo as diferenças, eterno retorno de um inconsciente sempre outro. Mas qual é o sentido dos termos, contração e contemplação? A contração é o “hábito de contrair”, se dá quando, na repetição de uma série, se espera a sua continuação, ou seja, se espera que essa se repita. Cria-se uma alma contemplativa que aguarda o aparecimento complementar da série. É uma expectativa contemplante da continuidade material de uma dada série, funciona como um *animus* que contempla a perpetuação. Deleuze afirma que “em sua essência, o hábito é contração¹⁶⁸”.

Esse primeiro bloco de sínteses constitui aquilo que Freud chama de prazer como processo,¹⁶⁹ ou seja, o prazer como descarga parcial em um órgão. O que Bruno descreve como um processo que “não remete a um sujeito, que teria como meta ou tendência a procura de uma satisfação global¹⁷⁰”. Para Deleuze, a questão é saber se o prazer é uma contração, uma tensão, ou se está sempre ligado a um processo de descontração¹⁷¹. Ou seja: “o prazer é princípio, na medida em que ele é a comoção de uma contemplação transbordante que contrai em si mesma os casos de descontração e de contração¹⁷²”. O prazer só se converte em princípio quando as excitações esparsas estiverem unidas. As ligações funcionam como a ativação deste, são os investimentos que formam um princípio. Nas sínteses passivas, ainda não existiria um aparato psíquico, mas apenas uma primeira camada do Isso. Deleuze diz de outra maneira: “sob o eu que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo”.¹⁷³ São essas

¹⁶⁶ Id. Ibid

¹⁶⁷ Id. Ibid. p. 161 – 2.

¹⁶⁸ DELEUZE, G. *Op.cit.*, p. 133.

¹⁶⁹ FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. (1920) Vol. XVIII. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

¹⁷⁰ BRUNO, M. *Op.cit.*, p. 2.

¹⁷¹ DELEUZE, G. *Op.cit.*, p. 133..

¹⁷² Id., p. 134.

¹⁷³ Id. Ibid., p. 135.

milhares de testemunhas contemplantes e passivas que forram o isso para que, em seguida, se possa ter um sujeito que age.

Freud introduz, em 1920, o *Princípio da realidade* no *Princípio do Prazer*. Estes são os modos de funcionamento do aparelho psíquico. O princípio do prazer coincide com os processos primários - a energia psíquica escoia livremente - mas no processo secundário se introduz elementos de auto-preservação do ego. A energia é “ligada” e escoia com retenções, promove adiamento dele para garantir a integridade do ego. Mas Freud “vê”, nesse instante, um *além do princípio do prazer*. Há uma repetição que tende a compulsão, algo “primitivo”.¹⁷⁴ Há em todo organismo uma tendência a voltar ao seu estado inorgânico que pode ser chamado de *Thánatos*, ou pulsão de morte. Por outro lado, há uma outra força que tende a preservar a vida, pulsão de vida, ou *Eros*. Eros é o amor que liga as excitações esparsas e com elas opera o Princípio do prazer. *Thánatos* e *Eros* ganham estatuto transcendental. É aqui que Deleuze introduz o princípio transcendental como uma paixão pela repetição. “Freud fala de ligação ou de investimento. Deleuze compreende essa paixão como diferença que se produz pela repetição das excitações. Já vimos a síntese originária do tempo: o *habitus*”¹⁷⁵. Portanto, a camada de origem do Isso é um *pathos* originário que contempla passivamente, que em *Diferença e Repetição* e em *Lógica do Sentido*, Deleuze chama de “campo transcendental”. O campo transcendental é, por conseguinte, o espaço específico das Idéias, ou melhor, da gênese das idéias. Desse modo, Deleuze opõe a um universo extensivo, constituído por coisas e representações, por identidades e diferenças referidas a uma identidade, um universo intensivo, constituído por singularidades pré-individuais. Este espaço é absolutamente prévio e de diferenças puras onde a repetição se liberta do Mesmo e que será caracterizado em *Mil platôs* como rizomático e explicitado através do conceito de ‘Máquinas Desejantes’ e ‘Corpo Sem Órgãos’. Torna-se, então, o lugar de emergência de todo o pensamento, é o campo de imanência do desejo. E este tem as suas exigências, efetua as suas reivindicações de um modo mais ou menos sutil através de todos os passos em que efetua a realidade. São

¹⁷⁴ FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. (1920), Vol. XVIII. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996, p. 37.

¹⁷⁵ BRUNO, M. *Op.cit.*, p. 164.

agenciamentos do desejo, e, como tais, livres. No entanto, assim o são em relação a coisa nenhuma. Mas não se trata de um desejo que reside num sujeito, mas sim, nas máquinas desejanças. Por isso, não é mais o inconsciente psicológico da repressão, do recalque, que só produz recordação, fantasmas, atos falhos, entre outros.

O inconsciente, em *Diferença e Repetição*, não pode ser representado, e não funciona sobre um fundo “tecido como numa linguagem.” Ele é a-psicológico, pré-psicológico, fora da representação, desorganizador dos “organismos”, não se hierarquiza e não se deixa sobrecodificar. É o inconsciente efervescente de pequenos eus, milhares de “inconscientes.” Não tem identidade alguma, nele não subsiste nenhum modelo e nele se desfazem todas as máscaras. É um inconsciente descentrado e descentralizador, portanto, longe da representação. Para Deleuze, “a representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada”¹⁷⁶.

A filosofia da diferença de Deleuze, inspirada em Henri Bergson e Nietzsche, nos apresenta esse inconsciente ontológico. O inconsciente, aqui, é esse “lado de fora” que constrange a consciência para pensar, porque o pensamento não é inato nem adquirido como parece supor a filosofia da representação. Se o pensamento busca seus objetos nas máscaras do já adquirido, tudo que ele pode inventar é uma moral e, conseqüentemente, uma intimidação, uma limitação que se repete na reconhecimento e na representação.

Segundo Pardo¹⁷⁷, esse campo inorgânico não pode entrar na consciência e formar parte dela, recebendo o nome de inconsciente. Mas já não estamos falando de um inconsciente psicológico, portanto, é irrelevante a distinção entre desejo consciente e inconsciente. Esse inconsciente é variação incessante no qual nada pode ser estático, é o lugar da diferença absoluta onde o Ser é puro devir. Esse devir para Deleuze e Guattari, como geração contínua do novo absoluto e da pura diferença, acontece incessantemente no que eles chamam de superfície de produção. São movimentos, são “unidades”

¹⁷⁶ DELEUZE, G. *Op.cit.*, p. 106.

¹⁷⁷ PARDOS, L. J. *Deleuze, violentar el pensamiento*. Madri: Paidós, 1990.

que não podem se “fixar” que são animadas por um “Elã”¹⁷⁸, energia vital que impulsiona todo movimento. Essas “unidades” subjazem a todas as “entidades” “macro” que compõem a realidade, encontra-se com o “caos” “originário” de partículas de energia fora de toda realidade do determinismo causal. “São puras intensidades, são multiplicidades, são hecceidades¹⁷⁹ ou entidades, são devires, são fluxos”¹⁸⁰. São matérias pré-formadas de energias ainda não orientadas, são fluxos puros de energia que se traduz no *Anti-Édipo* por desejo. “Corresponde ao que Freud denominava *Isso* ou, pelo menos, a camada primária do *Isso*”¹⁸¹. O inconsciente é o inominável, o irrepresentável, apresenta-nos o mundo das diferenças puras.

Compõe-se de um conjunto infinito de positivities, não tem negação nem negatividade; não reconhece falta, ausência, nem nostalgia alguma; não tem ordem alguma, é um caos preenchido por multiplicidade que Freud compara a um “caldeirão fervente de estímulos”; cada um de seus elementos constitutivos é uma “unidade” absolutamente diferente das outras, que se caracteriza por sua intensidade, sendo que sua intensidade pode se definir como a potência que tem de gerar a partir dela e de suas combinações com as outras que é algo completamente novo. Esse algo pode se chamar do dado alucinatório em contraposição ao “eu penso” do *cogito*. Lembram Deleuze e

¹⁷⁸ Expressão tomada de Bergson. (*A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.). Para Bergson, o homem é capaz de superar o domínio da inteligência e de guardar o impulso criador, superando o nível estático da moral e da religião até transcender plenamente o *élan vital*, o impulso vital, que, definitivamente, é de Deus, senão é o próprio Deus.

¹⁷⁹ Heccidade é o princípio de individuação. Deleuze não utilizará mais o conceito de subjetividade tal qual a tradição da filosofia clássica denomina, mas tratará agora de *heccidade*. O texto que melhor ilustra o significado do termo é talvez o último de Deleuze: *Imanência: uma vida...* AGAMBEN, Giorgio. *Imanência Absoluta*. In: ALLIEZ, Eric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Cláudio William Veloso. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 169 – 192. “A vida do indivíduo é substituída por uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece. “Homo Tantum” por quem todo mundo se compadece e que atinge a uma certa beatitude. É uma heccidade que não é mais de individuação, mas sim de singularização: vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, já que só o sujeito que o encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro. Essência, singular, uma vida...”. O texto também se encontra em, DELEUZE, G. *Pure Immanence: Essays on A Life*. Trad. para o inglês de Anne Boyman. New York: Cambridge, 1997, p. 25 - 33. Ainda pode-se encontrar o mesmo texto em VASCONCELLOS, J. FRAGOSO, A da. (orgs.) *Gilles Deleuze: imagem de um Filósofo da imanência*. Paraná: Ed. UEL, 1997, p. 15.

¹⁸⁰ BAREMBLITT, G. *Introdução à esquizoanálise*. Belo Horizonte: Gráfica e editora Cultura, 1998, p.93.

¹⁸¹ DELEUZE, G. *Op.cit.*, p. 165. (Em português “isso”, traduzido do “ça” um advérbio de lugar móvel “ça et là” do francês [um aqui e ali]. Nota dos tradutores).

Guattari: “Um ‘eu sinto que estou virando mulher’, ‘que estou virando deus’, etc., que não é nem delirante nem alucinatório (...)”¹⁸².

Esse inconsciente é libido, fluido, escorre por baixo de nossos triângulos familiares e dos organismos. Um inconsciente assim não suporta interpretação porque não é um teatro, mas uma fábrica, ele não representa, ele maquina, ele não faz triângulo papai-mamãe, mas produz e conecta e escoia por toda parte. O inconsciente é uma força que circula os espaços sociais e políticos. É uma questão de desejo. Este deve ser o ponto.

DESPEDINDO-SE DO DESEJO FALTA

O conceito de desejo é inseparável do conceito de inconsciente – tanto na psicanálise quanto na crítica do *Anti-Édipo* – só que em cada situação com as suas características: no primeiro caso, o desejo que carece, que tem falta; no segundo, ao desejo não falta nada, é o desejo que faz as necessidades, o desejo é invenção e produção. Ele só seria elemento organizador da nossa psique, da nossa subjetividade à medida que se tornasse um sujeito moral e um sujeito racional: o sujeito moral é o pressuposto do sujeito racional¹⁸³. A idéia de que o desejo não produz realidades, ou de que as realidades que ele produz são realidades de aparência, um teatro papai-mamãe e Édipo, ou ainda, em forma de um “inconsciente estruturado como numa linguagem”, no fundo é sempre a velha dicotomia entre a Idéia e a matéria: platonismo que assume roupagens distintas (figuras arcaicas, modernas ou pós-modernas), mas são sempre os mesmos modos de julgar a vida, os velhos modos de armar arapucas ao desejos ou de investir na própria repressão.

¹⁸² DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 34 – 35.

¹⁸³ Segundo Marilena Chauí, Aristóteles acrescenta à consciência moral, trazida por Sócrates, a *vontade guiada pela razão* como o outro elemento fundamental da vida ética. Razão pura teórica e prática são universais, isto é, as mesmas para todos os homens em todos os tempos e lugares – podem variar no tempo e no espaço os conteúdos dos conhecimentos e das ações, mas as formas da atividade racional de conhecimento e da ação são universais. Em outras palavras, o sujeito, em ambas, é sujeito transcendental, como vimos na teoria do conhecimento. A diferença entre razão teórica e prática encontra-se em seus objetos. A razão teórica ou especulativa tem como matéria ou conteúdo a realidade exterior a nós, um sistema de objetos que opera segundo leis necessárias de causa e efeito, independentes de nossa intervenção; a razão prática não contempla uma causalidade externa necessária, mas cria sua própria realidade, na qual se exerce. Essa diferença decorre da distinção entre necessidade e finalidade/liberdade. Cf. CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. Ed. Ática: São Paulo, 2000. (Especialmente o capítulo 5)

O desejo vinha sendo pensado sempre na linha de Sócrates, Platão, Schopenhauer, entre outros. Em nossos dias, pela psicanálise, sempre atado a uma carência, sempre fechado em torno de algo faltoso. Se a vida é uma falta em ser, sempre a partir dessa carência, o desejo é justamente essa falta. Isso implica a permanência da relação de um sujeito e de um objeto, em que o desejo é pensado em relação ao objeto que, a partir do jogo da realidade, sempre terá que ser parcial e representativo, já que o objeto total está para sempre perdido (a criança e a mãe na relação simbiótica, o mundo e as Idéias em Platão, a imagem de Deus no judaísmo e o Éden do cristianismo). Nessa linha de pensamento, o sujeito do desejo não passa de uma representação do absoluto, uma imagem desfigurada como aparece no cristianismo: o homem na queda do Éden perdeu a semelhança com o criador¹⁸⁴. A condição doentia do homem passou a se conformar com aquilo que se considera normalidade. E o que é o normal? Os doentes, os fracos. O temor dos fracos não é justamente a força dos fortes, o desejo, a potência da vida? O temor dos fracos é o mundo cintilante das metamorfoses, mas o temor dos fortes deve ser exatamente os fracos. Nietzsche soube disso como ninguém: “os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos”¹⁸⁵. Para Nietzsche, o que deveria ser temido é o “*nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem”¹⁸⁶. Daí, segundo o pensador, adviria o grande perigo para a vida: “supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a “última vontade” do homem, sua vontade do nada, o niilismo. (...) Os *doentes* são o grande perigo do homem: não os maus, não os “animais de rapina”¹⁸⁷.

Deleuze, em *Lógica do Sentido*¹⁸⁸, apresenta a *reversão do platonismo*, um ataque à representação que continua a ser operada ao longo do *Anti-Édipo*, nos conceitos de Desejo, de Inconsciente e do Complexo de Édipo. Em *Lógica do sentido*, Deleuze não fala de falta ou carência relacionadas ao desejo, mas fala do ser e do devir. Este ser que se manifesta numa

¹⁸⁴ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo: Ed. Ática, 2003, p. 263.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 111.

¹⁸⁶ Id.

¹⁸⁷ Id. Ibid.

¹⁸⁸ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz R. Salinas. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003, p. 259 - 271.

multiplicidade de vozes, o que Espinosa se referiu na doutrina da univocidade¹⁸⁹ do ser ou da imanência do ser. O conceito de Desejo, em Deleuze em Guattari, está relacionado ao conceito de Devir. “O Devir é o princípio da vontade de potência, do (...) mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades, comunicantes, das diferenças de diferenças, (...) mundo de simulacros ou de mistérios”¹⁹⁰, mundo dionisíaco onde o Ser é sempre outro que não ele próprio.

Já não cabe falar de desejo-falta, pois aquilo que falta acaba por ocupar um lugar de objeto. Para escapar do objeto não é suficiente silenciá-lo sob o signo da falta ou dos fantasmas: ele se presentifica no vazio da carência de ser objeto. Essa carência *em-ser* nem mesmo pode se constituir em campo de imanência ao desejo, pois a falta remeteria o desejo a algo que funcionaria como um ponto de partida, uma lembrança, uma imagem ou mesmo uma lei onipresente que funda um significante. Qualquer operação dessa ordem roubaria do desejo a sua natureza livre e imanente ao corpo sem órgãos. Este é um corpo destituído de imagem.

O desejo está em estreita relação com a matéria em movimento, ao plano de imanência, então, já não é o desejo que desejava o perdido, mas o desejar em infinito, movimento em ação mergulhado sempre num campo intensivo. O processo de desejo é gozo e não carência ou demanda. O desejo não tem nada a ver nem com a carência, nem com a lei. Então, desejar não significa almejar algo que não se tem, porém afirmar uma diferença. Para Deleuze e Guattari, desejar é afirmar as coisas que se tem. Em outras palavras, afirmar uma força que se tem, uma potência, uma vontade, um desejo que se possui.

ESQUIZOFRENIA E MODOS DE VIDA

Pardo¹⁹¹ trabalha o inconsciente na linha de Bergson, ou seja, um inconsciente a-psicológico. Segundo ele, parece estranho manter-se em suposta afinidade com o vocabulário da psiquiatria e da psicanálise, que,

¹⁸⁹ “A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo que se diz. (...) um só Ser para todas as formas e vozes, uma só insistência para tudo o que existe, um só fantasma para todos os vivos, uma só voz para todo o rumor e todas as gotas do mar”. Id. Ibid., p. 185.

¹⁹⁰ Id. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 388..

¹⁹¹ PARDO L, J. *La política de la diferencia*. In: *Deleuze, violentar el pensamiento*. Madri: Paidós, 1990.

segundo Deleuze e Guattari, inventaram uma noção equivocada da esquizofrenia. Por que seguir, apesar disso, falando de esquizofrenia? Para Deleuze e Guattari, precisamente a propósito de Artaud, cujas citações têm um papel primordial em *O Anti-Édipo*, havia indicado que: “a esquizofrenia não é unicamente um fato humano ligado à medicina psiquiátrica, mas uma possibilidade do pensamento, que não se revela como tal, senão na abolição de toda imagem”¹⁹². A esquizofrenia tal qual é defendida no *Anti-Édipo* designa um modo de funcionamento do pensamento, sem pressupostos objetivos nem subjetivos, um pensamento discordante do modelo psicológico. Como ficou definido no *Anti-Édipo*, “(...) a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes, produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como realidade essencial do homem e da natureza”¹⁹³.

Para que haja máquina desejante, tem de haver o universo esquizofrênico¹⁹⁴, se não a máquina desejante não opera: o esquizofrênico aqui é tomado em contraposição à noção psiquiátrica, não tem o mesmo sentido clínico e patológico. Deleuze e Guattari tratam “o esquizo como *Homo natura*”¹⁹⁵. O esquizofrênico hospitalar é uma produção da psiquiatria, esse é como se tivesse sofrido uma parada no processo. Dizem os autores do *Anti-Édipo*: “o fim do processo, ou a sua continuação ao infinito, que é estritamente a mesma coisa que sua parada brutal e prematura, é a causação do esquizofrênico artificial, como se vê no hospital, trapo tornado autista, produzido como entidade”¹⁹⁶. A esquizofrenia, da qual estamos tratando nesse trabalho, é a condição universal do homem, enquanto um ser criador¹⁹⁷. O corpo esquizofrênico é aquele que está atravessado por múltiplas linhas de fuga. Essa é a maquinação do desejo, como movimento criativo, e não uma patologia. A psicanálise deu à esquizofrenia um estatuto clínico, convertendo-o em seu próprio limite. O que a psicanálise fez foi aprisionar o universo das máquinas desejantes num diagnóstico médico. Na verdade, a psicanálise não

¹⁹² Id., p. 118.

¹⁹³ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 19.

¹⁹⁴ O termo esquizofrênico é usado em “homenagem ao funcionamento “psíquico” dos esquizofrênicos, mas não é tomado como uma entidade nosológica já deteriorada e doente, mas como o seu funcionamento livre dos organismos.

¹⁹⁵ Id., p. 19.

¹⁹⁶ Id. Ibid.

¹⁹⁷ Cf. Id. Ibid., p. 21.

deu conta da esquizofrenia. O esquizofrênico não entra na linha interpretativa do analista, a produção de enunciados da esquizofrenia não inclui papai-mamãe: “o esquizofrênico não deita no divã”. Sobre isso dizem Deleuze e Guattari:

O passeio do esquizofrênico: é um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o exterior. Por exemplo, o passeio de Lenz reconstituído por Buchner. É diferente dos momentos em que Lenz se encontra em casa de seu bom pastor, que o força a situar-se socialmente, em relação ao Deus da religião, em relação ao pai, à mãe. Lá, ao contrário, ele está nas montanhas, sob a neve, com outros deuses ou sem deus algum, sem família, sem pai nem mãe, com a natureza¹⁹⁸.

Os controladores, os padres, os gurus, os místicos de todos os tipos voltam a força ativa do desejo produtivo contra si mesmo, o que acaba criando a enfermidade chamada culpabilidade que acompanha qualquer expressão ativa do pensamento. “E o que seria a psicanálise freudiana sem os famosos sentimentos de culpa que se atribuem ao inconsciente?”¹⁹⁹. Para Deleuze e Guattari, a esquizofrenia é o modelo para a produção de um ser humano capaz de expressar desejo produtivo, mas é uma esquizofrenia ativa. Deleuze e Guattari fazem uma dupla advertência: em primeiro lugar, a esquizofrenia não remete à entidade clínica, assim denominada, que não é senão uma produção hospitaleira artificial obtida, segundo recordava Laing²⁰⁰, pela paralisação do processo esquizofrênico e que não pode confundir-se com o próprio processo; em segundo lugar, seria difícil aceitar esquizofrenia dependente da nosologia²⁰¹ psicanalítica, porque a esquizofrenia é precisamente o limite clínico da psicanálise, a psicose que se fecha a seu campo de acesso (não se pode recostar, deitar, o esquizofrênico num divã). Há um uso deliberadamente psicanalítico, freudiano, da esquizofrenia ao longo do *Anti-Édipo*, mas, na verdade, não tem esse sentido.

¹⁹⁸ Id. Ibid., p. 16.

¹⁹⁹ Id. Ibid., p. 79.

²⁰⁰ Cf. LAING, Ronald. *O eu dividido*. estudo existencial da sanidade e da loucura. Trad. Áurea B. Weissenberg. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

²⁰¹ Estudo das doenças, estudo das moléstias.

Poderíamos pensar que o processo esquizofrênico cessaria por completo a formação do sujeito da cultura ou que este processo é anulado ou superado pelos processos secundários da formação da personalidade. Contudo, não é assim que ocorre, pois o processo esquizofrênico pode aparecer em forma de sintomas, mas também em criações que irrompem a vida (esquizoanálise). A evolução do indivíduo, dentro da cultura, não elimina a esquizofrenia, pois esta acompanha os indivíduos em nível inconsciente, mas sempre passível de se insurgir em linhas de fuga. Não foi esse o caminho do pequeno Hans? Ele buscava construir um *rizoma* com a casa da família ao lado, com a menina de cima, com a vizinhança - pelo fato de serem essas linhas obstruídas pelo enraizamento na família - por ser vigiado pelo pai. Pela interpretação de Freud, o menino só conseguiu escapar sob a forma de um devir-animal (devir-cavalo), em forma de fobia²⁰². A fobia é a vergonha do pequenino Hans, a vergonha de sua força desejante.

AS MÁQUINAS DESEJANTES

As máquinas desejantes estão por baixo da tópica do aparelho psíquico: O *Anti-Édipo* se ocupa em devolver o dinamismo à máquina desejante resgatando-a dessas limitações e indo mais longe ainda, inserindo o inconsciente, numa análise da sociedade capitalista. O Isso, conectado a uma composição maquínica, que é o corpo e seus membros - ânus, boca, olhos, nariz, etc. - liga fluxos e desliga quando convém, é o inconsciente maquínico do *Anti-Édipo*. A máquina desejante não se faz sem a máquina social, nem sem a máquina natureza, essas estão todas acopladas umas às outras: Sol no ânus, ânus nas fezes, boca e aparelho digestivo ligados ao ânus que se liga ao mundo.²⁰³ A natureza também é máquina desejante, por isso, no texto é falado da relação continuada, homem-natureza. O desejo relacionado, quase sempre, com carência ou falta (Platão, Freud e Lacan), no *Anti-Édipo*, é substituído pelo conceito de produção (Deleuze e Guattari) e seus correlatos sentidos: vontade de poder (Nietzsche) e afeto ativo (Espinosa).

²⁰² DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 23.

²⁰³ Cf. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 15.

A produção desejante é da máquina inconsciente. Freud estaria de acordo com isso, até construir um lugar de produção restrito ao teatro familiar burguês. Assim, ele instaurou um campo representacional, reduzindo o inconsciente às fantasias “do segredinho sujo familiar”. O inconsciente sozinho tem poder para criar seus objetos. As necessidades derivam do desejo, ele não necessita de interdição para desejar. Desejar é produzir. O desejo é potência produtiva da vida, produção de tudo. Se o desejo é máquina, a ele nada falta, posto que é produção.

Esta noção de máquinas (técnicas, sociais, desejantes), presente desde a introdução do *Anti-Édipo* e posteriormente reunidas em *Mil Platôs*, sob o nome de máquina abstrata, aponta para a construção de um plano de maquinação e conexão permanentes, no qual só há linhas, processos, intensidades, objetos incorporais e variações. Este plano é o plano de imanência, cujo processo é de co-produção e acoplamento: nele não existem sujeitos ou unidades pré-formadas, mas multiplicidades. O funcionamento das máquinas, em seus arranjos e aparelhos, produz o mundo juntamente com os sujeitos e os objetos que os constituem.

O INCONSCIENTE E A CRIAÇÃO DO PENSAMENTO

No que tange ao inconsciente como produção primária, Pardo, seguindo Deleuze e Guattari, associa-o com a primeira caracterização que Freud faz do inconsciente, como “processo primário”. Nele, a energia, a libido, a energia do *Isso* não está ligada a nenhum objeto, nem a nenhuma função²⁰⁴. É uma energia livre que circula libido em estado puro. Ainda somos presos aos modelos de observação centrados, e o destronamento desses, segundo Oliveira, vai “depender de uma profunda renovação de nosso entendimento sobre a composição e a estruturação do mundo físico(...)”²⁰⁵. Em 1938, Freud vislumbrou essa realidade no inconsciente, citado aqui por Sandler:

Caso pudéssemos ver de modo suficiente claro, poderíamos descobrir que aquilo que parece ser um

²⁰⁴ Cf. FREUD, S. *O inconsciente descritivo e o inconsciente dinâmico*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 73 – 75.

²⁰⁵ OLIVEIRA, A. L. “Biontes, bióides e borgues”. In: NOVAES, Adauto (org.). *O Homem-Máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 142.

corpo sólido é feito de partículas de tal e tal tamanho e forma, e ocupa esta ou aquela posição relativa'. (...) tentamos incrementar à eficiência dos nossos órgãos sensoriais na maior extensão possível por meio de modos artificiais; mas pode-se esperar que todos esses esforços vão falhar em afetar o desfecho final. A realidade vai permanecer incognoscível²⁰⁶.

O que Freud está dizendo se assemelha ao que Deleuze e Guattari apresentam como processo que precede não lógica nem cronologicamente, senão ontologicamente, a tudo o que reconhecemos como territórios, ou entidades reais circunscritas e definidas - natureza, sociedade, linguagem e, inclusive, sujeitos -. Mas a psicanálise insiste “sempre para reduzi-lo, destruí-lo, conjurá-lo. O inconsciente é concebido enquanto uma contra-consciência, um negativo, uma parasitação da consciência (...)”²⁰⁷. Não é mais o inconsciente que só produz por falhas, conflitos, lapsos e trocadilhos. O que a Psicanálise designa como produção ou formação do inconsciente sempre tem a ver com falhas, conflitos imbecis, compromissos débeis ou trocadilhos grosseiros. “Se trata sobretudo do desejo – o inimigo que se esconde no coração do inconsciente”²⁰⁸.

Pardo diz que a partir do *Anti-Édipo*, o *Isso* seria um campo de variação intensiva povoado por singularidades impessoais, pré-subjetivas e pré-individuais²⁰⁹. “Há uma experiência esquizofrênica das quantidades intensivas em estado puro, até um ponto quase insuportável”²¹⁰. Não seria essa a operação que nos força a pensar? Segundo Deleuze,

(...) tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo²¹¹.

²⁰⁶SANDLER, C. P. *As origens da psicanálise na obra de Kant: a apreensão da realidade psíquica*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2000, p. 35 – 36.

²⁰⁷ DELEUZE, G. *Quatro proposições a respeito da psicanálise*. In: *Psicanálise; poder e desejo*. São Paulo: Coleção IBRASI, 1979, p. 65 – 66.

²⁰⁸ Id. *Ibid.*

²⁰⁹ Cf. PARDO, L. J. *Deleuze, violentar el pensamiento*. Madri: Paidós, 1990, p. 119. (trad. Nossa).

²¹⁰ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 34..

²¹¹ Id. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 230. (Sobre o tema, ver a tese de Auterives Maciel Jr. IP. UFRJ, 2001, como descrito na nota seguinte).

É quando a consciência enfrenta um não-saber, no qual estariam implicadas duas questões: uma questão ética e uma estética. Frente ao inconsciente, o homem se vê desnudo, sem referência e, portanto, forçado a pensar. Em sua tese, Auterives Maciel apresenta, na linha de Deleuze, que a criação do pensamento não se dá na ordem de uma consciência psicológica, mas se remete a um tipo de inconsciente, diz o autor da tese:

Ora, esta forma de pensamento, que se estabelece no limite do saber, refere o pensar a um impensado radical, isto é, a um inconsciente. Tudo se passa como se a gênese do pensar escapasse às determinações da consciência. Considerando o impensado como um para além da representação e, conseqüentemente, da realidade recortada e simbolizada por nós, cabe perguntar se o movimento que engendra o pensar não advém de um Fora estranho ao saber²¹².

Mas o Fora não pode ser confundido como “o algo” que vem para “o dentro” e, pronto, põe-se a maquinar o pensamento. O fora da “ilha”, nas palavras de Castañeda²¹³. É o todo que rodeia a “ilha”, tomando como ilha a noção desse autor, tudo o que sabemos e pensamos, a forma como nos vestimos, fazemos religião, acreditamos nas coisas e delas representamos. Algo parecido com o que Deleuze e Guattari consideram. “O fora não tem imagem, nem significação, nem subjetividade”²¹⁴. O Fora, só poderia se referir ao fora de toda representação, no qual o pensamento é forçado a pensar por que algo que ainda não é pensamento desorganiza a consciência, antes de qualquer imagem, portanto, longe dos riscos da representação. Um Fora de qualquer mundo, o pensamento não pode vir de nenhum “dentro”, “ele vem desse Fora, e a ele retorna; o pensamento consiste em enfrentá-lo. A linha do

²¹² MACIEL, A. Jr. *O que nos faz pensar?* As condições do pensamento na experiência limite. Rio de Janeiro: IP/ UFRJ, 2001, p. 97. (Tese de doutorado).

²¹³ Cf. CASTAÑEDA, C. *Porta para o infinito* Trad. Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Ed. Nova Era, 1998.

²¹⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 34.

fora é nosso duplo, com toda alteridade do duplo”²¹⁵. Um não lugar por trás de tudo que é psiquismo, o momento em que o inconsciente é processo primário.

A energia escoar-se livremente, passando sem barreiras de uma representação para outra segundo os mecanismos de deslocamento e de condensação; tende a reinvestir plenamente as representações ligadas às vivências de satisfação constitutivas do desejo²¹⁶.

A força desse inconsciente é a discórdia de sensibilidade que força cada faculdade a “sair dos eixos”²¹⁷. E esses não são as formas derivadas do *senso comum* que fazem o pensamento girar em torno de um centro. Entretanto, para que o pensamento invente, é preciso que o incomparável seja enfrentado. Sob tais condições, contudo, o pensamento pode adquirir uma força capaz de criar as condições materiais que o engendram. Só assim, o pensamento não se percebe mais como um estado, mas como um devir, como um processo construtivo e criativo.²¹⁸ Segundo Badiou, em *Deleuze, O Clamor do Ser*, “o Fora como instância de força ativa, apoderando-se de um corpo, selecionando um indivíduo, o ordena à escolha de escolher”²¹⁹. Depois, Badiou conclui com Deleuze: é “justamente do autômato assim purificado que se apodera do pensamento do Fora, como o impensável no pensamento”²²⁰. As condições do pensamento dependem de uma depuração, de um descentramento que só as forças da imanência podem operar. “Pensar não é o escoamento espontâneo de uma capacidade pessoal. É o poder, duramente conquistado *contra si*, de estar obrigado ao jogo do mundo”²²¹. Não é aqui, nesse limite, que se encontra todo sentido de um modo de vida? O Fora que constrange o pensamento a pensar não carrega consigo nenhum juízo, nada de valor, nada pronto que facilite a criação, nem mesmo a noção de uma pequena idéia. Eis o sentido da

²¹⁵ DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 137.

²¹⁶ LAPLANCHE, J. e PONTALIS, D. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 371. (O texto de Freud referente ao tema se encontra no volume I, *Obras Psicológicas Completas*, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996).

²¹⁷ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988, p. 233.

²¹⁸ Cf. Id. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Alberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003, p. 153.

²¹⁹ BADIOU, A. *Deleuze, o clamor do ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997,

p. 20.

²²⁰ Id.

²²¹ Id. *Ibid.*

expressão “anarquia” que se refere ao “nomadismo das singularidades”²²². “Anarquia coroada” pertence a esses homens que renunciaram às idéias prontas, “que constituíam a sua atualidade, sentimental, intelectual ou social, e que tiveram a potência de exceder os seus limites, de ir para ‘lá onde a *hybris* os eleva”.²²³ Portanto, é o momento mais sublime da existência, o momento ético e estético, o momento em que o homem pode inventar e reinventar modos de viver.

Esse lugar da gênese do pensamento não seria, portanto, num eu que pensa, já que não estamos mais em terrenos psicológicos, não na forma de um inconsciente psicológico, estruturado ou simbólico. Segundo Maciel, “o inconsciente que aqui apresentamos é efeito de um evento que coloca em fuga a memória”²²⁴. Para o autor da tese, *O que nos faz pensar? As condições do pensamento na experiência-limite*, a memória funciona como fundamento, por isso escapa na “gênese do ato de pensar”, o que ocasiona a perda de toda identidade. Não é mais o inconsciente de que nos fala a psicanálise. “Dizemos isso pelo fato de que na construção psicanalítica o inconsciente é sempre entendido como uma contra-consciência que se instaura a partir de recalque”²²⁵. A gênese do pensamento não se fundaria nem no recalque primário nem no recalque secundário, esses são processos psíquicos que se tecem sob o tempo cronológico. O inconsciente a-psicológico não está submetido às marcas mnêmicas da memória do tempo passado de *cronos*, esse tempo alude ao inconsciente psicanalítico. O tempo da gênese do pensamento é o tempo vazio “e, enquanto tal, se apresenta como erosão da memória, introdução no seio do próprio passado de um esquecimento ou de uma falha mnêmica que põe fim ao conteúdo ideativo da memória”²²⁶. Para Maciel, é como se o homem ficasse desprovido de memória para solucionar seus problemas do presente. Na verdade, o homem se vê nessa condição de impoder “obrigado” a pensar. Para o autor:

²²² Id. Ibid., p. 21.

²²³ Id. Ibid.

²²⁴ MACIEL, A. Jr. *O que nos faz pensar? As condições do pensamento na experiência limite*. Rio de Janeiro: IP/ UFRJ, 2001, p. 182. (Tese de doutorado).

²²⁵ Id.

²²⁶ Id. Ibid.

O desequilíbrio funcional do ego dá-se, então, pelo excesso de intensidade que engendra a partir do Id. Mas, o Id aqui não se confunde com a região do recalado. Trata-se do território das moções pulsionais que se repetem quando ativadas pelos signos intensivos determinados no encontro com as forças do Fora. É o transbordamento intensivo, portanto, como repetição originária, que determinará essa síntese do tempo constituinte do inconsciente do pensamento puro²²⁷.

Esse é o inconsciente que não tem nada a ver com as lembranças reprimidas, mas, um inconsciente a ser fabricado. Em 1923, Freud reconheceu “que o *Ics.* não coincide com o reprimido; é ainda verdade que tudo que é reprimido é *Ics.*, mas nem tudo o que é *Ics.* é reprimido”²²⁸. Não há sujeito de enunciação nem objeto do desejo, só há fluxos, condição da produção desejante. “O inconsciente é uma substância a ser fabricada, a fazer circular, um espaço social e político a ser conquistado”²²⁹. Tudo deve ser fabricado, o que existe antes é desejo puro²³⁰, “sistema de signos a-significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente em um campo social”²³¹. Nesse sentido o desejo é força de transformação, “quer sempre mais conexões e agenciamentos. Mas a psicanálise corta e achata todas as conexões, todos os agenciamentos, ela odeia o desejo, odeia a política”²³². O exemplo disso fica por conta da análise do pequeno Hans²³³. E por que não dizer também do homem dos lobos?²³⁴ Nesse caso, especificamente, Freud ignorou a lógica

²²⁷ Id. Ibid.

²²⁸ FREUD, S. *O Ego e o Id.* (1923) Vol. XIX. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996, p. 31.

²²⁹ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos.* Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 94.

²³⁰ É preciso ressaltar o significado de “desejo puro”. Platão fala no *Filebo* do prazer puro: “acrescentemos a estes prazeres aqueles que procuram as ciências, se nós não encontramos aqueles que procuramos (incluídas aí uma voracidade de aprender e, com esta fome de ciências, uma dor original). (...) Esses prazeres do conhecimento não são misturados com nenhuma dor e, longe de pertencerem à massa dos homens, eles são o quinhão de apenas um pequeno número (...). Eis aí então separados os prazeres puros e aqueles que se poderia com alguma razão chamar de impuros”. *Apud.* BASS Bernard. *O Desejo Puro.* Trad. Ana Lúcia Lutterbach Rodrigues Holck. Rio de Janeiro: Ed. Revinter, 2001, p. 13. O sentido referido do “desejo puro” está relacionado com a sua natureza imanente ao corpo sem órgãos. Não se remete a um sujeito, nem se dirige a um objeto.

²³¹ Id. Ibid.

²³² Id. Ibid.

²³³ FREUD, S. *Análise de uma fobia de um menino de cinco anos.* (1909) Vol. XVII. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

²³⁴ FREUD, S. *História de uma neurose infantil.* (1918 [1914]) Vol. XVII. Trad. Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996. O Homem dos Lobos se refere a Serguei

dos lobos que andam em matilhas, para reduzir tudo ao nível de representação do objeto supostamente perdido²³⁵.

Sendo assim, já não é mais possível falar de um Eu espontâneo que pensa, mas sim de um eu que se assenta e vacila sobre o “inconsciente efervescente” que irrompe a consciência e obriga a pensar. Este não pode ser confundido com o inconsciente reprimido pelo recalque. O que forra o inconsciente da “filosofia da diferença” não é nem mesmo o recalque primário, na verdade, trata-se de um inconsciente desferrado. Contudo, é necessário o processo secundário que compõe a organização mínima para pensar e atuar. O problema de Freud foi converter esse mínimo em redução de tudo: fazer com que o princípio de realidade se transformasse em processo de interrupção do plano de imanência. A partir do estado primário em que se encontram as forças desejantes, Freud fala de um estado “perverso polimorfo”²³⁶ no qual a energia não está organizada em nenhuma zona genital, mas como diz Freud, “todo corpo é uma zona erógena”²³⁷. Sendo livre circulação da energia desejante, não está organizada em torno da primazia centralizadora das zonas genitais e, portanto, não pode entrar no circuito da culpa e da determinação de responsabilidades; de fato, categorias como “complexo de culpa”, “complexo de Édipo” só têm significado para o vocabulário da psicanálise. O desejo não é nem definido pela lei, nem envenenado pela culpa, pois a lei chega ao desejo, como no mito de Édipo, só com o descobrimento de sua culpa. Com esse trabalho da formação de um *eu*, dizem os autores do *Anti-Édipo*:

a produção não é mais do que produção de fantasma, produção de expressão. O inconsciente cessa de ser o que ele é, uma usina, uma oficina, para tornar-se um teatro. E nem mesmo um teatro de vanguarda

Constantinovitch Pankejeff . Este é o mais elaborado e sem dúvida o mais importante de todos os casos clínicos de Freud. Terceiro e último grande tratamento psicanalítico, depois de Dora.

²³⁵ Cf. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 39 – 52.

²³⁶ A expressão perverso-polimorfo refere-se à sexualidade infantil que ainda não tem um centro integrador, que mais tarde estará na região genital propriamente dita. A criança sente prazer sexual com vários de seus órgãos, e um prazer local. Não há uma integração entre esses vários prazeres. Assim, o prazer oral não remete ao prazer fálico nem ao prazer anal, nem ao prazer escopofílico, etc. Essa concepção se encontram em “*Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*” de Freud”. FREUD, Sigmund. (1905) Vol. VII. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

²³⁷ Id.

(...), mas o teatro clássico, a ordem clássica da representação²³⁸.

Nesse ponto, encontra-se a tensão já anunciada por Freud em *O interesse filosófico da psicanálise* (1913), o inconsciente pode ser facilmente descrito e acompanhado em “seus desenvolvimentos, se o abordarmos pelo lado de sua relação como o consciente, com o qual tem tanto em comum”²³⁹. Esse é o inconsciente abordado na clínica. Mas, segundo *O Anti-Édipo*, “o inconsciente é órfão e se produz a si mesmo na identidade da natureza e do homem”²⁴⁰. Os pais não estão nessa questão. As ações, que dependem de uma certa maneira da família, pertencem à sobrevivência, mas viver, respirar, defecar, urinar, desejar, etc., são formações que independem de família. O desejo, como processo esquizofrênico, não se relaciona com nenhum objeto, com nenhuma falta. É um campo de intensidades que não se define nem por sua qualidade nem por sua quantidade. Sua intensidade se define como potência, puro devir e pura diferença. O inconsciente desejante só está voltado para a produção do novo, produção de produção. Aqui temos uma natureza móvel, fluida, escorregadia, devires, loucuras, sentidos que não se prendem, que não se paralisam, que não respeitam limites, que não pedem permissão ao pai, a Deus, à Lei, ao Estado, à tirania de qualquer ordem. Para Deleuze e Guattari, o inconsciente está relacionado ao corpo sem órgãos: “O inconsciente é uma terra desterritorializada, povoado com matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias”²⁴¹.

²³⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 75 - 76.

²³⁹ FREUD, S. *O Interesse filosófico da psicanálise*. Vol. XIII. Trad. Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996, p. 181.

²⁴⁰ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.* p. 68.

²⁴¹ Id. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Trad Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 53.

CAPÍTULO IV – DESEJO, NATUREZA E SOCIEDADE

Em *O Anti-Étipo*, logo no primeiro capítulo, *Máquinas Desejantes*, Deleuze e Guattari trabalham diversos conceitos que vêm sendo citados ao longo desse trabalho: *máquinas desejantes*, *corpo sem órgãos*, *fluxos*, *códigos*, *rizoma* e outros conceitos. Seria, no caso, uma máquina órgão que se liga a uma máquina fonte, que emite um fluxo que é cortado por outro: o seio, por exemplo, é uma máquina fonte, produtora de leite a qual se conecta à boca. Trata-se de fluxos e cortes, pois essas máquinas desejantes rompem fronteiras de um *eu*, *não eu*, *interior*, *exterior*, *sujeito*, *objeto*. Trata-se também de percebermos que tudo se encaixa numa imensa cadeia produtiva: máquina, máquina órgão, corte de fluxos, circulação de fluxos, produção, etc. Tudo é produção! Produção de ações e de paixões, produção de consumo, produção de volúpias, de angústias, de dores. Tudo é produção! “A indústria, então, não é mais tomada numa relação extrínseca de utilidade, mas na sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem”²⁴². A própria relação homem-natureza diz de uma condição humana da natureza: fluxos do homem cortando a natureza e fluxos da natureza atravessando o

²⁴² DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad..Georges Lamaziere Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 52.

homem. A natureza, como produção do homem, não o homem que cria a natureza, mas o homem que é atravessado pela vida em todos os planos da vida e em todas as formas. Então, podemos falar de fluxos de ar, fluxos de luz, fluxos de água; perfumes das flores que nos tocam, nos afetam, fluxos de vento que nos atravessam,“(...) não existe também distinção homem-natureza”²⁴³. O tempo todo, o homem está nessa relação com a natureza e a natureza com o homem.

As máquinas desejantes são produção de produção: uma máquina que produz fluxos e uma outra a ela conectada processando um corte, uma interrupção dos fluxos. Seio e boca são máquinas que funcionam em relação à outra que também produz um corte. O desejo não faz apenas um acoplamento: os fluxos se conectam todo o tempo a objetos parciais. Os objetos parciais se definem pela escolha de peças trabalhadoras dispersas: “(...) não cessam de remeter a uma peça de uma máquina totalmente diferente, como o trevo vermelho e o zangão, a vespa e a flor de orquídea (...)”²⁴⁴. Toda essa dispersão do modo de funcionamento das máquinas desejantes está em oposição ao modo estrutural da psicanálise. As máquinas escapam a qualquer forma estrutural ou representativa, de funcionamento. São “ponto de fuga ativo onde a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina científica, a máquina (esquizo) – analítica se tornam peças e pedaços umas das outras”²⁴⁵.

Qual o lugar da relação do desejo com a sociedade? A vida é fluxo, são fluxos por toda parte e de todos os tipos. Há um atravessamento de variados fluxos: os corpos são uma interceptação de fluxos que os atravessam: fluxos de pensamento, de sangue, de baba, de esperma, de merda, de menstruação, de urina, de palavras, de toda parte. Produção contínua de fluxos pela via dos objetos parciais, permanentemente cortados também por outros objetos parciais. São máquinas-órgãos que se conectam às máquinas fontes, são as sínteses conectivas. Essas sínteses são combinações e arranjos, neste caso, as conexões acontecem quando objetos parciais se conectam e extraem fluxos de outros objetos, quando cortam fluxos.

²⁴³ Id. Ibid., p. 18.

²⁴⁴ Id. Ibid., p. 409.

²⁴⁵ Id. Ibid., p. 408.

Os fluxos são um processo de transversalização permanente, em que uma máquina corta os fluxos da outra. No limite, coisas e pessoas se misturam aos fluxos. Homem e natureza seriam um cruzamento de inúmeros fluxos. Voltando à questão anteriormente formulada, no que tange ao desejo em sua relação com as formações sociais, as máquinas sociais sempre se preocuparam em codificar os fluxos do desejo. Cada sociedade teve seus métodos de marcar os códigos. Deleuze e Guattari têm definido o desejo como o campo intensivo pré-subjetivo, povoado por singularidades e atravessado pelo processo esquizofrênico do inconsciente. Sabemos inclusive como achá-lo e como chegar a ele, a partir da construção da subjetividade ou da genealogia da representação. Mas de onde procederia a sociedade? O que é o social? Seria como uma lei ou instância transcendente que se impõe sobre o corpo sem órgãos como uma maldição? Teríamos de sair da tradicional oposição entre o homem e a natureza, pensar a esquizofrenia como desejo que carrega o campo intensivo do inconsciente e faz circular os fluxos libidinais entre as máquinas desejantes. E esse processo funcionaria dentro da sociedade, produzindo realidades: lutas, revoluções, traições, religiões, artes, ciências, etc. Porém, a preocupação da sociedade sempre foi com a tarefa de controlar os fluxos livres²⁴⁶. Toda sociedade sempre foi uma forma determinada de organização do desejo, de tentativa de controle do campo intensivo em que circula o desejo inconsciente e, portanto, uma certa organização do processo primário da esquizofrenia. É por isso que a esquizofrenia, quando é considerada como processo e não como entidade clínica, ameaça toda forma de sociedade; e é por isso que o desejo é revolucionário. Não é que queira a revolução ou que queira inconscientemente o que os revolucionários querem conscientemente, é que seu querer, seu desejar, é em si mesmo revolucionário, põe em questão toda forma de dominação, de servilismo, de exploração. Não há duas formas de produção: o modo de produção social e o modo de produção desejante, a produção social é uma certa organização, uma certa repressão da produção desejante.

A sociedade se define pela codificação dos fluxos. A circulação dos fluxos, pela descodificação da sociedade. O poder político não é outra coisa

²⁴⁶Cf. Aula de Deleuze. Disponível no site <http://www.imagnet.fr./deleuze/>.

que uma determinada codificação do desejo inconsciente. Toda mudança social é de alguma maneira um tipo de descodificação. O funcionamento das máquinas desejanças ameaça a sociedade, assim como, o funcionamento da sociedade se assenta na codificação dos fluxos não codificados das máquinas desejanças. A paranóia de toda sociedade sempre foi a de erradicar, higienizar seus espaços de toda e qualquer forma de esquizofrenia.

DESEJO E PODER

Nietzsche indica os modos de marcar o homem em *A Genealogia da Moral*, ao designar a origem de todo aparato perverso da organização política. O objetivo é fazer uma memória no “bicho homem”, gravar com fogo para que não esqueça “os mais horrendos sacrifícios (...), as mais repugnantes mutilações, os mais cruéis rituais religiosos (...). O empalamento, o dilaceramento ou o pisoteamento por cavalos (o esquartejamento), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (...)”²⁴⁷.

O ritual de crueldade tinha como objetivo gravar no homem esta mensagem que há de se conservar sempre na memória: “com a ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável”²⁴⁸. Tornou-se “um dos nossos”, um igual e um signo talhado em sua carne o denuncia. Como assinala o texto de Nietzsche supracitado, a inscrição é para fazer com que o homem ande “junto”, é uma marca que o identifique. Não é o castigo de um delito qualquer ou a expiação de uma culpa, é o “devir-sensível” da aliança que define a relação do indivíduo com o seu grupo.

A inscrição é em si mesma um conjuro, o mecanismo sob o qual a sociedade codifica os fluxos de desejo, assegurando-se de que nunca

²⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 50-52.

²⁴⁸ *Id.*, p. 49.

circularão fora das margens do território selado pelo signo da aliança. Não estaria assim formada uma condição para que o homem desejasse a própria repressão?

La Boétie, no século XVI, formulou uma questão muito interessante, “por que os homens desejam a servidão?” O *Discurso da Servidão Voluntária* toma a questão do poder na sociedade a partir do ponto de vista da base e interroga-se sobre o porquê de os homens, tendo nascidos para a liberdade, investem em um senhor que, “não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto tem vontade de suportá-lo (...) ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob jugo não obrigados por uma força maior”²⁴⁹. E de uma certa forma idolatrando e apaixonados pelos tiranos que os subjagam.

Para La Boétie, os homens, uma vez nascidos na tirania, tomam gosto pela servidão: “desse modo os homens nascidos sob o jugo, mais tarde educados e criados na servidão contentam-se em viver como nasceram (...), consideram natural a condição do seu nascimento”²⁵⁰. A educação e os costumes num regime tirânico não formam apenas o homem servil, mas o homem que passa a ter prazer em viver na servidão.

Espinosa, um século mais tarde, definiu servidão da seguinte forma: “os homens, sabem e desejam o que querem, mas acabam de fazer sempre o que não querem”, e indaga “o que levam os homens a combater pela sua servidão como se tratasse de sua liberdade?”²⁵¹. Se a sociedade daquele tempo fez uso das atrocidades para fazer com que as relações de aliança garantissem a submissão dos fluxos descodificados, quais seriam as ferramentas usadas atualmente para atingir os mesmos fins? Que tipo de perversidade se pratica na atualidade? Não devemos nos enganar sobre o fascismo, “as massas não foram enganadas, mas desejaram o fascismo nesse momento, nessas circunstâncias, e é isso que é preciso explicar, essa perversão do desejo

²⁴⁹ LA BOÉTIE. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert G. dos Santos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982, p. 12.

²⁵⁰ Id. Ibid. p. 31.

²⁵¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 52.

gregário”²⁵². Dos escombros do gueto de Varsóvia, ainda ressoa a oração de Yossel Rankover:²⁵³

Não é verdade que Hitler tenha qualquer coisa de bestial. Ele é – estou profundamente convencido disso – um típico produto da humanidade moderna. A humanidade em seu conjunto foi quem o engendrou e criou, e ele exprime abertamente, sem subterfúgios, os seus desejos mais íntimos e mais secretos²⁵⁴.

Os processos primários não têm do que se envergonhar. A criança no estado “perverso polimorfo” não precisa se envergonhar, são fluxos descodificados que engendram o movimento das máquinas. Mais tarde, um órgão estratificado é criado em cima do plano de imanência do desejo, para que possa – por assim dizer – envergonhar-se do próprio processo de sua formação e reconhecer-se na imagem transgressional que advém dele. Para que isso possa se fazer é necessário que seja posto como propriedade de um eu, sujeito fixo e especificado sobre tal ou qual sexo como responsável de suas máquinas desejantes, e que os objetos parciais constituídos pelas sínteses passivas dos fluxos se convertam em pessoas globais, que fazem parte de uma identidade sob tal ou qual sexo e dadas, portanto, como proibidas ou permitidas para uma relação no marco de um sistema de filiações. Essa máquina repressora que se assenta sobre a imanência do desejo torna-se o seu juiz. Essa é a operação da representação, que a interpretação psicanalítica expressa em sua forma mais simplificada. Sobre essa operação, dizem os autores do *Anti-Édipo*: “e vê-se muito bem o interesse de uma operação como esta do ponto de vista da produção social, que não poderia conjurar de outro modo a potência de revolta e de revolução do desejo”²⁵⁵. A psicanálise introduz a operação do “duplo cego”, ela introduz o desejo na triangulação para depois proibi-lo de realização neste mesmo triângulo.

²⁵² Id. Ibid.

²⁵³ Sob as ruínas do gueto de Varsóvia encontrou-se uma carta testamentária, enterrada sob pedaços de corpos humanos. Esta carta se encontrava dentro de uma garrafa que não foi usada como coquetel molotov, a única talvez. Antes de morrer, Yossel escreveu essa oração e guardou no pequeno recipiente.

²⁵⁴ KOLITZ, Z. *Yossel Rakover dirige-se a Deus*. Trad.Fábio Landa. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003. p.

10.

²⁵⁵ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.* p., 156.

Estendendo-lhe o espelho deformante do incesto (...) envergonhamos o desejo, deixamo-lo em estupor, pomolo numa situação sem saída, e finalmente o persuadimos a renunciar a 'si mesmo' em nome dos interesses superiores da civilização²⁵⁶.

Um fascismo molecular, forma "aceitável", civilizada, subproduto de um fascismo de Estado.²⁵⁷

Como podemos ver, não é simplesmente a sociedade que reprime o desejo, mas uma maquinação do micro espaço familiar que, agindo sobre o campo do desejo, faz com que esse se volte contra si mesmo. Perguntam Deleuze e Guattari: "ou Édipo não será uma exigência ou consequência da reprodução social, enquanto essa se propõe a domesticar uma matéria e uma forma genealógicas que lhe escapam por todos os lados?"²⁵⁸. Nos perguntamos como seria possível o incesto? Como o neném poderia transar com a mãe? Não seria uma forma de injetar no eu uma maneira cristã de ter vergonha do desejo? Nietzsche já não havia percebido isso? "(...) refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho 'homem' aprende afinal a se envergonhar de seus instintos. A caminho de tornar-se 'anjo' (...)"²⁵⁹.

Injetar algo de moral no desejo: não foi sempre essa a tarefa do Estado e, atualmente não tem sido, também, a tarefa de psicólogos e psicanalistas? "E o que seria a psicanálise freudiana sem os famosos sentimentos de culpa que se atribui ao inconsciente?"²⁶⁰. O ateísmo de Freud ou a sua negação de Deus não passa pelo mesmo sentido da morte de Deus em Nietzsche: em Freud Deus está morto, mas o Pai na triangulação substitui tudo aquilo que

²⁵⁶ Id. Ibid.

²⁵⁷ Cf. DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 213. (Deleuze não esqueceu de se referir a Primo Levi. O sofrimento em situações consideráveis pode fazer o homem envergonhar-se de si. Esse fato é evidente no Gueto de Varsóvia em *Yossel Rakover dirige-se a Deus*: "Eis, portanto, a que ponto chegamos: pensar que a vida é uma infelicidade, a morte uma libertação, o ser humano uma praga, o animal um ideal, o dia um horror e a noite uma dádiva." KOLITZ, Zvi. *Op.cit.*, p. 1).

²⁵⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 29.

²⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 57.

²⁶⁰ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 79.

Deus representa. O juízo de Deus se presentifica na castração, na falta, no complexo de Édipo, enfim, na triangulação familiar. Há uma luta compulsiva para manter a ficção, usada para evitar o reconhecimento da morte de Deus, daquilo que Deus representa. Fizeram um inconsciente crente, principalmente, na ordem estabelecida.

Podemos encontrar a psicanálise fazendo um papel doutrinário que expressa as condições precisas de repressão do desejo na sociedade burguesa e nas sociedades capitalistas “civilizadas”. Essas condições se resumem facilmente: a organização social como agente da repressão se faz substituir na representação por um agente secundário transmissor do juízo de Deus, a saber, a família. E a (in)organização libidinal é representada – invertida – como pulsão incestuosa. O complexo de Édipo estaria ali para impedir o incesto impossível. A psicanálise não é mais do que o desenvolvimento deste esquema e uma combinação das relações possíveis entre seus personagens. Cumpre aqui a função para a qual é designada: manter o desejo cortado do campo social e separado da organização da produção social a que se subordina.

Para isso, não basta a desnaturalização do inconsciente que consiste em designar-lhe, como proprietário, um eu fixo. É necessário que passe por introduzir nele as disjunções exclusivas (homem/mulher, pai/filho, morto/vivo) e por interpretar todo conflito de desejo como um embate entre funções paterno-filiais ou materno-incestuosas. Desse modo, a relação entre Marx e Freud, a cuja síntese procedia boa parte da vanguarda intelectual europeia na época da aparição do *Anti-Édipo*, esquecia-se de um ponto importante: se a psicanálise pôde, alguma vez, ter expressado a economia libidinal da burguesia, essa economia libidinal se converteu também em um poderoso instrumento de submissão do desejo das massas e as condições de organização libidinal do capitalismo.

Freud já reconhecia uma certa resistência inicial nos pobres para se deixarem analisar: é muito complicado fazer com que se libertem de sua enfermidade, porque é só o que têm. A repressão do desejo das massas de miseráveis sempre ficou por conta da fé religiosa. É de lá, da submissão às doutrinas religiosas, que provêm as promessas do reino que fazem com que o desejo desses se torne objeto de nojo e renúncia. No entanto, ainda resta uma

questão, diferentemente da repressão, o recalçamento é inconsciente. Contudo, este se dá de tal maneira que a repressão também se torna desejada pelas massas paupérrimas, deixando de ser consciente. O recalçamento é um instrumento que se coloca a serviço da repressão e aquilo sobre o que ele incide se torna objeto de repressão, como a produção desejante, por exemplo. A família e a religião passam a funcionar como instâncias delegadas para esse recalçamento.

Como ficou demonstrado, a máquina social (*socius*) sempre se preocupou em codificar o desejo. O grande temor passava pela angústia e medo dos fluxos descodificados. “O problema do *socius* sempre foi este: codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, frear com que nenhum fluxo escorra (...)”²⁶¹. Se Édipo é o recalçamento do desejo, a sua continuação, agora em forma do *socius*, não tornaria o desejo cada vez mais edipiano?

DIFERENTES MODOS DE CODIFICAÇÃO DOS FLUXOS

No terceiro capítulo do *Anti-Édipo*, há uma elaborada forma de compreender a realidade social. Dentro de uma seqüência evolutiva (*Selvagens, Bárbaros e Civilizados*), os autores fazem uma divisão da história da humanidade em três estágios: o primitivo, o bárbaro e o civilizado. Baremlitt ressalta que “todos os componentes da História, de cada uma dessas formações sociais são produzidos, reproduzidos e antiproduzidos segundo modalidades *sui generis*”²⁶². Na verdade, não há uma forma única e fixa de formação de um *socius* que marca, ordene e controle a produção desejante. Em cada uma das situações históricas, ou em cada uma das fases, há uma entidade que permanece, mas adaptando-se a esse referido contexto: “corpo cheio”, “corpo pleno”, no qual toda produção desejante se rebate. Segundo Baremlitt, nos passos de Deleuze e Guattari, “na formação territorial primitiva é o corpo cheio da terra, na imperial é o corpo cheio do imperador e no capitalismo é o corpo cheio do capital-dinheiro”²⁶³. O corpo pleno, em toda

²⁶¹ Id., p 50 - 51.

²⁶² BAREMLITT, G. *Introdução à esquizoanálise*. Belo Horizonte: Biblioteca do Instituto Félix Guattari, 1998, p. 117.

²⁶³ Id. Ibid.

formação social, corresponde a entidade sem a qual nenhum indivíduo poderia sobreviver ou escapar.

Usando essa divisão, Deleuze e Guattari abrem uma nova dimensão ao transformarem a relação da sociedade com o território, com o déspota e com o capital, em três máquinas sociais distintas, diferentes "*regimes de signos*". Os autores inauguraram uma nova visão da sociedade como operatória e produção-de-si, e não mais como representação ou princípio. "Em resumo a história universal não é apenas retrospectiva, ela é contingente, singular, irônica e crítica"²⁶⁴.

MÁQUINA SOCIAL: A FORMAÇÃO DO SOCIUS

Não é nosso objetivo percorrer todo o trajeto do capítulo três, mas apresentar uma síntese do modo de operação dessas máquinas. Cumpre então, iniciar esta tarefa com algumas considerações acerca da própria noção de *máquina social*. "A máquina social é literalmente uma máquina, independente de qualquer metáfora, enquanto apresenta um motor imóvel e procede aos diversos tipos de cortes: extração de fluxo, separação de cadeia, repartição de partes"²⁶⁵. O papel da máquina social foi sempre o de codificar os fluxos. Fazendo uma alusão à psicanálise podemos afirmar que o trabalho do *socius* é o recalçamento secundário. Esta "é a mais alta tarefa da máquina social"²⁶⁶, extrair, separar, organizar "as produções de produção, as produções de registro, as produções de consumo"²⁶⁷. E o temor de toda sociedade é o de perder o controle dessa operação e deixar escapar um fluxo descodificado. Para se instalar uma máquina social, é preciso que entrem em ação os mecanismos de marcação, como já foi brevemente lembrado em Nietzsche: fazer uma memória intensa de filiação, uma memória estendida de alianças contingentes. É a marcação dos corpos que codifica os fluxos e inaugura a

²⁶⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 178.

²⁶⁵ Id., p. 180.

²⁶⁶ Id. Ibid.

²⁶⁷ Id. Ibid.

normalização dos costumes.²⁶⁸ Uma forma de crueldade é fazer do homem uma memória. Para isso é preciso inventar uma dívida impagável e adestrar o homem em “blocos de dívidas”. Moisés soube como ninguém operar esse tipo de marcação sobre as tribos de Israel. Ele dividiu a multidão em doze blocos, definiu papéis, nominou signos de acordo com linhagens, lançou mão dos mitos, estabeleceu rituais de acertos de contas e uniu os milhares de refugiados no deserto sob a proclamação de uma “raça eleita”, “sacerdócio real”, “povo escolhido de Deus”. No “ritual do santuário” mosaico as dívidas podiam ser pagas de acordo com o nível social de cada um, que compreendia desde um rebanho para os mais abastados - dependia do tipo de delito - até um pequeno pombo, para os mais desafortunados²⁶⁹.

Todavia, uma marcação é sempre marcação de alguma coisa. Tudo começa com a proibição do incesto²⁷⁰. É o fluxo intensivo desejado que não pode escapar de ser cortado e o seu recalçamento é condição necessária para a produção social. O recalçamento da memória filiativa intensa, ao produzir os limites do *socius* inaugura um sistema de representações que, bloqueando parcelas de fluxos, inicia o movimento de distensão, produtor dos descompassos entre o desejado e o seu representante, em que se instala, então, o desejo produtivo.

MÁQUINA PRIMITIVA OU SELVAGEM

Como apontamos anteriormente, toda sociedade tem seus modos próprios de codificar os fluxos de desejo. Começa-se com a sociedade selvagem na qual o corpo pleno é a terra²⁷¹. Movimento que parte de um fluxo intensivo único, primordial, "grande êxtase inengendrada", pura intensidade, de onde tudo provém e para o qual tudo retorna, e que se desdobra, pela sua contínua divisão, na criação de um espaço em extensão; um espaço sobre o qual se maquinam os corpos e objetos, e que é, por sua

²⁶⁸ Id. *Ibid.*, p. 189 - 90.

²⁶⁹ As descrições detalhadas dessas ofertas se encontram no livro de Levíticos, na Bíblia Sagrada, cuja autoria é atribuída a Moisés.

²⁷⁰ Cf. FREUD, S. *Totem e Tabu*. (1913 – 1914) Vol. XIII. Trad. Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

²⁷¹ Cf. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 183

vez, modificado e re-criado por eles. “A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção é a terra”²⁷². Todos estão sujeitos a um mesmo corpo moral, cultural, local, um mesmo sistema de signos, nada lhes escapa: a economia de rebanhos, os rituais religiosos, entre outros. “Os seres humanos aqui são peças, e a memória se inscreve no corpo de cada um”²⁷³. Tudo está sujeito ao código, sejam as mulheres, os rebanhos, as sementes, os fluxos de esperma ou mesmo os fluxos de menstruação. Sobre esse rito, comenta Marcondes: “voz falante, corpo marcado, olho que goza constituem blocos de dívida abertos, móveis e finitos, tudo isso, para domar o homem, capacitá-lo à aliança, inseri-lo na relação credor-devedor”²⁷⁴. As marcas precisam grudar bem no corpo, caso contrário ele será considerado um mau devedor. O instituto da dívida está presente em toda a sociedade, para se adquirir qualquer coisa sempre foi preciso “pagar” sob formas diversas, com dinheiro ou com rituais. Todos os princípios de vigência do *socius* está subordinado à dívida. O corpo é marcado por tatuagens e circuncisão. São as inscrições da máquina da crueldade. O homem perde a sua memória individual para receber uma memória coletiva. “É o investimento coletivo de órgãos que liga o desejo no *socius* e reúne num todo sobre a terra a produção social e a produção desejante”²⁷⁵. A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos para garantir uma unidade coletiva de produção. Furtos e Roussillon, comentando *O Anti-Édipo*, afirmam: “o código está diretamente memorizado, no corpo: tatuar, excisar, cortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar, é a escrita da crueldade”²⁷⁶. Para o homem gozar plenamente os seus direitos e deveres, tem de ter “todo o seu corpo marcado sob um regime que refere seus órgãos e seu exercício à coletividade (a privatização dos órgãos só começará com ‘a vergonha que o homem experimenta à vista do homem’)”²⁷⁷. Embora se tratando da marcação do corpo, o alvo não são os órgãos do corpo, mas a inscrição do desejo no corpo pleno. A máquina social

²⁷² Id. p. 178.

²⁷³ MARCONDES, C. F. *O escavador de silêncios: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004, p. 102.

²⁷⁴ Id. Ibid., p. 104.

²⁷⁵ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op. cit.*, p.181.

²⁷⁶ FURTOS, J. e ROUSSILLON, R. “O Anti-Édipo: tentativa de exploração”. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.) *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Trad. José Afonso Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 42.

²⁷⁷ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.*, p.183.

desloca a ênfase dos organismos e objetos para os processos produtivos e criativos engendrados por eles. Portanto, busca-se no tratamento do desejo, e não em algum lugar do cérebro, o princípio produtivo do *socius*.

MÁQUINA BÁRBARA OU DESPÓTICA

O segundo tipo de formação social aparece com a organização do Estado, a sociedade bárbara ou despótica. A formação do Estado revela uma profunda reorganização dos modelos antigos. O corpo pleno deixa de ser a terra e passa a ser o corpo do déspota. Na visão de Deleuze e Guattari,

A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de uma natureza totalmente diferente, a unidade de Estado; o corpo pleno não é mais o da terra, mas o do Déspota. O Inengendrado, que se encarrega agora da fertilidade do solo e da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas²⁷⁸.

O déspota diz: “Eu sou o caminho”, e com isso ele funda o significante, porque os súditos não de se questionar: “o que Ele quis dizer”? Na sociedade anterior, a preocupação se concentrava no “como isso funciona”, mas na nova ordem despótica, o significante impõe a lógica de “o que isso quer dizer”. O sentido e as respostas remetem sempre a uma insuficiência da simplificação dos significados. Marcondes, citando Derrida, diz: “o significante (...) remete a um *logos* absoluto, há conteúdos teológicos-metafísicos que inviabilizam a relação de significação, conduzindo-a a uma *aporia*”²⁷⁹. Em outras palavras, o déspota segrega o *logos* de Deus elevando-o ao nível de significante despótico: uma primeira aparição de um estrato de juízo de Deus. Ninguém atinge os significantes, todos se limitam aos significados. Essa é a forma de se preservar o antigo recalque da sociedade primitiva. Os signos do *socius* anterior não se apagam totalmente, há uma sobrecodificação dos novos códigos sobre os “títulos” da antiga civilização; na verdade, a nova civilização se edifica sobre as ruínas daquela. A decadência do *socius* da civilização

²⁷⁸ Id., p. 185.

²⁷⁹ MARCONDES, C. F. *O escavador de silêncios: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004, p. 108.

primitiva cedeu espaço para o surgimento do “déspota paranóico”²⁸⁰. Ele, auxiliado por seu séqüito (padres, exércitos, doutores, escribas e funcionários burocratas), espalham o terror por onde passam. Dizem os autores do *Anti-Édipo*:

O que define a paranóia é essa potência de projeção, essa força de repartir de zero, de objetivar uma completa transformação: o sujeito salta fora dos cruzamentos aliança-filiação, instala-se no limite, no horizonte, no deserto, sujeito de um saber desterritorializado que o religa diretamente a Deus, conectando-o ao povo. Pela primeira vez, da vida e da terra retirou-se alguma coisa que vai permitir julgar a vida e sobrevoar a terra, princípio de conhecimento paranóico. Todo o jogo relativo das alianças e das filiações é levado ao absoluto nessa nova aliança e nessa filiação direta”²⁸¹.

A filiação a que se referem os autores é direta com Deus, mas o déspota é o seu representante na terra a quem o povo deve seguir. Moisés ainda parece oferecer um bom exemplo dessa transformação. Ao tirar o “Israel” do Egito, desterritorializa o *socius* do império egípcio para lançar aquela multidão no deserto. Daí, até uma nova aliança, o representante de Deus na terra é o déspota. O fato marcante se dá quando, na subida ao Sinai, após os quarenta dias, o povo desorientado decide presentificar Deus em forma de um bezerro de ouro, retorno ao antigo “território” egípcio²⁸².

Para Furtos e Roussillon, “a idade bárbara é uma introdução à falta, castração do objeto completo separado: a idade bárbara segrega sujeitos depressivos”²⁸³, e a terra se transforma no exílio dos alienados. A partir deste instante, um Outro passou a falar em nome de alguém.

²⁸⁰ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 244.

²⁸¹ Id., p. 245 - 246.

²⁸² Ver o interessante episódio no livro de Êxodo, cap. 32, da Bíblia Sagrada.

²⁸³ FURTOS, J. e ROUSSILLON, R. *O Anti-Édipo*: tentativa de exploração. In: CARRILHO M, M. (org.) *Capitalismo e esquizofrenia*: dossier Anti-Édipo. Tr. José Afonso Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 43.

Se este momento pôde ser considerado como “o primeiro grande momento de desterritorialização”²⁸⁴, o mesmo não pode ser comparado com a civilização capitalista que vai operar com a descodificação total dos códigos.

MÁQUINA CAPITALISTA CIVILIZADA

O fluxo do comércio e do dinheiro, entre os comerciantes que buscam maiores lucros, entram num sistema de descodificação, formando um novo corpo pleno, o capital-dinheiro. Na sociedade capitalista, aparece um paradoxo: “o *socius* perde o controle dos fluxos ocorrendo processos de desterritorialização dos códigos e de reterritorialização sucessivos”²⁸⁵. Os fluxos descodificados substituem os códigos até então colocados. Todos os antigos códigos são substituídos por uma axiomática de quantidades abstratas na forma de moeda. Nada resiste à fantástica máquina capitalista: “a descodificação dos fluxos, a desterritorialização do *socius* formam assim a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não cessa de aproximar-se de seu limite, que é um limite propriamente esquizofrênico”²⁸⁶. Por um lado, libera os fluxos, mas ao mesmo tempo leva esses fluxos até um determinado limite que se fosse além levaria a sua própria dissolução e a partir de então ele recodifica os fluxos.

O capitalismo não tem um território pré-definido como no sistema feudal, o império atual é nômade. O império de hoje “vive de contradições”²⁸⁷, não teme aquilo que foi o terror de toda sociedade. Em nossa sociedade, os fluxos descodificados são re-dirigidos pela máquina capitalista, tornam-se organismos burocráticos e são engendrados no corpo pleno: os fluxos de capital deslizam semelhantemente ao nômade ou ao esquizo. O nômade, à semelhança do esquizo, é o desterritorializado por excelência, aquele que foge e faz fugir tudo. Ele faz da própria desterritorialização um território subjetivo. O império de hoje depende das flutuações dos fluxos de toda ordem: fluxos de emprego, de informações, de capital, de bens, de modas e os de conhecimento. A máquina capitalista circula a terra em busca da captura do

²⁸⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.* p. 245 - 282.

²⁸⁵ MARCONDES, C. F. *Op.cit.*, p. 110.

²⁸⁶ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 52.

²⁸⁷ Cf. Aula de Deleuze disponível no site <http://www.imaginet.fr/deleuze/>.

desejo das massas. Os chamados “serviços do bem” são o sonho de consumo de toda a sociedade capitalista.

O trabalhador não está mais preso à terra, e o capital desliza sem aviso prévio para qualquer território onde haja maior “promessa” de lucros, liquidez, segurança e, hoje, mais do que nunca, onde as políticas de sustentabilidade sejam sustentáculos sociais. O capitalismo funciona com base em um mercado mundial e não encontra nenhuma fronteira que possa impedir a sua expansão. Deleuze falou da sociedade contemporânea como a sociedade de controle;²⁸⁸ ele reafirma o que Foucault já havia defendido, que o novo funcionamento do poder opera “ao ar livre” e por modulação contínua; num tipo de controle que nunca destrói as coisas completamente; ao contrário disto, as transformam contínuas, ilimitadas e rapidamente, de forma imperceptível - como “um gás” - não as deixando jamais terminar. “É uma fantástica fabricação de riqueza e miséria”²⁸⁹. O capitalismo se faz polícia do mundo: invade, mata, modifica as paisagens, destrói, assassina qualquer forma de vida, desde que, de algum modo, haja uma interposição dos fluxos, isto é, o capital-dinheiro em seu movimento ondulatório pelo planeta. Não é mais a velha toupeira monetária dos meios de confinamento, “mas a serpente o é das sociedades de controle”²⁹⁰. Encontramos aí, nos dispositivos de controle, uma ilimitada potência que se enrosca no incontrolável movimento sinuoso da serpente financeira pois, se “o homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, (...) o homem do controle é, antes, ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo”²⁹¹.

Mas além de fazer tudo correr solto, a condição capitalista impõe a tudo a “lei do valor”, cria um equivalente geral para todas as coisas: o dinheiro é o equivalente geral; não tem a preocupação de codificar tudo, mas de axiomatizar com a máquina abstrata *capital-dinheiro*. O dinheiro passa a reger tudo: os modos de vida, as relações com a natureza e as relações com a vida em geral.

²⁸⁸ DELEUZE, G. “Post-escriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. Trad Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

²⁸⁹ Id. *Conversações*, p. 213.

²⁹⁰ Id. *Ibid.*, p. 139.

²⁹¹ Id. *Ibid.*

Os códigos medievais vinham de uma ordem superior (Igreja, Estado, reis, nobreza, etc.), mas a “lei do valor” é imanente, é mais problemática do que os códigos, ela tem um funcionamento que atravessa tudo. Ela não vem de cima, ela se infiltra pelo meio, e contamina a tudo e a todos. A tendência mais essencial do capitalismo é essa capacidade de desterritorializar, descodificar tudo. É aí que o capitalismo se aproxima cada vez mais de um limite esquizofrênico.

Deleuze e Guattari já haviam mostrado o que há de comum entre capitalismo e esquizofrenia. Na esteira “descodificante”, tanto os fluxos quanto o regime de produção capitalista arrastam consigo toda formulação de códigos, com uma diferença peculiar do capitalismo: ele desfaz todos os valores para introduzir um único que serve ao regime de produção, o capital-dinheiro. Os afetos, o conhecimento, o desejo são fortemente incorporados ao atual regime de acumulação capitalista.

Há uma advertência, ao longo do *Anti-Édipo*, para a estreita relação entre produção desejante e produção social. Os autores mostram que o *socius* não é um todo autônomo, mas um campo de variações entre uma instância de agregação (máquinas molares – técnicas e sociais) e uma superfície de errância (máquinas desejantes) como regimes diferentes de uma mesma produção imanente, contrariando a tradição e a psicanálise que atrelam o desejo à falta e a economia política capitalista que reduz as relações entre forças à dimensão capital-trabalho. A economia do desejo e a economia política são uma só: economia de fluxos. Homem e natureza estão imersos numa universal produção primária, produtividade de fluxos e cortes de fluxos da produção desejante. Esta se caracteriza pelo produzir sempre o produzir, pelo injetar o produzir no produto, pela produção de produção. Não existe mais distinção homem-natureza: “a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, igualmente na vida genérica do homem”²⁹². Esta afirmação implica, por um lado, na desnaturalização das análises que inscrevem o campo social numa dicotomia totalizante e excludente entre o nível molar (macropolítica) e o nível

²⁹² DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.*, p.18.

molecular (micropolítica)²⁹³. Como disseram os autores de *Mil Platôs*: “tudo é político mas toda política é ao mesmo tempo macro e micropolítica”²⁹⁴. Donzelot, comentando *O Anti-Édipo* e as subversões que este livro opera, tanto na psicanálise quanto no marxismo, afirma que o lugar que ocupa o conceito de produção na obra faz “do empreendimento de Deleuze e Guattari um marxismo de dimensões mais amplas”²⁹⁵. Se o desejo é produção, não há espaços restritos de produção desejante. É preciso reescrever “o aparelho psiquiátrico e psicanalítico”, que se referem ao desejo não como “produção mas à lei, referindo-o não ao espaço político e social mas ao enclave irrisório da família”²⁹⁶. O propósito é lançar o desejo “no conjunto marxista das forças produtivas. Ele só é refreado, regulado, por aquilo que regula qualquer produção”²⁹⁷.

Deleuze, em uma de suas aulas sobre *O Anti-Édipo* relativa ao modo de funcionamento do capitalismo, afirma que o que passa sobre o corpo de uma sociedade são sempre fluxos²⁹⁸. Os fluxos, numa formação social, falam dos caracteres dos investimentos sociais, coletivos, e dos investimentos inconscientes no próprio campo social.

O *socius*, como dispositivo historicamente produzido, é pensado em seu funcionamento maquínico que se define por fluxos heterogênicos, independentes e irreduzíveis, geradores de infinitas formas de semiotizações. Desse modo, ele não se constitui por objetos e sujeitos que o pré-existem, mas se produz, ao mesmo tempo, num mesmo plano, como efeito do encontro dos corpos que os fluxos estabelecem entre si. O ser vivo é, assim, um corte no fluxo. Os fluxos são o corpo primeiro do “*socius*”; sempre acontecem e vão sendo definidos a partir das especificidades dos encontros. Corpo, que os autores de *O Anti-Édipo* e de *Mil Platôs* denominam de corpo sem órgãos, que são os corpos das afecções, encontro de fragmentos que escapam aos princípios de organização, de formalização e de organismo. Na definição de

²⁹³ GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1986, p. 127 - 8.

²⁹⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Trad. Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1995, p. 90.

²⁹⁵ DONZELOT, J. *Uma anti-sociologia*. In: CARRILHO, Manuel, M. (Org.). *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Trad. José Afonso Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 167.

²⁹⁶ Id.

²⁹⁷ Id. Ibid.

²⁹⁸ Aula de Deleuze, disponível no site <http://www.imaginet.fr/deleuze/>.

Deleuze e Guattari: “ele é não desejo, mas também desejo. (...) Ao Corpo Sem órgão não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite”²⁹⁹.

O encontro dos corpos, momento em que os fluxos se conectam, é presidido por uma operação maquínica. No entanto, essa operação não deve ser confundida com as das máquinas técnicas que trabalham por produção de produto. As máquinas desejantes não querem dizer nada, não desejam nada, apenas funcionam por desarranjo, fragmentação, acoplamento e, quando agenciadas, produzem territórios, outras máquinas, fluxos e universos existenciais. Em *Mil Platôs*, Corpo sem Órgãos é também o nome do plano de consistência das multiplicidades, o que assegura a junção de heterogêneos num conjunto aberto, tornando-se, portanto, parte importante na elaboração conceitual de uma teoria das multiplicidades. No entanto, ele mesmo não seria tanto “uma noção, um conceito” quanto “um conjunto de práticas”³⁰⁰, que possibilita uma ruptura em relação aos estratos que ordenam as multiplicidades, como as do organismo, da significância e da subjetivação. Por isso, ele se opõe e combate o organismo como fruto do sistema do juízo distributivo de Deus, que ordena os órgãos segundo funções e finalidades, constituindo um organismo através da estratificação do corpo. Assim, a constituição de um corpo sem órgãos requer uma desestratificação, que deve ser feita com “prudência”, “como dose, como regra imanente à experimentação”³⁰¹. Os agenciamentos do desejo produtivo dependem da constituição de um corpo sem órgãos. Há uma dificuldade a ser superada nesse processo de “construção de um corpo sem órgãos”. A desorganização dos órgãos, ou, como aparece em *Lógica do sentido*, a identificação da fissura incorporal de superfície, pode ser conseguida de várias maneiras: os drogados com suas químicas, os masoquistas com suas dores, entre outros., mas é preciso ter prudência para não ultrapassar o delicado limite do corpo. A prudência consistiria em observar o que se separa de um corpo sem órgãos da morte do corpo. Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari advertem: “experimentação muito delicada, porque não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo: o masoquista, o drogado tangenciam estes

²⁹⁹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Trad. Aurélio Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 9.

³⁰⁰ Id.

³⁰¹ Id. *Ibid.*, p. 11.

perpétuos perigos que esvaziam seu CsO em vez de preenchê-lo³⁰². É preciso impedir que o corpo seja desterritorializado a ponto de encontrar a morte, ficar na superfície preservando a vida. Voltaremos a abordar essa questão no capítulo cinco.

Deleuze e Guattari, ao afirmarem que onde há produção e reprodução sociais, há produção desejante³⁰³, sinalizam que as formas de produção social implicam, elas também, um elemento de anti-produção acoplado ao processo de produção. Cada sociedade teve a sua espécie de superfície de registro.³⁰⁴ Um corpo pleno denominado como *socius* (corpo da terra, corpo do déspota ou capital) que, funcionando como superfície de registro, rebate-se sobre as formas produtivas e apropria-se delas, desarranjando-as.

No caso do capitalismo, o capital se constitui como o corpo sem órgãos do processo capitalista, inserindo-se entre o produto e o produzir como fluxo de poder mutante que toma para si a deriva da força de trabalho e os limites de sua própria fruição. Desse modo, o capital não é apenas a “substância fluida e petrificada do dinheiro, mas confere à esterilidade do dinheiro a forma sob a qual este produz dinheiro³⁰⁵ e uma mais-valia valor “como substância motora de si própria”.³⁰⁶ “O corpo pleno transformado no capital do capital-dinheiro suprime a distinção da produção e da anti-produção; ele mistura em todo lugar a anti-produção às forças produtivas, na produção imanente de seus próprios limites sempre alargados³⁰⁷.

O capitalismo opera os fluxos com a condição de os introduzir numa máquina não mais de código, e sim numa máquina axiomática, cujo limite é determinado pelo valor do lucro. O capitalismo só permitiria as desterritorializações até um certo limite para depois reterritorializar tudo.

A positividade do funcionamento capitalista é de se constituir sobre o negativo das outras sociedades (enfraquecimento dos códigos). Ele não enfrenta esta situação de fora, ele vive dela e nela encontra, concomitantemente, sua condição e sua matéria, impondo-a com toda a

³⁰² Id. Ibid., p. 13.

³⁰³ Cf. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 52.

³⁰⁴ Cf. Id. Ibid., p. 177 - 345.

³⁰⁵ Id. Ibid., p. 25.

³⁰⁶ Id. Ibid., p. 288.

³⁰⁷ Id. Ibid., p. 425.

violência. “Sua produção e repressão soberanas só podem acontecer a esse preço”³⁰⁸.

O capitalismo se engrandece sobre este signo: o de estar sempre pronto para ligar um axioma a mais à máquina. Seu funcionamento é paradoxal à medida que se constitui historicamente sobre aquilo que as outras sociedades temiam: a existência e a realidade de fluxos descodificados que ele toma para si, desterritorializando e produzindo combinatórias em escalas cada vez maiores. “O capitalismo é a única máquina social (...) que se constitui como tal sobre fluxos decodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda”³⁰⁹. Tendo como combustíveis para sua acumulação, a “vampirização” da vida do trabalhador e de seu lazer. “O capital é trabalho morto que como um vampiro se reanima sugando o trabalho vivo e quanto mais o suga mais forte se torna”³¹⁰. Confirma Marx, abordado por Deleuze e Guattari: “O capital se torna assim um ser bem misterioso, pois todas as forças produtivas parecem nascer dentro dele e pertencer-lhe”³¹¹.

O capitalismo tem esse duplo movimento, ao mesmo tempo que descodifica todos os códigos, ele procura também re-codificar: descodificação ou desterritorialização dos fluxos e a sua reterritorialização, por vezes, violenta. Quanto mais a máquina capitalista se desterritorializa e descodifica os fluxos para deles extrair a *mais valia*, mais os aparelhos burocráticos do capitalismo reterritorializam, com toda força aqueles fluxos desterritorializados. O capitalismo indica através de quais canais os fluxos desterritorializados podem passar: os fluxos do cabelo, os fluxos da boca, os fluxos da orelha e os fluxos do corpo em geral podem fluir livremente até o limite de sua subversão ditado pela máquina axiomática. Daí em diante, toda a transformação será convergida para o capital-dinheiro. Nisto consiste o paradoxo, em toda busca de saída, ao seu final ou em seu percurso, está também a sua captura ou seu fim.

³⁰⁸ Id. Ibid., p. 51.

³⁰⁹ Id. Ibid., p. 117.

³¹⁰ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. In: CARRILHO, Manuel, M. (org). Trad. José Afonso Furtado. *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim., 1976, p. 56.

³¹¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 26.

Nas “revoluções frustradas”, não se contou com esse limiar. Maio de 68 caminhou até esse ponto, as forças dominantes capitalistas “permitiram” que se fosse até o seu limite. Esqueceu-se do contra-fluxo que atravessa todos os códigos e que funciona de maneira estranha ao desejo revolucionário. Este se volta contra os ideais de libertação com a permissão das massas revolucionárias. Os partidos e os sindicatos já se encontram divididos por fluxos “desembestados”. Quando as instituições percebem esses fluxos desgovernados, surgem, então, os temores que facilitam a ação de um contra-desejo. A axiomática capitalista é uma laminação dos modos de viver, de pensar, de existir, de sentir. É o achatamento de toda possibilidade criativa. Essa virtualidade capitalista é capaz de penetrar em todo lugar, e em todo movimento cultural, político, religioso. Não é assim que se passam com as obras antigamente sacras? Hoje, são objetos de valor capitalista, perderam o seu significado religioso.

O problema parece ter sido o de se considerar os fluxos, as desterritorializações e o desejo sob uma forma ingênua. Mesmo nas leituras críticas que se fez sobre o desejo, pensava-se em torno de um desejo livre e aí parecia que tudo estava bem, mas Deleuze e Guattari foram mais fundo ao considerarem o funcionamento das máquinas desejantes.

No *Anti-Édipo* toda máquina estabelece um sistema de cortes, toda máquina estaria relacionada a um fluxo material contínuo que ela emite e outra corta. Se pensarmos o funcionamento da máquina-intestino que se conecta à máquina-ânus, máquina-estômago que se conecta à máquina-boca, a boca do neném que se conecta à máquina-peito, seguindo essa série até ao campo social, não podemos esquecer que os modos de funcionamento são os mesmos. Tudo é máquina e tudo é produção de produção. As máquinas desejantes não visam a uma produção final como as máquinas técnicas, mas sim à produção como processo de produção. Toda máquina desejante comporta uma espécie de código de funcionamento que está estocado nela. Um mesmo órgão pode ser desvirtuado em relação às conexões e aos fluxos por ele estabelecidas. A boca é para comer, é fluxo de saciação por ingestão de alimentos, mas a boca anoréxica é para vomitar. “A boca do anoréxico hesita entre uma máquina para comer, uma máquina anal, uma máquina para

falar, uma máquina para respirar (...). Somos todos *bricoleurs*³¹², com nossas pequenas máquinas. Sexo oral, sexo anal, as máquinas não se mantêm sempre com os mesmos códigos. Assim como nas máquinas sociais, por serem também atravessadas por fluxos, podem ter seu funcionamento atrapalhado pelo desejo. A máquina policial, às vezes, pode funcionar como máquina bandida. Há uma subversão permanente dos fluxos, a tranquilidade pela via dos fluxos do desejo é uma ilusão. Além da descodificação e da desterritorialização, ainda se tem a subversão das “especificidades” dos fluxos.

O erro da psicanálise foi se considerar capaz de passar da lei que proíbe ou reprime o desejo ao próprio desejo. Assim, a crítica que o desejo pode fazer ao poder não é à proibição ou à repressão, não é que lhe impeça de existir ou freie seu curso, mas muito mais o que lhe faça existir e lhe obrigue a circular em certos caminhos ou sob certa imagem.

O que se procura fazer, na linha do *Anti-Édipo*, é se distanciar da posição psicanalítica e, também das ingênuas críticas que se faz à repressão do desejo. A crítica do *Anti-Édipo* vai mais além, atinge as formas de repressão que recalcam o sexo e a enunciação, fazendo tudo circular na representação e na interpretação, afastando o desejo do campo da produção e aprisionando tudo no eu e na família.

³¹² Id., p. 15.

CAPÍTULO V - O ANTI-ÉDIPO: O DESEJO COMO POSSIBILIDADE DE MODOS DE VIDA

Agora, estamos em condições de compreender o porquê de o *Anti-Édipo* ser tomado como um livro de Ética ou, como sugeriu Foucault, “uma introdução à vida não fascista”³¹³. Na introdução da edição americana, ele adverte para um desejo fascista sutil, não o fascismo da Itália de Mussolini, muito menos o da Alemanha de Hitler. A advertência cabe ao fascismo de todos nós, aquele que nos é familiar, que jaz no interior de cada um de nós. Como criar um modo de vida não-fascista? Para Deleuze e Guattari, o livro não foi escrito para especialistas, mas para qualquer um que queira se apropriar dele como um instante de possibilidades mutantes. A maneira para “abordá-lo” é aquela que prevê a apreciação ou a contemplação de uma obra de “arte”. É um livro de conceitos que se aplicam ou não à vida, são como

³¹³ FOUCAULT, M. In: ESCOBAR, C. H. de. (org.) *Dossier Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. Rio de Janeiro, Ed. Hólon, 1991, p. 82. Tr. de Wanderson Flor do Nascimento

intensidades que convém ou não, que atravessam os sujeitos que desejam ser afetados, muito mais do que conhecer, que se conectam com alguma estratégia, interesse ou paixão. Assim, cabe-nos fazer as seguintes perguntas: a leitura desse livro nos afeta? Aumenta a nossa potência de agir e de resistir? O livro nos leva a viver na prática de uma ética não-fascista? Extraímos dele uma potência para tentar outros modos de nos conduzirmos no mundo?

O *Anti-Édipo* se firma como uma máquina de guerra – não de luta armada, mas de combate. Isso porque na altura daqueles acontecimentos algo se desfigurava diante de todos, era preciso que se denunciasse. Algo da ordem do desejo se voltou contra as idéias dos revolucionários. O fascismo do desejo, ou melhor, a cara fascista dele. As velhas ferramentas teóricas já não eram suficientes para explicar os acontecimentos de “maio de 68”. O *Anti-Édipo* significa uma radicalização contra uma dupla vertente: “Os deploráveis técnicos do desejo – os psicanalistas que registram cada signo e cada sintoma, e que querem reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da fala”³¹⁴. Para Deleuze, o problema é o poder nas mãos do psicanalista que se instala no “cruzamento entre um fluxo libidinal, indecomponível e mutante, e um fluxo segmentarizável que será trocado em seu lugar”³¹⁵. Não seria sempre essa a questão do poder, impossibilitar a ação do desejo e barrar a formação de enunciados? O poder não quer sempre falar em nome de alguém? O médico em nome do paciente, o psicanalista em nome do cliente, o político em nome do povo e os sacerdotes em nome de Deus às suas “ovelhas”? E para agravar essa situação, tudo acontece com o consentimento dos homens.

E, em segundo momento, o ataque ao maior inimigo: “o fascismo, e não apenas o fascismo histórico, mas também o fascismo que está em todos nós (...), o que quer o poder, esta coisa que nos domina e nos explora?”³¹⁶.

Para compreender os acontecimentos de Maio de 68, os autores do *Anti-Édipo* propõem uma separação da associação Marx-Freud³¹⁷, dizem:

³¹⁴ Id.

³¹⁵ DELEUZE, G. “Quatro proposições a respeito da psicanálise”. In: *Psicanálise; poder e desejo*. São Paulo: Ibrapsi, 1979, p. 71.

³¹⁶ Id. Ibid.

³¹⁷ Daí a expressão, *Freudo-Marxista*, relacionado ao movimento que fazia oposição à psicanálise, mas que utilizava elementos desta e do marxismo para dar uma interpretação da realidade. Esse era o palco que serviu ao nascimento das idéias para uma teoria esquizoanalítica.

é preciso, em primeiro lugar, desfazeremo-nos de uma hierarquia estereotipada entre uma infra-estrutura opaca e superestruturas sociais e ideológicas concebidas de tal modo que recalcam as questões do sexo e da enunciação para o lado da representação, o mais afastado possível da produção³¹⁸.

Assim, poderá ser possível “compreender” as interpretações dos acontecimentos do *socius* sob a ótica do “vagão freudiano e do comboio do marxismo-leninismo” de então. “As relações de produção e as relações de reprodução participam no mesmo par das forças produtivas e das estruturas anti-produtivas”³¹⁹. Não seria o caso de se considerar o desejo fazendo parte tanto da produção, quanto da anti-produção? O desejo ao lado da infra-estrutura, a serviço da produção, “enquanto se fará passar a família, o eu e a pessoa para o lado da anti-produção. É o único meio de evitar que o sexual fique definitivamente separado do econômico”³²⁰.

Para os autores do *Anti-Édipo*, antes de haver qualquer formação social, seja ela familiar ou econômica, atualização de divisão cultural da família, dos sexos e das pessoas, ou ainda, a divisão das tarefas econômicas, já existem produções do desejo. “É a mesma energia desejante que encontramos na face revolucionária da história (...) e que encontramos na face das relações de exploração e do poder de Estado, enquanto ambas pressupõem uma participação inconsciente dos oprimidos”³²¹.

Como explicar “uma revolução traída” pelas massas que têm interesses diferentes dos de uma suposta classe dominante? Para dar conta dessa questão, *O Anti-Édipo* leva em conta o desejo investindo o campo social, pois o desejo não cessa de trabalhar a história. A resposta não poderia vir da junção Freud-marxismo. Baudrillard, ao se referir à crise da psicanálise e do marxismo, declara: “o marxismo e a psicanálise estão em crise. É preciso forçar e precipitar sua crise respectiva, muito mais do que escorá-los um por

³¹⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. In: CARRILHO, Manuel, M. (org.) “Entrevista I: uma Anti-Sociologia”. *Capitalismo e Esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Trad. José Afonso Furtado Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 58.

³¹⁹ Id. Ibid

³²⁰ Id. Ibid., p. 58.

³²¹ Id. Ibid., p. 59.

meio do outro. Eles ainda podem se fazer reciprocamente muito mal”³²². Fazer irromper a derrota do tipo de interpretação conjunta. O problema não estava numa má interpretação dos textos marxistas e, também, a culpa não foi do programa da revolução. A verdade é que a revolução socialista estava ao alcance da mão e escapou. Faltava manter o desejo o mais perto possível das considerações teóricas dos acontecimentos daqueles tempos. Não se trata mais de olhar para as massas sofridas, com olhar paternalista. Esse comportamento carrega a descrença na capacidade dessas supostas classes dominadas de discernir o que seria bom para si próprias. Não saberiam essas classes dominadas discernir seus próprios interesses diante dos dominadores? No entanto, quando se pensa que o desejo determina inclusive os interesses, o trabalho passa a ser o de descobrir como ele pode funcionar para levar pessoas a agirem de maneira, aparentemente, contrária a seus interesses.

Como compreender a história sem considerar os conceitos correlatos ao desejo: agenciamentos, multiplicidades, fluxos, acoplamentos, entre outros? Ficou visto que não se desmascara o fascismo sem a análise da relação do desejo com a realidade e com a máquina capitalista que pode responder a questões que surgem menos do porquê das coisas do que do seu como. Os revolucionários esqueceram que o desejo se encontra presente no discurso, no pensamento e na ação. Contudo, não há nenhuma garantia do funcionamento do desejo revolucionário até a concretização dos ideais da revolução. Se os dirigentes traem, pode-se entender. No entanto, por que uma certa parcela dos dirigidos continuam a segui-los? “Não será consequência de uma cumplicidade inconsciente³²³, de uma interiorização da repressão, operando em níveis sucessíveis, do Poder aos burocratas, dos burocratas aos militantes e dos militantes às próprias massas?”³²⁴.

Por isso o combate e não a guerra, porque esta ofusca o maior inimigo que vem antes e atravessa qualquer teoria: o desejo fascista. “Enfim, o inimigo

³²² BAUDRILLARD, J. *A troca simbólica e a morte*. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 1976, p. 295.

³²³ Aqui, é claro, estamos nos referindo ao inconsciente psicológico que esconde ou não o desejo fascista e tirano. Daí, a questão não ser a de substituir um inconsciente por outro, mas a de trabalhar com cada um em planos distintos.

³²⁴ CARRILHO, Manuel, M. *Op.cit.*, p. 57.

maior, o adversário estratégico³²⁵: o fascismo que existe no interior de cada um de nós, “que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora³²⁶. Então, O *Anti-Édipo* insurge em meio à ressaca de um clima de decepção e desilusão como um livro de reflexão ética, e não como uma teoria globalizante. É um estilo de vida, modo de pensá-la com seus acontecimentos, a partir de dentro do tecido social. Daí a questão maior: “como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário?”³²⁷.

Como fazer para não se apaixonar pelo poder? Como não permitir viver um minuto sequer sem um desejo fascista? Foucault resumiu essa possibilidade de fazer do *Anti-Édipo* “um guia da vida cotidiana”: Afastar-se das formas paranóicas e unitárias que pretendem totalizar as ações políticas; investir em ações nas quais o desejo possa escorregar por “proliferação, justaposição e disjunção, mais do que por subdivisão e hierarquização piramidal”³²⁸. Liberar-se das velhas formas de definição do desejo: carência, falta, lacuna intransponível, lei, castração, entre outros. Reverter para a afirmação, para o positivo e o múltiplo; optar pela diferença em contraposição ao uniforme; preferir os fluxos em detrimento das unidades identitárias ; “os agenciamentos móveis aos sistemas”³²⁹, os elementos nômades e não os sedentários. Badiou lembra dos “autômatos purificados” que Deleuze menciona em *Cinema 2 – A imagem tempo*: “esse ‘autômato purificado’ está certamente muito mais próximo da norma deleuzeana que os barbudos de 68, que exibiam seu gordo desejo a tiracolo”³³⁰. Como dissemos no início, a forma como concebemos o desejo determina um modo de viver, “pois trata-se, como acabamos de ver, das condições do pensamento”³³¹. Estamos no âmago do sentido daquilo que tentamos desenvolver até aqui.

³²⁵ FOUCAULT, M. *Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. In: ESCOBAR, C. H, de. (org.) *Dossier Deleuze*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Ed. Hólon, 1991, p. 82.

³²⁶ Id., p. 83.

³²⁷ Id. Ibid.

³²⁸ Id.

³²⁹ Id. Ibid.

³³⁰ BADIOU, A. *Deleuze: o clamor do ser*. Trad. Lucy Magalhães Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997,

p. 20.

³³¹ Id.

Construções e desconstruções, agenciamentos de enunciações que se produzem coletivamente. Ligar o desejo à realidade para escapar da fuga das representações, que não possui o vigor e alegria revolucionária. Não fazer do pensamento uma doutrina de verdade para sustentar uma prática política; “nem a ação política, para desacreditar um pensamento, como se ele fosse apenas pura especulação”³³². A prática, segundo Foucault, deveria estar a serviço da intensificação “do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política”³³³. Não se iludir, “o indivíduo é o produto do poder”. É a entrada na vida que se faz via assujeitamento, é o pai, a família. Deleuze adverte: “(...) qualquer entrada é boa, a partir do momento em que as saídas são múltiplas”³³⁴. Deve-se insistir com os deslocamentos, a “desindividualização pela multiplicação, o deslocamento e os diversos agenciamentos” de maneira a impedir que o grupo se torne “o laço orgânico” de indivíduos hierarquizados. Não cair de amores pelo poder, mas se apaixonar e cair na diferença. Longe de buscar um consenso crítico totalizante, a questão deve ser cultivar o dissenso e a produção singular da existência.

Ao se referir às experiências de 68, Deleuze adverte “que as pessoas falem em seu próprio nome. E isso vale também para o intelectual”³³⁵. Se essa prática for abrangente, como é de se esperar, num estilo de vida-não fascista, os médicos, os psicanalistas, os psiquiatras, etc., perderão o direito de falar em nome de seus pacientes, “mas terão o dever de falar, como médicos, sobre problemas políticos”³³⁶.

É imperativo buscar viver essas práticas no seio da vida cotidiana individual, doméstica, conjugal, de vizinhança, uma ética pessoal. A partir daqueles dias, não é mais possível aceitar a promoção, seja qual for, de super instâncias unificadoras, modeladoras, estados maiores estratégicos, programas e teorias tendo a vocação de responder pelo conjunto das situações e pela multiplicidade dos pontos de vista. Guattari fala de uma

³³² FOUCAULT, M. *Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. In: ESCOBAR, C. H, de. (org.) *Dossier Deleuze*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Ed. Hólon, 1991, p 84.

³³³ Id.

³³⁴ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 119.

³³⁵ DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 110.

³³⁶ Id.

recomposição da centralidade organizacional, que deve ser repensada sob o novo paradigma: sobre esse ponto. Diz o autor: “multiplicidade, heterocentralidade (...), será tanto mais compreendida e assumida quanto mais se basear unicamente em agenciamentos contingentes de luta, preservando a autonomia, a heterogeneidade de seus componentes”³³⁷.

Descentralizar o poder para “neutralizar os efeitos ligados a seu próprio discurso”. Trata-se antes de devires, de rizoma, das horizontalidades, das cartografias, alguma coisa de essencial que se passa *entre* e essa coisa é da maior seriedade. Esses são os pontos da “perseguição a todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos rodeiam e nos esmagam até aquelas formas pequenas que fazem a amena tirania de nossas vidas cotidianas”³³⁸. Dentro de casa, na tirania dos pais – um sobre o outro – sobre os filhos, a força do irmão mais poderoso. O poder no sistema educacional – a tirania dos que têm poder para avaliar e disciplinar - professores sobre alunos. Em nossos dias, volta-se a enfatizar o ensino religioso nas escolas: o estímulo ao temor a Deus na escola; o esforço dessa em fazer com que a família “fale a mesma língua”; o estímulo ao amar com severidade. A necessidade que a escola vê em fazer com que as crianças passem por frustrações para que se tornem “adultos mais preparados para a vida”.

Na medicina, isso pode ser visto no poder do diagnóstico dos médicos, incluindo a psiquiatria com o poder sobre a “loucura” ou sobre qualquer comportamento desviante que se pareça com anormalidade. O poder dos psicanalistas que “sabem” como interpretar cada enunciado dentro do triângulo edipiano impedindo os agenciamentos do desejo no campo social. Por isso, é necessário “des-individualizar” por meio de multiplicidades de combinações. Em qualquer dos exemplos acima citados, será necessário novas práticas de subjetivação que rompam com o indivíduo gestado pelo poder. Fazer surgir linhas de fuga, que possibilitem movimentos de desestratificação e de desterritorialização: um duplo sentido de conexão e heterogeneidade, segundo o qual se pode e, até mesmo, deve-se conectar qualquer ponto de um rizoma a qualquer outro. Esses pontos são constituídos por natureza diversa, é a

³³⁷ GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo* Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 73.

³³⁸ FOUCAULT, M. *Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. In: ESCOBAR, C. H, de. (org.) *Dossier Deleuze*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Ed. Hólon, 1991, p 84.

heterogeneidade. Pode-se perceber essa realidade no *Anti-Édipo* no qual os conceitos se misturam ou se bifurcam com diversos pontos (lingüística, biologia, política, economia, botânica, psicanálise, física, etc.).

O agenciamento se constitui sob o princípio de multiplicidade, suas determinações se referem a “grandezas, dimensões, que não podem crescer sem que ela mude de natureza”³³⁹. São arranjos que envolvem coisas, pessoas, animais, plantas, entre outros. É a soma do crescimento das dimensões numa multiplicidade que, forçosamente, muda de natureza à medida que aumenta suas conexões. Essa cartografia – crescimento de dimensões – por aumento de conexões é exatamente o que define um agenciamento, que é formado pelas linhas de fuga de um rizoma. O desejo rizomático é o desejo revolucionário, não por se unificar a uma causa, idéia ou bandeira, mas porque constitui movimentos, horizontalidades, velocidade de deslocamento dos elementos que se desterritorializam: máquina desejante, conjunto de pontas que se inserem, que se agenciam em múltiplas desterritorializações, ou seja, “variações e mutações”³⁴⁰. Guattari, vinte anos depois do *Anti-Édipo*, lembra, em *Paixões das máquinas*: “Esta ‘máquina’ é aberta para o exterior, para o seu ambiente maquínico e entretém todo tipo de relações com os componentes sociais e as subjetividades individuais”³⁴¹. O sentido das máquinas se encontra na elasticidade que permite expandir “o conceito de máquina tecnológica ao de agenciamentos maquínicos, categoria que engloba tudo o que se desenvolve como máquinas de diferentes registros e suportes ontológicos”³⁴². O desejo funciona em bases de agenciamentos com as potências afetivas, e ele próprio emerge no meio, é um elemento relacional, uma liga de fluxos. Se o desejo tem objetos, este é o próprio fluxo. É nessa potência para agenciar, para desterritorializar e para se efetuar, que se caracteriza a liberdade. A liberdade está longe dos ideais da democracia, uma noção abstrata como a da Revolução Francesa do final do século XVIII. Tais ideais, disfarçadamente, são mecanismos de dominação e captura do desejo e das diferenças. São formas de submeter o desejo e as potências

³³⁹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1 Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 15.

³⁴⁰ Id. p. 146.

³⁴¹ GUATTARI, F. *A paixão das máquinas*. Trad. Jayme Aranha Filho. São Paulo: HUCITEC - PUC, 2003, p. 42. (Cadernos de subjetividade).

³⁴² Id.

individuais a uma vontade geral. A liberdade não é conquistada com a ascensão dos indivíduos ao poder. Os homens não se tornam mais fortes e admiráveis quando são considerados iguais, mas, quando suas diferenças são afirmadas. As diferenças aparecem na produção do pensamento, na criação de maneiras de viver individualmente, na arte e na cultura dos povos. Essas diferenças são forças primeiras e livres, estão em nosso próprio corpo. Para essas potências não existem modelos, nenhuma Idéia ou modelo genérico. São qualidades microfísicas e não metafísicas. Portanto, não há uma moral do dever, mas uma ética de afirmação de forças. Não há um modelo para o corpo, ele se define por encontros e afecções, que podem ou não aumentar a sua capacidade de agir e pensar: uma ética do desejo.

É deste modo que as questões relevantes podem (re)aparecer: Como ser um homem livre? Como estar à altura do que nos acontece? Como fazer da vida uma força de experimentação, não de demolição? Como substituir a necessidade de ser amado pela potência de amar? Como devolver ao desejo sua força de conexão e de subversão? Como dar ao pensamento velocidade absoluta e fazer dele uma máquina de guerra apta a combater os aparelhos de captura, chamem-se Família, Igreja, Estado, capital-dinheiro, Édipo, Mídia?³⁴³ Trata-se de deixar os pontos centrados, intempestivamente, irromper, emergir, fazer aparecer a vida enfim. Criação ou re-invenção de modos de vida. Maquinismo, rizoma, agenciamentos, conexões e disjunções. Não são todos esses elementos linhas para uma cartografia que se faz e se desfaz? Esses movimentos e operações têm o mesmo sentido em que o termo “máquina” foi tomado em Maturama e Varela,³⁴⁴ que “oferecem” ao *Anti-Édipo*, uma definição que se aproxima muito das “máquinas abstratas”, “essas são descritas como *autopoiéticas*, autoprodutora dela mesma e reproduzindo permanentemente os seus componentes qual um sistema sem *input* nem *output*”³⁴⁵. Ao voltar a produção para a própria máquina, acaba-se com

³⁴³ Cf. DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

³⁴⁴ Umberto Maturama e Francisco Varela “definem a máquina como o conjunto de inter-relações dos seus componentes, independentemente dos próprios componentes. Procuram estabelecer uma ligação entre as máquinas alo e autopoiéticas. As máquinas alopoiéticas encontram-se sempre na adjacência das máquinas autopoiéticas e é preciso assim levar em consideração os agenciamentos que as fazem viver juntas.” GUATTARI, F. *A paixão das máquinas*. Trad. Jayme Aranha Filho São Paulo: HUCITEC - PUC, 2003, p. 43. (Cadernos de subjetividade).

³⁴⁵ Id.

qualquer forma modeladora da vida, finda-se a maldição dos modelos da vida, máquinas de morte.

Para Deleuze e Guattari, os indivíduos ou grupos são atravessados por verdadeiras linhas, fusos e meridianos distintos. Nossa existência é uma espécie de geografia. Somos corpos cartográficos. Assim como os mapas geográficos delimitam e registram territórios políticos, econômicos e culturais, os indivíduos também são registrados e cruzados por linhas. Algumas dessas são traçadas do exterior e não se cruzam, ao contrário, separam-se e demarcam os seus próprios territórios. Outras são produtos do acaso; mas há outras que devemos inventá-las, traçá-las efetivamente na vida. Devemos criar nossas próprias linhas de fuga. Mesmo que para alguns indivíduos ou grupos nunca seja possível construí-las. Outros já as perderam. As linhas de fuga são "uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem mesmo penetrar uma na outra. Rizoma"³⁴⁶. O desejo escorre para agenciamentos e não há agenciamentos solitários. "Desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto, conjunto de uma saia, de um raio de sol (...)"³⁴⁷. Desejar é desterritorializar para construir sempre outras paisagens. Guattari declara que "torna-se imperativo refundar os eixos de valores, as finalidades fundamentais humanas e das atividades produtivas"³⁴⁸. É a possibilidade de um engajamento ético, estético e analítico. Para Guattari, uma ecosofia "consistirá, portanto, em desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho"³⁴⁹.

Em *Micropolítica – Cartografias do Desejo*, Guattari apresenta o conceito de micropolítica como sendo uma questão de "analítica das formações do desejo no campo social"³⁵⁰. Guattari faz uso desse conceito para mostrar como se cruzam o nível das diferenças sociais mais amplas (molar), com as mais

³⁴⁶ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3 Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed.34, 1996, p. 75 -76.

³⁴⁷ Aula de Deleuze, disponível no site <http://www.imagnet.fr./deleuze/>.

³⁴⁸ GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 116.

³⁴⁹ Id. *As três ecologias*. Trad. Maria Cristina Bittencourt. São Paulo: Papyrus, 2003, p. 15 – 16.

³⁵⁰ GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986, p. 127.

específicas (moleculares)³⁵¹. A proposta de uma micropolítica do desejo não consiste em estabelecer uma ponte entre a psicanálise e marxismo, como teorias já constituídas. Ele não acredita que um sistema de conceitos possa funcionar, convenientemente, fora de seu meio de origem, fora dos agenciamentos coletivos de enunciação que o produzem. A psicanálise cuida do que passa na escala da família e da pessoa, enquanto que a política se preocupa com os grandes conjuntos sociais. No entanto, Guattari procura mostrar que há uma política que se dirige tanto ao desejo do indivíduo quanto ao que se manifesta no campo social mais abrangente. E isso se dá sob duas formas:

seja uma micropolítica que vise tanto aos problemas individuais quanto aos problemas sociais, seja uma macropolítica que vise aos mesmos campos (indivíduo, família, problemas de partido, de Estado, etc.). O despotismo que, freqüentemente, reina nas relações conjugais ou familiares, provém do mesmo tipo de agenciamento libidinal daquele existente no campo social. Inversamente, não é absurdo abordar um certo número de problemas sociais em grande escala, por exemplo os do burocratismo e do fascismo, à luz de uma micropolítica do desejo³⁵².

Para Guattari, a questão não é construir ligações entre campos já constituídos e separados uns dos outros, mas o problema passa pela criação de novas máquinas teóricas e práticas, capazes de varrer as estratificações e estabelecer condições para um novo exercício do desejo. Ele defende que a expressão do homem no mundo se dá a partir do momento em que ele se singulariza. Nesse processo de singularização, já não há uma hierarquização de sociedade e indivíduo, mas sim a forma e o sentido que este dá a tudo o que lhe rodeia. A expressão do sentido, que o homem dá aos acontecimentos e aos códigos, deve ser, permanentemente, construída. Sendo assim, as

³⁵¹ Segundo o próprio Guattari, esses termos foram ele extraídos de seus estudos de farmácia, provavelmente de bioquímica: os estratos sociais, com suas diferenças mais amplas, ele chama de nível molar. E, para as ações de singularização, que rompem com processos de subjetivação capitalista, Guattari reservou o termo molecular. Há um belo exemplo citado em *Mil Platôs*, v. 4. p. 12. Baseado no filme de Daniel Mann, "Willard", Deleuze e Guattari, apresentam as imagens que se intercalam: devir-molecular e devir-molar.

³⁵² GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 184.

construções e desconstruções são agenciamentos de enunciação que se realizam na coletividade, pois o processo de singularização precisa de interventores. O agenciamento coletivo de enunciação é

o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação como uma alteridade e/ou mesma subjetiva³⁵³.

Os agenciamentos coletivos de enunciação produzem seus próprios meios de expressão. Eles trabalham os fluxos do desejo, materiais, sociais, semióticos, entre outros, da mesma forma. Para Guattari, “não mais se tem (...) um sujeito e um objeto e, em terceira posição um meio de expressão (...). O que se tem é um agenciamento coletivo que é, ao mesmo tempo, sujeito, objeto e expressão”³⁵⁴. Uma outra possibilidade de fazer política, no seio das organizações e das instituições. Guattari não acredita que esses movimentos “revolucionários” partam das instituições, mas defende que é do interior das organizações que podem surgir os movimentos moleculares. Uma igreja não tem interesse em revolução, mas dentro dela podem se iniciar produções de enunciados que não tenham relação com a identidade teológica. Experimentar novas sensibilidades, tudo que é do domínio da ruptura, da surpresa e da angústia, mas também do desejo, da vontade de amar e criar. Escapar dos registros de referência dominantes. Ser vigilante aos arranjos que tentam prever tudo o que possa ser de natureza de uma dissidência do pensamento e do desejo.

Deleuze e Guattari deixam essa outra possibilidade, uma outra maneira de pensar que permitiria ao pensamento se livrar da experiência da representação e da interpretação, fora da analítica da finitude e da falta. O que buscamos? Libertar o desejo e o pensamento da condenação moral, experimentar os devires: devir como construtor de diferenças; ancorado não na história, mas na cartografia; não na natureza, mas nos blocos de devires

³⁵³ Id. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1983, p. 19.

³⁵⁴ Id. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Belinha Rolnik São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 178.

móveis, nômades, portanto, rizoma e não árvore; “cair na diferença”, ou cair na paixão pela diferença para não cair de paixão pelo poder; ter a coragem de experimentar a vida com a própria vida em incessante estado de intensidade-embriaguez³⁵⁵. Aprender a extrair da vida os elementos da embriaguez, como Henry Miller, citado por Deleuze, em *Diálogos*: abster-se do álcool, da droga, da loucura, é isso o devir, o devir-sóbrio, para uma vida cada vez mais rica.³⁵⁶ Construir um corpo sem órgãos com toda a prudência necessária.

EXPERIMENTAÇÕES COM A PRÓPRIA VIDA

Resta dizer alguma coisa a respeito da construção de uma “vida não-fascista”. Seguindo o método de Deleuze e Guattari, “como produzir rizomas”: “reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga”³⁵⁷. Talvez seja esta a questão: “como criar para si um corpo sem órgãos?” Vem de Castañeda, intercessor menor, um eco familiar sobre o conceito de rizoma. Ele toca a questão misteriosa do “subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema só poderia ser chamado de rizoma”³⁵⁸. Não é a mesma questão de Artaud, que busca o seu corpo sem órgãos? Incluiria as crianças que tecem linhas de fuga com seus brinquedos e seus animais: elas deliram com amigos invisíveis.

Castañeda, à maneira indígena, toma o juízo de Deus por Tonal, “uma ilha”. Sobre a mesa de um bar, o Tonal é como se fosse o tampo da mesa com tudo que há sobre ela: “uma ilha. E nesta ilha temos tudo. Esta ilha, de fato, é o mundo”³⁵⁹. Tudo o que sabemos está na mesa, os pensamentos estão sobre a mesa, “são os talheres”, Deus está sobre a mesa. “Deus é apenas tudo em

³⁵⁵ Cf. BAUDELAIRE, C. *Pequenos poemas em prosa*. 4ª ed Trad. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1980. p. 91. Em certo momento de sua obra, Deleuze, ativando a prudência implicada na experimentação e criação de um corpo sem órgãos, optará *embriagar-se com água pura*, nos fluxos perceptivos ativados no embalo das leituras agora da literatura norte-americana, de Keroauc e Henri Miller, entre outros. “É a hora da embriaguez! Para não serdes os martirizados escravos do Tempo, embriagai-vos; embriagai-vos sem tréguas! De vinho, de poesia ou de virtude, como achardes melhor.”

³⁵⁶ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 67.

³⁵⁷ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. I. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 33.

³⁵⁸ Id., p. 15.

³⁵⁹ CASTAÑEDA, C. *Porta para o infinito*. Trad. Luzia Machado da Costa. São Paulo: Ed. Nova Era, 1998, p. 113.

que você pode pensar, e portanto, é apenas mais um artigo na ilha³⁶⁰. Deus é como se fosse a toalha da mesa, Ele sozinho nunca foi o juízo, o juízo é a ilha inteira, aquela mesa de bar com todos os seus objetos. Deleuze e Guattari dizem isso de outra maneira: “Os estratos eram o juízo de Deus, a estratificação geral era todo o sistema do juízo de Deus”³⁶¹, mas o corpo pleno sempre se desterritorializa e faz fugir os estratos.

Não se encontra o *tonal* como se encontraria qualquer coisa, ele está em toda parte, é visto sem ser percebido, está nas coisas, é o próprio rosto do mundo. “Em outras palavras, o *tonal* faz as regras pelas quais apreende o mundo. Assim, de certo modo, cria o mundo”³⁶². Não é Deus que encerra tudo como poderíamos ter pensado um dia. Tanto esse pensamento quanto o próprio Deus são objetos da ilha. Desde que entramos na ilha ou ela em nós, que é a mesma coisa, “começamos a fazer pares”³⁶³. Passamos a ter dois lados: “alma e corpo. Ou o espírito e a matéria. Ou o bem e o mal. Deus e Satanás”³⁶⁴. Segundo o autor, desde que nos tornamos inteiramente *tonais* “(...) não fazemos outra coisa senão incrementar aquele antigo sentimento de deficiência que nos acompanha (...) e que nos diz incessantemente que há uma outra parte para completar-nos”³⁶⁵. Uma fantástica colonização, socialização, aculturação, seja que nome se vai conferir. Fazer a roupa, um rosto, edipianizar, dar funções-nomes aos pais. No entanto, há um outro lado que não se encontra na ilha, sentimo-nos ao nosso lado, “ilhas desertas”. Porém, quando somos afetados por esse outro lado deserto, “o *tonal* apodera-se da batuta e, como maestro, é muito mesquinho e zeloso. Ofusca-nos com sua esperteza e nos obriga a obliterar o mais leve vislumbre da outra parte do verdadeiro par, o *nagual*”³⁶⁶. O *tonal* fez o homem acreditar. Fé estranha que o faz pensar estar sendo guiado por forças de bem ou de mal. Para Castañeda, a vida tem o seu verdadeiro movimento entre o “negativo e o positivo”. Não há nenhum valor de bem ou de mal, apenas forças. O corpo sem órgão reage: “fizeram-me um organismo! Dobraram-me indevidamente! Roubaram meu

³⁶⁰ Id., p. 115.

³⁶¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op. Cit.*, p. 54.

³⁶² CASTAÑEDA, C. *Op.cit.*, p.113.

³⁶³ Id. p., 116.

³⁶⁴ Id. Ibid.

³⁶⁵ Id. Ibid.

³⁶⁶ Id. Ibid., p. 117.

corpo! O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito. É ele o estratificado³⁶⁷. É assim que se fabrica um sujeito, estratificando-o, esmagando o seu “corpo” debaixo dos estratos, ilhando-o até o limite do intolerável. Contudo, segundo Deleuze e Guattari, seguindo Castañeda, “existe no ser humano *um outro plano*, obscuro e informe, onde a consciência não entrou, mas que a cerca de uma espécie de prolongamento sombrio³⁶⁸. Esse é o plano que, constantemente, ameaça a consciência com as “sensações aventurosas”, sem controle algum. O que para Artaud, “são os fantasmas desavergonhados que afetam a consciência doentia³⁶⁹. E conclui Artaud: “eu também tive sensações falsas, percepções falsas e nelas acreditei³⁷⁰. O Fora da consciência não seria uma outra consciência, nem uma espécie de contra-consciência. Não é concebível pensar esse outro plano como um lugar de nossa psique. O *nagual* é comparado ao “mundo das anarquias coroadas”, mundo cintilante onde o eu se desfaz na multiplicidade, lugar do corpo sem órgãos, plano de imanência do desejo. Feliz coincidência, em Nietzsche,³⁷¹ o mundo não é apenas uma vontade, o mundo é uma pluralidade de forças em luta: “(...) qualquer ser vivo quer expandir a sua força – a própria vida é vontade de poder³⁷². Em Castañeda, a noção de força, semelhantemente a de Nietzsche, também guarda o sentido de poder – preservando o sentido desse conceito em Nietzsche. O *nagual*, diferentemente do *tonal*, não é experiência, nem consciência. O *tonal* se firma na mesma proporção do Eu empírico, que pensa pensar e revelar a realidade, nasce com o homem e morre quando da sua

³⁶⁷ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 21.

³⁶⁸ Id., p. 23.

³⁶⁹ Id. *Ibid.*

³⁷⁰ Id. *Ibid.*

³⁷¹ Acreditamos que Espinosa tenha sido apropriado por Nietzsche, pelo menos em sua noção de *conatus* com seu sentido de força de auto-preservação: “o movimento interno do corpo é o nexo interno das idéias na alma constituem a essência do homem – essa essência se denomina *conatus*, esforço para preservar na existência, poder para vencer os obstáculos exteriores a esta existência, poder para expandir-se plenamente. Ora, cada *conatus* está perpetuamente relacionado com outros e cada um pode realizar uma verdadeira guerra contra os demais para poder preservar-se, e o mundo exterior surge como conjunto de causas que podem aumentar ou diminuir o poder do *conatus* de cada um. A ação consiste em apropriar-se de todas as coisas exteriores que aumentam o poder do *conatus*”. (ESPINOSA, B. *As Paixões e o Desejo*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979. p. XX. (Os Pensadores)

³⁷² NIETZSCHE, F. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Lisboa: Ed. Guimarães, 1987, p. 262.

morte. Contudo, o “*nagual* não tem limites”³⁷³. Ele é poder de afetar. “Pode-se dizer que o *nagual* explica a criatividade (...). O *nagual* é a única parte de nós que consegue criar”³⁷⁴. A questão é como enfrentar as dificuldades para atingir este mundo “da Anarquia coroada, se se fica nos órgãos”³⁷⁵. Se são os órgãos que nos fixam nesse mundo, como operar esse movimento entre forças que se opõem? Como criar um modo de vida entre tensões? São elementos que se detestam, não podem coexistir sem que haja tremores e erupções. E de onde veio a idéia de que o homem só pode viver seguro quando esse combate tiver findo? Não vem das antigas idéias de bem e de mal que fazem o julgamento da vida? Diz Dom Juan:

(...) tudo nelas é triste, as roupas, o cheiro, a atitude.
Por que você acha que é assim?
-Talvez tenham nascido assim – respondi.
-Ninguém nasce assim. Nós nos tornamos assim³⁷⁶.

Para quem se acostumou a viver *tonal*, como andar em terras onde não existem deuses para julgar? Para quem se inicia com papai e mamãe, como viver órfão? Para aqueles que esperam uma terra prometida, como pisar numa terra sempre nova que escapa? Rapidamente, percebemos que o combate não vem do bem e do mal e do certo e do errado. Também não é combate entre sexos, mas entre forças. Como já disse Castañeda, forças negativas e forças positivas. E o combate entre forças que permite os re-começos. Num texto de 1950, Deleuze se refere às ilhas desertas como o princípio de re-começos.

Primeiramente, é verdade que não se opera a própria criação a partir da ilha deserta, mas a re-criação, não o começo, mas o re-começo. Ela é a origem, mas origem segunda. A partir dela tudo recomeça. A ilha é o mínimo necessário para esse recomeço, o material sobrevivente da primeira origem, o núcleo ou o ovo irradiante que deve bastar para re-produzir tudo. (...)

³⁷³ CASTAÑEDA, C. *Porta para o infinito*. Trad. Luzia Machado da Costa. São Paulo: Ed. Nova Era, 1998, p. 127.

³⁷⁴ Id.

³⁷⁵ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 20 - 21.

³⁷⁶ CASTAÑEDA, C. *Porta para o infinito*. Trad. Luzia Machado da Costa São Paulo: Ed. Nova Era, 1998, p. 122.

A idéia de uma segunda origem dá todo seu sentido à ilha deserta, sobrevivência da ilha santa num mundo que tarda para recomeçar. No ideal do recomeço há algo que precede o próprio começo, que o retoma para aprofundá-lo e recuá-lo no tempo. A ilha deserta é a matéria desse inmemorial ou desse mais profundo³⁷⁷.

Não parece haver contradição entre o *tonal* do índio de Castañeda e as “ilhas” a serem criadas no texto de Deleuze: é verdade que entramos no mundo numa ilha, mas esta já se encontra povoada, começamos como *tonais*, mas os re-começos também partem de uma ilha, só que deserta. Em 1980, já com Guattari, em *Mil Platôs*, Deleuze faz uso da noção de platôs de Gregory Bateson para propor os passos de um protocolo. São necessários mil agenciamentos para fabricar, com sabedoria, pequenos platôs. “Um platô é um pedaço de imanência. Cada CsO é feito de platôs. Cada CsO é ele mesmo um platô, que comunica com outros platôs sobre o plano de consistência. É um componente de passagens”³⁷⁸. Esse protocolo deve obedecer a certos critérios procedimentais: doses de prudência, “substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria”³⁷⁹. Tudo deve ser feito com cuidado para não incorrer nas mesmas falhas dos drogaditos ou dos masoquistas. “Artaud declara guerra aos órgãos: *para acabar com o juízo de Deus*”³⁸⁰. Entretanto, não se trata de estilhaçar o corpo com as dores das perfurações e dilacerações. De uma maneira específica, Artaud se preocupa com essas experimentações que põem a consciência sob riscos: ela “(...) sabe o que é bom para ela e o que de nada lhe vale; e, portanto, os pensamentos e sentimentos que ela pode acolher sem perigo e com vantagem, assim como aqueles que são nefastos ao exercício de sua liberdade”³⁸¹.

Como diz Laing, em *Política da Experiência*,

³⁷⁷ DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2004, p. 10 – 11. (versão eletrônica).

³⁷⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 20 - 21..

³⁷⁹ Id., p. 11.

³⁸⁰ Id., Ibid. p. 10.

³⁸¹ Id., Ibid. p. 23.

o ego é o instrumento para se viver neste mundo. Se ele se romper, ou for destruído, então a pessoa talvez fique exposta a outros mundos, “reais” de diferentes maneiras, da esfera mais familiar dos sonhos, da imaginação, da percepção ou da fantasia³⁸².

O inimigo a ser atacado é o organismo que funda o juízo de Deus. A sua maneira, Castañeda diz do *organizador do mundo* que é o mesmo que o juízo de Deus. É preciso não destruir o corpo, “o organismo não é o corpo”³⁸³. O organismo é o verdadeiro inimigo do corpo sem órgãos: “O juízo de Deus, o sistema de juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a Operação daquele que faz um organismo, uma organização de órgãos que se chama organismo porque Ele não pode suportar o CsO, porque Ele o persegue”³⁸⁴. Sob esses estratos e sedimentações a vida geme no CsO. “(...) um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil”³⁸⁵. São essas as formações que arrancam o corpo de sua imanência e o faz um sujeito. Caminha-se oscilando entre esses dois pontos de tensão: “de um lado, as superfícies de estratificação (...) e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação”³⁸⁶.

O Dom Juan de Castañeda, tão preocupado quanto Artaud, Deleuze e Guattari, faz do experimento um protocolo: “se quisermos ter êxito em alguma coisa, o sucesso deve chegar devagar, com muito esforço mas sem tensões nem obsessão”³⁸⁷. As “injeções de prudência” têm como objetivo “guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora”³⁸⁸. Sensibilidade clínica, que cuida para que não haja parada definitiva no processo, nem uma ida ao infinito, que seria a mesma coisa. Não pode haver

³⁸² LAING, R. D. *A política da experiência e a ave do paraíso*. Trad. Áurea B. Weissenberg. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1978, p. 104.

³⁸³ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 21.

³⁸⁴ Id.

³⁸⁵ Id. Ibid.

³⁸⁶ Id. Ibid.

³⁸⁷ CASTAÑEDA, C. *Porta para o infinito*. Trad. Luzia Machado da Costa. São Paulo: Ed. Nova Era, 1998, p. 19.

³⁸⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op. cit.*, p.21

movimentos, demasiadamente, violentos para não espantar os devires. “Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente”³⁸⁹. Há um estado pior do que permanecer estratificado dentro do sistema de juízo de Deus. “Precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca”³⁹⁰. Na visão de Dom Juan, um homem comum “pode morrer se entrar em contato físico direto com o *nagual*”³⁹¹. Quais as medidas que se deve tomar para ter sucesso? É uma experiência esquizofrênica que impõe um limite às interpretações, na qual “só há cores e sons, devires e intensidades”³⁹². Trata-se de um estado de embriaguês e humor: embriaguês sem os elementos do alcóol que é beatitude.

Castañeda segue a trilha de Dom Juan: primeiro é preciso buscar um “lugar” que favoreça os passos a seguir. Criar um estrato e instalar-se nele. “Experimentar as oportunidades que ele nos oferece”³⁹³. Não deixar escapar uma única oportunidade sequer de “eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra”³⁹⁴.

Deleuze e Guattari, provavelmente, inspirados no protocolo de Castañeda, advertem para cada passo desse aprendizado. Depois de criarmos pequenos estratos, manter com eles “uma relação meticulosa”. São os pequenos acontecimentos, e não importa se são apenas de superfície, contanto que sejam novos acontecimentos que desterritorializem velhos territórios. “Passar e fazer os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO. (...) Todo um ‘diagrama’ contra os programas ainda significantes e subjetivos”³⁹⁵. Passar dos experimentos de superfície para tentativas mais profundas, “fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência”³⁹⁶.

³⁸⁹ Id., p. 23.

³⁹⁰ Id. Ibid., p. 23 – 24.

³⁹¹ CASTAÑEDA, C. *Op.cit.* p. 166.

³⁹² DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 25.

³⁹³ Id., p. 24.

³⁹⁴ Id. Ibid.

³⁹⁵ Id. Ibid.

³⁹⁶ Id. Ibid.

Somente por experimentações que o CsO pode se revelar por conexões de fluxos de desejo, “conjunção de fluxos *continuum* de intensidades”³⁹⁷. O Lugar do guerreiro, essa nova terra desterritorilizada, as ilhas desertas dos nômades, é o corpo sem órgãos.

O que Deleuze e Guattari propõem, nesse agenciamento com Artaud e Castaneda, é um estilo de vida filosófica. Os procedimentos para a construção de um corpo sem órgãos seguem critérios éticos que podem ser comparados ao modo de fazer filosofia: a criação de conceitos se remete a um plano de consistência que é o plano da vida. O corpo sem órgãos é o plano de consistência do desejo. Não há imagem, nem para o desejo, nem para o pensamento. Portanto, não existe uma orientação de fora para a criação de conceitos. Ou, cheiro de argumentação teológica sobre uma pureza do desejo, do pensamento e da vida. O plano de imanência do desejo – corpo sem órgãos - é povoado de intensidade e, o mesmo sucede com o plano da criação de conceitos. Dizem Deleuze e Guattari: “o plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar. São os conceitos mesmos que são as únicas regiões do plano, mas é o plano que é o único suporte dos conceitos”³⁹⁸.

Assim entendemos que, para diminuir os riscos do desejo fascista do qual nos advertiu Foucault, precisaríamos considerar essa trama da criação sempre a partir de um plano de imanência que, segundo Deleuze, seria “UMA VIDA, e nada mais”, na qual não subsiste sujeito nem indivíduo. “A vida do indivíduo é substituída por uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior”³⁹⁹. Aqui, despedimo-nos da fé cega. Não para nos tornarmos céticos, elevando a dúvida a valor máximo, mas sim para podermos caminhar sem os pressupostos rígidos da identidade e das convicções cegas que impedem as experimentações das novidades que elas produzem. Como diz Foucault: “Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência (...)”⁴⁰⁰. Ir lá para “fuçar”, desfazer identidades, “dissociar o

³⁹⁷ Id. Ibid.

³⁹⁸ Id. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2004, p.

52.

³⁹⁹ VASCONCELLOS, J. e FRAGOSO, E. *Gilles Deleuze: imagem de um filósofo da imanência*. Londrina – Paraná, Ed. UEL, 1997, p. 17.

⁴⁰⁰ FOUCAULT, M. “Nietzsche: a genealogia e a história”. In: ---. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979, p. 20.

Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia mil acontecimentos agora perdidos”⁴⁰¹. Não mais raiz, nem árvore, ou qualquer imagem de pensamento. Eis a reversão: “vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal (...) Essência singular, uma vida...”⁴⁰². A “saída sutil” que Deleuze propõe: “Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele”⁴⁰³. Diminuir o fardo que julga a vida para inscrever a experimentação num espaço vital que se caracterizaria, entre outras coisas, por uma obstinada resistência, uma cólera a qualquer tipo de tirania e violência. “A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável”⁴⁰⁴.

CONCLUSÃO

A sensação real que experimentamos neste instante é aquela de estarmos no ponto de começarmos o que supostamente estamos para concluir. É como se a pesquisa tivesse em si um paradoxo: ela nos ensina a escrever, mas tardiamente aprendemos que o domínio do aprendizado escapa para mais adiante, fuga das já envelhecidas certezas.

Na tentativa de reconstituir este tema, procuramos e acreditamos não ter contado uma história do desejo, maneira já superada por Deleuze e Guattari em um *modo de fazer filosofia*. Cabe aqui uma ligeira provocação: por que Deleuze, desde *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969), já leitor de Espinosa, Nietzsche, e Artaud, críticos, juntamente com ele, da negação e das filosofias da representação, não teria levantado a noção sobre o

⁴⁰¹ Id.

⁴⁰² VASCONCELLOS, J. e FRAGOSO, E. *Op.cit.*, p. 19.

⁴⁰³ DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 205.

⁴⁰⁴ Id., p. 211.

desejo que ora apresentamos? Poderemos achar que o encontro de Deleuze com Guattari possa ter afetado o percurso do filósofo, porém de maneira menos filosófica do que o desejado pelos filósofos: um agenciamento menos nobre, carregado de afecções militantes, influência *menor* para a pureza filosófica. Um psicanalista dissidente afetado de tantas maneiras, povoado de tantos bandos. Eu, não sendo nem psicanalista, nem filósofo, mas garimpando nesse entre, com minha ingênua visão devo dizer: Guattari com seu “inconsciente maquínico”, de uma certa maneira, irrompe um devir com Deleuze: núpcias entre dois reinos. Deleuze traz o que há de mais filosófico na psicanálise. Guattari apresenta o que há na psicanálise que possa ser pensado na filosofia. O resultado se encontra no *Anti-Édipo* e em *Mil Platôs*. Eles abandonaram as noções fixas, desejo-falta, castração, lei, entre outras, e optaram pelas noções de rizoma. Isso significa mais do que alteração terminológica, as operações de funcionamento desse outro sistema não depende de nenhum *eu*. A partir desse encontro, a produção *entre* os dois ganha sentido para se fazer presente na sociedade atual. Guattari, declarando guerra ao inconsciente dos psicanalistas, afirma:

Os antigos territórios do Ego, da família, da profissão, da religião, da etnia etc., desfazem-se uns após os outros. Não existe mais nada evidente no registro do desejo. É porque o inconsciente moderno é constantemente manipulado pelos meios de comunicação, pelos Equipamentos Coletivos, pelos especialistas de todo tipo, que não podemos nos contentar hoje em defini-lo simplesmente em termos de entidade intrapsíquica como fazia Freud na época em que elaborou suas diversas tópicas⁴⁰⁵.

O inconsciente “é um nó de interações maquínicas através do qual somos articulados a todos os sistemas de potência e a todas as formações de poder que nos cercam”⁴⁰⁶. O inconsciente maquínico é muito diversificado, muito criativo, é contrário ao “bom” funcionamento das relações de produção, esta baseada na exploração e segregação social. As técnicas de “recentralização” do inconsciente são para impedir que o inconsciente se

⁴⁰⁵ GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo* Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 167.

⁴⁰⁶ Id., p. 171.

expanda “no mundo das realidades presentes e das transformações possíveis”⁴⁰⁷. Essas técnicas ocupam atualmente “uma posição privilegiada dentro da gigantesca indústria da normalização, de adaptação e de esquadramento do *socius* na qual se apóiam as sociedades capitalistas”⁴⁰⁸.

A opção do *Anti-Édipo* pelo inconsciente maquínico significa a possibilidade de trocar a neurose e a família, para adotar os processos esquizofrênicos das máquinas desejantes. “A análise do inconsciente deveria ser uma geografia mais do que uma história”⁴⁰⁹. Privilegiar os estudos sobre a esquizofrenia pode significar que nossa época tem se caracterizado por uma tendência constante a descodificação de qualquer código. Não estamos querendo dizer que a nossa sociedade é composta por loucos, posto que não se trata de um modo de vida, mas sim de um modo de produção. Não é essa a tendência mais essencial do capitalismo, a descodificação dos fluxos e a desterritorialização do *socius*?⁴¹⁰. Se o inconsciente é máquina desejante, é necessário desfazer o mapa das antigas noções de desejo. Nesse caso, não resta espaço para as noções de um sujeito do desejo.⁴¹¹ “Ele dá em vez de faltar, virtude que dá”⁴¹². Relacionar o desejo à falta e à “lei” seria o mesmo que guardar uma nostalgia da moral, “a palavra (lei) tem um gostinho moral?”⁴¹³. Para Guattari, essa forma de entender passa por uma questão de produção de subjetividade. Não há contraposição entre as relações de produção econômica e as relações de produção de subjetividade, pois essa constitui matéria-prima de toda e qualquer produção. Afirma Guattari: “todas as questões da economia coletiva do desejo deixam de parecer utópicas a partir do momento em que não mais consideramos a produção de subjetividade como sendo apenas um caso de superestrutura”⁴¹⁴. Há sempre uma operação se desenvolvendo no interior das conjugalidades. No momento, há sempre a produção de um valor sendo

⁴⁰⁷ Id. Ibid.

⁴⁰⁸ Id. Ibid.

⁴⁰⁹ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 119.

⁴¹⁰ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 52.

⁴¹¹ Cf. DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 94.

⁴¹² Id., p. 107.

⁴¹³ Id. Ibid., p. 111.

⁴¹⁴ GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1985, p. 26.

passado de cima para baixo e de um lado para o outro. Os mecanismos de subjetivação não cessam de operar significações: um novo signo atravessa o discurso da família, seja ela a idealista-burguesa ou a que se encontra em desordem. A problemática da micropolítica se situa no nível da produção de subjetividade. No capitalismo, a produção de subjetividade é serializada, normalizada, centralizada por uma imagem de uma lei transcendental (capital, trabalho, assalariamento, cultura, informação, bem estar, etc). A mídia consegue sobrecodificar um consenso subjetivo em torno dessa imagem referida. Os consumidores se reduzem a engrenagens cujo valor de seus atos é avaliado pela resposta do mercado. A tendência geral é igualar tudo através de categorias unificadoras e redutoras, que impedem os processos de singularização. Criar sonhos que possibilitem, em forma de trocas simbólicas, a realização do desejo: estar na moda passa a ser o que importa, saber as coisas que todos sabem, saber, ler, ver e sentir as mesmas coisas que todo mundo sente. O capitalismo é o grande Em outras palavras, esse lugar identificatório no qual todo sujeito se vê, ainda que iludido, mas se sente como “irmão”, fazendo parte dos mesmos sonhos fugazes. Se a sociedade primitiva era cruel e a despótica perversa, a atual sociedade é cínica.

A subjetivação capitalista, segundo Guattari, segue três princípios relevantes. O primeiro se parece muito com uma categoria do ideal judaico-cristão. A mesma matriz do castigo e recompensa que opera a culpa como forma de impedir as singularizações. São os antigos tijolos da *civilização selvagem*, sob os escombros do *socius* do déspota. A raiz dessa culpabilização consiste em propor uma imagem de referência. Essa tecnologia capitalista permite se reinventar as velhas e batidas indagações: “quem é você?”, “você, que ousa ter uma opinião, fala em nome de quê ou de quem?”, “qual é o seu valor nas escalas de valores reconhecidos pela maioria?” Guattari adverte para isso: “é como se nosso próprio direito de existência desabasse”⁴¹⁵. Os indivíduos se “convencem” de que a melhor maneira de ter uma trégua é o assujeitamento, “a melhor coisa que se tem a fazer é calar e interiorizar esses valores”⁴¹⁶. Nessa altura, já não é mais necessário que a família, a igreja ou a escola repita essas frases, algo de dentro dos indivíduos ressoa os ecos da

⁴¹⁵ Id., p. 40 – 41.

⁴¹⁶ Id. Ibid.

infância: “você não pode isso”, “você não pode aquilo”, “fale baixo com o seu pai”, “cuidado com o que você diz...”, “olhe bem para os meus olhos quando eu falo com você”. Diz Guattari: “(...) algo de nós mesmos, em nós mesmos e que nós mesmos reproduzimos. Instâncias de superego e instâncias de inibição”⁴¹⁷. Em segundo lugar, diretamente ligado à culpabilização se acha a segregação. Como ambas pressupõem quadros de referências imaginárias, o que pressupõe toda espécie de manipulação, que possibilita às elites ganharem uma “consistência subjetiva” do lugar que ocupa. Trata-se de dividir a sociedade em blocos, cada bloco acredita fazer parte de seu grupo, são formas de produção de classes. É como se o lugar que se ocupa na sociedade transcendesse as individualidades, está aí quando nascemos e vai continuar quando já não estivermos nela. Esse princípio confere à sociedade capitalista “o direito” de hierarquizar indivíduos e valores. Isso inclui um modo de segregar o desejo.

E por fim, o Estado capitalista tem a função de infantilizar as pessoas. Isso significa dizer que pensam por nós, organizam a nossa vida, interferem na produção social. Tudo o que se faz e se pensa, deve-se fazer e pensar pela mediação do Estado. Encontramos esse funcionamento quando entramos no mundo. Achamos que esse é o modo de funcionamento dele, o que parece ser de “bom senso” deixar que as coisas continuem assim para não comprometer a vida. A natureza industriosa do desejo deve ser fabricada, modelada e recebida como uma dádiva das instituições já prontas. Tudo que é do domínio da ruptura, da surpresa, da angústia e do desejo que irrompe a vida, deve se encaixar nos registros de referências dominantes. Há arranjos que prevêm qualquer escapada dissidente do pensamento e do desejo. Tudo que possa surpreender deve ser amarrado num sistema de classificação, em alguma zona de enquadramento. As pessoas devem ficar em suas zonas pré-estruturadas, em seus campos.

Nessa ordem, cabe um inconsciente silencioso, fabricado, fechado no repique do desejo impossível. Desejo esse que recalitra da falta aos objetos sempre provisórios. Mal-estar moderno que se agrava por aquilo que o funda e o define como tal. Realizações parciais de desejo, armadilha da mídia para os

⁴¹⁷ Id. Ibid.

sujeitos, ditos pós-modernos. Porém, o capitalismo precisa prometer a satisfação integral dos desejos; sem essa ilusão não há mercado capitalista. Torna-se necessário re-fundar as noções de inconsciente e de desejo. Com o conceito de “inconsciente maquínico”, Guattari introduz a noção de revoluções moleculares. Segundo ele, os componentes individuais e coletivos são regidos por múltiplos fatores. Alguns são de origem racional e outros, pelo contrário, parecem depender de uma ordem passional contrária à ordem da racionalidade humana. Pode-se negar essa “qualidade” quando se encara como um problema, um “avesso” da racionalidade, para levá-lo a uma redução da lógica habitual, ou seja, da normalidade e da boa adaptação. Dessa forma, cria-se um sistema “educacional”, “jurídico”, “policial”, “religioso”, “psiquiátrico”, etc., para corrigir falhas no sistema e garantir um bom retorno às normas dominantes. Quando, ainda assim, essas ferramentas falharem, pode-se considerar que esses comportamentos dependem de uma lógica diferente, que deve ser estruturada com outros fins. Em vez de abandoná-los em sua “irracionalidade”, segundo Guattari, “serão tratados como uma espécie de matéria-prima, como uma espécie de mineral de que se podem extrair elementos essenciais à vida da humanidade, especialmente a sua vida de desejo e as suas potencialidades criativas”⁴¹⁸.

Os novos revolucionários devem fazer suas estratégias funcionarem à maneira do processo *esquizo*. O esquizofrênico é aquele que, por uma razão qualquer, entrou em conexão com um fluxo desejante que ameaça a ordem social. A luta revolucionária deve se ocupar desta dicotomia entre a produção social e a produção do desejo, e onde houver exercício da norma repressiva, contra a mulher, a criança, os drogados, os alcoólicos, os homossexuais; as confissões dos pecados já não funcionarão como antes.

Guattari propôs a “revolução molecular” como fator de resistência à tentativa de controle social pela via da produção de subjetividade. Tal revolução compreende processos de diferenciação permanente. Não seria apenas uma resistência contra as forças hegemônicas, mas diz respeito a tudo que atente contra os devires: infrapessoais (que joga com os sonhos, com a criação, etc.); pessoais (as relações de auto-dominação como um Superego);

⁴¹⁸ GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 165.

Interpessoais (que considere a invenção de novas formas de sociabilidade na vida doméstica, amorosa, profissional, na relação com a vizinhança, com a escola, etc.). Deve-se considerar a revolução molecular como as condições possíveis de reprodução, não só de uma vida coletiva, mas também da emancipação da vida pessoal e individual, tanto material quanto subjetiva.

É preciso se posicionar singularmente no lugar ocupado: no trabalho, na escola, na igreja, na família, no partido político. É preciso que se faça viver aí mesmo onde nos encontramos. Articular com a vizinhança processos de singularização, mas que resistam a todos os empreendimentos de nivelção da subjetividade. Se possível, oferecer a indignação e a cólera a tudo que lamina as diferenças. Não podemos esquecer que esses processos são responsáveis pelo fato de o imperialismo se firmar hoje, através da manipulação da subjetividade coletiva. Em qualquer escala que essas lutas se expressem ou se agenciem, elas podem ter um alcance político, pois tendem a provocar rupturas e criar novas linhas de fuga. Deleuze faz um convite: “suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempo, mesmo de superfície ou volume reduzidos”⁴¹⁹. Suscitar “devires singulares”, criar novas e autênticas formas de viver, podem significar rupturas nas muralhas de subjetivação capitalista. “Ora os devires são absorvidos por esse muro, ora sofrem verdadeiros fenômenos de implosão”⁴²⁰. Cabe aqui uma advertência aos nossos anseios, não criarmos situações de riscos a novos idealismos. Não se poderia supor uma sociedade sem repressão. Como já foi dito, somos sujeitos do poder. O que nos convida a pensar que tal sociedade, onde “os fluxos do desejo” deslizassem livremente e onde “processos primários” se investissem sem interdito, não seria possível. Não existe realidade do inconsciente *des-reprimido*. É interessante pensar que a nossa entrada no mundo tenha sido dessa maneira - na problemática do idealismo burguês - mas, também é interessante criar novas saídas de caminhar no mundo. Não sejamos ingênuos nessa nova forma de combater, caso contrário, correremos o risco de cair num fascismo total.

Não basta ser criativo, é preciso buscar, produzir e experimentar permanentemente, outras sensibilidades. O desejo, mais do que a razão,

⁴¹⁹ DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 218.

⁴²⁰ GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Op.cit.*, p. 50.

acompanha esse processo, pois ele é extraterritorial, desliza e desterritorializa. Além de ser criativo, o homem tem de ser ético. Essa advertência vem do próprio Guattari:

O novo paradigma estético tem implicações ético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação a coisa criada(...). Essa escolha ética não mais emana de uma enunciação transcendente (...)⁴²¹,

mas da própria experimentação de modos singulares de viver. Então, já não é mais imperioso falar a partir de uma determinada escola para ser ouvido. O exercício do pensamento não precisa estar conformado com os objetivos do juízo de Deus ou mesmo com as significações dominantes da ordem do Estado. Esmagar e denunciar como nocivo à vida tudo o que pertence ao pensamento com imagem. Libertar o desejo das imagens, instaurar os conceitos que não pretendem aprisionar a vida e o desejo: “o nomadismo, a máquina de guerra, os devires, as núpcias, as capturas, os roubos, os entre-dois-reinos, etc”⁴²². Corpo sem órgãos, que é o mesmo que corpo sem imagens. Não há um “espaço-dentro”, como os “padres” pensaram a partir de uma interioridade secreta e promíscua, ele é o plano de imanência, “o de Fora de onde vem todo o desejo”⁴²³. Inocência filosófica!

⁴²¹ GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão São Paulo: Ed. 34, 1983, p. 137.

⁴²² DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Heloísa Araújo Ribeiro São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 21 – 22.

⁴²³ Id., p. 113.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLIEZ, Éric. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira São Paulo: Ed. 34, 2000.

BAREMBLITT, Gregório. *Introdução a esquizoanálise*. Belo Horizonte: Gráfica e Editora Cultura, 1998.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. 4ª ed. Trad. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1980.

BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

BRUNO, Mário. *Lacan e Deleuze: o trágico em duas faces do além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2004.

BADIOU, Alain. *Deleuze, o clamor do se*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997.

BERNARD, Baas. *O desejo puro*. Trad. Ana Lúcia Lutterbach Rodrigues Holck. Rio de Janeiro: Ed. Revinter, 2001.

CASTAÑEDA, Carlos. *Porta para o infinito*. Trad. Luzia Machado da Costa. São Paulo: Ed. Nova Era, 1998.

CASTELO, Branco Guilherme. *O olhar e o amor: a ontologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1995.

CARRILHO, Manuel Maria. (org.) *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Trad. José Afonso Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

CARVALHO, Olavo de. *História essencial da filosofia: Aristóteles*. São Paulo: Realizações, 2003.

DELEUZE, Gilles. (aula de 14/01/74), disponível no site <http://www.imagnet.fr./deleuze/>. Trad. Maurício Rocha.

----- . "Quatro proposições a respeito da psicanálise". In: ---. *Psicanálise; poder e desejo*. São Paulo: IBRASI, 1979.

----- . *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

----- . *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Ed. Graal, 1988.

----- . Post-escriptum sobre as sociedades de controle. In:---. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

----- . *Pure Immanence: essays on a life*. Trad. Anne Boyman. New York: Cambridge, 1997.

----- . *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Antônio M. Magalhães. Porto – Portugal: Rés-Editora, 2001.

----- . *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Portugal: Edições 70, 2001.

----- . *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz R. Salinas. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

----- . *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2004.

----- . *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2004.

----- . *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras. 2004. (versão eletrônica).

----- . *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

----- *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995.

----- *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 3. Trad. Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34. 1999.

----- *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol.1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004.

----- *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2004.

----- *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34. 2005.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claret. *O abcedário de Gilles Deleuze* (disponível em <http://www.ufrgs/faced/tomaz/abc3.htm>).

DELEUZE, Gilles. e PARNET, Claret. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

ESCOBAR, Carlos. Henrique, de. (org.) *Dossier Deleuze*. Trad. de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro, Ed. Hólon, 1991.

ESPINOSA, Baruch. *Ética XVIII*, parte III. Trad. Marilena de Souza Chauí, et alii., São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*. Vol. I. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

----- *A Interpretação dos Sonhos*. Vols. IV e V. Trad. Waldecredo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

----- *Três ensaios sobre sexualidade*. Vol. VII. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

----- *A relação dos chistes com os sonhos e o inconsciente*. Vol. VII.. Trad. Vera Ribeiro.. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

----- *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos*. Vol. X . Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

----- *Totem e Tabu*. Vol. XIII. Trad. Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

-----. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Vol. XIV. Trad. Themira de Oliveira Brito et alii. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

-----. *O inconsciente*. Vol. XIV, ESB. Trad. Themira de Oliveira Brito et alii. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

-----. *Recordar, repetir e elaborar* (novas recomendações sobre técnica da psicanálise II). Vol. XVII. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1969.

-----. *Além do princípio do prazer*. Vol. XVIII. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

-----. *O ego e o Id*. Vol. XIX. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

-----. *O mal estar da civilização*. Vol. XXI. Trad. José Octavio de Aguiar. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

FOUCAULT, Michel. Preface in: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977.

-----. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1982.

FUGANTI, Luiz Antônio. *Saúde, desejo e pensamento*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1994.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985.

-----. *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise*. Trad. Constança Marcondes César. São Paulo: Ed. Papyrus, 1988.

-----. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2000.

-----. *As três ecologias*. Trad. Maria Cristina Bittencourt. São Paulo: Ed. Papyrus. 2003.

GILES, Thomas Ransom, *Introdução à filosofia*. São Paulo: Edusp, 1979.

GUATTARI, Félix. *A paixão das máquinas*. Trad. Jayme Aranha Filho. São Paulo: HUCITEC - PUC, 2003. (Cadernos de subjetividade).

GUATTARI, Félix. e ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do Desejo*. São Paulo, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 1986.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

-----. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.

LACAN, Jacques. *O Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1985.

-----. *O Seminário 8: a transferência*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1992.

LAING, Ronald. *O eu dividido*. Estudos existenciais da sanidade e da loucura. Trad. Áurea Brito Weissenberg. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1978.

-----. *A política da experiência e a ave do paraíso*. Trad. Áurea B. Weissenberg. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1978.

LECHTE, J. *Cinquenta pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Difel, 2002.

LINS, Daniel. *Antonin Artaud – o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1999.

LA BOÉTIE. *Discurso da Servidão Voluntária*. Trad. Laymert G. dos Santos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.

LAPLANCHE, Jean e PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

KOLITZ, Zvi. *Yossel Rakover dirige-se a Deus*. Trad. Fábio Landa. São Paulo Ed. Perspectiva, 2003.

MARTON, Scarlett. *Gilles Deleuze: pensamento nômade*. In: --- (org.) *Nietzsche hoje?* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1990.

-----. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1999.

MARCONDES FILHO, Ciro. *O escavador de silêncios: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

MARCIEL, Aterives Jr. A. *O que nos faz pensar? As condições do pensamento na experiência-limite*. Rio de Janeiro: UFRJ/ IP, 2001. (tese de doutorado).

MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Ed. Anna Blume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Prólogo, parte III. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2000.

----- . *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

----- . *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2003.

----- . *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* Trad. Paulo César de Souza.. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2003.

----- . *Segunda Consideração Intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

NOVAES, Adauto. (org.) *O Homem-Máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PARDO, J. Luiz. *Deleuze, violentar el pensamiento*. Madri: Paidós, 1990.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Ed. Perspectiva/FAPESP, 1998.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2004.

----- *Fedro*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

SCHÖPKE, Regina, S. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. São Paulo: Ed. Contraponto/Edusp, 2004.

RAGO, Margareth, ORLANDI Luiz B. LACERDA e VEIGA-NETO, Alfredo. (orgs.) *Imagens de Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2002.

REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

Revista EXAME, edição 844, ano 39 – nº 11 – 8 de junho /2005, reportagem sob o título, *Como o celular cria e destrói negócios*.

SANDLER, Paulo Cesar. P. *As origens da Psicanálise na Obra de Kant: a apreensão da realidade psíquica*. vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2000.

SILVA, Cintia Vieira da. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. Campinas: UNICAMP, 2000. (Dissertação de Mestrado).

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

ZOURABICHVILI, François. *Lê vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

----- . *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004.

ANEXO: GLOSSÁRIO DOS CONCEITOS UTILIZADOS NESTE TRABALHO

Segundo Deleuze, “os conceitos têm uma história, isto é, carregam em si partes de conceitos que resolviam outros problemas e habitavam outros planos, mas também têm um devir responsável pelas conjunções entre partes conceituais em um mesmo plano”⁴²⁴. São formados por partes conceituais que podem ser tomadas como conceitos. Assim, uma extensão ao infinito é provocada, por exemplo, como mostra Deleuze, o conceito de *eu*, em Descartes, é formado por três componentes: duvidar, pensar e existir. Cada um desses, por sua vez, já é um conceito que tem seus componentes conceituais⁴²⁵. O que é um conceito? Define-se o conceito, principalmente, por

⁴²⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* Trad. Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 27.

⁴²⁵ Cf. DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva. 1994.

sua auto-referência⁴²⁶, ou seja, ele não é uma função por não se referir a nada exterior a ele próprio; o conceito não busca a referência em um estado de coisas (fatos), mas sim nos acontecimentos (consistência). Ele é sua própria referência "põe-se a si mesmo e põe seu objeto". Com essa postura, percebe-se que Deleuze e Guattari direcionam o pensamento conceitual a uma produção de diferença e de sentido, ou seja, acreditam que o importante é produzir sentido, não se interessando mais com uma correspondência representativa, mas só com a própria coerência interna dos pensamentos e da produção de sentido. A auto-referencialidade provoca o monólogo do conceito, visto não se referir a nada exterior a ele próprio e assim, por conseguinte, se fechar nas ligações dos conceitos com seus componentes.

O que está em jogo na questão do pensamento é a criação. Tanto a filosofia como a ciência e a arte a fazem, nenhuma ocupa hierarquia em relação à outra, uma vez que essas três manifestações do conhecimento se ocupam da criação. Só que a criação de conceitos é uma prerrogativa da filosofia.

ACONTECIMENTO

Para entender esse conceito, Deleuze nos leva às noções estoicas de corpo e de incorpóreo. O corporal está relacionado a tudo que é substantivo e tudo que é adjetivo. O que existe no mundo são os corpos. Já os incorpóreos são os efeitos dos encontros dos corpos. Esses se comportam sempre como causas dos incorporáveis. Dos encontros deles emergem efeitos incorpóreos que são os acontecimentos. Esses, por não serem corpóreos, não existem. Os corpos habitam o plano físico e os acontecimentos o extra-físico. Os corpos existem e os acontecimentos insistem. Os estoicos desenvolveram, com essa noção, uma ética muito peculiar. Eles não poderiam se basear, exclusivamente, nem na física dos corpos, nem na lógica dos acontecimentos, mas numa articulação da física com a lógica. Para compreender essa articulação, é preciso entender o modo como eles compreenderam o tempo.

Para os estoicos, o tempo pode ser pensado de duas maneiras: - *chronos* e *aion* - a partir dos corpos e a partir dos acontecimentos. A física dos corpos

⁴²⁶ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 27.

estaria submetida a *cronos*, o tempo cronológico que mede o intervalo do movimento da ação de tudo que existe, portanto, corpos. O tempo dos corpos é sempre presente. E só o presente existe. "Em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas (...)"⁴²⁷. A partir dos acontecimentos o tempo não existe, mas insiste. Os acontecimentos estariam imersos no *aion*, o tempo ilimitado no qual o passado e o futuro insistem. Nesse tempo, todo acontecimento é, foi e será. "Tudo estava no lugar nos acontecimentos de minha vida, antes que eu os fizesse meus"⁴²⁸. Presente, passado e futuro acontecem ao mesmo tempo. "Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la"⁴²⁹. Todo acontecimento que insiste tem a forma do passado e do futuro, no momento em que acontece.

Não é só um tempo de idade eterna, é a própria eternidade. É o encontro entre *cronos* e *aion* que transformam "banalidades" em grandes acontecimentos e lança qualquer acontecimento na eternidade de uma vida, porque é vivido num tempo ilimitado.

Os acontecimentos não são causas, são efeitos. Por não serem causas, não são ativos nem passivos, são impassíveis. O efeito não age nem padece. Portanto, ele é neutro. "(...) eis o que torna nossas chagas repugnantes, o ressentimento contra o acontecimento. Não há outra vontade má"⁴³⁰. Compreender a neutralidade do efeito é fundamental para entender a ética dos estoicos. Podemos atribuir juízos morais aos corpos ativos e passivos, mas nunca aos acontecimentos. Nada mais imoral do que estabelecer juízos morais acerca de acontecimentos neutros. Nada é mais imoral para um homem do que não ser digno do que lhe acontece. "Torna-te o homem de tuas infelicidades, aprende a encarnar a tua perfeição e teu brilho"⁴³¹. Querer alguma coisa no que acontece é querer, a partir da finitude do presente que existe, o ilimitado do passado e do futuro que insiste. É querer retirar do

⁴²⁷ ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Trad André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004, p. 15-19.

⁴²⁸ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003, p. 151.

⁴²⁹ Id.

⁴³⁰ Id. *Ibid.*, p. 152.

⁴³¹ Id. *Ibid.*

presente finito, o ilimitado da eternidade. Deleuze fala de uma “apreensão pura do acontecimento”:

(...) uma espécie de salto no próprio lugar de todo o corpo que troca sua vontade orgânica por uma vontade espiritual, que quer agora não exatamente o que acontece, mas alguma coisa no que acontece, alguma coisa a vir de conformidade ao que acontece, segundo as leis de uma obscura conformidade humorística: o Acontecimento. É neste sentido que o *amor fati* não faz se não um com o combate dos homens livres⁴³².

Esse movimento de passar do instante para o acontecimento como ilimitado, os estóicos chamaram de contra-efetuação. Contra-efetuar é entrar no interior do acontecimento na medida em que ele estiver se efetuando. É captar do acontecimento a sua parte incorpórea: o passado e o futuro. Não seria esse, também, o instante do devir? Castañeda fala disso de outra maneira: “sabe que nesse momento você está cercado pela eternidade? E sabe que pode usar essa eternidade, se o desejar?”⁴³³ Em outro momento, ele diz: “sabe que um momento pode ser a eternidade? Isso não é uma charada; é um fato, mas somente se você agarrar esse momento, utilizando-o para levar a totalidade de você em qualquer direção, para sempre”⁴³⁴. É a saída possível dos limites de uma consciência confinada num Eu. Estamos confinados ali, com nossos pensamentos e sentimentos, e, esse aprisionamento nos faz temer o acontecimento que se encarna na vida.

Para Deleuze, o Acontecimento é uma singularidade. Tais singularidades não se confundem, entretanto, nem com a personalidade daquele que se exprime num discurso, nem com a individualidade de um estado de coisas designados por uma proposição. A singularidade faz parte de uma outra dimensão, diferente das dimensões da designação, da manifestação ou da significação. É, essencialmente, pré-individual, não pessoal, a-conceitual. Ela é completamente indiferente ao individual e ao coletivo, ao pessoal e ao impessoal, ao particular e ao geral – e às suas

⁴³² Id. Ibid.

⁴³³ CASTAÑEDA, C. *Porta para o infinito*. Trad. Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Ed. Nova Era, 1998., p. 16.

⁴³⁴ Id.

oposições. Ela é neutra. "Então não se perguntará qual o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido"⁴³⁵.

O acontecimento não é o que acontece – o que acontece é acidente -, o acontecimento está “acima” desse, não se confunde com as ocorrências. Ele se situa num campo transcendental impessoal e pré-individual, que não tem nada a ver com o campo empírico.

AGENCIAMENTO

Um agenciamento é uma Força capaz de articular um fenômeno ou um processo, implica territórios e desterritorialização. Significa lidar com um sistema vivo/instável com imensa capacidade de circulação e mobilidade. Para Guattari, o termo agenciamento se presta para fazer oposição aos termos psicanalíticos, *sujeito de enunciação, sujeito de enunciado*⁴³⁶, ou às instâncias psíquicas. Ele prefere falar de “agenciamentos coletivos de enunciação”.⁴³⁷ Nesse caso, o agenciamento não corresponderia a nenhuma entidade individuada. Os agenciamentos se dão por processos de subjetivação e semiotização: a produção de sentidos não está centrada exclusivamente em indivíduos ou em agentes individuais, mas em blocos de expressão indefinidos. “São processos duplamente descentrados”⁴³⁸. “Os agenciamentos são processos maquínicos que se estendem a níveis de natureza extra-pessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, (...))”⁴³⁹. Esses sistemas de agenciamentos estão presentes e agindo, a todo o tempo, na sociedade em forma de elementos indefinidos. São os indefinidos que apavoram a psicanálise, as quantidades que precisam ser capturadas pela interpretação. Os investimentos do inconsciente transbordam as fronteiras da família. “O próprio da libido é impregnar a história e a geografia, organizar formações de mundos e constelações de universos,

⁴³⁵ ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004, p. 15-19.

⁴³⁶ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia. São Paulo: Ed. 34, 1995, p. 18.

⁴³⁷ GUATTARI, F. e HOLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1986, p. 30.

⁴³⁸ Id., p. 31.

⁴³⁹ Id. Ibid.

derivar os continentes, povoá-los com raças, tribos e nações”⁴⁴⁰. Os indefinidos, segundo Deleuze, pertencem aos agenciamentos do desejo “são povoados de devires e de intensidades, de circulações intensivas, de multiplicidades quaisquer (matilhas, massas, espécies, raças, populações, tribos, etc.)”⁴⁴¹.

Para Deleuze, o agenciamento é a unidade real mínima e não a palavra, a idéia ou o conceito; nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. Os enunciados não têm, por causa, um sujeito que agiria como sujeito da enunciação, principalmente porque eles não se referem aos sujeitos como aos do enunciado. Esse é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que põe em jogo, em nós e fora de nós, as populações, as multiplicidades, os territórios, os devires, os afetos, os acontecimentos. O nome próprio não designa um sujeito, mas qualquer coisa que se passa, pelo menos entre dois termos que não são sujeitos, mas agentes, elementos. Os nomes próprios não são nomes de pessoas, mas de povos e tribos, de faunas e de floras, de operações militares e tufões, de coletivos, de sociedades anônimas e de escritórios de produção. O autor é um sujeito da enunciação, mas não o escritor, que não é um autor. Aquele inventa os agenciamentos a partir de agenciamentos que outros inventaram, ele faz passar uma multiplicidade na outra. O difícil é fazer conspirar todos os elementos de um conjunto não homogêneo, fazê-los funcionarem juntos. As estruturas estão ligadas às condições de homogeneidade, mas não os agenciamentos. O agenciamento é o co-funcionamento, é a "simpatia", a simbiose⁴⁴².

AFECTO

Esse conceito “provavelmente” é tomado de Espinosa para quem as afecções são tudo aquilo que afeta o homem. Derivam da forma como o homem ocupa o mundo. Há uma relação entre o afeto que aumenta a potência de agir do homem e que a diminui. O afeto que aumenta a potência de agir

⁴⁴⁰ DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pealbart. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 74.

⁴⁴¹ Id. *Ibid.*

⁴⁴² Cf. DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos* Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 65 – 90.

chama-se ação (*actio*) e o que diminui a potência de agir do homem sobre as coisas é chamado de paixão (*passio*). Uma “afecção do corpo, pela qual a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções (...). Por afeto entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão”.⁴⁴³

É o que Deleuze e Guattari chamam de descarga rápida da emoção, é o revide, ao passo que o sentimento é a emoção sempre deslocada, retardada, resistente. Os afetos são projéteis, tanto quanto as armas, ao passo que os sentimentos são introspectivos como as ferramentas. Portanto, duas pessoas podem, ao mesmo tempo, serem diversamente afetadas, e, por conseqüência, podem ser diversamente afetadas por um só mesmo objeto. Além disso, o corpo humano pode ser afetado, ora de uma maneira, ora de outra, e, conseqüentemente, pode ser atingido por um só e mesmo objeto em tempos diferentes. Os afetos são devires: ora eles nos enfraquecem, quando diminuem nossa potência de agir e decompõem nossas relações (tristeza), ora nos tornamos mais fortes, quando aumentam nossa potência e nos fazem entrar em um indivíduo mais vasto ou superior (alegria)⁴⁴⁴.

Durante a vida humana, esses blocos de afetos se hibridam na medida em que os sujeitos vão convivendo com os campos estratificados e diagramáticos, os quais operam na constituição da subjetividade. Como humanos, somos um sistema tensionado, metaestável: a metaestabilidade é um estado de equilíbrio que se produz num sistema de forças onde múltiplos vetores de forças e fluxos se cruzam; esses cruzamentos constituem territórios, os quais estão em constantes processos de desterritorializações e re-territorialização dos universos – ou seja, essas multiplicidades de afetos/sensações/fluxos arranjam e desarranjam a subjetividade que tem um feitio rizomático⁴⁴⁵.

ÁRVORE

⁴⁴³ ESPINOSA, B. *Ética*, III. Definições III. *Da Origem e da Natureza das Afecções*. Trad. Joaquim de Carvalho. São Paulo: Ed. Abril, 1973. (Coleção “Os pensadores”).

⁴⁴⁴ Id.

⁴⁴⁵ DELEUZE, G. e PARNET, C. *O abcedário de Gilles Deleuze* – disponível em <http://www.ufrgs/faced/tomaz/abc3.htm>.

Segundo Deleuze, as árvores “são uma imagem de pensamento”, é um modo de fazer o pensamento funcionar de forma a produzir idéias justas. A árvore é um centro, um germe, um ponto de origem. E não se pode dizer que um sistema derivado de uma árvore não seja uma máquina, é máquina binária, princípio de dicotomia. Deleuze afirma: “(...) ela é estrutura, sistema de pontos de posições que enquadram todo possível, de comandos, com instância central e memória recapituladora; tem um futuro e um passado, raízes e um cume, toda uma história, uma evolução, um desenvolvimento (...)”.⁴⁴⁶ O sistema de pensamento da arborescência não resiste à força do pensamento; é necessário um outro termo para representar o dinamismo dessa força. A imagem da árvore pode ser pensada como um traço no meio de um infinito plano branco. A árvore se apresenta como se o único possível fosse o traço. A imagem do pensamento faz pensar que todo o resto é vazio, entretanto, é o vazio que precede toda criação do novo e da diferença. O temível é a imensidão branca em torno da linha que perpassa o plano, é o imprevisível, o inominável, o indecifrável, o devir, o mais temível e, também, ansiado. Para dar conta dessa imensidão que ameaça, a todo o tempo, a identidade do “traço” que divide o mundo em dois - bem e mal - são necessários outros termos: o rizoma e a grama, por exemplo, termos que podem oferecer os movimentos necessários aos agenciamentos. Segundo Deleuze, “nos plantam árvores na cabeça: a árvore da vida, a árvore do saber, etc.”⁴⁴⁷.

CORPO SEM ÓRGÃOS

O corpo sem órgãos possibilita uma ruptura em relação aos estratos que ordenam as multiplicidades, como os do organismo e da subjetivação. Ele combate e se opõe ao organismo como fruto do sistema do juízo distributivo de Deus, que ordena os órgãos segundo funções e finalidades, constituindo um organismo através da estratificação do corpo. “O CsO grita: fizeram-me um organismo! Dobraram-me indevidamente! Roubaram meu corpo! O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo porque Ele não

⁴⁴⁶ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p.

35 - 6.

⁴⁴⁷ Id.

pode suportar o CsO”.⁴⁴⁸ A constituição de um corpo sem órgãos deve ser feita com prudência para não haver o risco de esvaziá-lo. “O CsO é bloco de infância, devir, o contrário da recordação de infância, ele não é criança “antes” do adulto, nem “mãe” “antes” da criança: ele é a estrita contemporaneidade do adulto, da criança e do adulto, seu mapa de densidades e intensidades comparadas, e todas as variações sobre este mapa”.⁴⁴⁹ “É um corpo intenso, intensivo. É percorrido por uma onda que traça no corpo níveis ou limiares segundo as variações de sua amplitude. O corpo não tem, portanto, órgãos, mas limiares ou níveis”⁴⁵⁰.

Com esse conceito, Deleuze e Guattari vão criticar a organização da subjetividade na qual haja imposição de funções dominantes e formas hierarquizadas, ou organizadas de tal modo que atenda a determinados fins. O corpo sem órgãos não é um lugar ou mesmo suporte de algo, é matéria intensiva não estratificada, campo de imanência do desejo. Do corpo sem órgãos advém nossas escolhas e práticas, segundo a máquina abstrata que as traça, dando-nos significação e subjetivação, de forma que se pode ter um ou vários. O corpo sem órgãos é constituído por platôs, por múltiplos agenciamentos, segundo uma política abstraída de diversos procedimentos e formações que nos atravessam. É sobre ele que o eu se assenta⁴⁵¹. A inspiração, para esse conceito, também deriva de Espinosa: “os atributos são os tipos ou gêneros de CsO, substâncias, potências, intensidades Zero como matrizes produtivas. Os modos são tudo o que se passa: as ondas e as vibrações, as migrações limiares e gradientes (...)”⁴⁵². As intensidades produzidas sob tal ou qual tipo substancial a partir de tal matriz, que se denomina corpo sem órgãos. Todos os corpos sem órgãos se fazem Um no grau Zero que não é ausência de potência, nem pulsão de morte. “O problema de uma mesma substância para todas as substâncias, de uma substância única para todos os atributos”⁴⁵³. “Neste território, limite imanente, despovoado

⁴⁴⁸ DELEUZE, G e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 20.

⁴⁴⁹ Id., p. 27 - 8.

⁴⁵⁰ ZOURABICHVILI, F. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004, p. 30.

⁴⁵¹ Cf. DELEUZE, G. e PARNET, C. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Disponível: <http://www.ufrgs/faced/tomaz/abc3.htm>

⁴⁵² DELEUZE, G e GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 14.

⁴⁵³ Id.

se encontram todos os CsO. “Os drogados, os masoquistas, os equizofrênicos, os amantes, todos os CsO prestam homenagem a Espinosa”⁴⁵⁴. O problema dos drogados e dos masoquistas, no entender de Deleuze e Guattari, é o esvaziamento que esses processam na operação de um corpo sem órgãos. É preciso doses de prudência para fazer um corpo sem órgãos, experimentações leves e progressivas.

A questão não é mais absolutamente a dos órgãos e das funções, e de um Plano transcendente que não poderia presidir à sua organização senão sob relações analógicas e tipos de desenvolvimento divergentes. A questão não é a da organização, mas da composição; não do desenvolvimento ou da diferenciação, mas do movimento e do repouso, da velocidade e da lentidão⁴⁵⁵.

O aparato psíquico da psicanálise significaria um organismo que se assenta sobre a superfície inorgânica do corpo sem órgãos. Quando Deleuze e Guattari apresentam a idéia de corpo sem órgãos, fazem com a intenção de criticar a teoria do complexo de Édipo. Para eles, não é possível se conformar com a mesmice do triângulo pai-mãe-filho, pois este conduz ao "incurável familiarismo", enquadra a produção desejante num “harmonioso” organismo. O corpo sem órgãos é o próprio *Anti-Édipo*, assim como Artaud o incorpora ao declarar guerra aos órgãos:

Não estou querendo encontrar nada, mas sim:
1º evadir-me do ser;
2º continuar minha marcha fora dele;
3º marcha que não tem como objetivo o infinito
mas escava o infinito
indefinidamente.⁴⁵⁶

CORTE-FLUXO

Máquinas fonte e máquinas órgão. Uma máquina fonte gera um fluxo energético e uma máquina órgão o corta e o modula. As máquinas se conectam assim em todas as direções e é esse processo que gera a produção de tudo

⁴⁵⁴ Id. *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵⁵ Id. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Trad. Suely Holnik. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 41.

⁴⁵⁶ DANIEL, L. *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgão*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1999, p. 58.

quanto existe. Essas máquinas são infinitamente pequenas, por isso, o termo cunhado por Guattari, “moleculares”. E elas funcionam no seio das entidades macro, que se chamam “molares”. Esses conceitos estão sempre interligados: máquinas desejanter, corpo sem órgãos, fluxos, superfície de produção, entre outros. Um fluxo é uma corrente que atravessa o corpo, cada fluxo nasce de uma máquina fonte que emite um fluxo que se conecta a outra máquina que corta. É nesse sentido que se fala que toda máquina é máquina de máquina. Uma máquina faz escorrer um fluxo para ser cortado por outra; são funções complementares constitutivas de *um* acoplamento, diferentes do que Melanie Klein chamou de “objetos parciais”, relativos a um corpo despedaçado. As conexões entre máquinas com seus fluxos fazem um acoplamento. Um acoplamento como fonte ou emissor de fluxo, o outro como órgão receptor. “O motivo é que o objeto não emite um fluxo senão para o objeto capaz de cortá-lo, daí o caso emblemático da máquina seio-boca, ao longo de todo o *Anti-Édipo*”⁴⁵⁷. A noção de fluxos se mistura com o conceito de desejo, os fluxos são fluxos do desejo.

DESTERRITORIALIZAÇÃO E TERRITÓRIO

Devemos inventar nossas próprias linhas de fuga. Mesmo que para alguns indivíduos (ou grupos) nunca seja possível construí-las. Outros já as perderam. As linhas de fuga são uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como constituem nosso mapa. Essas linhas significam possibilidades de territorialidades, desterritorialidades e reterritorialidades. Desterritorializar é abandonar, é desfazer, adentrar em áreas despovoadas para povoá-las sem se fixar por muito tempo. O movimento de desterritorialização se faz no mesmo sentido do rizoma: o rizoma é desterritorializado e desterritorializante. Não se pode confundir com mudar de um lugar para outro, mas evadir-se sem precisar ir para um outro território. Não é fugir da terra para a nova terra do além mundo, é construir mundos próprios no mundo, ilhas no continente, um devir no interior do mundo. Esse termo só pode ser entendido quando referindo aos seus correlatos: terra, território e reterritorialização. Pode-se falar de uma reterritorialização relativa

⁴⁵⁷ ZOURABICHVILI, F *Lê vocabulaire de Deleuze*. Ellipses: Paris, 2003, p.17 – 19. (Ed. Br. pp. 33 - 36).

“que consiste em se reterritorializar de outra forma, em mudar de território e uma desterritorialização absoluta, que equivale a viver sobre uma linha abstrata ou de fuga”⁴⁵⁸. No *Anti-Édipo*, “desteritorializar” é sinônimo de “descodificação”. Entretanto, já se coloca o problema da “reterritorialização”, que leva ao tema polêmico da “nova terra”, sempre por vir e a ser construída, contra toda terra prometida ou ancestral, reterritorialização arcaica de tipo fascista⁴⁵⁹.

DEVIR

“Devir é nunca imitar, nem fazer como, nem se conformar a um modelo, seja de justiça ou de verdade. Não há um termo do qual se parta, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Tampouco dois termos intercambiantes”⁴⁶⁰.

Abordar o desejo na filosofia de Deleuze e Guattari implica falar também de devir, pois, se por um lado, é sempre por rizoma que o desejo se move e produz; por outro, o devir é o processo do desejo⁴⁶¹. O conceito de devir é essencial nas inquietudes filosóficas de Deleuze e está vinculado com seu propósito de imaginar a atividade do pensamento como um modo diferente de se manifestar. A noção de devir de Deleuze é uma adaptação tomada de Nietzsche e, portanto, é profundamente anti-hegeliana. “Devir é a afirmação do caráter positivo da diferença, entendida como processo múltiplo e constante de transformação. É a renúncia das identidades fixas em favor de um fluir de devires múltiplos”⁴⁶². Diz Deleuze:

no devir não há passado, nem futuro, e sequer presente; não há história. Trata-se, antes, no devir, de involuir: não é nem regredir, nem progredir. Devir é tornar-se cada vez mais sóbrio, cada vez mais

⁴⁵⁸ Id. Ibid., p.27 - 29.

⁴⁵⁹ Id.

⁴⁶⁰ Id. p. 48. O texto também se encontra em *Dialogues*, com Clairet Parnet, Paris, Flamarion, 1997.

⁴⁶¹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Trd. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2005.

⁴⁶² Cf. I MARTON Scarlett (org.) *Gilles Deleuze: pensamento nômade*. In: (autor) (se for Scarlett, coloque três tracinhos, se for outro, coloque o último nome em caixa alta e prossiga coma forma de referênciação. *Nietzsche hoje?* Trad. Paulo César. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 56-67.

simples, tornar-se cada vez mais deserto e, assim, mais povoado (...)⁴⁶³.

ESQUIZOFRENIA

Para Deleuze e Guattari a esquizofrenia é o modelo para a produção de um ser humano capaz de expressar desejo produtivo, mas é uma esquizofrenia ativa e não à qual eles recorrem para explicar o estado de desligamento da realidade. O termo esquizofrenia em Deleuze e Guattari difere da esquizofrenia psiquiátrica, aquela dos muros hospitalares em que os sujeitos se encontram numa situação dita de *zumbis*. O *esquizo do Anti-Édipo* é o nômade inteligente que não se deixa capturar pelos espaços de captura das máquinas abstratas (semiotizadores: padres, pastores, psicanalistas, etc.). Esquizofrenia como processo não pára de buscar novas experimentações, novas possibilidades de vida, não se permite ficar paralisado no tedioso esquema familiar, papai-mamãe-eu, não se identifica com o poder. É, portanto, diferente da esquizofrenia como entidade paralisante da psiquiatria, que funciona como fim, como linha dura de abolição, que leva o sujeito a sua própria destruição. Esquizofrenia, como processo, faz agenciamentos com as máquinas desejanças com suficiente prudência para não ser capturado, reprimido ou marginalizado pelas instituições de controle: família, escola, igreja, quartel, Estado. Não há moral, não há modelos transcendentais que sirvam à esquizofrenia. Há revoluções moleculares no interior de qualquer instituição.

LINHA DE FUGA

Os autores do *Anti-Édipo* falam das tentativas frustradas do pequeno Hans em criar para si linhas de fuga, o que “o levou” a criar uma linha dura em forma de sintoma, qual seja, a fobia a cavalos. Hans tem medo de todo animal de grande porte. “Você deve ter ficado com medo do grande pipi dos

⁴⁶³ DELEUZE, G. e PARNET, C. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Disponível no site: <http://www.ufrgs/faced/tomaz/abc3.htm>

animais”⁽³⁸⁾. Do ponto de vista clínico, “ele era degenerado”⁴⁶⁴. Mas como bom pesquisador, Freud desconfia das observações do pai: “e sua atenção teve de ser voltada para a direção da qual seu pai estava esperando que surgisse algo”, portanto, contaminadas por ‘n’ motivos, o que compromete as observações⁴⁶⁵. Não fica difícil perceber como a psicanálise fica à espreita, o tempo todo, impedindo a formação de enunciados, sufocando todo agenciamento do desejo. “O que o pequeno Hans reivindica é sair do apartamento familiar para passar a noite na vizinhança e regressar na manhã seguinte, (...) sair do imóvel para ir ao restaurante encontrar a menininha rica, passando pelo entreposto de cavalos – a rua como meio”⁴⁶⁶. A psicanálise, estranhamente, se acha no direito de reduzir tudo à interpretação do imóvel: Hans deseja dormir com a mãe, porque deseja trepar com a mãe. “É como se os pais tivessem lugares ou funções primeiras, independentes dos meios. Mas um meio é feito de qualidades, substâncias, potências e acontecimentos: por exemplo, a rua e suas matérias, como os paralelepípedos (...)”⁴⁶⁷. Mas a psicanálise, insistentemente, fixa-se de forma estranha, e converge tudo para as interpretações do triângulo familiar: o desejo pela mãe, a culpa pelo desejo de assassinar o pai, o medo da castração. O cavalo e a rua, a vizinhança com as meninas, os carros, os bares e restaurantes, tudo passa pelo reducionismo das interpretações edípicas. Para Deleuze,

quando as crianças de Melanie Klein dizem ‘um ventre’, ‘como as pessoas crescem’, Melanie Klein ouve ‘o ventre de minha mãe’, ‘será que serei grande como meu pai?’. Quando dizem ‘um Hitler’, ‘um Churchill’, Melanie Klein vê nisso o possessivo da mãe ruim ou do bom pai⁴⁶⁸.

De acordo com Deleuze, as linhas de fuga surgem a partir das afecções com as linhas molares – linhas objetivas que atravessam a sociedade – e, então, passam a produzir recodificações e invenções de modo de vida, pode-se

⁴⁶⁴ FREUD, S. *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos*. Vol. X. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996, p. 95.

⁴⁶⁵ Id.

⁴⁶⁶ DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 73.

⁴⁶⁷ Id.

⁴⁶⁸ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 95.

dizer que elas remetem a re-territorializações. O prazer é um meio através do qual uma pessoa ou um sujeito pode recuperar-se dos processos que lhe desterritorializam. As linhas de fuga são linhas de resistências⁴⁶⁹. Partir, evadir-se, é traçar uma linha. O objeto mais elevado da literatura, segundo Lawrence: "Partir, partir, se evadir... atravessar o horizonte, penetrar em outra vida... É assim que Melville se encontra no meio do oceano Pacífico, ele passou, realmente, a linha do horizonte"⁴⁷⁰. Não é o caso de abandono das metas ou de renúncia das ações, uma linha de fuga é uma forma de viabilização das atividades. Não se parece em nada com a fuga imaginativa. Diz Deleuze: "é também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano"⁴⁷¹. Deleuze elege a literatura anglo-americana como exemplo de rupturas: "fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada".⁴⁷² "A linha de fuga é uma *desterritorialização* (...). Fugir não é absolutamente renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. fazer fugir algo (...) fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia"⁴⁷³.

MÁQUINAS

Uma máquina é qualquer ponto no qual um fluxo de algum tipo - físico, intelectual, emocional, etc. - conecta-se a algum ponto, de qualquer lugar do corpo. A boca de um bebê ao peito de sua mãe é uma máquina de boca que reconhece uma máquina de peito. Há fluxos entre essas duas máquinas. O termo máquina foi criado para abranger uma multiplicidade de conceitos, ou seja, é possível acoplar às máquinas a uma série de outros termos que, para funcionarem, dependem de um pólo que funcione como máquina geradora das ligadas à fonte mãe. Por exemplo: desejo é uma máquina que movimenta

⁴⁶⁹ Id.

⁴⁷⁰ ZOURABICHVILI, F *Lê vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003, p. 40.

⁴⁷¹ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Op.cit.*, p.49 - 65.

⁴⁷² Id. (Isso pode ser tão verdadeiro na literatura, quanto no cinema de alguns cineastas: Hitchcock sabia disso e adorava os fugitivos, ou seja, todos os seus personagens, os quais precisavam escapar à narrativa que algum Outro estava sempre a colocar para eles.... Já havíamos escrito aqui (acerca de Fernando Pessoa, o fugitivo *par excellence*, no sentido específico com que empregamos o termo) que, segundo Deleuze, "nada mais ativo do que uma fuga". Traçar uma linha de fuga da armadilha do Outro... Uma linha? Não: "linhas, toda uma cartografia!").

⁴⁷³ ZOURABICHVILI, F. *O Vocabulário Deleuze*. Trad. André Telles. .Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004, p. 56, 57.

agenciamentos, mas que deriva do inconsciente maquínico e assim por diante. No entanto, é preciso fazer uma diferença fundamental entre máquinas. “Em outras palavras, há máquinas territorializadas (em metal, em eletricidade, etc.), assim como há também máquinas desterritorializadas que funcionam num nível de semiotização completamente outro”⁴⁷⁴.

Máquina ou maquinismo é um modelo que procede por eixos afetivos, por afetos, em vez de um pensamento que pretende fornecer descrições totalizantes, ela faz parte de agenciamentos maquínicos. É assim que eles iniciam o primeiro capítulo do *Anti-Édipo*. “Isto funciona em toda parte, às vezes sem parar, às vezes descontínuo. Isto respira, isto esquentando, isto come. Isto caga, isto fode. Que erro ter dito o isto”⁴⁷⁵. As máquinas operam sempre por acoplamentos e conexões. Esse modelo de funcionamento abrange toda forma de vida. “Uma máquina-órgão é ligada em uma máquina fonte: uma emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada nela”⁴⁷⁶. O movimento dessas máquinas é animado pelas forças definidas por Nietzsche: “qualquer força está em relação com outras, seja para obedecer, seja para ordenar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político”⁴⁷⁷. As máquinas se movem impulsionadas por essas forças ativas e passivas. As ativas agem e as passivas reagem, uma emite um fluxo que faz uma máquina agir de uma certa maneira, enquanto outra impulsiona uma máquina que interrompe esse ou aquele fluxo, por exemplo, a boca que interrompe o fluxo do leite.

Máquinas de máquinas com suas engrenagens e caixas de câmbio. Uma máquina orgânica ligada a uma máquina central: a corrente que esta produz é interrompida por aquela. O seio é uma máquina para a produção de leite e nele se encaixa a máquina-boca. A boca faz da falta de apetite o fio da balança entre uma máquina alimentar, uma máquina anal,

⁴⁷⁴ GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1986, p. 239.

⁴⁷⁵ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 15. (Tradução do *Es* freudiano equivalente ao id das traduções das edições em português).

⁴⁷⁶ Id.

⁴⁷⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Antônia M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 62.

uma máquina de linguagem, uma máquina respirante (ataque de asma)⁴⁷⁸.

A essência da máquina parece estar relacionada aos procedimentos que desterritorializam seus elementos, seu funcionamento, suas relações de alteridade.

A idéia de máquina atribuída ao inconsciente passa por uma tentativa de evitar cair nas tradicionais reduções impostas ao inconsciente. O que também, soa mais apropriado para fundar a possibilidade de uma psiquiatria materialista, do ponto do *Anti-Édipo*. Com a introdução do conceito de “inconsciente maquínico”, Guattari pretende sair do teatro familiar para o teatro das fábricas. Desvincular o desejo da falta e da lei para conectá-lo às produções desejantes. Máquina desejante e as três máquinas sociais: territorial, despótica e capitalista⁴⁷⁹.

Deleuze e Guattari dão ao termo máquina sua maior extensão: em relação a fluxos, eles definem a máquina como qualquer sistema que corta e emite os fluxos. No *Anti-Édipo*, eles falam de máquinas no sentido mais ordinário da palavra, de máquinas sociais; outras vezes, de máquinas desejantes. Para eles, a máquina não está em conflito de qualquer forma com o homem ou com a natureza. Por outro lado, a máquina do *Anti-Édipo* não pode ser reduzida ao modelo das formas mecânicas. As que se referem ao protocolo de algumas máquinas técnicas, ou então, à organização particular de um organismo. O que aproxima o sentido é o maquinismo que designa todo sistema que corta fluxos que vão além de ambas as mecânicas de tecnologia e a organização do organismo. A intenção é de se descartar do organicismo da tradição e do paradigma científico, que se fundam na lógica e na razão⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ DELEUZE, G. *Op.cit.*, p. 15.

⁴⁷⁹ Cf. Id., p. 15 – 70.

⁴⁸⁰ Aristóteles fixa a eficácia do discurso nas ligações com o orgânico: “Por exemplo, no ritmo, na métrica, essa reiteração acompanha certos ritmos orgânicos.” (...) são os modelos que vão afastando o pensamento do campo sensível para o campo inteligível. “No discurso lógico, você tem um módulo repetível: premissa maior, premissa menor, consequência. Esta vira de novo uma premissa maior, que se junta a uma outra premissa menor e gera outra consequência. Então, você tem um passo ternário que não deixa de ser uma espécie de métrica.” – (CARVALHO, Olavo de. *História essencial da filosofia: Aristóteles*. Realizações: São Paulo, 2003, p 8 – 9) - Esse modelo vem compor o organismo que aprisiona o maquinismo das máquinas desejantes de Deleuze e Guattari. Aristóteles pode ser considerado o autor desse senso que germinou uma “unidade orgânica” para o pensamento o que ignora por completo a noção de um CsO.

MÁQUINAS DESEJANTES⁴⁸¹

Esse conceito se refere ao inconsciente, mas não é possível se tratar do mesmo inconsciente da psicanálise, estruturado ou simbólico. Em *Conversações*, lembra Deleuze: “Félix me falou do que já na época ele chamava de máquinas desejanter: toda uma concepção teórica e prática do inconsciente-máquina, do inconsciente esquizofrênico”⁴⁸². “Nas máquinas desejanter tudo funciona ao mesmo tempo, nos hiatos e nas rupturas, nas panes e nas falhas, nas intermitências e nos curtos-circuitos, nas distâncias e nos despedaçamentos, numa soma que nunca reúne suas partes em um todo”⁴⁸³. “As máquinas desejanter constituem a vida não edipiana do inconsciente”⁴⁸⁴. “As máquinas desejanter não se deixam reduzir nem à adaptação de máquinas reais, ou de fragmentos de máquinas reais a um funcionamento simbólico, nem ao sonho de máquinas fantásticas com funcionamento imaginário”⁴⁸⁵.

Produção e desejo não podem ser termos separados, não aparecem separados no *Anti-Édipo*. São termos equivalentes, a produção deriva do desejo. “Máquina desejanter” pode ser o termo unificador: é a idéia de que ele corresponderia a um certo tipo de produção e que não é absolutamente algo de indiferenciado. O desejo não é nem uma pulsão orgânica, nem algo que estaria sendo trabalhado, por exemplo, pelo segundo princípio da termodinâmica⁴⁸⁶, sendo arrastado de maneira inexorável por uma espécie de pulsão de morte. “O desejo, ao contrário, teria infinitas possibilidades de montagens”⁴⁸⁷. As máquinas desejanter são produção de produção: uma máquina que produz fluxos e uma outra a ela conectada processando um corte, uma interrupção dos fluxos. Seio e boca são máquinas que funcionam em relação à outra que

⁴⁸¹ As *máquinas desejanter* são a origem de tudo. São as pulsões, os objetos parciais, o corpo em funcionamento, múltiplos e dispersos funcionamentos que se comunicam e remetem, uns aos outros.

⁴⁸² DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 23.

⁴⁸³ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 50.

⁴⁸⁴ Id., p. 468.

⁴⁸⁵ Id. Ibid., p. 487.

⁴⁸⁶ Alusão ao “Princípio do Prazer”, inicialmente fundado em bases da física: o que causa desprazer é uma Quantidade de força que constringe o aparelho psíquico. Quanto maior a Quantidade acumulada; maior será o desprazer. O Princípio do Prazer se compõe de dois princípios da física: Princípio da Inércia e Princípio da Constância. Uma força inercial tende a fluir livremente, enquanto uma barreira de contenção neuronal assegura uma economia de força constante.

⁴⁸⁷ GUATTARI, F. e HOLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do Desejo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1986, p. 240.

também produz um corte. O desejo não faz apenas um acoplamento: o desejo como essência do homem e da natureza não cessa de operar acoplamentos. Os fluxos se conectam, todo o tempo, a objetos parciais.⁴⁸⁸ Esses se definem pela escolha de peças trabalhadoras dispersas: “(...) não cessa de remeter uma peça de uma máquina totalmente diferente, como o trevo vermelho e o zangão, a vespa e a flor de orquídea (...)”⁴⁸⁹. Toda essa dispersão do modo de funcionamento das máquinas desejantes está em oposição ao modo estrutural da psicanálise. Elas escapam a qualquer forma estrutural ou representativa, de funcionamento. São “ponto de fuga ativo onde a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina científica, a máquina (esquizo) – analítica se tornam peças e pedaços umas das outras”⁴⁹⁰. São máquinas órgãos que se conectam às máquinas fontes, são as sínteses conectivas. As sínteses são combinações e arranjos, neste caso, (conexão) acontecem quando objetos parciais se conectam e extraem fluxos de outros objetos, quando cortam fluxos. As sínteses são, portanto, combinações e arranjos. A máquina fonte que emite o fluxo de leite para a máquina órgão (seio) se chama *máquina miraculante*. Seu funcionamento é a produção de produção: a boa produção é a dita esquizofrênica, aquela que se remete ao inorgânico, ao incriado corpo sem órgãos, portanto, imanente. A má conexão é sempre aquela conexão que se reporta às formas identitárias das marcas dos códigos: juízo de Deus e seus estratos, Édipo, sociedade, Estado, entre outros.

MULTIPLICIDADE

Deleuze e Guattari desenvolveram o termo multiplicidade derivado de uma leitura de Bergson⁴⁹¹. O sentido de multiplicidade se ajusta aos termos que convergem ao movimento criativo: nômade, rizoma, grama, devir, desejo maquínico, máquina, etc. Sempre se tratando de abolir as noções unificadoras e

⁴⁸⁸ “Objetos parciais” são elementos últimos do inconsciente e, em sua dispersão, não remetem a um todo, não se trata de um “organismo despedaçado”, como na psicanálise (*O Anti-Édipo*, p. 410, 411). Mas, para Deleuze e Guattari, “os objetos parciais” ainda preservam muito de orgânico. Os fluxos do desejo são “um puro fluido em estado de liberdade e sem corte, deslizando sobre um corpo pleno” (*O Anti-Édipo*, p. 22).

⁴⁸⁹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Georges Lamaziere. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, p. 409.

⁴⁹⁰ Id. *Ibid.*, p. 408.

⁴⁹¹ DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1991, p. 27 – 38.

centradas em algum núcleo. Multiplicidade não guarda nenhum ponto privilegiado, é uma sucessão de dobras, uma co-existência simultânea de forças que agem contra o imperativo de modelos monocentrados: representação e reconhecimento. Multiplicidade mina o sistema binário e todos os que se escondem num casulo conceitual. Está, constantemente, metamorfoseando-se, ligando-se a qualquer coisa que advém. É ambos, 'lá' e 'não-lá', como uma fatia de uma metáfora ou metonímia, portanto, incapaz de qualquer representação. Não só é não-representacional, mas também anti-representacional.

RIZOMA

“Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a $n-1$. Tal sistema poderia ser chamado rizoma”. Não tem começo nem fim, mas sempre um meio, pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades”.⁴⁹² Não existe nenhum centro nem centros, é como um corpo sem órgãos, nada está pré-definido, as ligações se fazem através de linhas que podem interligar qualquer ponto com qualquer outro ponto, não respeitando nenhuma hierarquia. No rizoma, não há uma unidade central, um eixo que conduza o crescimento de uma forma dicotômica ou genealógica. As suas linhas não são ramificações de uma árvore, são apenas linhas que, a qualquer momento, podem deixar de existir e dar lugar a outras de natureza diferente. “O rizoma não se deixa reduzir nem ao Uno nem ao múltiplo... ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças”⁴⁹³. O que encontramos no rizoma são multiplicidades sem sujeito nem objeto.

Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer, e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza, ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos⁴⁹⁴.

⁴⁹² ZOURABICHVILI, F. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004, p. 97. Este conceito se encontra também em *Mil Platôs*. Vol, 5.

⁴⁹³ Id.

⁴⁹⁴ Id. Ibid.

No rizoma, circulam apenas estados momentâneos sem qualquer controle ou codificação centrada. Os pontos não são fixos, existem sem princípio e sem fim, apenas no meio. Estes "meios" são, para Deleuze e Guattari, "*Plateaux*". O conceito de Platô, inspirado em Gregory Bateson,⁴⁹⁵ traduz o "meio", onde toda a multiplicidade é conectável por outros caules subterrâneos que formam e desenvolvem o rizoma.

Em sua definição botânica, um rizoma é um tubérculo subterrâneo que se ramifica, diversifica e produz brotos novos. Deleuze e Guattari opõem isto ao que eles chamam sistemas arbóricos de conhecimento, baseado no modelo de uma árvore que solidifica em formas visíveis e imóveis. O rizoma é uma cadeia de conexões pela qual as coisas fluem e se dispersam. Nessa visão, o rizoma é uma cartografia, um entre, uma formação sem história. O rizoma oscila entre as linhas estabelecidas pelos sistemas arbóricos, e como tal é produtor de devir. O rizoma é uma raiz que difere do sistema de raiz da árvore. Não tem, aparentemente, começo ou fim. Ao invés disso, começos múltiplos e começos que entrelaçam e se conectam um ao outro. É um lote inteiro de falsos começos. Há uma estranha beleza no fato de que nada sempre começa e nada sempre termina - só continua crescendo. Os rizomas se ramificam e se articulam, num intenso processo de desterritorialização e reterritorialização das relações sociais. O termo rizoma é empregado, metaforicamente, por Guattari e Deleuze, para explicar a dinâmica das linhas que compõem uma vida, latitudes e longitudes.

Objetivando ampliar a discussão da relação existente entre o que vem a ser um rizoma e sua relação com a existência humana, buscamos compreender melhor a origem dessa palavra, que vem da botânica e de certa forma foi aplicada para explicar o devir da vida, agenciamentos, construções e desconstruções. No Dicionário Universal da Língua Portuguesa, o vocábulo *rizoma* vem do grego, *rhízoma*, raiz, s. m., "caule subterrâneo horizontal". No dicionário Michaelis, a definição do termo se amplia: ri.zo.ma s.m. *Bot.* (*rizo+oma*): "caule subterrâneo, no todo ou em parte, de crescimento horizontal". Em ambas, é possível perceber o princípio de que o rizoma é uma raiz e está em constante crescimento horizontal, passando por diferentes

⁴⁹⁵ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 33.

pontos subterrâneos. O rizoma é um tipo de raiz de gengibre, com inúmeros pontos, núcleos que se desdobram em sistemas de raízes independentes. Rede de conexões através da qual coisas fluem e se dispersam. Neste sentido, é um mapeamento, um entre, um devir. Qualquer ponto pode ser conectado a qualquer outro. Não existe hierarquia, começo ou fim. O rizoma tem múltiplas entradas e saídas. Encontra-se sempre no meio, entre as coisas. Elementos inter-relacionados, sem hierarquia e fundações sólidas. Estrutura toda movente. Qualquer movimento interfere com maior ou menor intensidade em toda a rede. Estruturas abertas de infinita capacidade de expansão. As conexões dos rizomas modificam as suas estruturas, caracterizando-se como sistemas complexos e auto-organizantes. Como explicam Deleuze e Guattari, a árvore impõe o verbo *ser*, mas o rizoma tem como tecido a conjunção *e...e...e....* permitindo cadeias infinitas de novos agenciamentos⁴⁹⁶. Diz-nos Deleuze: “devir-mulher que não é nem homem nem mulher, devir-animal que não é nem bicho nem homem”⁴⁹⁷. O rizoma possibilita a fuga da posição binária, ele vai para qualquer parte, é devir. Já não se pensa mais por uma linha definidora do certo e do errado, mas por agenciamentos de linhas que se conectam e se dispersam. “Evoluções não paralelas que não procedem por diferenciação, mas saltam de uma linha a outra, entre seres totalmente heterogêneos (...). Tudo isso é o rizoma. Pensar, nas coisas, entre as coisas é justamente criar rizomas e não raízes”⁴⁹⁸. No rizoma, não pode haver um centro que sirva de fundamento, não se fala a partir de tal e tal lugar, como no sistema de raízes ou árvores: “É uma cartografia que se opõe a uma história, são traçados, sempre na horizontalidade que avança sobre uma superfície desértica”.⁴⁹⁹

O rizoma é desterritorializante e, ao mesmo tempo, territorializante, mas sempre com caráter provisório. Isso possibilita os aspectos positivos do desenvolvimento dos conceitos. O rizoma nunca pode ser um ponto final, nem um ponto de partida, mas sempre um entre coisas, *intermezzo*. O rizoma é como o desejo, ele sempre se dirige para um agenciamento de onde se vão

⁴⁹⁶ Cf. Id. p., 11 - 37.

⁴⁹⁷ DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro . São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p.

36.

⁴⁹⁸ Id.

⁴⁹⁹ Id. Ibid.

abrir múltiplas saídas. Os pontos agenciados são platôs que se abrem para outros que não se relacionam nem a um sujeito nem a um objeto.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.