

Cíntia Vieira da Silva

O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL
SECÇÃO CIRCULANTE

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 19 de dezembro de 2000.

BANCA



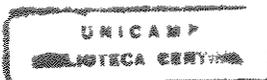
Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi



Prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Jr.

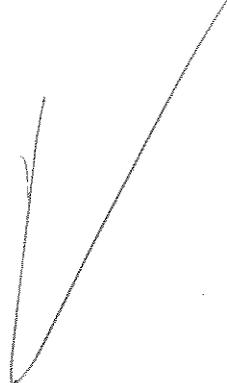


Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr



Arquivado

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T UNICAMP
	Si 38c
V.	Ex.
TOMBO BC/	93747
PROC.	16-392/07
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREC#	R\$ 11,00
DATA	13/02/07
N.º CPD	



CM-00153376-0

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Silva, Cíntia Vieira da

Si38c O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze / Cíntia
Vieira da Silva . - - Campinas, SP: [s.n.], 2000.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campi-
nas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Deleuze, Gilles, 1925 - 1995. 2. Desejo (Filosofia).
3. Diferença (Filosofia). I. Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda
- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

Resumo

Partindo da idéia de que o desejo como produção, tal como concebido por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, inscreve-se na elaboração da ontologia da diferença deleuzeana, fizemos um mapeamento dos elementos constituintes deste conceito e daqueles com os quais ele opera. Nossa pesquisa apoiou-se também na idéia de que tal conceito de desejo surge da crítica de Deleuze às filosofias da representação. Assim, o conceito de desejo seria fruto de todo o esforço teórico deleuzeano para construir uma filosofia da diferença que não a aprisione nas determinações do conceito, segundo uma repartição analógica e categorial do ser. Ao mesmo tempo, na elaboração deste conceito, surgem novos elementos (como a noção de corpo sem órgãos, que desdobra-se e se enriquece) para esta filosofia que, repudiando as figuras do negativo assim como toda instância transcendente, procura se constituir num plano de imanência.

Abstract

Considering that desire as production is intrinsic to the development of Deleuze's ontology of difference, this work delineates the elements that constitute this concept (as conceived by him and Guattari in *Anti-Oedipus*), as well as the other concepts with which it operates. Emerging from Deleuze's criticism of the philosophies of representation, the concept of desire can be considered a fruit of all deleuzian theoretical effort to construct a philosophy of difference not imprisoned by concept determinations. At the same time, in the development of that concept, new elements appear (as the notion of body without organs, which is enriched) to this that, rejecting the negativity figures as well as all transcendent instance, tries to constitute itself in an immanence plan.

Agradecimentos

À FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do estado de São Paulo, que financiou esta pesquisa por 27 meses.

À FAEP - Fundação de Apoio ao Ensino e à Pesquisa (Pró-reitoria de pesquisa da UNICAMP), que financiou a conclusão deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, pelo cuidado, atenção e gentileza com que orientou este trabalho.

Ao Prof Dr. Osmyr Faria Gabbi Jr. e ao Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr., pelas preciosas indicações dadas no exame de qualificação.

A Flausina Márcia da Silva e José Mauricio Machado da Silva, que, por pertencerem a uma geração que lutou sempre em favor de valores novos, contra os modelos vigentes, procuraram inventar um jeito de ser pais libertários, mostrando que a vastidão do mundo aí está para ser percorrida.

A Kátia M. Silva, porque, acompanhando seu trabalho, fui percebendo que a escrita, por mais acadêmica e rigorosa que seja, pode não ser tão dura, pode buscar a leveza e a fluidez.

A Christian Pierre Kasper, o primeiro (e talvez único) leitor deste trabalho, além do orientador e dos componentes da banca examinadora.

A Yuri Kasper, essa vida ainda tão nova e já tão intensa.

A Luciene Torino, pelas conversas sempre fecundas, sobre temas filosóficos ou não.

A Paulo Germano Barrozo de Albuquerque, com quem sempre troquei idéias a propósito da filosofia deleuzeana.

A Guilherme Gomez de Andrade, pelo companheirismo e incentivo, tão importantes nos momentos de desânimo.

A Francisca Cabrera, por sua tranqüilidade contagiante.

A Neusa Sanches Sampaio, por ter sido sempre um exemplo de garra e coragem.

A todos aqueles, enfim, que, como todos os mencionados acima, contribuíram para tornar meu trabalho menos solitário.

Índice

Introdução.....	1
Capítulo I - Filosofia da diferença e gênese do sentido.....	9
Repetição e sínteses passivas: o tempo no inconsciente.....	11
Da univocidade do ser à univocidade do sentido.....	16
Produção de sentido e acontecimento.....	17
Gênese dinâmica: dos corpos ao incorporal.....	26
Corpo sem órgãos na lógica do sentido.....	29
A estrutura do acontecimento: efetuação e contra-efetuação.....	35
Comunicação entre acontecimentos: compossibilidade e síntese disjuntiva.....	39
Proust e os signos: o desejo ressoando em séries.....	42
Apresentação de Sacher-Masoch: desejo e perversão.....	46
Capítulo II- Desejo como produção: um desejo sem falta.....	63
Prática e teoria, desejo e poder.....	64
Transformação do marxismo.....	68
Máquinas sociais e máquinas desejanter.....	70
As sínteses do inconsciente.....	77
Psicanálise e paralogismos no uso das sínteses do inconsciente.....	84
Um pouco de desejo na arte.....	92
Um novo campo de investigação: a esquizoanálise.....	94
A primazia do processo esquizofrênico.....	96
Capítulo III - Mil Platôs e a teoria das multiplicidades.....	111
Despedindo-se da psicanálise com o homem dos lobos.....	112
Multiplicidades e conectividade: rizoma.....	117
Os estratos como inscrição na terra.....	120
Música e desterritorialização.....	123
A dupla articulação.....	123
Multiplicidades e enunciação.....	125
Regime de signos como efetuação de uma máquina abstrata.....	129

Máquinas e desterritorialização.....	131
Multiplicidades moleculares e devires.....	134
O devir e seu funcionamento.....	136
Multiplicidades e individuação.....	138
Corpo sem órgãos: experimentação e prudência.....	140
Espinosa e o Corpo sem Órgãos: univocidade.....	144
A imanência do Corpo sem Órgãos e a recusa do prazer.....	146
Esquizoanálise como mapeamento de linhas.....	148
Multiplicidades, espaço e tempo.....	150
Conclusão.....	155
Bibliografia.....	163

Introdução

Nossa pesquisa preocupou-se em investigar a construção do conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze, elaborando, assim, um mapeamento desse conceito em conexão com os elementos com os quais ele opera no pensamento deleuzeano, mapeamento este que constitui, então, a presente dissertação. O interesse de estudar tal conceito, elaborado em textos escritos, em sua maioria, em colaboração com Félix Guattari, veio de seu caráter inovador em relação à história da filosofia. Essa inovação consiste em retirar o desejo do âmbito da falta e da carência, ressaltando seu caráter produtivo, e inscrevê-lo em uma ontologia da diferença. O desejo é pensado como produção real e imediatamente inserido no social, ou seja, não há separação entre a esfera econômica propriamente dita e uma suposta economia libidinal, a não ser pelos regimes distintos pelos quais a produção se dá em cada um dos casos. Tal maneira de pensar implica uma crítica à psicanálise, na medida em que esta limita o desejo ao território da família.

Pode-se pensar que toda a crítica feita à psicanálise em *O Anti-Édipo* e ainda em *Mil platôs* tem o objetivo de colocar o problema do desejo em outros termos, sair da esfera psicanalítica, pois um filósofo sempre critica por força de problemas diferentes com que se depara, que exigem a construção de um outro plano de imanência com outros conceitos. A crítica é a constatação de "que um conceito se esvanece, perde seus contornos ou adquire outros novos que o

transformam"¹, ao ser inserido em outro ambiente, ou seja, um conceito muda de sentido quando usado em correlação a outros problemas e questões. Assim, a partir de *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari promovem uma mudança quanto à questão que concerne o inconsciente, substituindo a pergunta pelo sentido ("o que isto quer dizer") por uma pergunta que diz respeito ao funcionamento ("como é que isto funciona"), ligada a "problemas de uso" e não mais a "problemas de sentido"².

Contudo, este trabalho foi escrito com a tensão entre duas maneiras de encarar o tempo e sua relação com os conceitos. Se, por um lado, os conceitos desprendem-se da ordem do tempo (o tempo sucessivo ou cronológico em que transcorrem as ações mais cotidianas), estabelecendo conexões entre si, por outro lado, os livros são escritos nesse tempo seqüencial e os conceitos não deixam de ter uma história de elaboração.

Assim, por exemplo, o conceito de Acontecimento, pensado em *Lógica do sentido* como o efeito virtual do encontro entre os corpos, conecta-se ao conceito de desejo, definido em *O Anti-Édipo* como força imediatamente produtiva, na medida em que uma máquina desejante funciona por conexão de elementos heterogêneos, tomados em sua dimensão virtual, assim como também é virtual o resultado dessa conexão, ou seja, o agenciamento de desejo com os devires que ele ocasiona. Ou ainda, a maneira como Deleuze e também

¹ Id. *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris, Minuit, 1991, p. 33. *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997, pp. 41-42. Tr. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz.

² DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*. Paris, Minuit, 1973 (1ª ed. 1972), p. 129. Ed. port.: *O Anti-Édipo*. Lisboa, Assírio & Alvim, 1995, p. 114.

Guattari apropriam-se do conceito de substância em Espinosa, pensado em sua relação aos atributos e modos, para elaborar a noção de corpo sem órgãos. Desse ponto de vista, pode-se considerar que o conceito de desejo está inscrito no mesmo plano que o conceito de Acontecimento, de diferença (que liga-se ao projeto de uma ontologia do ser unívoco) em correlação com o de repetição, pensada como produto de sínteses operadas por eus passivos e parciais (ao contrário do que ocorre na perspectiva kantiana, em que a sensibilidade, por ser passiva, não é capaz de produzir sínteses).

Por outro lado, antes de *O Anti-Édipo*, não há explicitamente elaborado um conceito de desejo como produção nem a idéia de que o inconsciente seria uma máquina. Assim, este primeiro livro escrito em parceria com Guattari parece ser um nítido divisor de águas no que concerne a teoria do desejo. Nesta perspectiva, que, de certa maneira, é conflitante com a anterior, tenta-se reconstituir o processo de construção do conceito de desejo, recolhendo na obra de Deleuze os elementos que acabaram por permitir a criação desse conceito e sua inserção no projeto deleuzeano de uma ontologia da diferença (ou de uma teoria das multiplicidades), examinando, mesmo no período anterior a *O Anti-Édipo*, quando ainda não havia uma crítica sistemática à psicanálise, as pequenas ressalvas que foram se acumulando. Esta segunda perspectiva mais cronológica ou história acabou por prevalecer neste texto. Mas, se ela certamente tem a desvantagem de ligar-se a um modo um tanto ou quanto antiquado de pensar a filosofia, que de resto é criticado pelo próprio Deleuze,

esperamos que, pelo menos, tal perspectiva tenha tornado este trabalho mais leve.

Ora, todo o empreendimento deleuzeano para pensar a diferença, determinando-a de maneira independente das figuras da semelhança e da identidade, bem como das figuras do negativo (oposição e contradição) parece suscitar, de alguma forma, a criação de um conceito de desejo como produtividade, o que coloca o negativo (a falta) como subproduto da repressão da força revolucionária do desejo, assim como, na ontologia da diferença, identidade, semelhança e todas as figuras do negativo são efeitos secundários e derivados da diferenciação, na medida em que se busca fazer dela uma pura afirmação. Há na filosofia deleuzeana todo um esforço para fazer do pensamento um "poder de afirmar"³, para destituir "o negativo de toda potência", tornando "o múltiplo" com o qual o pensamento tem de se haver "objeto de afirmação" e do "diverso" que assalta a sensibilidade "objeto de alegria"⁴. Nesse sentido é que filósofos como Lucrecio, Espinosa, Hume e Nietzsche são tomados como aliados, contra o que Deleuze chama, em *Diferença e repetição*, de filosofias da representação, ou seja, aquelas filosofias em que o Ser é distribuído por analogia, que acaba por remeter o ser a um Uno ou todo superior ou transcendente, a partir do qual os entes são julgados.

³ DELEUZE, G. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1965, p. 34. Ed. port.: *Nietzsche*. Lisboa, Ed. 70, 1981, p. 29. Tr. de Alberto Campos.

⁴ Id. *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1982 (1ª ed. 1969), pp. 323-324. Ed. br: *Lógica do sentido*. São Paulo, Perspectiva, 1998, p. 286. Tr. de Luiz Roberto Salinas Fortes.

A repartição do ser por analogia fixa "os limites da inscrição da diferença no conceito em geral", estabelecendo como "limite superior", ou seja, o máximo de diferença, os "conceitos últimos determináveis (os gêneros do ser ou categorias)", enquanto que "o limite inferior é representado pelos menores conceitos determinados (espécies)". Portanto há uma estrita complementariedade entre "a diferença genérica e a diferença específica", embora o procedimento de determinação não seja o mesmo para ambas. Assim, a equivocidade do Ser "em relação aos próprios gêneros ou categorias" é complementada pela univocidade do "gênero em relação a suas espécies".

Neste duplo procedimento, "um pelo qual o ser se distribui em formas determináveis que distinguem e variam necessariamente seu sentido" e outro, que lhe é complementar, segundo o qual "o ser é necessariamente repartido por entes bem determinados, cada um provido de um sentido único", ocorre uma perda também dupla no domínio da representação. Na medida em que a diferença fica restrita a determinar gêneros e espécies, perde-se, a um só tempo, "o sentido coletivo do ser", que seria o "verdadeiro universal", na medida em que é comum a todos os entes, assim como é perdido "o jogo da diferença individuante no ente", ou seja, sua verdadeira singularidade. Veremos de que maneira a preocupação em encontrar a singularidade não submetida a qualquer transcendência é levada em conta na construção do conceito de desejo, com as noções de máquina desejante, agenciamento e devir, por exemplo. Mas, para captar a singularidade de cada ente como diferença individuante, Deleuze coloca a necessidade de pensar o ser como unívoco.

Com a univocidade do ser, subsistem "formas do ser" que não implicam "qualquer divisão no ser como pluralidade de sentido ontológico". Assim o ser se diz num só e mesmo sentido daquilo que ele se diz, mas "aquilo do qual o ser se diz é repartido segundo diferenças individuantes essencialmente móveis, que dão necessariamente a 'cada um' uma pluralidade de significações modais". Quando se pensa o ser como unívoco, "não é o ser análogo que se distribui nas categorias e reparte um lote fixo aos entes, mas os entes é que se repartem no espaço do ser unívoco aberto por todas as formas"⁵. Assim, não há hierarquia possível entre os entes quanto a seu grau de ser, pois não há instância transcendente para servir de medida, mas apenas quanto à efetuação de sua potência, assim como não há eminência de um atributo sobre outro, da mente sobre o corpo. Veremos como o conceito de desejo liga-se a essa tentativa de criar um pensamento na imanência e como a noção de corpo sem órgãos faz parte desse projeto, na medida em que funciona, para os elementos que entram em conexão num agenciamento de desejo, para as intensidades que nele circulam, como o espaço do ser unívoco para as diferenças individuantes.

Sendo assim, o esquema geral da dissertação é o seguinte: no primeiro capítulo, examinamos principalmente *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* em busca de elementos que corroborem essa apreensão do problema. No segundo capítulo, tematizamos a construção do conceito de desejo em *O Anti-*

⁵ Id. *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968, pp. 386-388. Ed. br.: *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp.473-475. Tr. de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado.

Édipo, já inserido na esfera da produção e não vinculado à falta, expondo também a crítica que Deleuze e Guattari dirigem à psicanálise edipiana.. Finalmente, com o intuito de captar as mudanças operadas no conceito de desejo depois de *O Anti-Édipo*, fazemos, no terceiro capítulo, uma leitura mais acurada de *Mil Platôs*, estudando também *O que é a filosofia?* e *Crítica e clínica*, procurando compreender o estatuto do desejo numa filosofia que, naquele momento, considera-se como uma teoria das multiplicidades.

Capítulo I - Filosofia da diferença e gênese do sentido

A filosofia da diferença deleuzeana começa a ser construída para “pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”¹. Dessa maneira, o limite de qualquer filosofia fundada na representação seria não conseguir encontrar o conceito de uma diferença interna, mas apenas uma diferença entre conceitos, extrínseca aos termos diferenciados, inscrita “no conceito em geral como um elemento mediatizado”². Mesmo na filosofia de Hegel, em que o movimento do conceito deve acolher a diferença, esta acaba por ser suprimida, ao ser considerada como apenas um dos momentos que levam ao conceito, ou seja, o momento da contradição (pensada como grau máximo de diferença), que deve ser superado numa síntese dialética.

O mundo da representação procura estabelecer a diferença como determinação, mas perde de vista sua relação com o indeterminado, para reconciliá-la com o conceito. As filosofias da representação partem da equivocidade do Ser e submetem a diferença à identidade no conceito, à oposição na determinação do conceito, à analogia no juízo, à semelhança no percebido. Estas figuras condicionam também o uso das faculdades, o qual é sempre considerado harmonioso e submetido ao bom senso e à boa vontade do

¹DELEUZE, G. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1988 (1ª ed. 1968), p. 2. *Diferença e repetição*, Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 16. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado.

² OLIVEIRA, Roberto C. F. *Para além da dialética: o anti-hegelianismo de Nietzsche e Deleuze*. In: LINS, Daniel (org.). *Nietzsche e Deleuze : intensidade e paixão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, p. 92.

pensamento. Tal pensamento que começa por boa vontade, por predisposição, já havia sido criticado por Deleuze em *Proust e os signos*.

Ora, toda filosofia submetida ao senso comum e ao modelo da reconhecimento acaba por ser constringida a não ultrapassar esse limite. Assim, é preciso pensar uma teoria diferencial das faculdades que não condicione o pensamento ao senso comum e que seja transcendental em um sentido sub-representativo, em que as faculdades sejam forçadas a ultrapassar seu limite e seu trabalho em conjunto seja fruto de uma desarmonia involuntária, não de um acordo harmonioso, para que se possa conceber um pensamento assaltado por uma diferença que se constitui como campo problemático, que começa por força, não pela boa vontade do pensador.

No mundo da representação, o conceito é submetido à identidade pela forma do Mesmo na reconhecimento. Para a determinação do conceito, é percorrida uma dupla série, regressiva e progressiva, dos predicados possíveis e seus opostos pela rememoração e por uma imaginação cuja função é reencontrar e recriar tais predicados. Em seguida, a potência distributiva do juízo age por analogia, submetendo os conceitos determináveis ou as relações destes com seus objetos. Tais objetos são remetidos à semelhança, atendendo ao requisito de continuidade na percepção.

Através desse processo, a representação deixa escapar a potência afirmativa da diferença. Há uma mediatização, uma centragem que disciplina seu movimento. Para que houvesse movimento, ou melhor, para que o pensamento pudesse captar o movimento de diferenciação, seria preciso que a

representação fosse transfigurada por uma multiplicidade de pontos de vista, de centros e de perspectivas. A partir de *Lógica do sentido*, aparece a noção de síntese disjuntiva como capaz de conectar uma multiplicidade de elementos, multiplicando os pontos de vista. A idéia de descentramento, importante para o conceito de rizoma, que é o modo de funcionamento do desejo em *Mil Platôs*, aparece em *Diferença e repetição* submetida à repetição do que diverge e descentra, o que leva a filosofia da diferença a pensar um novo conceito de repetição.

Repetição e sínteses passivas: o tempo no inconsciente

Tal conceito de repetição deve se situar entre a mesmice do objeto e a mudança no sujeito, pois, se permanecemos no objeto, ficamos aquém da repetição e não captamos a diferença; ao passo que, na esfera do sujeito, captamos a diferença, mas a repetição nos escapa. Para pensá-la, Deleuze estuda as sínteses do tempo nela envolvidas, para “fazer com que, para si-mesma, a repetição seja a diferença em si-mesma”³.

A apreensão da repetição depende das sínteses do tempo. Ora, é justamente a síntese passiva do tempo que possibilita as sínteses ativas, que são aquelas do entendimento e da memória. A síntese passiva do tempo é a capacidade que o eu passivo, entendido como contemplação, tem de contrair instantes ou sucessões temporais pela imaginação. Deleuze, em *Diferença e repetição*, pretende manter a iniciativa kantiana de “rachar” o Eu, pois tal

³Différence et répétition, p. 126. Tradução, p. 162.

iniciativa tem o poder de fugir à categoria de identidade, presa ao mundo da representação. Mas, segundo Deleuze, o próprio Kant não prossegue tão longe neste caminho quanto poderia, já que sua filosofia precisa de uma certa Idéia de Deus, ao menos no domínio prático, que asseguraria identidade e unidade ao Eu rachado. Examinemos, antes de passarmos às sínteses do inconsciente, que leitura Deleuze faz deste aspecto da filosofia de Kant.

Segundo Deleuze, a rachadura do Eu na filosofia kantiana começa por uma crítica ao cogito cartesiano. Descartes pensava ser possível submeter a proposição "Eu sou", que exprime uma existência indeterminada, diretamente à determinação do "Eu penso". Mas Kant mostra que, para que a existência indeterminada do "eu sou" seja determinável, não basta que a determinação do "Eu penso" aja sobre ela. É preciso que a indeterminação sofra a ação da forma sob a qual o indeterminado é determinável: a forma pura do tempo. Assim, o tempo cinde o Eu: por um lado, o eu ativo determinante; por outro lado, o eu passivo indeterminado, mas determinável precisamente pela forma da determinação que é o tempo. Contudo, Deleuze considera que este eu passivo contempla tanto o eu ativo quanto o processo de sua determinação. Esta potência contemplativa é, como foi dito acima, parte da síntese passiva, juntamente com a potência de contração.

Assim, é definida uma primeira síntese, que é a do hábito, como fundação do tempo, ou seja, a síntese do hábito mostra como o tempo "se estabelece sobre" o "solo, ocupa-o e o possui". O hábito constitui, do ponto de vista da repetição, o solo para o presente que passa. Mas o fundamento do tempo, que

confere legitimidade à fundação, é a síntese constituída pela memória, que fornece condições para que o presente passe. Contudo a síntese da memória “é ainda relativa à representação que ela funda”⁴, permanecendo, portanto, no domínio do Mesmo e do Semelhante. Só a terceira síntese, que constitui a ordem do tempo como pura forma, pode assegurar “a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo”⁵.

Essas sínteses passivas do tempo são articuladas à idéia freudiana de um “para além do princípio do prazer”, o que permite que elas sejam desdobradas ou “defletidas”⁶ no inconsciente. Isto porque as sínteses, no inconsciente, corresponderiam ao tríplice desenrolar desse “para além”, que deve determinar as “condições sob as quais o prazer se torna efetivamente princípio”. A determinação de tais condições, para Deleuze, implicaria um jogo entre diferença e repetição, evitando fundar-se apenas no caráter agradável do prazer.

O prazer é definido como “processo” pelo qual são resolvidas as “diferenças de intensidade” distribuídas em um “campo de individuação”. Tal campo corresponde à “camada primária do Isso” na tópica freudiana. Assim, para que o prazer se torne princípio de organização da “vida biopsíquica no Isso” é preciso que as diferenças (ou excitações) sejam, primeiramente, ligadas ou contraídas. Tal ligação define uma “síntese de reprodução” como a

⁴ Id. Ibid., p. 119. Tradução, p. 154.

⁵ Id. Ibid., p.125. Tradução, p. 161.

⁶ ORLANDI, L. B. L. *Pulsão e campo problemático*, p. 175. In: MOURA, A. H. (org.). *As pulsões*. São Paulo, Escuta/EDUC, 1995. Para Luiz Orlandi, “a psicanálise do inconsciente aparece (...) como lugar de *deflexão*” do “problema” das sínteses passivas.

capacidade de "um eu passivo, parcial"⁷ e larvar de constituir e contemplar um hábito (como o de ver, por exemplo) através da contração das diferenças (tais como as geradas pela recepção da luz). Esta síntese constitui o "presente vivo"⁸ como tempo correspondente às questões suscitadas pelas excitações (por exemplo, como percebê-las como estímulos).

A síntese passiva prolonga-se segundo duas vertentes. Na primeira delas, as diferenças ligadas são integradas, reportando-se "a um objeto posto como real". A posição de objeto supõe a atividade de um eu global, que vai se distinguindo do Isso na medida em que a excitação ligada é ultrapassada "na direção de um 'substantivo'", ou seja, de um objeto que se coloca no espaço. Tal posição confere sustentação à síntese passiva, ancorando-a na exterioridade do real. Assim, o princípio de realidade, segundo o qual o prazer pode ser remetido a um objeto submetido a uma "prova de realidade"⁹, define o âmbito de validade do princípio de prazer.

Numa outra vertente, a síntese passiva aprofunda-se numa série de "objetos virtuais"¹⁰ que preenchem os eus passivos, dando-lhes ocasião para

⁷ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 128. Tradução, p. 165.

⁸ Id. *Ibid.*, p. 96. Tradução, p. 128.

⁹ Id. *Ibid.*, p. 131. Tradução, p. 168.

¹⁰ Para delimitar um pouco a noção de objeto virtual, pode-se cometer um pequeno anacronismo, recorrendo a um texto escrito depois de *Diferença e repetição (O atual e o virtual)*. In: DELEUZE, G & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo, Escuta, 1998, pp. 173-175.). Neste texto, temos que todo objeto atual é envolvido "por uma névoa de imagens virtuais" cuja "emissão e absorção", ou "criação e destruição" se fazem "em um tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável", de modo que tais imagens são mantidas "sob um princípio de incerteza ou de indeterminação". Contudo, ainda que não se possa assinalar seu lugar no espaço e na ordem do tempo, como se faz para um objeto atual, "as imagens virtuais não são mais separáveis do objeto atual que este daquelas. As imagens virtuais reagem, portanto, sobre o atual. Desse ponto de vista elas medem, sobre o conjunto dos círculos ou sobre cada círculo", formado pelos circuitos percorridos pelas imagens virtuais, "um *continuum*, um *spatium*" intensivo "determinado em cada passo por um máximo de tempo pensável". Tanto "o virtual" quanto "sua atualização" estão compreendidos num "plano de imanência", noção que será explicitada mais adiante, de modo que "a atualização do

novas contemplações. Se a série dos objetos reais corresponde às "pulsões de conservação", a dos objetos virtuais está ligada, por sua vez, às "pulsões sexuais". Mas, os objetos virtuais, guardando seu caráter parcial em correspondência aos eus passivos, podem ser "incorporados a objetos reais". Isto permite que "as pulsões de conservação e a síntese ativa que lhe corresponde" submetam a sexualidade ao "princípio de realidade"¹¹.

Ora, Deleuze diz que "o objeto virtual é um trapo de passado puro". É que, permanecendo parcial, não podendo ser colocado de modo global no espaço, tal objeto "só é encontrado" **sobre** um lugar real (seja ele o corpo da mãe, por exemplo) "como perdido"¹². Desse modo, o objeto parcial não corresponde à lembrança de um objeto global que tenha sido dado num antigo presente, mas a um passado puro que condiciona a própria passagem do presente através de uma síntese passiva de memória. Nesta segunda síntese, "a repetição" é estabelecida como "deslocamento e disfarce"¹³, já que o objeto virtual circula pelas séries de presentes (desde o mais antigo até o mais recente) e as coloca em comunicação. Desse modo, tais séries não se relacionam por semelhança, mas pela diferença que o objeto virtual carrega consigo ao ocupar objetos reais sem, contudo, identificar-se a eles.

Mas, o que poderia garantir que o "passado puro" não fosse confundido com "um antigo presente" e não fosse "representado no círculo daquilo que ele

virtual é" o campo de singularidades pré-individuais, "enquanto o próprio atual é a individualidade constituída" de um objeto ou de um sujeito.

¹¹ *Différence et répétition*, p.p. 132-134. Tradução., pp. 170-171.

¹² Id. *Ibid.*, p. 135. Tradução, p. 173.

¹³ Id. *Ibid.*, p. 144. Tradução, p.184.

funda", isto é, na passagem do tempo e na possibilidade de se ter lembranças? É que, quando a energia que investia os "objetos virtuais e reais" volta-se para o eu passivo, tornando-o narcísico, ele "toma sobre si o deslocamento" dos objetos virtuais e "o disfarce" dos reais, sem incorporar o "conteúdo temporal" a que esses objetos se relacionavam nas séries em que se encontravam. O instinto de morte, no papel de forma pura do tempo no inconsciente, seria fruto da dessexualização da "libido narcísica"¹⁴.

Da univocidade do ser à univocidade do sentido

Mas, o projeto deleuzeano de uma ontologia da diferença requer a univocidade do Ser. Ora, quando se postula a equivocidade do Ser, é necessário decidir em que sentido o Ser se diz: ontológico ou lingüístico. Mas, ao se escolher o sentido ontológico, o que se tem é o Ser distribuído por analogia, a qual pressupõe a identidade, e, assim como a equivocidade, cria universais, não importando que sejam categorias ou universais abertamente teológicos.

Já a filosofia da diferença deleuzeana, por considerar o ser como unívoco, admite apenas uma proposição ontológica: "o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença"¹⁵. Ao lado da tese da univocidade do Ser, Deleuze coloca a proposição como forma de escapar ao modelo do juízo, já que tal modelo implicaria uma distribuição de predicados por analogia. A proposição permite que o Ser se diga das diferenças individuantes por ser uma entidade

¹⁴ Id. Ibid., p. 145-150. Tradução, p. 186-191.

¹⁵ Id. Ibid, p. 52. Tradução, p. 76.

complexa formada por várias instâncias: “o sentido ou o exprimido pela proposição; o designado (o que se exprime na proposição); os expressantes ou designantes, que são modos numéricos, isto é, fatores diferenciais que caracterizam os elementos providos de sentido e de designação”¹⁶. A partir de um paradigma proposicional (e não mais judicativo), os diversos sentidos podem ser reportados ao Ser como a apenas um designado, que se exprime num único sentido para todos os designantes distintos. Parece que são tais considerações que impelem Deleuze a elaborar uma teoria genética do sentido. Colocando o sentido no âmbito do Acontecimento (que liga-se aos corpos mas não é causado por eles), "a univocidade do ser" pode ser comunicada "à linguagem"¹⁷. Assim, a filosofia deleuzeana pode prescindir da garantia de universalidade conferida por um senso comum, substituindo-a pela univocidade do sentido.

Produção de sentido e acontecimento

A teoria deleuzeana do sentido pretende não só investigar de que maneira ele é produzido como uma dimensão independente numa proposição, como também fazê-lo sem precisar recorrer a um bom senso capaz de determinar o sentido correto de uma dada transformação. Assim, Deleuze confere grande importância ao devir na sua pesquisa a respeito do sentido; pois o devir, como acontecimento puro, afirma dois sentidos ao mesmo tempo,

¹⁶ Id. *Ibid.*, p.75. Veremos como as dimensões da proposição são expostas de outra maneira em *Lógica do sentido* e acrescidas da manifestação.

¹⁷ Id. *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1982 (1ª ed. 1969), p. 289. *Lógica do sentido*. São Paulo, Perspectiva, 1998, p. 255. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes.

podendo escapar à determinação de apenas um sentido a cada vez, operada pelo bom senso, no âmbito das coisas submetidas a, no mínimo, momentos de parada entre dois pólos de uma mudança. Deleuze considera que esta dualidade, já presente em Platão, não é uma distinção entre sensível e inteligível, entre o modelo e a cópia; mas a “dualidade subterrânea entre o que recebe a ação da Idéia e o que se subtrai a essa ação”¹⁸, que é, precisamente, o simulacro.

O puro devir opera como paradoxo e, por afirmar a identidade de dois sentidos contrários de transformação, pode fazer ruir a identidade do eu pessoal (que pressupõe e implica a unidade de um Deus e do mundo em geral, pois estes garantem sua relação com os momentos de parada entre os devires). É assim que a elaboração de uma teoria do sentido liga-se ao projeto de construção de uma filosofia da diferença, elaborado em *Diferença e repetição*, pois o paradoxo destitui tanto “o bom senso como sentido único” quanto “o senso comum como designação de identidades fixas”¹⁹.

Inicialmente, Deleuze recorre à filosofia dos estóicos em que a distinção, que no platonismo era entre o modelo e a cópia e entre esta e o simulacro, coloca-se de uma outra maneira. Por um lado, haveria para os estóicos os corpos e estados de coisas correspondentes, sendo causas uns para os outros; por outro lado, os acontecimentos incorporais, que seriam efeitos dos corpos. São dois planos de ser: “de um lado o ser profundo e real, a força; de

¹⁸Id. Ibid., p. 10. Tradução, p. 2.

¹⁹ Id. Ibid., p. 12. Tradução, p. 3.

outro lado, o plano dos fatos, que se produzem na superfície do ser e instituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais ”.²⁰ A relação causal é dissociada de uma nova maneira: não em tipos de causalidade (como para Aristóteles ou, bem mais tarde, Kant), mas a remissão das causas às causas, constituindo a interioridade de um destino, e a ligação dos efeitos, que não são causas entre si, o que assegura a exterioridade dos acontecimentos. A diferença, nos estóicos, não é, portanto, entre a Idéia e as aparências, ou entre a substância e as demais categorias, mas entre ser e extra-ser, isto é, entre os corpos, qualidades, quantidades e estados de coisas e os acontecimentos incorporais, os efeitos de superfície.

Para construir uma teoria do sentido, tendo em vista a mencionada distinção estóica, Deleuze elabora a seguinte pergunta: dentre todas as relações criadas em uma proposição, qual a que melhor mostra a relação entre os acontecimentos, ou efeitos de superfície, e a linguagem? A primeira dessas relações é chamada designação e se dá entre uma proposição e um estado de coisas exterior. O critério lógico para a designação é o verdadeiro ou o falso. Verdadeiro aplica-se aos casos em que uma designação é preenchida pelo estado de coisas, enquanto falso significa o não preenchimento da designação, ou porque as imagens selecionadas, associadas às palavras, não são adequadas, ou pela impossibilidade da produção de tais imagens.

²⁰ BRÉHIER, Emile. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 11-13. Vrin, 1928. In: DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 14. Tradução, p.6.

A segunda dessas relações é a manifestação, que constitui uma relação entre a proposição e o sujeito que fala. Tal relação é o enunciado de desejos e crenças, que são inferências causais. Desejo é definido por Deleuze como “causalidade interna de uma imagem no que se refere à existência do objeto ou do estado de coisas correspondente”²¹, ao passo que a crença refere-se à espera desse objeto (ou estado de coisas) à medida que sua existência depende de uma causalidade externa. É interessante notar, de passagem, que essa definição de desejo aproxima-se muito da definição kantiana citada e criticada em *O Anti-Édipo* por delinear um tipo de desejo ligado à produção de fantasmas (ou fantasias) e não do real, que ainda é aceito em *Lógica do sentido*.

Nesse momento, o desejo, como inferência causal (assim como a crença), está ligado à dimensão de manifestação de uma proposição. Os manifestantes (tais como: eu, tu; amanhã, sempre; alhures, em toda parte) são o princípio de toda designação, havendo, da designação à manifestação, um deslocamento do critério lógico para veracidade ou engano. Há uma terceira relação na proposição: a significação, que é a “relação da palavra com conceitos universais ou gerais”²². Isto quer dizer que a significação é da ordem de uma implicação conceitual em que uma dada proposição é considerada “significante” em relação a outras, servindo de premissa ou conclusão em uma demonstração. Tomada por seu aspecto lógico, a dimensão de significação refere-se às condições que permitem que uma proposição seja verdadeira.

²¹DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 23. Tradução, p. 14.

²²Id. *Ibid.*, p. 24. Tradução, p. 15.

O sentido parece ser uma quarta dimensão da proposição por não se confundir com nenhuma das três anteriores, por não poder ser extraído de nenhuma delas. Do sentido, por não existir fora da proposição, pois é aquilo que é expresso nela, pode-se dizer apenas que insiste, mas não que exista efetivamente. Ele é um atributo do estado de coisas, é o próprio acontecimento não submetido às coordenadas espaço-temporais de sua efetuação. O sentido articula a diferença corpo/ linguagem, porque subsiste na linguagem; mas, sendo também acontecimento, é o que ocorre às coisas, sem se confundir com elas, desenvolvendo-se numa série de paradoxos.

O mais importante desses paradoxos interiores ao sentido, do qual derivam os outros paradoxos, constitui uma regressão indefinida em que cada proposição considerada como nome envia a um outro nome que é o sentido do primeiro, e assim por diante. São constituídas duas séries simultâneas, uma, ligada à designação e outra, ao sentido. Tais séries heterogêneas e simultâneas podem ser chamadas de série dos significantes e série dos significados; apesar de poderem ser determinadas de várias maneiras: “uma série de acontecimentos e uma série de coisas em que esses acontecimentos se efetuem ou não; ou então, uma série de proposições designadoras e uma série de coisas designadas; ou então uma série de verbos e uma série de adjetivos e substantivos; ou então uma série de expressões e de sentidos e uma série de designações e designados”.

É preciso, no entanto, compreender o que Deleuze está chamando de significante e de significado. O significante seria “todo signo enquanto apresenta em si mesmo um aspecto qualquer do sentido”, enquanto o

significado seria “o que serve de correlativo a este aspecto do sentido, isto é, o que se define em dualidade relativa com este aspecto”²³.

Há uma instância paradoxal que circula entre as séries, assegurando o deslocamento de uma em relação a outra e a comunicação entre elas, garantindo sua convergência enquanto as faz divergir, ou melhor, operando uma síntese disjuntiva entre elas. Essa instância paradoxal é aquilo que excede na série significativa e falta à série significada. Um tal elemento paradoxal assinala a distância entre as séries, produzindo o sentido e articulando-o ao não-sentido, através de sua movimentação incessante entre elas, enquanto escapa daquela série de regressão indefinida de que falávamos acima, por se constituir como um nome que diz seu próprio sentido (que é o non-sense).

Desse modo, por sua diferença de natureza em relação às coisas e estados de coisas, o sentido se mantém impassível e impenetrável. Porém, por sua relação com a quase-causa ideal (o elemento paradoxal) o sentido, sendo o expresso de uma proposição, engendra as demais dimensões dela. Para pensar a gênese do sentido sem confundi-la com a das outras dimensões da proposição, Deleuze propõe eliminar a forma do sujeito. Tal gênese deve, portanto, ser pensada através da constituição de um campo transcendental composto de singularidades impessoais e pré-individuais, que não conserve nem mesmo a forma de uma consciência.

²³Id. Ibid., p. 51. Tradução, p. 40.

O sentido, como acontecimento ideal, é uma singularidade pré-individual, impessoal, aconceitual. O problemático é seu modo, pois o problema é determinado apenas “pelos pontos singulares que exprimem suas condições”.²⁴ Enquanto as singularidades, ou pontos singulares, que compõem cada série e sua repartição constituem um campo de problemas, o elemento paradoxal, que flutua de uma série para outra, deve ser considerado o lugar de uma pergunta, um ponto aleatório nas séries. Desse modo, o sentido é pensado como problema “ao qual as proposições correspondem” indicando “respostas particulares”, “casos de uma solução geral”, “atos subjetivos de resolução”, na medida em que operam a ligação do sentido como acontecimento incorporal aos corpos em que ele se efetua. Para tanto, é preciso garantir a possibilidade de conceber um problema como algo que não se extingue com o aparecimento de soluções, que não é apenas um “momento subjetivo necessariamente ultrapassado desde que a solução é encontrada”²⁵; mas, ao contrário, como determinando-se simultaneamente ao surgimento das soluções e persistindo nelas. Se um problema for definido por sua “resolubilidade”, o sentido será confundido com a significação e a condição (problema e sentido) será pensada à imagem do condicionado (soluções e outras dimensões da proposição). A maneira de pensar um incondicionado, ideal, que engendraria o sentido e as proposições, é a idéia de uma síntese do problema com suas condições de aparecimento.

²⁴ Id. Ibid., p. 69. Tradução, p.57.

²⁵ Id. Ibid., p. 146. Tradução, p. 126.

O sentido expresso em uma proposição, portanto, é constituído por acontecimentos incorporais, ao passo que as designações (representações sensíveis) e as significações (representações racionais) são corporais, por se reportarem a estados de coisas. Sendo assim, o sentido não pode ser representado; mas possibilita que a relação da representação com o objeto representado possa ser interna, envolvendo uma expressão. O sentido permite que tal relação não seja apenas extrínseca, baseada na semelhança ou similitude. É na dimensão de expressão, segundo o jogo que produz o sentido, jogo este que depende de algo extra-representativo, que pode acontecer “um ‘uso’ da representação, sem o qual” ela permaneceria “privada de vida”. Tal uso é definido em função da capacidade que a representação possa ter de envolver “o acontecimento de uma outra natureza”, ou seja, incorporeal. Enquanto se considera apenas a função, no uso matemático do termo, entre a representação e o representado, ou ainda, a “representatividade como forma de possibilidade”, não se consegue compreender “o uso vivo”²⁶ da representação. Assim, temos que considerar que a própria representação depende de algo extra-representativo para adquirir sentido, algo que não se funda simplesmente na semelhança entre coisas e idéias.

Além disso, pelo seu caráter de acontecimento, o sentido está submetido a duas temporalidades distintas: a de Cronos, presente que efetua o acontecimento no espaço e no tempo, e a de Aion, tempo do Acontecimento

²⁶Id. Ibid., p. 171. Tradução, pp. 148,149.

puro, não mais submetido ao movimento, infinitamente divisível em passado recente e futuro iminente. Aion constitui o tempo dos acontecimentos como efeitos incorporais, como signos, novidade que, ao mesmo tempo, acaba de acontecer e ainda está por vir. Aion é também o tempo de uma ação extraordinária que corresponde à articulação das duas séries pelo elemento paradoxal, que está intimamente ligado ao não-senso, designado por um nome que diz seu próprio sentido.

Deleuze busca uma certa relação intrínseca e de co-presença entre o sentido e o não-senso, em que o sentido não seja tomado como princípio ou origem, mas seja produzido por maquinações como efeito de superfície, maquinações que fazem o elemento paradoxal circular entre as séries. Precisamente, é este aspecto da psicanálise que interessa a Deleuze neste momento. Em *Lógica do sentido*, Deleuze faz uma leitura da teoria freudiana que vê nela a descoberta “da maquinaria do inconsciente por meio da qual o sentido é produzido”²⁷ tecendo-se com o não-senso., aproveitando-se também da psicanálise kleiniana para elaborar uma gênese dinâmica do sentido.

É que toda a elaboração da gênese do sentido que expusemos anteriormente considerava a linguagem já instaurada, a partir da distinção entre corpos e estados de coisas, por um lado, e acontecimentos incorporais, por outro. Melhor dizendo, tomava-se a superfície já conquistada pela separação, nos corpos, entre comer e falar. Resta saber, então, como “o ruído de um corpo que come”, efeito ainda muito aderido ao corpo que o produz, torna-se “o som”

como "manifestação de um sujeito que se exprime"²⁸, ao se liberar da profundidade oral, constituindo uma superfície de "expressividade".

Gênese dinâmica: dos corpos ao incorporal

Assim, Deleuze retoma "a história das profundidades", traçada por Mélanie Klein, começando pela "posição paranóide-esquizóide", em que se constitui um "sistema" de "comunicação dos corpos em profundidade", a partir de fragmentos alimentares introjetados, sobre os quais é projetada uma agressividade no interior do corpo do recém-nascido. Em seguida, há uma "re-projeção" sobre o "corpo materno", onde os fragmentos se reconstituem, o que leva a novas introjeções que visam despedaçá-los mais uma vez.

Esse sistema é também chamado por Deleuze de "mundo dos simulacros", pois compõe-se de fragmentos e funciona por fragmentação contínua. Nesse mundo de pedaços, não há introjeção de um objeto completo (o seio unificado sob a forma de bom objeto); mas oposição entre "a profundidade vazia" de "fragmentos duros e sólidos" em constante alteração por despedaçamento - que Deleuze identifica ao Id - "e a profundidade plena" do corpo sem órgãos em que os pedaços são fundidos numa "mistura líquida, fluida e perfeita" através da recusa de "toda introjeção e projeção" (que engendraria o ego). O objeto completo, que instaura a posição depressiva, surge ainda no interior da posição esquizo-paranóide, ao instalar "a força" que toma

²⁷ Id. Ibid., p. 90. Tradução, p. 75.

²⁸ Id. Ibid., p. 212. Tradução, p. 187.

dos fragmentos, ou "objetos parciais", e "a forma"²⁹ completa e íntegra do corpo sem órgãos numa outra dimensão: a altura.

No jogo entre profundidade e altura (dimensão do superego), não há mais lugar para tentativas de despedaçamento nem de apreensão do objeto completo. Tal objeto, ao se constituir como "ídolo"³⁰, suscitará o empreendimento de identificação. Contudo, o mundo do ídolo não instaura ainda a linguagem, pois, mesmo se submete o ruído dos simulacros a uma voz, esta permanece na altura sem construir ainda a superfície de univocidade do acontecimento.

A passagem da voz à palavra começa com "a organização das zonas"³¹ erógenas de superfície na posição perversa, que se distinguem, para Deleuze, dos estágios ou fases de profundidade. Esta distinção apoia-se numa leitura que diferencia "as noções psicanalíticas de estágio e de zona". Ainda que possa haver simultaneidade na formação dos estágios e das zonas erógenas, cada um tem um modo de funcionamento próprio. Assim, "o objeto parcial de um estágio é posto em pedaços pelas atividades às quais é submetido", atividades estas que são como que unificadas sob um tipo de atividade característica de um dado estágio (como "a absorção no primeiro estágio oral", que envolve não só a boca, mas também "o ânus"), suscitando uma mistura determinada das pulsões parciais. Quando Deleuze fala em zona, supõe "um certo isolamento de um território, das atividades que o investem e das pulsões que nele encontram uma

²⁹ Id. Ibid., pp. 217-220. Tradução, pp. 192-193.

³⁰ Id. Ibid., p. 223. Tradução, p. 196.

fonte distinta". Desse modo, o "objeto parcial de uma zona" não é, como o de um estágio, despedaçado, mas retirado "de um conjunto pelo território que ocupa e que o limita", constituindo uma superfície. Cada uma das zonas erógenas "é a formação dinâmica de um espaço de superfície" delimitado por "uma singularidade constituída" por um determinado "orifício" do corpo, cercado de mucosas, "prolongável em todas as direções até a vizinhança de uma outra zona" que, por sua vez, depende de "uma outra singularidade"³².

Mas, a superfície da linguagem depende de uma unificação, ou "concordância", das "superfícies erógenas pré-genitais" operada pelo "privilégio" da zona genital. Os conflitos das posições anteriores serão resolvidos através da constituição do "desejo edipiano de incesto", que significaria um ultrapassamento tanto da "agressividade esquizóide" quanto da "frustração depressiva". O acesso à fase fálica, com o desejo do incesto, seria uma tentativa de apaziguar "a angústia e a culpabilidade" engendradas nas posições esquizo-paranóide e depressiva. Os dois pais aprecem, então, distintos: a mãe, cujo corpo deve ser compensado dos investimentos agressivos sofridos na posição esquizo-paranóide, e o pai, que aparece como "um bom objeto a fazer voltar"³³ (como se ele fosse o ídolo da altura caído na superfície, o que o tornaria alcançável). Mas, a castração, instaurada pela percepção de que a "imagem projetada" do "falo" aponta uma falta na mãe, uma ferida que não

³¹ Id. *ibid.*, p. 228. Tradução, p. 201.

³² Id. *ibid.*, pp. 228-229. Tradução, pp. 201-202.

³³ Id. *ibid.*, pp. 232-235. Tradução, pp. 205-207.

pode ser reparada, ao mesmo tempo em que revela que a busca do pai trai sua natureza de objeto inalcançável, ameaçando a empresa edipiana.

Édipo queria compensar a mãe e invocar o pai, mas acaba ferindo uma e matando o outro. A diferença entre sua intenção e o que ocorre no domínio da imagem fálica faz surgir uma nova superfície: a do fantasma, ou "superfície metafísica incorporal". A intenção edipiana, necessariamente malograda, implica a projeção do "conjunto de toda ação possível" sobre duas superfícies: a física, sobre a qual se coloca "a imagem da ação" pretendida, e a metafísica onde se coloca o fantasma constituído pelo "resultado" denegado "da ação". Na passagem de uma superfície à outra, o "traçado da castração" transforma-se em "fissura do pensamento"³⁴, cindida pela forma pura do tempo (ou linha pura do Aion, temporalidade ligada à parte inefetuável dos acontecimentos).

Corpo sem órgãos na lógica do sentido

Essa leitura cordial da psicanálise será posta em *O Anti-Édipo*, texto em que Deleuze e Guattari procuram construir um conceito de desejo que ressalte seu caráter produtivo, um conceito que não condicione o desejo a uma falta originária. Pensar um inconsciente movido por um desejo nascido da falta, seria pensá-lo como representativo e, como temos visto, a filosofia da diferença deleuzeana pretende liberar o pensamento de um fundamento calcado na representação.

Considerar o paradoxo como instância implicada no pensamento e vinculada à produção de sentido liga-se, portanto, a esta tentativa, presente em

Diferença e repetição, de escapar de uma imagem do pensamento que o coloca como “claro para si mesmo”, como um “ato simples”³⁵, ligado às filosofias da representação. O paradoxo tem a potência de engendrar um pensamento que não depende mais da doxa, que o condicionava à dupla determinação do bom senso e do senso comum. O bom senso condiciona o pensamento a uma só direção, que vai “do mais diferenciado ao menos diferenciado, do singular ao regular, do notável ao ordinário”³⁶, determinando, assim, a direção do tempo do passado ao futuro, em função do presente da efetuação dos acontecimentos. Dessa maneira, o bom senso opera uma distribuição que possibilita a previsão. O senso comum, por sua vez, é a instância unificadora, que reporta o diverso a um Mesmo, como um órgão que funciona tanto subjetivamente, subsumindo faculdades e órgãos à unidade do Eu, quanto objetivamente, condicionando a diversidade “à unidade de uma forma particular de objeto ou de uma forma individualizada de mundo”.

Bom senso e senso comum estão mutuamente implicados porque, assim como o bom senso depende da identidade de um sujeito e da permanência de um objeto, bem como da de um mundo, às quais o diverso seja referido para fixar uma direção única para o pensamento, o senso comum, por seu turno, requer uma determinação da diversidade, um começo e um fim, para não ser

³⁴ Id. Ibid., pp. 242-243. Tradução, pp. 214-215.

³⁵ Id. Ibid., p. 92. Tradução, p. 77.

³⁶ Id. Ibid., p. 94. Tradução, p. 79.

apenas uma forma vazia. Tal dependência implica uma outra: a de Deus como princípio de identidade e “saída última de todas as direções”³⁷

É interessante notar como o termo órgão, usado para falar do senso comum, já aparece em *Lógica do sentido* como instância que arregimenta um Todo em que as partes - no caso, as faculdades - têm sua função determinada previamente. Tal uso da palavra órgão para se referir ao bom senso já faz antever, de certa maneira, a importância que o Corpo sem órgãos terá a partir de *O Anti-Édipo*, sendo peça fundamental para pensar o tanto o desejo quanto um novo tipo de nexos entre corpo e pensamento. Sem empregar ainda o termo órgão, Deleuze já mostrava, em *Diferença e repetição*, como o bom senso submete as faculdades a um uso harmônico que determina o limite de cada uma delas. Este problema é tratado também em *Proust e os signos*, pois Deleuze encontra em Proust, no uso involuntário das faculdades, uma tentativa, que pode se aliar à sua, de estabelecer o pensamento de maneira independente do bom senso e do senso comum.

A noção de corpo sem órgãos também liga-se a essa tentativa, por expressar o uso dissonante das faculdades e órgãos em um agenciamento, principalmente do modo que é trabalhada em *O Anti-Édipo*. Tal noção permitiria pensar um uso das faculdades levadas para além de seu limite, livres da unidade do bom senso e não constringidas ao âmbito do senso comum. Mas, em *Lógica do sentido*, esta noção ainda não tem a importância que terá mais

³⁷ Id. Ibid., p. 96. Tradução, pp. 80, 81.

tarde; ao contrário, seu "estatuto" é "ainda ambíguo, oscilante, quase apagado"³⁸.

Como em *O Anti-Édipo*, é com a leitura de Artaud que Deleuze chega à noção de corpo sem órgãos em *Lógica do sentido*; mas, neste texto, há uma comparação entre Artaud e Lewis Carrol. Embora haja uma semelhança entre as produções de Carrol e Artaud, a esfera do louco se constitui de modo muito diferente da do poeta e da menina (Alice). Carrol trabalha na superfície, construindo jogos com séries que se articulam ali pelos efeitos incorporais do não-senso. Em Artaud, tudo se passaria na profundidade; como se os corpos, tanto quanto seu corpo, tivessem perdido a superfície, de modo que tudo seria tragado para uma profundidade em que os corpos interpenetram-se e se encaixam. Não haveria, então, produção de sentido porque as palavras, presas a sua dimensão corpórea, precisariam ser destruídas para que cessassem de agredir o corpo.

Com a fluidificação das palavras, criam-se as palavras-sopros e palavras-gritos, que cessam de despedaçar o corpo e possibilitam o triunfo de um corpo glorioso sem partes (ou corpo sem órgãos). Contudo, se um tal corpo sem partes garante a circulação contínua de um só fluido composto de ações e paixões, palavras e sons de todo tipo, constituindo uma espécie de mistura que uniria os elementos da distinção estóica entre corpos e incorporais, não se pode ignorar que tal corpo ainda comporta como que um pólo negativo. A relação

entre o corpo sem órgãos e o fluido que o percorre é instável e, por vezes, belicosa; pois tal fluido pode conter fragmentos que ameaçam a integridade do corpo sem partes.

É que este corpo sem órgãos ainda está ligado à esquizofrenia como caso clínico, indissociável de graus variáveis de destruição. O processo esquizofrênico, que não necessariamente implica em afundamento, só aparece em *O Anti-Édipo*, ao lado do conceito de prudência. Tal processo, aliado à prudência, que poderia evitar o enlouquecimento clínico e a morte, permitiria a construção de um corpo sem órgãos que funcionasse por síntese disjuntiva, conectando fragmentos disparatados. Só então é que a dualidade entre dois pólos - o corpo glorioso, "corpo tônico de forças vitais", por uma lado, e "corpo fragmentado e vazio"³⁹, por outro - será resolvida, colocando-se a dimensão, por assim dizer, negativa do corpo sem órgãos como seu limite imanente, que deve ser expandido no decorrer de sua produção.

Mas, em *Lógica do sentido*, mantêm-se como esferas completamente distintas a profundidade do louco, Artaud, com seu corpo sem órgãos ainda considerado abissal; e a superfície da menina, a Alice de Carrol. Assim, uma psicanálise que não queira confundir os domínios da arte e da patologia deve se ocupar do sentido, constituindo-se como psicanálise geográfica, pautada por essas coordenadas de profundidade ou superfície. Tal psicanálise que buscaria captar o sentido como acontecimento pode ainda, de certa forma, ser

³⁸ GIL, J. *Uma reviravolta no pensamento de Deleuze*. (pp. 65-83). In: ALLIEZ, E. (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Editora 34, 2000, p. 65.

reconciliada com a psicanálise do significante e mesmo com a teoria freudiana, desde que não seja um procedimento que busca um referente último para a interpretação⁴⁰, mas que procura encontrar a singularidade de cada acontecimento. Contudo, em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari passarão a recusar também o procedimento de análise de significantes porque tal procedimento sempre procuraria remeter todos os significados e significantes a um significante último, constituído a partir de uma falta originária. Assim, o privilégio da geografia em relação a história (ou, mais ainda, arqueologia), como procedimento para o estudo do psíquico, acaba por desembocar na esquizoanálise e na idéia de cartografia, elaborada em *Mil platôs*, a qual se opõe a qualquer interpretação.

Mas, enquanto não faz a distinção entre esquizofrenia clínica e processo esquizofrênico, Deleuze afirma que aquelas séries através das quais o sentido é produzido não existem mais na linguagem esquizofrênica, pois desaparece a dualidade entre os corpos e os efeitos incorporais. A dualidade, na esquizofrenia, é entre ações e paixões do corpo e a linguagem está tanto de um lado quanto do outro. O que permite o desaparecimento, ou a destruição, do sentido na esquizofrenia é que ele é efeito das causas corporais. Assim, mesmo que não se confunda com elas, pode ser engolido por elas se perder sua relação com o elemento paradoxal, que funciona em superfície como sua quase-causa.

³⁹ Id. *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ A propósito da busca incessante, na teoria freudiana, por um referente último capaz de dotar de sentido os fenômenos inconscientes e de como os sucessivos deslocamentos de uma suposta origem do sentido acabam por revelar a impossibilidade dessa busca, ver GABBI Jr., Osmyr Faria. *Freud: racionalidade, sentido e referência*. Campinas, Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1994.

Dessa maneira, Artaud, e de maneira geral a esquizofrenia, colocam o problema de como trazer à superfície "o infra-sentido que nasce no fundo do corpo psicótico" ou ainda de como construir "uma superfície que abra passagem e acolha o sem-fundo incompreensível dos corpos" para que ele se torne acontecimento ou produção de sentido na superfície. Ao mesmo tempo, a "linguagem esquizo" poderia fornecer um "modelo" de imanência no jogo entre corpo e sentido, ou pensamento; já que tal linguagem "integra as palavras na vida dos corpos", recusando-se a colocar "idéias acima da experiência vivida" ou "corpos por baixo do sentido"⁴¹. Daí o crescente interesse de Deleuze pela esquizofrenia até que chegue, com Guattari, à elaborar um uso para a noção de corpo sem órgãos que a coloca como plano de imanência do desejo, como superfície percorrida incessantemente por multiplicidades. Com essa nova elaboração conceitual do corpo sem órgãos, importará saber em cada caso (do escritor, do louco, da menina ou outro qualquer) como se constitui aquele corpo sem órgãos singular e que intensidades o percorrem, como, por exemplo, um corpo sem órgãos masoquista constituído de várias peças que visam suspender a realização do prazer, percorrido pela dor.

A estrutura do acontecimento: efetuação e contra-efetuação

Mas, em *Lógica do sentido*, a singularidade de cada acontecimento já é considerada importante, como no caso da distinção entre Carrol e Artaud. Ora, tomar os acontecimentos como singularidades pré-individuais e impessoais

⁴¹ Id. Ibid., p. 74.

que se “encarnam” circunstancialmente em indivíduos e estados de coisas, dizer que “a moral não tem sentido nenhum”, a não ser que queira dizer: “não ser indigno daquilo que nos acontece”⁴², já é uma abertura para pensar o conceito de desejo tal como ocorre a partir de *O Anti-Édipo*. Se pensarmos que um agenciamento de desejo pode ser visto como acontecimento será vedado imaginar que o desejo seja engendrado por uma falta primordial subjetiva, pois na dimensão do acontecimento que independe de sua efetuação, o indivíduo não tem precedência lógica ou temporal.

Para Deleuze, todo acontecimento tem uma “estrutura dupla”: o acontecimento efetua-se ao se encarnar em um estado de coisas ou indivíduo, sendo julgado em função desse tempo presente da efetuação; mas, ao mesmo tempo, o acontecimento carrega consigo um tempo que é o do “instante impessoal”, o do “passado-futuro” do próprio acontecimento à medida que ele é uma singularidade pré-individual e impessoal. Assim, em certa medida e tomado na dimensão de contra-efetuação, o acontecimento não depende do indivíduo ou estado de coisas em que se efetua; há uma relação de expressão, não de necessidade. Deleuze recorre ao que Maurice Blanchot diz a respeito da morte para explicitar sua concepção de acontecimento: “a morte é ao mesmo tempo o que está em uma relação extrema ou definitiva comigo e com meu corpo, o que é fundado em mim, mas também o que é sem relação comigo, o incorporal e o infinitivo, o impessoal, o que não é fundado senão em si

⁴² DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 174. Tradução, p. 151.

mesmo”⁴³, já que a morte “é o abismo do presente”, aquilo em direção ao qual não posso me lançar, pois nela eu não morro, sou destituído do poder de morrer, nela a gente (on) morre, não cessa e não se acaba mais de morrer”⁴⁴.

Talvez fosse possível incluir o desejo e, mais particularmente, o amor, nessas considerações. O próprio Deleuze, em outro livro, faz uma breve análise do amor como acontecimento, colocando o amor ao lado da morte, numa perspectiva que se inspira, a um só tempo, no amor fati nietzscheano e em sua leitura dos estóicos. Embora o livro *Diálogos* tenha sido escrito em uma época bem posterior a *Lógica do sentido*, parece útil recorrer a uma passagem daquele texto para compreender melhor o conceito de acontecimento e sua relação com o desejo, além de esclarecer a idéia, vinda dos estóicos, de que devemos ser dignos do que nos acontece.

Deleuze retoma a idéia de que há nos acontecimentos “uma parte que sua realização não basta para realizar, um devir em si mesmo que está sempre, a um só tempo, esperando-nos e nos precedendo”. A exemplo do acontecimento de morrer que “produz-se em nossos corpos, mas chega de Fora, singularmente incorporal”⁴⁵, o amor está tanto na profundidade dos corpos quanto na “superfície incorporal que o faz advir”⁴⁶. Assim como é preciso encontrar a “vontade de morrer” como “apoteose da vontade”, abandonando a morbidez de um querer a morte como quem quer o nada; é preciso criar uma “potência de

⁴³ Id. *Ibid.*, p. 178. Tradução, p.154.

⁴⁴ BLANCHOT, M. *L'espace littéraire*, p. 160. Gallimard, 1955. In: DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 178. Tradução, p.154.

⁴⁵ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo, Escuta, 1998, p. 78. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro Id..

amar” que não seja a expressão do querer ser amado, nem de um amor indiscriminado por todas as coisas, mas que seja o encontro de um “puro acontecimento que me une àqueles que amo, e que não me esperam mais do que eu a eles, já que só o acontecimento nos espera”⁴⁷.

Com a frase de Fitzgerald: “toda vida é, obviamente, um processo de demolição”⁴⁸, Deleuze reencontra os dois aspectos da morte como acontecimento, problematizando, então, a tentativa de reuni-los, ou seja, de juntar a “fissura incorporal na superfície” fronteira entre interior e exterior e seu aprofundamento no corpo pela força de “golpes exteriores” ou de “impulsos internos ruidosos”⁴⁹. Contudo, se Deleuze afirma que qualquer tentativa de reunir esses dois processos, seja pelo uso de álcool ou drogas, ou pelo suicídio ou pela loucura, é sempre ilusória em alguma medida; não deixa de considerar que, por outro lado, a diferença entre os processos talvez só seja importante para quem a pensa, não para quem simplesmente vive a fissura. Isto porque talvez não seja possível “manter a insistência da fissura incorporal” evitando que esta se instaure no corpo como demolição.

Na literatura de Fitzgerald, Deleuze observa que a fissura de superfície, produzida, neste caso, com auxílio do álcool é “a fonte e o estancamento de seu pensamento, o sentido e o não-sentido”. Mas a questão é saber se é possível manter a fissura, da qual depende o pensamento, sem

⁴⁶ Id. Ibid.,p.79

⁴⁷ Id. Ibid.,p.80.

⁴⁸ FITZGERALD, F. S. *A fissura (The crack up)*. In: *La fêlure*, p. 341, trad. fr. Gallimard, 1936. In: DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 180. Tradução, p.157.

⁴⁹ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 182. Tradução, p.159.

aniquilar o corpo pelo aprofundamento dela, o que impediria, obviamente, a continuação do pensamento. Essa questão é formulada nos seguintes termos: “como ficar na superfície sem permanecer à margem? Como salvar-se, salvando a superfície e toda a organização de superfície, inclusive a linguagem e a vida? Como atingir esta política, esta guerrilha completa?”⁵⁰

Quando Deleuze construir, com Guattari, o conceito de desejo como agenciamento produtivo que depende da constituição de um corpo sem órgãos, essa dificuldade aparecerá novamente. A desorganização do corpo, ou, nos termos de *Lógica do sentido*, o encontro de uma fissura incorporal de superfície, pode ser conseguida por vários meios, inclusive os químicos; mas é preciso impedir que o corpo seja tão desterritorializado a ponto de encontrar a morte. Diante deste impasse, Deleuze recria o conceito de prudência, que estudaremos um pouco mais quando examinarmos *O Anti-Édipo e Mil Platôs*. Por enquanto, diremos que a prudência consistiria em observar o delicado limite que separa a constituição de um corpo sem órgãos da morte do corpo.

Comunicação entre acontecimentos: compossibilidade e síntese disjuntiva

Mas, falávamos acima de uma dimensão dos acontecimentos que independe de sua efetuação. Assim, o problema de uma síntese disjuntiva é colocado em pauta exatamente a partir de uma pergunta pela relação entre os acontecimentos, tomados segundo esta dimensão. Tal relação é, em primeiro

⁵⁰Id. *Ibid.*, p. 184. Tradução, pp. 160,161.

lugar, alógica porque de compatibilidade ou incompatibilidade. A contradição lógica já é uma tradução da inscrição da incompatibilidade nos corpos pela causalidade física.

Leibniz teria sido o primeiro a teorizar sobre as incompatibilidades alógicas, o que faz Deleuze chamá-lo de “o primeiro grande teórico do acontecimento”. O que interessa a Deleuze, nesse momento, na filosofia de Leibniz, é que as noções de possível e impossível não se reduzem ao idêntico e ao contraditório. Até mesmo a predicação de uma mônada ou sujeito individual está submetida à regra de possibilidade, ou seja, “somente são determinados como predicados inerentes aqueles que correspondem a acontecimentos em primeiro lugar possíveis”. Assim, a possibilidade poderia ser definida como a convergência e o prolongamento em todas as direções das “séries que se organizam em torno” das singularidades de dois ou mais acontecimentos, enquanto a impossibilidade seria a divergência de tais séries. Contudo, na filosofia de Leibniz, Deleuze não encontra uma maneira de pensar uma síntese disjuntiva que fosse a afirmação da “divergência das séries” ou da “disjunção dos membros”. Em Leibniz, a disjunção é usada apenas de forma exclusiva e limitativa, pois há a pressuposição “de um Deus que calcula e escolhe” os acontecimentos, excluindo aqueles impossíveis, “do ponto de vista de sua efetuação”⁵¹.

O conceito de síntese disjuntiva é importante no pensamento deleuzeano não só para a teoria do sentido, mas também para a filosofia da

diferença. Além disso, teremos oportunidade de estudar o papel desse conceito em relação ao conceito de desejo em *O Anti-Édipo*. Por ora, trata-se de abordar a importância de pensar uma síntese disjuntiva para o projeto deleuzeano de construção de uma filosofia da diferença.

Em *Diferença e repetição*, como já foi dito, Deleuze pretende construir uma filosofia da diferença para “pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”⁵². Ora, em *Lógica do sentido*, a síntese disjuntiva é, precisamente, o que possibilita a afirmação simultânea de duas coisas diferentes, ou seja, permite pensar “a relação do diferente com o diferente” sem remeter essa diferença a uma identidade ou a uma contrariedade que, aprofundada, revelaria os contrários amalgamados um ao outro. Deleuze não se contenta, tampouco, com um tipo de relação que seria a síntese dos contrários; mas quer encontrar essa síntese disjuntiva capaz de afirmar sua (dos contrários) “distância como o que os relaciona um ao outro enquanto ‘diferentes’ ”⁵³.

É na filosofia de Nietzsche que Deleuze encontra um tal modo de relação em que, através da distância, os contrários relacionam-se. As coisas e os seres, como pontos de vista, abrem-se sobre uma divergência, ressoam através de uma síntese disjuntiva, ao contrário do que acontecia em Leibniz, em que os divergentes eram excluídos uns dos outros. Em uma filosofia como a

⁵¹ Id. *Ibid.*, p. 200-201. Tradução, p. 177-178..

⁵² Id. *Différence et répétition*, p. 2. Tradução, p. 16.

leibniziana, a disjunção não chegava a constituir uma síntese, limitando-se a um processo de análise que exclui predicados “de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito”⁵⁴. Quando se consegue pensar a disjunção como síntese, não é mais preciso submeter o pensamento a um centro, que seria a identidade como conceito ou eu. A idéia de síntese disjuntiva desdobra-se, a partir de *O Anti-Édipo*, na noção de agenciamento, enquanto a de descentramento será importante para a elaboração do conceito de rizoma em *Mil Platôs*.

⁵³ Id. *Logique du sens*, p. 202. Tradução, p. 178.

⁵⁴ Id. *Ibid.*, 204. Tradução, p.180.

Proust e os signos: o desejo ressoando em séries

Além da idéia de descentramento, há outra muito importante de que o conceito de rizoma dá conta: a de uma unidade em que os fragmentos ajuntam-se segundo uma relação que não é aquela entre o Todo e as partes, que não é previamente concebida como ponto de origem nem como fim para o qual as partes tenderiam organicamente. E é exatamente o problema da unidade de *A la recherche du temps perdu* que abre o estudo de Deleuze a propósito de Proust. Deleuze já buscava então um princípio capaz de dar conta da junção de heterogêneos, sem precisar recorrer a qualquer semelhança primeira entre os elementos de um sistema de diferenças. Discordando das análises que procuram demonstrar uma unidade prévia na *Recherche*, a leitura de Deleuze encontra em Proust uma unidade diferente daquela “do uno capaz de recolher a variedade e controlar o múltiplo como seu domínio atributivo”⁵⁵.

Durante a *Recherche*, Proust sugere de várias maneiras que as verdades construídas pela inteligência não são necessárias como as verdades que encontramos através dos signos que nos constroem a pensar. Assim, se a unidade da *Recherche* tivesse sido concebida por Proust antes da obra ser escrita, tal unidade seria arbitrária. Mas, ao contrário, a unidade das experiências mundanas e amorosas só é encontrada ao final, quando se descobre que a ligação entre elas tinha constituído o aprendizado de um homem de letras.

⁵⁵ ORLANDI, L. B. L. *Signos proustianos numa filosofia da diferença*. In: *O falar da linguagem*. Lovise. São Paulo, 1996, pp. 105-123

Com o encontro com Proust, Deleuze depara-se também com a idéia de que tanto o aprendizado como o próprio pensamento são fruto do encontro de signos. Assim sendo, não é possível aceitar uma imagem do pensamento que parta “de uma boa vontade do pensador e de uma decisão premeditada”⁵⁶. O pensamento que realmente interessa é aquele que se desenvolve através de um uso involuntário das faculdades por força dos signos. Tal uso, por ser involuntário, não permite que todas as faculdades estejam disponíveis ao mesmo tempo, constituindo um uso disjuntivo. Dessa maneira, a verdade não pode ser encontrada através de um método que pressupõe afinidade entre as coisas verdadeiras e o intelecto. Tanto a busca quanto o encontro da verdade devem-se à fortuidade do encontro de signos e à coação operada por eles.

Ora, se o pensamento é impulsionado pelos signos e se constitui como um trabalho de decifração e interpretação, então, a verdade a ser encontrada é o sentido desses signos. Mas “o sentido material dos signos não é nada sem uma essência ideal que ele encarna”⁵⁷, ou, segundo o vocabulário de *Lógica do sentido*, sem a dimensão de Acontecimento do sentido, que independe dos corpos em que ele se efetua.

Os signos, reportado-se uns aos outros por uma relação que implica heterogeneidade, podem constituir uma cadeia cuja interpretação não é bem sucedida nem pelo lado do objeto, nem pelo do sujeito. Para decifrar os signos e o que os articula, é preciso encontrar sua dimensão virtual, ou sua essência, nos

⁵⁶ DELEUZE, G. *Proust et les signes*. p. 122. Quadrige, PUF. Paris, 1996.

⁵⁷ Id. *Ibid.*, p.21.

termos de Proust. Tal essência seria “a unidade de um signo imaterial e de um sentido todo espiritual” ou então a diferença interna “que constitui o ser” como ponto de vista ou, para usar uma terminologia leibniziana, como mônada, “que nos faz conceber o ser”⁵⁸. Tal essência, constituindo um ponto de vista, exprime um mundo cuja existência depende, de certa forma, do sujeito que o exprime; contudo, esse mundo é exprimido “como essência não do próprio sujeito, mas do Ser, ou da região do Ser que se revela ao sujeito”⁵⁹. Assim, o sujeito é individualizado por essa essência que nele se envolve.

Por isso, é possível pensar o outro como abertura de mundos possíveis e conceber o amor como a tentativa de “*explicar*”, de “*desenvolver*” esses mundos desconhecidos que permanecem envolvidos no amado”⁶⁰. Essa concepção de amor não permite explicá-lo nem pelo objeto amado nem pelos estados de ânimo daquele que ama. Um amor só pode ser compreendido se sua “diferença original”⁶¹ for encontrada. Tal diferença constitui a série de amores sucessivos, de modo que um ser amado remete a outro, através da repetição daquela diferença originária. Mas, essa série de amores pode ser constituída por uma relação transversal entre séries amorosas de sujeitos distintos (como Swann e o herói da *Recherche*). Assim, a diferença que origina os amores não poderia ser bem explicada se identificada à imagem da mãe, já que esta não constitui a virtualidade do amor. Tal procedimento explicativo seria arbitrário,

⁵⁸ Id. Ibid., p. 53.

⁵⁹ Id. Ibid., P. 56.

⁶⁰ Id. Ibid., p. 14.

⁶¹ Id. Ibid., p. 83.

pois não há razão para interromper a remissão entre os elementos da série na mãe. No caso do narrador da *Recherche*, a mãe é o elemento que conecta a série dos amores dele ao amor de Swann por Odete.

Na época em que escreveu *Proust e os signos*, Deleuze ainda não atacava a maioria dos pressupostos psicanalíticos que serão postos de lado em *O Anti-Édipo*, mas já fazia algumas ressalvas à psicanálise, como no caso do papel da mãe do narrador da *Recherche*. Curiosamente, várias dessas ressalvas partem dos encontros de Deleuze com a literatura, como também é o caso do estudo a respeito de Masoch. Talvez porque a filosofia deleuzeana seja totalmente refratária à idéia de uma "psicanálise da literatura" que queira fazer a análise da patologia do autor através de sua obra. Se os escritores tiverem algo a contribuir com a clínica, será, para Deleuze, como criadores de efeitos - como o que Fitzgerald obtém com o álcool em sua literatura, por exemplo - que podem ser catastróficos ou patológicos, mas não devem ser julgados a partir disso.

Assim, Deleuze se interessa pela obra de Masoch porque ela delimita um conjunto de signos, mas também de sintomas, que renovam o campo da clínica através de procedimentos literários. Masoch seria quase como um médico daqueles que deram seu nome a uma doença, como Parkinson, por exemplo; embora, ao mesmo tempo, experimentasse em si mesmo os sintomas que apresenta. Mas, o que interessa a Deleuze é encontrar os procedimentos que permitem à escrita de Masoch obter seus efeitos, como o suspensivo, por exemplo, e qual o papel desses efeitos naquilo que veio a se chamar masoquismo.

Apresentação de Sacher-Masoch: desejo e perversão

Na obra de Deleuze, há duas apresentações de Sacher-Masoch. A primeira, escrita em 1967, é uma exposição das diferenças entre masoquismo e sadismo, com ênfase na obra de Masoch. Neste texto, Deleuze ainda não rompeu com a psicanálise mas já há discordância em relação a Freud, no que se refere, por exemplo, à introdução do termo instinto em substituição ao termo freudiano pulsão de morte, pelo seu caráter de princípio transcendental da vida psíquica, e a rejeição da unidade e da possibilidade de reviramento entre sadismo e masoquismo. No segundo texto, um pequeno ensaio publicado em *Crítica e Clínica*, de 1993, Deleuze já não se preocupa em discutir os pressupostos da psicanálise, pois já havia elaborado, com Guattari, uma nova maneira de pensar o desejo. Começemos, então, pelo primeiro dos textos mencionados: *Apresentação de Sacher-Masoch*, para, em seguida, verificar o que muda de um texto para o outro.

Neste texto mais antigo, Deleuze procura definir domínios distintos para a perversão sádica e masoquista, mostrando que não só não há unidade entre elas, como também não existe a possibilidade de "reviramento" de uma na outra. Segundo Deleuze, a dualidade dos instintos, presente nas duas concepções de sadismo e masoquismo da teoria freudiana, limita esta possibilidade de transformação; ainda que, no primeiro caso a dualidade seja entre instintos sexuais e instintos do eu (ou pulsões de conservação) e, no segundo caso, entre pulsões ligadas a Eros, por um lado, e a Tânatos por outro.

Assim, é da leitura do próprio Freud, ou do interior da teoria freudiana, que surge a desconfiança em relação à hipótese de uma “entidade” sadomasoquista.

Segundo a primeira concepção freudiana, os componentes agressivos da pulsão sexual estariam na origem do sadismo; mas caberia ressaltar que tais componentes são necessários para que a pulsão atinja seu alvo. O masoquismo seria, portanto, o reviramento da agressividade contra o próprio eu por um sentimento de culpa proveniente da instauração do super eu ou por uma angústia de perda do amor.

Contudo, somente a partir dessa definição já é possível questionar a idéia de conversão do sadismo em masoquismo, pois a agressividade que se volta contra o eu precisa ser antes dessexualizada, mas um eu masoquista não é constituído sem que haja uma ressexualização dessa agressividade. Deleuze observa ainda que o fato de a punição ser um prazer preliminar que vem resolver o sentimento de culpa, não define por si uma erogeneidade propriamente masoquista. Freud avança uma hipótese quantitativa, segundo a qual haveria uma “coexcitação libidinal” com erotização de certos processos e excitações a partir de um limite quantitativo. Tal hipótese pressupõe um masoquismo originário, mesmo para o sádico, a partir da vivência do vínculo entre prazer e dor.

A definição do masoquismo como sadismo revirado contra o eu, ainda que possa supor que o sadismo também é um reviramento do masoquismo, uma projeção, é insuficiente ainda por um outro motivo. Embora esta hipótese explique um estágio pronominal no masoquismo (“eu me puno”), ela não

explica o estágio passivo, ou seja, a projeção que torna outra pessoa o sujeito que pune.

Além disso, o próprio Freud sustenta que não há conversão direta entre pulsões qualitativamente distintas. A passagem de uma combinação de pulsões “sádica” para outra “masoquista”, portanto, só aconteceria a partir de uma dessexualização das pulsões e de uma nova sexualização. Veremos mais adiante como, na perspectiva de Deleuze, a psicanálise só continua a sustentar tal hipótese de “reviramento” por preencher as lacunas de cada história contada seja no sadismo ou no masoquismo.

Se considerarmos a segunda interpretação freudiana do masoquismo, que supõe a dualidade entre Eros e Tânatos e não mais entre pulsões sexuais e pulsões do eu, a unidade sadomasoquista e a possibilidade de “reviramento” ficam ainda mais comprometidas. Esta hipótese pressupõe combinações diferentes no masoquismo e no sadismo e no primeiro caso, Eros estaria voltado para o interior enquanto no segundo caso, Eros investiria o exterior. Parece difícil supor a passagem de uma figura a outra, já que cada uma delas implicaria não só uma certa combinação de Eros e Tânatos, mas também um certo deslocamento de energia libidínica entre os dois, ou seja, uma desintração particular.

Para Deleuze, Eros e Tânatos surgem na obra de Freud como princípios que explicam o princípio do prazer e definem seu domínio. Eros é a ligação superior que dá ao prazer o caráter de princípio, caso contrário, os prazeres e as dores seriam vivências esparsas e não seria possível explicar a

busca do prazer e o evitamento do desprazer. Deleuze diz que tal ligação pressupõe uma repetição de dois tipos: uma ligada a Eros e outra ligada a Tânatos, a força que tende a negar a própria ligação entre as vivências de prazer. Tal repetição seria a síntese transcendental do tempo no inconsciente, pois ela tanto liga as vivências de prazer do presente, remetendo a um futuro em que se busca o prazer, quanto apaga tais vivências, remetendo a um passado anterior a elas.

É exatamente por encontrar na teoria freudiana esses dois princípios transcendentais, Eros e Tânatos, que não podem ser dados em estado puro na experiência, mas apenas através de combinações entre seus representantes, que Deleuze propõe uma distinção entre instinto e pulsão. Antes de mais nada, para acompanhar essa distinção, é preciso notar que "a instância transcendental é também hierarquizada". Assim, "Eros e Tânatos são transcendentais distintamente implicados" na "complexidade" do inconsciente, pois Eros, mesmo não sendo dado no inconsciente da mesma maneira que Tânatos, "'pelo menos se faz ouvir e age', ao passo que Tânatos, o 'sem-fundo levado por Eros, trazido à superfície, é essencialmente silencioso'", e é para distinguir essas duas instâncias que Deleuze emprega o termo instinto apenas para designar Tânatos como instinto de morte.

De acordo com essa "ordem de idéias", o "termo pulsões" designaria "os 'representantes diretos de Eros e os representantes indiretos de Tânatos, sempre misturados no Id', encontrando-se sempre em combinações variáveis. O

instinto de morte, portanto, só apareceria no inconsciente por meio da "pulsão que o representa indiretamente, a 'destruição'". Mas, esta não daria testemunho da existência do "não" no inconsciente já que a pulsão destrutiva, combinando-se às pulsões eróticas, "'é sempre dada' no inconsciente 'como o inverso de uma construção'"⁶². O fundamento para o princípio de prazer seria dado por Eros, enquanto Tânetos constituiria o "sem fundo do qual "o fundamento "emerge"⁶³. Ao princípio de realidade seria reservada função de delimitar o âmbito de validade do princípio de prazer, a extensão de seu domínio.

Em tal perspectiva, o papel da dor em ambas as perversões não é tanto o seu vínculo com o prazer quanto o fato de que ela possibilita a dessexualização que dá autonomia à repetição e subordina o prazer a essa função reiterativa, a qual, esta sim, é capaz de promover uma ressexualização.

Finalmente, Deleuze faz duas observações: o super eu não é o ponto de reviramento entre sadismo e masoquismo; além disso, o instinto de morte, apesar de ser comum a ambos, é imaginado no eu no masoquismo e pensado no super eu no sadismo, apesar de não poder ser dado de forma pura. Assim, cada uma das perversões desenvolve um modo de relação com esse não dado.

A explicação para a primeira das observações é que o super eu tem um papel preponderante no sadismo, o sádico é quase que apenas um enorme super

⁶² ORLANDI, L. B. L. *Pulsão e campo problemático*, p. 167-168. In: MOURA, A. H. (org.). *As pulsões*. São Paulo, Escuta/ EDUC, 1995. Neste trecho, o autor está citando DELEUZE, G. *Apresentação de Sacher-Masoch*. Rio de Janeiro, Taurus, 1995, pp. 119-125. Tradução de Jorge Bastos.

⁶³ DELEUZE, G. *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, p. 114. *Apresentação de Sacher-Masoch*. Rio de Janeiro, Taurus, 1983, p. 122. Tradução de Jorge Bastos.

eu; mas não há grande importância do super eu no masoquismo, já que é denegado o tempo todo. O masoquista é como um eu que só encontra o seu super eu no exterior; mas de tal forma que seu poder é irrisório, já que quem comanda é o eu masoquista que exige que a semelhança com o pai seja espancada em si mesmo.

O passo seguinte da argumentação deleuzeana, para definir masoquismo e sadismo diferentemente de Freud, é recorrer às obras de Sade e Masoch. O estudo das obras de Sade e Masoch tem uma importância clínica, sobretudo quando se tem o propósito de distinguir sadismo e masoquismo, porque seus nomes conotam signos, isto é, correspondem a uma sintomatologia. Nestas obras, podemos ver o funcionamento destes signos nas perversões correspondentes e verificar a especificidade de cada uma delas. Masoch, além disso, teve o mérito de mostrar como o mais importante no masoquismo é a humilhação e não necessariamente a relação entre o prazer e a dor.

Deleuze começa a distinguir o sadismo do masoquismo pelas diferentes funções que a linguagem desempenha nas obras de Sade e de Masoch. O que ambos têm em comum é o uso de uma linguagem erótica que não se limita à descrição. Mas, se no caso de Sade a linguagem é usada como faculdade demonstrativa, em Masoch, o que predomina é a persuasão ou a educação.

A função demonstrativa no sadismo exerce-se com a intenção de mostrar a violência que é o raciocínio, ou seja, demonstrar que a própria argumentação é violenta. O raciocínio se faz numa solidão plena que confere

onipotência àquele que raciocina. Assim, a violência física pode ser tomada como uma imagem dessa violência maior da demonstração.

Em Masoch, não se trata de demonstração, mas de um exercício de persuasão. É preciso formar um carrasco, partindo de uma relação contratual. O sádico, ao contrário, despreza qualquer tipo de contrato. Ele requer instituições. Este é um primeiro motivo para que se perceba que não há complementaridade entre sádico e masoquista e menos ainda unidade. O masoquista comanda seu carrasco, diz-lhe o que fazer, arregimentando uma escravidão em que o próprio escravo define os termos e as condições de realização. Deleuze chama isto de função dialética do masoquismo, a qual coordena tanto a perversão masoquista em geral quanto a linguagem de Masoch.

Uma outra diferença entre Sade e Masoch é que na obra do primeiro a descrição é imprescindível para a realização da negação sádica; ao passo que, em Masoch, a descrição não tem um papel preponderante, pois o masoquismo está ligado à denegação. Na obra de Sade vemos a busca de pensar o instinto de morte, a negação pura, que não é dada nem mesmo no inconsciente, embora seja o fundamento ou princípio transcendental de toda a vida psíquica. Por isso Deleuze insiste tanto na distinção entre instinto de morte e pulsão de morte, já que esta só se apresenta misturada a Eros.

Mas, o que precisamente distingue a negação da denegação? Ora, se a negação opera como que uma destruição em relação ao real; a denegação age por suspensão. Ela é uma operação de recusa em conceder legitimidade ao real, apesar de o conhecimento da situação real subsistir, mas de forma neutralizada.

A denegação no masoquismo vai até o próprio prazer sexual; há uma suspensão, um retardamento, que permite uma dessexualização do próprio prazer.

A suspensão e a denegação próprias ao masoquismo determinam que a descrição em Masoch prenda-se ao fetiche e seja como que deslocada; ao contrário de Sade, em que as descrições pormenorizadas das obscenidades estão abundantemente presentes, ligadas ao projeto de demonstração. Este mesmo fator determina que a repetição tenha papéis diferentes nos dois casos.

Deleuze sublinha que não há reviramento entre sadismo e masoquismo, mas apenas uma produção irônica de um masoquista ao final do processo sádico e uma produção humorística de um sádico ao final do processo masoquista.

Há ainda, para Deleuze, uma outra distinção entre o sadismo e o masoquismo: o primeiro quer a apatia, o outro, a frieza. A apatia sádica é uma luta contra o sentimento, o qual impediria a “sensualidade impessoal demonstrativa”⁶⁴ de se precipitar. Já a frieza liga-se à denegação da sensualidade, permitindo que a crueldade seja exercida de forma sentimental, mas não sensual.

Esta frieza própria ao masoquismo, Deleuze a encontra quando procura caracterizar os três tipos de mulheres presentes na obra de Masoch, tipos estes que correspondem a imagens fundamentais da mãe, tal como Freud

⁶⁴Id. *Ibid.*, p. 51. Tradução, p. 56.

as apresenta em “*Escolha dos três cofrinhos*” . A primeira delas é a hetaira grega, que corresponderia à mãe primitiva e uterina; a segunda é a mulher sádica, a amante, a mãe edipiana; a terceira, que pode ser colocada entre as duas precedentes é a mulher fria e sentimental, a mãe oral portadora da morte. Esta última seria como que intermediária entre o hedonismo da primeira e a apatia da segunda.

E, precisamente, é esta mulher intermediária, imagem da mãe oral, o elemento próprio ao masoquismo. Neste ponto é preciso esclarecer que esta mãe não ocupa o lugar do pai para o masoquista. Deleuze considera que toda teoria que pretende enxergar no carrasco a imagem deslocada do pai, somada à necessidade de conservar a mãe a título de objeto de desejo, implica a unidade de um sadomasoquismo, pois, neste caso, a primeira etapa seria sádica, ou seja, o masoquista desejaria tomar o lugar do pai; mas, isto implicaria em nova culpa e novo medo da castração. Assim, ele seria surrado pela mãe (ou sua imagem), expiando a culpa em relação ao pai e ao mesmo tempo, realizando o desejo sexual em relação à mãe.

Para Deleuze, no entanto, o masoquismo não funciona assim. Todo o valor simbólico é depositado nas três figuras de mãe, com o predomínio da mãe oral, a mãe boa à qual nada falta; o que é operado por uma denegação “magnificante”. O pai, expulso do plano simbólico, é surrado, humilhado, isto é, a vítima expia sua semelhança em relação ao pai. Mas, há um retorno “alucinatório” do pai ao final, quando a vítima passa ao papel ativo. No sadismo, ao contrário, a mãe é negada enquanto o pai é posto acima das leis.

Assim, cada uma dessas perversões é específica e não pode ser revirada na outra. O sadismo é a história da aliança do pai com a filha e o masoquismo é a história da aliança do filho com a mãe oral, sendo que isto não implica que um rapaz não possa exercer o papel de filha, ou que uma moça não possa exercer o papel de filho. Estamos, portanto, diante de dois mundos com todos os elementos que lhes são necessários, sem que haja a transformação de um no outro. Não se trata de pulsões parciais unificáveis e reversíveis uma na outra.

O que define o masoquismo, mais do que a relação entre prazer e dor (em que o prazer só é alcançado com uma dor ou humilhação prévias), é a espera e a suspensão. Assim, a forma do masoquismo é a espera em estado puro, a qual se desdobra em dois fluxos: o daquilo que se supõe (a dor) e o daquilo que se espera (o prazer). Há um atraso máximo do prazer para que uma dor também esperada e suposta, torne permitido o prazer. A forma da espera condiciona os elementos do masoquismo, ao passo que a projeção condiciona o sadismo.

Examinemos, por exemplo, o uso do fetiche em ambos os casos. No sadismo, através do fetiche, a Idéia pode irromper no mundo real. A destruição que age sobre o fetiche dá a este uma velocidade de projeção. Já no masoquismo, a suspensão ou fixação do fetiche faz com que o ideal e o real sejam absorvidos por ele, mostrando, então, toda a força interior ao fantasma.

Uma análise formal do masoquismo (e do sadismo) permite, portanto, distinguir de maneira definitiva as duas perversões, sem o inconveniente de recair em pressupostos morais, os quais, na maioria das vezes, partem da

unidade entre masoquismo e sadismo. Mas Deleuze não foi o primeiro a propor esta análise formal; contudo, há um fator que escapou às análises precedentes. Theodor Reik, por exemplo, identifica a forma do fantasma, o fator suspensivo, o traço demonstrativo (ou persuasivo) e o fator provocador (em que o masoquista pede a punição para si como meio de resolver a angústia e permitir o prazer). No entanto, haveria ainda um outro fator importante, não considerado atentamente por Reik ou qualquer outro antes de Deleuze: a forma do contrato.

O contrato no masoquismo confere o poder simbólico da lei à imagem da mãe. A forma do contrato implica um determinado tipo de relação com a lei, relação esta muito diferente da envolvida nas instituições requeridas pelo sadismo. A instituição, por definir “um estatuto de longa duração, involuntário e incessível”⁶⁵, constituindo uma potência capaz de ser imposta a terceiros, acabariam por anular a importância da lei. Já o contrato, estabelece um sistema de direitos e deveres apenas entre as partes contratantes, supondo o assentimento de ambas aos termos fixados.

Mas estas duas maneiras de se relacionar com a lei estão ligadas a modos diferentes de pensá-la: a ironia, no caso de Sade, e o humor para Masoch. A ironia seria a “arte dos princípios, da ascensão aos princípios”, pois consiste em questionar a lei como algo derivado, fundado em um Bem que é, por assim dizer, de segunda mão. O humor, por seu turno, seria a “arte das conseqüências e das descidas, das suspensões e das quedas”⁶⁶, operando uma

⁶⁵ Id. Ibid. p. 78. Tradução, p. 84

⁶⁶ Id. *Différence et répétition*, p. 12. Tradução, p. 27..

transgressão da lei através da submissão a ela, ou melhor, às suas conseqüências que visam o Melhor como imagem do Bem.

No masoquismo, a lei é vista como punição, ou melhor, como a lei é pura forma, o único acesso que se tem a ela é através da punição. Assim ao sofrer a punição de início, pode-se realizar, posteriormente, o que a lei proíbe. Aqui fica mais claro porque a dor não é causa do prazer no masoquismo, mas condição prévia indispensável para permiti-lo. Se queremos analisar esta situação em termos de complexo de Édipo, veremos que o sádico coloca o pai no lugar do princípio maior que funda a lei; ao passo que o masoquista transporta a lei para a mãe, tirando o pai do plano simbólico. Vemos que, neste texto, Deleuze ainda procura trabalhar com a distinção real/ simbólico/ imaginário, de extração lacaniana, a qual vai perdendo importância em sua obra.

Para Deleuze, o filósofo que teria levado as possibilidades “irônica e humorística” de se reportar à lei ao ponto máximo na modernidade teria sido Kant. Ora, na *Crítica da Razão Prática*, Kant não só funda a lei em si mesma, como também faz que a lei não dependa de nenhum objeto, matéria ou especificação. Assim, a lei circunscreve um domínio que nos faz desde sempre culpados, por não podermos conhecê-la jamais. Neste âmbito, quanto mais se obedece, mais se sente culpado. Na teoria freudiana, encontra-se uma explicação para isto. Para Freud, a consciência moral nasce da renúncia às

pulsões. Dessa maneira, quanto mais a renúncia for efetiva, tanto mais a consciência moral se tornará rigorosa em exigências e recriminações⁶⁷.

Mas, segundo a leitura lacaniana de Freud, comentada por Deleuze, a lei confunde-se com o desejo recalcado. Por uma mesma operação, a lei se manifesta e se instaura, ao mesmo tempo em que constitui uma culpabilidade atávica. Daí a impossibilidade de haver uma determinação do objeto e da definição de um conteúdo para a lei; o que só poderia ocorrer com a eliminação do recalçamento. A lei nasce de uma renúncia tanto ao objeto (a mãe) quanto ao sujeito (o pai).

Ora, se considerarmos que este é o funcionamento da lei, facilmente poderemos compreender a importância dada à angústia no masoquismo por alguns teóricos. Nesta perspectiva, a punição teria a função de resolver a angústia, mas, assim, não se explica a transposição da lei para a mãe e se desconsidera a importância da forma contratual no masoquismo. Ao fazer um contrato com a mãe (ou sua imagem), o masoquista torna eficaz a sua reversão da lei, submetendo-se a ela; mas colocando a escravidão no início, quando ela deveria ser consequência, e delegando todo o poder à mãe através do contrato, que seria um símbolo marcadamente viril, pois a relação contratual seria a forma mais artificial de encarar a lei. O contrato com a mãe torna-se uma condição que permite o incesto e dá ocasião a um segundo nascimento em que o pai não participa e, mais ainda, em que o seu lugar e sua semelhança são

⁶⁷ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp. 87 e 90.

suprimidos. Através de todo esse processo, o masoquista expia a culpa e resolve a angústia causada pela semelhança com o pai. Vemos que a figura de mãe oral identificada por Deleuze no masoquismo não é totalmente igual à figura que aparece no *Tema dos Três Cofrinhos*. A figura apresentada por Freud está ligada à morte, é uma figura devoradora. Esta figura é escolhida como uma espécie de subterfúgio consolador, em que se declara escolher aquilo de que não se pode fugir. No masoquismo, a mãe oral é efetivamente escolhida por poder propiciar um renascimento e reunir a frieza e o sentimentalismo requeridos pelo masoquista.

No segundo texto dedicado a Masoch, Deleuze formula de maneira bem diferente o papel da mulher, que não é mais remetida a qualquer figura de mãe. A "mulher-carrasco"⁶⁸ serve como vetor para que a vítima se relacione com um animal, ou, segundo o vocabulário que surge na nova elaboração conceitual do desejo em *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, estes três elementos (homem, mulher e animal) entram em um agenciamento que possibilita um devir-animal. Assim, a mulher, sempre com casacos de pele, ou, pelo menos, detalhes em pele ou arminho, é devidamente adestrada pelo homem que vai se tornando, por sua vez, um animal a ser adestrado, configurando-se todo um "romance de adestramento", como "último avatar do romance de formação"⁶⁹.

Tal adestramento ou formação, como vimos na análise do texto anterior, começa com um contrato. Mas, no segundo texto, Deleuze vê também

⁶⁸ DELEUZE, G. *Crítica e clínica. Reapresentação de Masoch*. São Paulo, Editora 34, 1997, p. 64. Tr. de Peter Pál Pelbart.

um outro papel para "o contrato de submissão": o de romper a conexão entre desejo e prazer para possibilitar "um processo ininterrupto de desejo". Ao assinar o contrato, o personagem masoquista confere à mulher o poder de lhe infligir toda sorte de humilhações, que ocasionariam devires-animais (cão ou animal de tração ou montaria a ser adestrado), e dores, que serviriam para impedir a chegada de um prazer que viria a interromper o fluxo de desejo e não mais para servir como "adiantamento" da punição de modo a permitir o prazer que a lei interditava, como em *Apresentação de Sacher-Masoch*. A esta tensão do adiamento infinito do prazer corresponderia o suspense, tanto no que diz respeito à técnica romanesca de Masoch, quanto nos corpos dos personagens (a mulher, que suspende seu golpe antes de aplicá-lo, e o homem, "cujo corpo suspenso aguarda o golpe").

Assim, trata-se, para Deleuze, de estudar os recursos que permitem à Masoch conferir a seus personagens "potências que excedem sua alma tanto quanto seu meio", ou seja, estudar as "contribuições" de Masoch "à arte do romance". Deleuze já tratava a obra de Masoch mais por um viés crítico do que clínico em seu primeiro texto sobre o tema, enfatizando os procedimentos literários. Contudo, ainda procurava inserir seus comentários em um debate com a psicanálise, o que não ocorre neste segundo texto, em que a teoria psicanalítica é colocada, de maneira sutil, como "interpretação extrínseca"⁷⁰ da literatura de Masoch.

⁶⁹ Id. Ibid., p. 65.

⁷⁰ Id. Ibid., p. 64.

Para entender essa mudança tanto na leitura da obra de Masoch quanto, de maneira mais ampla, na posição de Deleuze em relação à psicanálise, é preciso estudar estes dois importantes textos que separam as duas apresentações de Masoch: *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*.

Capítulo II - Desejo como produção: um desejo sem falta

Em *O Anti-Édipo*, é elaborada uma nova "'teoria' do desejo", delineando, além disso, um "novo traçado da história". Através da distinção entre desejo, ligado ao inconsciente, e interesse, consciente ou pré-consciente, Deleuze e Guattari conseguem captar os acontecimentos de maio de 68 de modo não reducionista, para pensar a política, o social, prescindindo das categorias de infra-estrutura e ideologia. Além disso, há, neste texto, a realização de uma tarefa crítica, que é a de analisar as "condições de instauração e de reprodução"⁷¹ de Édipo como complexo psicanalítico.

Sendo assim, *O Anti-Édipo* é uma obra de extrema importância para o desenvolvimento de uma pesquisa a propósito do conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze, por ser a obra em que este aparece formulado, de maneira radicalmente diferente da psicanalítica, pela primeira vez. O livro constitui um esforço de construir um conceito de desejo como produção, sendo que tal produção não pode pressupor qualquer falta originária. Para tanto, é preciso, antes de mais nada, mostrar como o desejo investe todo o campo social, não se limitando à família.

A empresa de Deleuze e Guattari, embora esteja relacionada aos acontecimentos de maio de 68 e a todo o ambiente teórico daquela época, contraria uma certa tendência daquela época, que consistia em

⁷¹ CARRILHO, Manuel M. (org.) *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa, Assírio & Alvim, 1976, p.8.

tentativas de síntese entre Freud e Marx, reservando o aspecto propriamente econômico para uma análise marxista, enquanto que a inspiração freudiana serviria para a análise da economia libidinal, de tudo aquilo que se pensasse estar ligado ao desejo. Na elaboração conceitual de *O Anti-Édipo*, há um esforço para pensar ambos os aspectos, sócio-econômico e de desejo, como casos de produção, funcionando segundo regimes diferentes.

Relacionando o livro a maio de 68, Guattari diz que a inquietação diante do desfecho de toda aquela agitação política levou-os, ele e Deleuze, a "considerar que na altura desses períodos cruciais qualquer coisa da ordem do desejo se manifestou à escala do conjunto da sociedade, e depois foi reprimido, tanto pelas forças do poder como pelos partidos e sindicatos ditos operários e, até um certo ponto, pelas próprias organizações esquerdistas"⁷². Para delinear melhor a implicação entre esses acontecimentos e *O Anti-Édipo*, pode-se recorrer a um debate entre Foucault e Deleuze⁷³.

Prática e teoria, desejo e poder

Quando se fala em teoria do desejo, no caso de uma filosofia como a de Deleuze, que visa a imanência, ganha-se muito em entender de maneira renovada as relações entre teoria e prática. No mencionado debate com Foucault, Deleuze diz que "a prática é um conjunto de transições de um ponto teórico a outro, e a teoria uma transição de uma prática para outra"⁷⁴, sendo que tais transições não se fazem por semelhança, mas por choques com obstáculos

⁷² Id. Ibid. *Entrevista 1, com Deleuze e Guattari*, p.56.

⁷³ Id. Ibid. *Os intelectuais e o poder: debate com Michel Foucault e Gilles Deleuze*.

do real, que impulsionam ações novas e diferentes, na prática e na teoria. Desse ponto de vista, o intelectual não é aquele que poderia representar as massas, falando em nome delas e apontando a verdade que elas desconhecem a respeito de sua própria prática, construindo, por fim, um discurso capaz de totalizar um conjunto de práticas isoladas. Quando um intelectual concebe seu próprio trabalho teórico como luta pela "tomada do poder", e não se toma por representante de uma suposta massa ignara, a teoria torna-se também uma prática "local e regional"⁷⁵, como diz Foucault.

Mas, se, para pensar o social, coloca-se em jogo a noção de poder, depara-se de imediato com a questão de quem o exerce. Para um certo marxismo, "o poder é detido por uma classe dominante definida pelos seus interesses". Semelhante análise, contudo, revela-se insuficiente quando esbarra na seguinte questão, indicada por Deleuze: como explicar que pessoas cujos interesses não são os mesmos que os de uma suposta classe dominante "abracem estreitamente o poder, do qual mendigam uma parcela?" É também para dar conta desta questão que Deleuze propõe, com Guattari, que se leve em conta o desejo. Ao considerar os investimentos de desejo como determinantes - seja no aspecto econômico ou inconsciente, numa palavra, na política, entendida como campo da ação humana de qualquer espécie, campo da produção e ocorrência de acontecimentos - torna-se possível pensar o poder como difuso por todo o social, pois, então, pode-se dizer que são "os

⁷⁴ Id. Ibid, p.14

⁷⁵ Id. Ibid, p. 16.

investimentos de desejo que modelam o poder e o difundem"⁷⁶, o que faz que a natureza do poder seja a mesma em todas as instâncias hierárquicas.

Guattari explicita, em uma entrevista, o encaminhamento dessas questões para as formulações presentes em *O Anti-Édipo*. A partir "da idéia de que não se deveria considerar o desejo como uma superestrutura subjetiva", posto que "não cessa de trabalhar a história", coloca-se a questão a respeito das condições em que "o desejo das massas pode voltar-se contra os seus próprios interesses". A resposta não poderia vir de uma simples junção entre freudismo e "marxismo-leninismo", dadas as ressalvas feitas a certos pressupostos de ambas as teorias. Para Guattari, seria preciso livrar-se da hierarquização "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 produção". Mas, quando se pensa também o desejo como produção, fazendo-o passar "para o lado da infra-estrutura", "enquanto se fará passar a família, o eu e a pessoa para o lado da anti-produção"⁷⁷, pode-se garantir que não haja separação entre sexual e econômico.

Guattari e Deleuze, e também Foucault, não são os únicos a não se contentarem com as categorias de infra-estrutura e superestrutura. Assim, a tentativa de escapar a essa organização de "dispositivos segundo o alto e o

⁷⁶ Id. Ibid, p.24.

⁷⁷ Id. Ibid. *Entrevista 1, com Deleuze e Guattari*, p.58.

baixo" ⁷⁸, é um dos aspectos que faz que *O Anti-Édipo* seja recebido com entusiasmo por alguns intelectuais, como Lyotard. Em seu artigo, ele ressalta que "a hipótese infra/super" requer a suposição de que o social seja uma "totalidade orgânica" dada, ou "pelo menos captável e analisável". Mas, "*o todo não é dado*, a sociedade *não é* uma totalidade unificada, mas deslocamentos e metamorfoses de energia que não cessam de decompor e recompor subconjuntos, e de estender estes conjuntos tanto do lado do funcionamento perverso-esquizo dos órgãos e objetos parciais, como do lado do funcionamento paranóico-neurótico do grande significante ausente"⁷⁹. Pode-se dizer que, se o social funciona como um todo, este seria produzido por disjunção de elementos díspares.

Quando se inclui o desejo, como instância produtiva, em uma análise política, evita-se também um certo paternalismo que consistiria em acreditar que as "classes dominadas" agiriam contra seus interesses, conduzidas pelo poder das "classes dominantes". Esse tipo de pensamento parece trazer consigo uma enorme descrença na capacidade dessas supostas classes dominadas de discernir o que seria bom para si próprias, colocando-as como massa de manobra para uma igualmente suposta classe dominante, interessada no próprio lucro e, esta sim, capaz de calcular, acuradamente, os meios para obter a realização de seus fins. Em um tal panorama, uma mudança efetiva só poderia ocorrer se um líder bem intencionado fosse capaz de esclarecer as massas a

⁷⁸ LYOTARD, J.-F. *Capitalismo energúmeno*. In: CARRILHO, Manuel M., op. cit., p. 109.

⁷⁹ Id. *Ibid.*, p. 108-109.

respeito de sua condição de dominadas, levando-as, assim, à revolta. Ora, uma tal figura de líder faria exatamente aquele papel que Foucault e Deleuze dizem não achar viável para o intelectual. Mas, quando se pensa que o desejo determina inclusive os interesses, o esforço passa a ser o de descobrir como ele pode funcionar para levar pessoas a agirem de maneira, aparentemente, contrária a seus interesses, chegando-se ao ponto de dissolver essa aparência de contradição.

Transformação do marxismo

Em *O Anti-Édipo* não há separação entre libidinal e econômico, pois a energia investida no social não precisa ser dessexualizada ou sublimada para fazê-lo. O inconsciente é descrito, portanto, apenas economicamente, e não mais se reconciliando com a topologia freudiana, sem que haja diferença qualitativa entre político e libidinal. A partir disso, Deleuze pode argumentar⁸⁰ em favor da crítica que Marx faz à economia política de Ricardo - crítica esta retomada por Foucault em *As palavras e as coisas* - sustentando que Freud teria realizado algo semelhante na invenção da psicanálise. A análise econômica de Ricardo não remete mais a qualquer representação objetiva, mas à atividade de produzir em geral, irreduzível ao domínio representativo, perpassando, contudo, o domínio da representação. Mas o trabalho abstrato, como atividade subjetiva de produzir, é imediatamente realienado, não mais nos estados de coisas objetivos (a terra, por exemplo), mas nas condições determinadas pela propriedade privada. A operação de Freud consistiria, por sua vez, em colocar a

libido como "essência abstrata do desejo"⁸¹, como atividade de desejar em geral, que é, igualmente, realienada ao ser determinada segundo as condições da família.

Apesar dessa inspiração marxista, não há retorno a Marx, no sentido de uma visão evolucionista da história, que condicionasse a explicação das diferentes sociedades e a passagem de uma a outra, como observa Pierre Clastres⁸². Partindo da distinção entre selvagens, bárbaros e civilizados, ou seja, do que constitui "o objeto habitual dos etnólogos"⁸³, Deleuze e Guattari teriam conseguido "pensar a passagem da selvajaria para a barbárie", o que era impossível para o marxismo, já que "nada nas máquinas territoriais", ou seja, nas sociedades ditas selvagens, poderia anunciar "o que virá a seguir: nem casta, nem classe, nem sequer trabalho (se o trabalho é por essência alienado)"⁸⁴.

Mas, o que, então, teria permitido que Deleuze e Guattari explicassem essa transformação entre dois tipos diferentes de sociedade? Para Clastres, teria sido sua "teoria do Urstaat", que supõe que o Estado teria existido desde sempre, "mesmo no mais minúsculo bando de caçadores-nômades". Mas, as sociedades ditas primitivas, na sua codificação do "fluxo do poder", funcionariam de modo a conjurar permanentemente a realização desse "Estado latente"⁸⁵, o que só poderia falhar, dando lugar ao aparecimento de um regime despótico, pela ação

⁸⁰ Aula de Deleuze de 15/02/72, recolhida no site <http://www.imagnet.fr./deleuze/>. Tradução nossa.

⁸¹ Id. Ibid.

⁸² CARRILHO, Manuel M., op. cit., *Entrevista 1, com Deleuze e Guattari*.

⁸³ Id. Ibid, p. 74.

⁸⁴ Id. Ibid., p.76.

de um elemento vindo do exterior de uma dada sociedade sem classe. Tal concepção faz que *O Anti-Édipo* apresente novidades para os estudos etnográficos, teorizando "a propósito dos selvagens e dos Bárbaros o que até agora os etnólogos não tinham escrito". Entretanto, essa novidade apontada por Clastres apoia-se em Nietzsche, assim como "o primado da genealogia da dívida" sobre "o estruturalismo da troca", que poderia provocar "reticências"⁸⁶ por parte dos etnólogos, acostumados a supor exatamente o contrário. Mas, para abordar estes aspectos de inspiração nietzscheana, é preciso expor, resumidamente, o que Deleuze e Guattari dizem a respeito do funcionamento das sociedades, ou máquinas sociais.

Máquinas sociais e máquinas desejanter

Em todas as sociedades anteriores à capitalista, o problema em pauta seria o de codificar e territorializar os fluxos, marcando as pessoas. Tal procedimento, definiria posições na intercessão ou no corte desses fluxos, constituindo as pessoas como "ponto de partida para uma produção de fluxo, ponto de chegada para uma recepção de fluxo" ou "uma interseção de vários fluxos"⁸⁷. Na tentativa de definir fluxo, Deleuze supõe uma organização social desempenhando "o papel de corpo pleno"⁸⁸, ou *socius*, e o escoamento de fluxos de um pólo a outro. Tais pólos funcionam como "interceptores de fluxo"⁸⁹, referindo-o a um sistema contável, ou axiomática, que substitui o

⁸⁵ Id. *Ibid.*, p.76.

⁸⁶ Id. *Ibid.*, p.75.

⁸⁷ Aula de Deleuze de 16/11/71, do site já citado.

⁸⁸ Aula de Deleuze de 14/12/71, do site já citado.

⁸⁹ Aula de Deleuze de 14/12/71, do site já citado.

código. Uma axiomática é "a representação finita de um processo infinito", uma "operação de finitude que trabalha sobre uma matéria infinita"⁹⁰. No trajeto de um pólo a outro, o fluxo sofre transformações de ordem material ou jurídica. Tomado como pertencendo a um dos pólos, o fluxo constitui um estoque ligado a diferentes setores. Toda essa análise, inspirada no economista Daniel Entier, é resumida por Deleuze na noção de corte-fluxo.

Deve-se ressaltar, contudo, que código (ou axiomática) e fluxo seriam coexistentes, não havendo prioridade lógica ou temporal de um em relação ao outro. Assim, qualquer sociedade pressuporia uma determinada regulação dos fluxos ou, melhor dizendo, seria uma tal regulação - operando por código ou axiomática - que permitiria qualificar um determinado grupo humano como sociedade.

O funcionamento de uma sociedade pré-capitalista supunha uma alta capacidade de codificação ou, então, que não aparecessem elementos que escapassem à sua codificação. Ora, a diferença do capitalismo em relação às formas sociais que o precederam é que ele se estabelece como uma axiomática. O problema desloca-se da codificação dos fluxos para a criação de um mecanismo social capaz de operar com fluxos descodificados. Assim, no capitalismo, cada elemento novo, não codificável de início, pode suscitar um novo axioma que garante o seu funcionamento incluindo tal elemento.

⁹⁰ Aula de Deleuze de 22/2/72, do site já citado.

Dessa maneira, quando se pensa o funcionamento do capitalismo como axiomático, encontra-se o que precisamente permitiu que o capitalismo se constituísse a partir dos fluxos descodificados que eram os elementos sempre conjurados nas outras formações sociais, ou, dizendo de outra forma, "o que era o negativo de todas as formações" torna-se "a positividade mesma de nossa formação".

Esse é o ponto que permite aproximar capitalismo e esquizofrenia, isto é, ambos "não cessam de fazer passar, de emitir, de interceptar, de concentrar fluxos descodificados e desterritorializados"⁹¹ segundo uma axiomática. Assim, quanto ao processo econômico, capitalismo e esquizofrenia se aproximam, contudo, há uma diferença de regime entre os dois. No caso da situação capitalista, há sempre a invenção de territorialidades "artificiais", como, por exemplo, a família que recordam e invocam um código, sem que ele se estabeleça efetivamente no funcionamento da máquina social.

Mas, antes de retomarmos a análise que Deleuze e Guattari fazem da sociedade capitalista, poderíamos nos deter um pouco mais no funcionamento das outras máquinas sociais. Ora, as máquinas sociais agem, antes de mais nada, codificando os fluxos e provocando re-territorializações. Para os autores, há três tipos de máquina social: a territorial primitiva, a bárbara despótica e a capitalista civilizada. Cada uma delas funciona segundo um regime próprio e se relaciona, portanto, de maneira diferente com as máquinas desejanças.

⁹¹ Aula de Deleuze de 16/11/71, do site já citado.

Na máquina primitiva, a terra é o motor imóvel e o corpo pleno que se rebate sobre a produção e no qual ela é inscrita. Sobre ela são registrados os meios e as forças de trabalho e distribuídos os agentes e produtos. Assim, a operação principal da máquina territorial primitiva é marcar os corpos, constituindo neles uma memória que codifica os fluxos, "uma memória de palavras e não de coisas, uma memória de signos e já não de efeitos", traçada por "um sistema da crueldade"⁹². Talvez o "recalcamento social" realizado num tal sistema permita que "os códigos primitivos" - que organizam "os fluxos do desejo" segundo o "sistema da crueldade" - "mantenham muito mais afinidade com as máquinas desejanças do que" "a axiomática capitalista que, no entanto, liberta fluxos descodificados". Isto porque, no sistema da crueldade, "o desejo ainda não está armadilhado, introduzido num conjunto de impasses, e os fluxos ainda não perderam nada da sua plurivocidade"⁹³.

Além disso, a dívida, que está na base da economia primitiva, ainda é finita. Para Nietzsche, a mais elementar forma de relação numa comunidade seria aquela entre credor e devedor, relação esta que estaria na origem remota do sentimento de culpa. Assim, por considerarem a implicação entre a inscrição operada pelo código primitivo e a dívida mais importante que a troca, Deleuze e Guattari lançam mão da *Genealogia da Moral* nietzscheana para analisar as

⁹² DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*. Paris, Minuit, 1972, p. 169. *O Anti-Édipo*. Tr. port. de Joana Moraes Varela e Manuel M. Carrilho. Lisboa, Assírio & Alvim, 1995, p. 149.

⁹³ Id. *Ibid.*, p. 218. Tradução, p. 191.

sociedades primitivas, pois Nietzsche teria sabido colocar "o problema fundamental do socius primitivo" da maneira mais "pertinente"⁹⁴.

A inscrição primitiva constitui um "sistema da dívida" colocando em jogo três elementos: a "voz que fala ou salmodia", o "signo marcado na própria carne", e o "o olho que tira prazer da dor", que constituem "blocos de dívida abertos, móveis e finitos"⁹⁵. O castigo, ou a marca, de acordo com este funcionamento, propiciam que "o olho" retire "da dor que contempla uma mais-valia de código que compensa a relação cortada entre a voz de aliança a que o criminoso se furtou e a marca que não penetrou suficientemente no seu corpo", restabelecendo a "ruptura de conexão fono-gráfica"⁹⁶ realizada no crime. Assim, o socius primitivo é capaz de prever tudo, codificar tudo menos a chegada do déspota, que traz consigo a instauração de uma nova máquina.

Na máquina bárbara despótica, o corpo pleno do déspota toma o lugar que era da terra, impondo "uma nova aliança" e colocando-se "em filiação direta com o deus"⁹⁷. Há uma sobrecodificação dos fluxos, pois o novo corpo pleno desterritorializado conserva as territorialidades anteriores. O Estado cria uma segunda inscrição. É neste sentido que Deleuze e Guattari falam de um significante despótico, que é signo de signo, fruto de sobrecodificação.

Mas, o que nos interessa mais de perto é a relação entre a máquina capitalista civilizada e as máquinas desejanças, porque é nessa sociedade que a

⁹⁴ Id. Ibid., p. 225. Tradução, p.197.

⁹⁵ Id. Ibid., p. 224 (ed. francesa), p. 196 (tradução).

⁹⁶ Id. Ibid., p. 226. Tradução, p. 198.

⁹⁷ Id. Ibid., p. 228. Tradução, p. 199.

captura do desejo foi mais bem sucedida, dada a maior facilidade da axiomática capitalista em incorporar elementos que seriam rebeldes à codificação, além de ter sido nela que se instaurou a figura de Édipo como complexo, com a circunscrição do desejo na territorialidade criada pela família nuclear.

A máquina capitalista funciona não por codificações, mas por uma axiomática das quantidades abstratas. O corpo pleno do capital é diretamente econômico; por isso, não há necessidade da intervenção de outros fatores extra-econômicos que formem um código. A axiomática nunca se satura, sempre pode englobar mais um axioma. As pessoas são concretas à medida que as quantidades abstratas, que são marcadas, tornam-se concretas. A família, aqui, é apenas imagem da imagem do capital. As imagens sociais são rebatidas sobre as imagens familiares, nas quais o desejo fica aprisionado. O Édipo, representante deslocado, torna-se o representante do desejo. O capitalismo, assim como o processo esquizofrênico de produção de máquinas desejantes, funciona por descodificação e desterritorialização; mas a diferença é que o regime da máquina capitalista reporta-se às dimensões molares (operando reterritorializações), ao passo que as máquinas desejantes dizem respeito ao molecular e ao micro, às "micro-multiplicidades"⁹⁸. Isto permite que toda investigação a propósito do desejo possa partir apenas de uma pergunta pelo funcionamento (sem qualquer interesse pelo significado) já que, em escala micro, não há necessidade de distinção entre modo de formação e de

⁹⁸ CARRILHO, Manuel M. (org.). op. cit. *Sobre capitalismo e esquizofrenia, entrevista 2, com Gilles Deleuze e Félix Guattari*, p.147.

funcionamento, pois as micro-máquinas não podem ser qualificadas de acordo com os elementos que as compõem.

Uma vez que não se pode qualificar uma máquina desejanter, como máquina lingüística, por exemplo, já que "há elementos lingüísticos" em todas as máquinas a noção de significante perde completamente a utilidade. Conforme Guattari, "o significante" é "uma entidade difusa que rebete tudo sobre uma máquina de escrita desusada", que opõe "significante e significado" de maneira "exclusiva e obrigatória", estabelecendo a primazia, ou "imperialismo", do significante; assim como na "sobrecodificação despótica"⁹⁹.

É preciso deixar claro que máquina, para Deleuze e Guattari, não é uma metáfora, uma imagem, pois definem máquina como um sistema de cortes visando a relação das máquinas (desejantes ou sociais) com o fluxo contínuo de realidade. Contudo, as máquinas desejanter são distintas das máquinas técnicas, pois a máquina técnica opera em regime de confluência funcional das partes em relação ao todo. Na máquina desejanter, ao contrário, as partes funcionam em conjunto, mas em perpétuos desarranjo e disjunção. Nesta perspectiva, não há oposição entre, máquina, homem e natureza. A distinção pertinente, nesse caso, seria entre "maquinismo" e "mecanismo", este último designando "certos procedimentos de certas máquinas técnicas", "ou então uma certa organização de um organismo"; enquanto o primeiro estaria reservado à "qualquer sistema de corte de fluxo que supera simultaneamente o mecanismo da técnica e a

⁹⁹ Id. Ibid., p.146.

organização do organismo, quer seja na natureza, na sociedade ou no homem"¹⁰⁰.

Deve-se dizer também de que maneira o corpo sem órgãos pode ser considerado um todo em relação às máquinas desejanter. Há processos de totalização e unificação; mas de tal modo que o corpo sem órgãos aparece como um todo ao lado dos órgãos desterritorializados, ou seja, subtraídos à organização do corpo como organismo, e das partes que compõem as máquinas desejanter. As partes unem-se numa síntese disjuntiva em que os elementos estão juntos exatamente por não pressuporem qualquer ligação necessária, unidos por suas diferenças.

Segundo Deleuze, a psicanálise se insere precisamente na tentativa de reterritorialização que ocorre no capitalismo, conforme falávamos acima, na construção de um código e de um território, limitando o desejo e os investimentos libidinais à família. Por um lado, a psicanálise é um método de decodificação, opondo-se, assim, ao código. Mas, ao mesmo tempo em que opera uma "descodificação absoluta"¹⁰¹, submete o inconsciente ao código edipiano a partir do qual o desejo será interpretado.

As sínteses do inconsciente

A recusa do referencial psicanalítico, em *O Anti-Édipo*, depende de uma concepção de inconsciente como instância que produz por sínteses. Tais sínteses, embora dependam de uma certa leitura de Kant, como as sínteses que

¹⁰⁰ CARRILHO, Manuel M. op. cit. *Entrevista 1, com Deleuze e Guattari*, pp. 61-62.

¹⁰¹ Aula de Deleuze de 14/12/71, do site já citado.

aparecem em *Diferença e repetição*, não estão mais condicionadas ao problema do tempo. A "aproximação tempo-inconsciente" era o resultado de um trajeto que ia "do conceito deleuzeano de 'repetição'", que, passando pelo "problema das 'sínteses do tempo'", "desemboca na apresentação das três sínteses passivas do inconsciente"¹⁰².

Em *O Anti-Édipo*, a apresentação das sínteses parte de uma pergunta de estilo kantiano: quais são os usos legítimos das sínteses do inconsciente? A resposta a esta pergunta leva a uma crítica do inconsciente, no sentido kantiano do termo, e a um questionamento da psicanálise tanto como teoria quanto como prática de cura.

A "revolução crítica" kantiana "propunha-se" a estabelecer "critérios imanentes ao conhecimento para distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo das síntese da consciência. Em nome de uma filosofia *transcendental* (imanência de critérios) denunciava, pois, o uso transcendente das sínteses que a metafísica fazia". Ora, o complexo de Édipo seria a "metafísica" da psicanálise. Assim, para "uma revolução, agora materialista, impõe-se a "crítica do Édipo, denunciando o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente que a psicanálise edipiana faz" para delimitar "um inconsciente transcendental definido pela imanência dos seus critérios, e uma prática correspondente como esquizo-análise"¹⁰³.

¹⁰² ORLANDI, L. B. L. *Pulsão e campo problemático*. In: MOURA, A. H. *As pulsões*. São Paulo, Escuta/Educ, 1995, p.175. Dispomos de uma nova versão deste texto, ainda não publicada. De acordo com esta versão, a citação estaria na página 22. A partir de agora, colocaremos a paginação da versão inédita entre parênteses.

¹⁰³ DELUZE, G. GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*, p 89. Tradução, p. 78.

Mas, apesar dessa parcial retomada da perspectiva crítica, Deleuze e Guattari recusam a definição kantiana de desejo. Kant, ao definir o desejo, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, como "a faculdade de ser pelas suas representações causa da realidade dos objetos destas representações"¹⁰⁴, teria colocado o desejo do lado da aquisição, a partir da distinção platônica entre produção e aquisição. A produção desejanse, apesar de não totalmente impensável em tal perspectiva, engendraria apenas fantasmas, realidade psíquica. Este seria propriamente o desejo explorado pela psicanálise, produtor de fantasmas. O objeto fantasmático só é produzido, no entanto, segundo uma essência da falta; a realidade deste objeto é apenas um "por trás" do objeto real. Assim, o desejo é pensado como estando apoiado na necessidade, cuja relação com o objeto é sempre de falta. Na teoria freudiana é assim desde o *Projeto para uma Psicologia* de 1895. É a vivência de satisfação da fome que cria o circuito do desejo e lhe serve de modelo.

Mas, se os autores falam em máquinas desejanse, é justamente por inscreverem o desejo na produção real; não há falta de objeto, pois há multiplicidade de conexões. Em contrapartida, não há sujeito fixo. As necessidades é que são pensadas como derivadas do desejo, sendo, assim como a falta, posteriores à produção e, conseqüentemente, ao desejo.

Falávamos da preocupação kantiana de Deleuze e Guattari em delimitar o uso legítimo das sínteses do inconsciente, mostrando ao mesmo

¹⁰⁴ KANT, I *Critique du jugement*, Introdução, § 3. In: DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*, p. 32. Tradução, p. 29.

tempo que a psicanálise faz um uso transcendente e, portanto, ilegítimo dessas sínteses. Mas, é preciso dizer que, embora os autores comecem sua investigação por uma pergunta de estilo kantiano, sua concepção de síntese afasta-se da perspectiva de Kant. Desde *Diferença e repetição*, Deleuze salientava que, para Kant, uma síntese pressupõe sempre a atividade do sujeito. As sínteses do inconsciente, porém, são passivas, conforme vimos no primeiro capítulo.

Este caráter passivo das sínteses do inconsciente faz que elas não dependam da sustentação de um "Eu penso", de uma consciência. Assim, há três tipos de síntese no inconsciente: a síntese conectiva de produção, a síntese disjuntiva de registro e a síntese conjuntiva de consumo. Procuraremos definir estas sínteses para, em seguida, apresentar os paralogismos em que a psicanálise recai, ao usar tais sínteses de maneira ilegítima.

Antes de mais nada, é preciso salientar que os autores não negam que o complexo de Édipo tenha um papel no inconsciente e sua crítica não se utiliza de argumentos de caráter etnográfico que procurariam refutar a validade universal do Édipo. Querem combater, no entanto, a idéia de que ele seja uma produção do inconsciente e mostrar de que maneira ele é algo imposto à produção desejante e que a bloqueia. Não se trata, tampouco, de negar que os pais são parte importante no mundo da criança, mas não se pode afirmar, a partir disso, que ela vive tudo como representação dos pais. Os objetos parciais não-totalizáveis em meio aos quais a criança vive são, desde sempre, parte de um agenciamento de máquinas desejantes com os quais é estabelecida uma relação de produção ou anti-produção, que não tem nada a ver com

representação. Mesmo na criança, o desejo reporta-se ao corpo sem órgãos, que Deleuze e Guattari chamam de "ovo esquizofrênico"¹⁰⁵, pois, assim como no desenvolvimento do ovo biológico, os estímulos exercem o papel apenas de indutores, e não de organizadores, na constituição do corpo sem órgãos. Em tal perspectiva, os pais seriam um estímulo de valor igual a qualquer outro, suscitando respostas envolvidas nas sínteses produtivas do inconsciente.

Além disso, devemos dizer que a psicanálise, ao circunscrever o desejo ao domínio do complexo de Édipo, apenas fez chegar ao ápice o processo começado pela psiquiatria no século XIX, que era ligar a patologia mental a um discurso familiar e moralizado, em que se procuram culpados e confissões, como já mostrava Foucault na *História da Loucura*¹⁰⁶. Mas, pensando o desejo como produção funcionando através de sínteses que dizem respeito ao fluxo e corte de fluxo do real, Deleuze e Guattari procuram sair desse esquema "familiarista".

Assim, no processo produtivo, encontram-se três dimensões interconectadas: a produção propriamente dita, ou produção de produção; o registro, ou distribuição; e o consumo. Cada uma dessas dimensões define um tipo de síntese. No uso legítimo da síntese conectiva de produção, parcial e não-específico, forma-se uma máquina desejante que conjuga "fluxos contínuos e objetos parciais fragmentários"¹⁰⁷, de modo que o produzir não se distingue do produto. Através desta "identidade produto-produzir" e da subversão da

¹⁰⁵DELEUZE, G & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*, p. 108. Tradução, p. 95.

¹⁰⁶Id. *Ibid.*, p. 111. Tradução, p.97.

organização do organismo suscitada pelo uso dos órgãos como objetos parciais, surge o corpo sem órgãos. Mas, as máquinas desejantes, apesar de produzirem o corpo sem órgãos, ainda estão muito próximas do organismo. Assim, surge uma força de repulsão entre elas e o corpo sem órgãos, ou seja, entre uma instância ainda ordenada e outra já desterritorializada.

O nome dado a esta força é recalçamento originário, termo emprestado à psicanálise lacaniana, empréstimo que poderia indicar a tentativa de manter ainda um certo diálogo com a teoria psicanalítica, especialmente com Lacan, apesar da ruptura com seus pressupostos mais importantes. É que, apesar de recusarem a interpretação estrutural de Édipo, bem como o complexo de castração, Deleuze e Guattari salientam a importância da teoria lacaniana do ponto de vista do "objeto *a*", por constituir um "pólo" em que se pode pensar o desejo como produção. Contudo, há um outro "pólo" na teoria lacaniana que ligaria o desejo "a uma certa idéia de falta" através da concepção do "'Outro' como significante"¹⁰⁷, o que, como já vimos, é criticado por Deleuze e Guattari. Além disso, a noção de produção desejante, colocando em jogo máquinas desejantes e corpo sem órgãos, implica uma concepção diferente do recalçamento originário, que não se reporta mais a pulsões, e uma outra saída do impasse criado por ele.

As máquinas desejantes, constituídas a partir dos órgãos que cortam e conectam fluxos, trazem o risco de uma reorganização ao corpo sem órgãos.

¹⁰⁷ Id. Ibid., p. 11. Tradução, p. 10.

¹⁰⁸ Id. Ibid., p. 34, nota. Tradução, p. 31, nota.

Assim, instaura-se uma "máquina paranóica", pois, de um lado, o corpo sem órgãos "experimenta" a ação das máquinas desejanter "como aparelho de perseguição" e, por outro lado, o corpo sem órgãos é, para as máquinas desejanter, impossível de ser consumido, além de instaurar uma dimensão improdutiva no seio da produção. Mas, assim como o capital serve de superfície de registro para o regime da produção social, conferindo "à esterilidade do dinheiro a forma segundo a qual este produz dinheiro"¹⁰⁹, através da mais-valia; também o corpo sem órgãos torna-se superfície de inscrição na síntese disjuntiva de registro de tal modo que, nesta síntese, as máquinas desejanter é que parecem ser produzidas por ele, pois a disjunção funciona de modo que há "permutações possíveis entre diferenças". Tais diferenças, constituídas pelos diversos modos de operação das máquinas conectadas, são inscritas como tais na "superfície deslizante" do corpo sem órgãos, sem ser unificadas ou se tornarem objeto de "escolhas decisivas entre termos impermutáveis"¹¹⁰.

A fluidez do corpo sem órgãos permite a continuação do processo de produção já que, na síntese disjuntiva, é criado um código de registro dotado de tal dinamismo e mobilidade que as "genealogias"¹¹¹ dele resultantes nunca se estancam em qualquer instância que venha a remeter a uma identidade (assim, Artaud, pode se dizer filho, mãe e pai a um só tempo, bem como o presidente Schreber pode invocar para si uma complexa filiação divina) . A partir dos elementos invocados no registro, surge um tipo de sujeito "sem identidade fixa,

¹⁰⁹ Id. Ibid., p. 16. Tradução, p. 15.

¹¹⁰ Id. Ibid., p. 18. Tradução, p. 17.

errando sobre o corpo sem órgãos", o que dá lugar à síntese conjuntiva de consumo. É que os elementos do registro designam zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos, e a passagem de uma a outra região, impulsionada pela injeção de fluxos recortados pelas máquinas desejanter, fazem aquele tipo de subjetividade experimentar devires, de modo que atribuir-lhe uma identidade só é possível se a continuação do processo for perdida de vista ou impedida. Caso contrário, o consumo de "quantidades intensivas"¹¹², produzidas através da conexão de máquinas desejanter e da delimitação de zonas de intensidade no corpo sem órgãos, pode continuar suscitando devires.

Psicanálise e paralogismos no uso das sínteses do inconsciente

O complexo de Édipo instaura um uso global e específico, da síntese conectiva, que leva a decidir entre a identificação com a mãe, o que o leva à homossexualidade, ou à identificação com o pai, adentrando o terreno do incesto. Os objetos parciais são sempre extraídos de uma série e referidos às pessoas, são posses ou propriedades delas.

O tema do incesto nos mostra o uso limitativo e exclusivo da síntese disjuntiva de registro na psicanálise. Mas, se queremos supor a produtividade do desejo, precisamos nos ater a um uso positivo da síntese disjuntiva, que seria inclusivo e ilimitativo. A esquizofrenia seria um caso paradigmático deste uso legítimo da síntese disjuntiva. O esquizo, tomado como processo, consegue realizar esta disjunção que afirma os termos disjuntos sem, contudo, fundir

¹¹¹ Id. *Ibid.*, p. 21. Tradução, p. 21.

¹¹² Id. *Ibid.*, p. 25. Tradução, p. 23.

estes contrários. Não se obriga, portanto, a escolhas do tipo "homem ou então mulher"; o esquizo pode ser homem entre os homens e mulher entre as mulheres.

Isto porque cada nome, e aqui se incluem todos os nomes da história, não só o do pai, designa uma região de inscrição e vibração de intensidades no corpo sem órgãos. Assim, essa "teoria dos nomes próprios" não supõe "um eu que se identifica com raças, povos, pessoas, numa cena de representação" porque tais nomes remetem "para a classe dos 'efeitos'", entendidos não como "simples dependência das causas, e sim como "a efetuação de um sistema de signos"¹¹³.

É na síntese conjuntiva de consumo que o sujeito, atravessado por intensidades e percorrido por potenciais, viaja pelo corpo sem órgãos. O corpo sem órgãos experimenta individuações e sexualizações contínuas, ao invés das identificações segregativas vividas segundo o complexo de Édipo. Estes são como que dois pólos do delírio: o esquizo-nomádico e o paranóico-segregativo, o plurívoco e o bi-unívoco.

A partir das sínteses, Deleuze e Guattari encontram os cinco paralogismos da psicanálise, todos ligados ao complexo de Édipo. Os autores explicam a utilização de "termos kantianos pela proximidade de seu projeto em relação à crítica kantiana, que visava "descobrir critérios imanentes ao conhecimento" para delimitar o âmbito de legitimidade (e de ilegitimidade) no uso "das sínteses da consciência". Assim, para construir "uma filosofia

transcendental (imanência de critérios)", Kant apontava "o uso transcendente das sínteses que a metafísica fazia". Considerando, então, o complexo de Édipo como a "metafísica" da psicanálise, Deleuze e Guattari propõem uma "revolução materialista" que defina o uso legítimo e denuncie "o uso ilegítimo das síntese do inconsciente que a psicanálise edipiana faz", encontrando, assim, "um inconsciente transcendental definido pela imanência dos seus critérios, e uma prática correspondente como esquizoanálise"¹¹⁴. Mas, já que a noção de paralogismo é de inspiração kantiana, retomemos a definição de Kant para apreciar, em seguida, o humor com que Deleuze e Guattari se servem dela em contraposição à teoria psicanalítica.

Para Kant, "uma ilação", ou uma inferência, "da razão que, falsa em sua forma, possui embora a aparência de uma ilação correta, chama-se uma falácia", sendo "um paralogismo", "na medida em que nós mesmos nela caímos e, um sofisma", "na medida em que procuramos fazer de propósito que outros nela caiam"¹¹⁵. Assim, se Deleuze e Guattari apenas apontassem paralogismos lógicos na psicanálise, esta já seria pensada como saber que se auto-engana do ponto de vista formal. Ora, como já dissemos, os paralogismos denunciados pelos autores estão todos relacionados ao complexo de Édipo (quer se considere um tal complexo como crise vivida quer como estrutura determinante na formação do psíquico). Assim, não nos parece abusivo considerar, tal como

¹¹³ Id. *Ibid.*, p. 103. Tradução, p. 90.

¹¹⁴ Id. *Ibid.*, p. 89. Tradução, p. 78.

¹¹⁵ KANT, I. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. Campinas e Uberlândia, IFCH- Unicamp/ EDUFU, 1998, § 90, AK 121.

fazem os autores, que a forma que condiciona o engano dos raciocínios da psicanálise edipiana é precisamente "a forma da triangulação", constituída pelos vértices do triângulo (eu, pai e mãe) e a instância que atua como "causa formal da triangulação", ou seja, o "phallus ou lei", assegurando, a um só tempo, a forma triangular e "sua reprodução"¹¹⁶. Isto porque, do ponto de vista kantiano, a forma de um paralogismo reside na sua conclusão, a qual, por sua vez, contem a conseqüência do raciocínio, enquanto a matéria de um tal raciocínio seria dada por suas premissas¹¹⁷. Assim, os autores procuram desmontar os paralogismos da psicanálise refutando sua conseqüência, ou seja, a posição da família como origem e lugar de aprisionamento do desejo.

Mas, parece que o paralogismo em questão para os autores estaria mais próximo ao paralogismo transcendental kantiano, o qual "tem um fundamento transcendental, que nos faz concluir falsamente quanto à forma". Tal paralogismo "fundamenta-se na natureza da razão humana e traz consigo uma ilusão inevitável, embora não insolúvel"¹¹⁸. Mas, para Deleuze, tal ilusão é criada quando há um erro na posição mesma de algo como fundamento transcendental, através da projeção de um fato empírico numa dimensão transcendental, através de uma extrapolação arbitrária¹¹⁹, o que torna um tal fundamento transcendente e não mais transcendental. Assim, por exemplo, a psicanálise tomaria o fato de que a criança nasce em meio a uma família

¹¹⁶ DLEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*, pp. 86 e 89. Tradução, pp. 76 e 78.

¹¹⁷ KANT, I. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. Campinas e Uberlândia, IFCH- Unicamp/ EDUFU, 1998, § 90, AK 121.

¹¹⁸ Id. *Crítica da razão pura*. Tr. port. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, B 399.

estando, na maioria dos casos, aos cuidados da mãe, para fazer dele o fundamento de toda a produção desejante.

Em Kant os paralogismos transcendentais são apresentados como conteúdo da psicologia racional, ou "ciência racional da alma". Tal pretensa ciência teria como objeto o "conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independentemente de toda a experiência"¹²⁰, derivado do juízo *eu penso*, que é a apercepção pensada como condição de "possibilidade de toda a experiência"¹²¹.

Mas, Kant demonstra como todos os conceitos desta suposta ciência apoiam-se em paralogismos, nos quais incorreria por, em primeiro lugar, tomar o *eu* da apercepção como conceito, ao passo que o *eu* seria apenas uma "representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo", posto que é "uma mera consciência que acompanha todos os conceitos"¹²². Assim, a psicologia racional seria uma ciência sem objeto. Ora, caracterizando as considerações psicanalíticas como paralogismos, Deleuze e Guattari estariam igualando-a à psicologia racional tal como apresentada por Kant, colocando-a, por assim dizer, em situação embaraçosa. É curioso que os autores se utilizem de um aspecto da filosofia kantiana para criticar a psicanálise; pois, em

¹¹⁹ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 195. Tradução, p. 246.

¹²⁰ Id. *Ibid.*, B 400.

¹²¹ Id. *Ibid.*, B 401.

¹²² Id. *Ibid.*, B 404. De A348 até A380, Kant expõe os "paralogismos de uma doutrina transcendental da alma", a saber: o da substancialidade, o da simplicidade, o da personalidade e o da idealidade. Não os apresentaremos aqui pois não há um estrito paralelismo entre os paralogismos apontados por Kant e aqueles mostrados por Deleuze e Guattari, já que os paralogismos da psicanálise não concernem ao eu penso, mas às sínteses de um eu passivo, como já vimos no primeiro capítulo.

Diferença e repetição, Deleuze fazia o contrário, aliando-se à psicanálise para pensar um eu que, a despeito de sua passividade, fosse capaz de realizar sínteses. Tendo em vista o jogo bem humorado de Deleuze e Guattari com a definição kantiana de paralogismo e a perspectiva sombria criada por Kant para qualquer projeto de uma psicologia racional, passemos aos paralogismos apresentados em *O Anti-Édipo*.

O primeiro paralogismo implica um uso transcendente da síntese conectiva. Consiste em eleger um dos objetos parciais de uma cadeia, que por si só não é significante, à posição de significante despótico que dota os outros elementos de sentido. Mas este objeto parcial é o phallus, isto é, aquilo que no âmbito da castração, falta tanto aos homens quanto às mulheres. Desde *Lógica do sentido*, Deleuze já procurava conceber a produção de sentido através da circulação de um elemento paradoxal entre duas séries de signos interconectados, não pela ação de um significante. Contudo, ainda denominava tal elemento paradoxal de falo, embora o definisse de maneira ligeiramente diferente da lacaniana, conforme observamos no primeiro capítulo. Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari passam a considerar que o significante realiza uma conversão, um uso global e específico das sínteses conectivas do inconsciente.

O segundo paralogismo é chamado de duplo impasse, denominação que vem da emissão de dois enunciados contraditórios entre si, tida por Bateson como uma situação esquizofrenizante. Mas, ao contrário, para Deleuze e Guattari, esta é a situação edipianizante por excelência e faz parte da própria instituição do complexo. O desejo é, ao mesmo tempo, constrangido ao

triângulo edipiano e proibido de se satisfazer, ficando circunscrito no jogo entre a transgressão e o interdito. Ora, o desejo não é reprimido por ser desejo da mãe, mas porque o desejo é revolucionário, é a própria potência de transformação. O agenciamento de desejo implica as linhas de fuga e as desterritorializações. Poderíamos até nos arriscar a dizer que o complexo de Édipo funciona como um dispositivo de controle em relação ao desejo. E o recalçamento, que constrange o desejo aos limites do complexo de Édipo, é um meio a serviço da repressão. Assim, com este paralogismo, a exclusão e a limitação são introduzidas na síntese disjuntiva. As únicas alternativas possíveis são a interiorização do Édipo, que implica em revivê-lo na figura da Autoridade, ou a identificação neurótica. O esquizofrênico torna-se uma entidade clínica ao tentar escapar a esses dois pólos, refugiando-se no corpo sem órgãos.

O Édipo seria também uma aplicação bi-unívoca da síntese conjuntiva e isto constituiria o terceiro paralogismo da psicanálise. Aparece uma relação simbólica entre duas articulações (pai e mãe) no lugar do real plurívoco, de toda a multiplicidade de agentes coletivos. Toda esta multiplicidade passa a ser sempre interpretada segundo os agentes da reprodução familiar; agentes estes que formarão uma estrutura que representa o inconsciente e representa nele todos os outros agentes da coletividade.

Os três primeiros paralogismos reportavam-se diretamente às sínteses do inconsciente, dizendo respeito à "forma", à "reprodução", à "causa (formal)", ao "processo" e à "condição do triângulo edipiano". Já os dois últimos

paralogismos referem-se às forças da repressão social, às "forças reais", às "causas reais de que a triangulação depende"¹²³, condicionando, portanto, os paralogismos expostos anteriormente.

O quarto paralogismo consiste em deduzir a natureza do recalcado a partir do recalçamento, bem como deduzir da interdição do incesto que ele é desejado; partindo de uma espécie de ingenuidade quanto às espertezas e os meios que a lei emprega. Mas, para Deleuze e Guattari, o desejo só se torna desejo da mãe, só é aprisionado na família, precisamente porque é recalcado. Assim, o que a psicanálise opera é também um deslocamento. E o complexo de Édipo, se o pensamos desta maneira, não é a instância sobre a qual o recalçamento se realiza, nem o retorno do recalcado; ele é apenas um produto "falsificado", produzido por deslocamento.

O quinto paralogismo é expresso no problema dos fatores atuais neuróticos dentro da teoria psicanalítica. Atual, neste caso, indica que é recente e posterior aos fatores infantis, mais antigos, que seriam completamente explicados pelo complexo de Édipo. Deleuze e Guattari, porém, pensam que o fator atual é a produção desejante na sua relação com a produção social. Esta relação está presente desde sempre, não sendo posterior a coisa alguma. Neste caso, o complexo de Édipo é que seria virtual, atualizando-se, por vezes, em perturbações neuróticas ou psicóticas. Daí o paralogismo, isto é, supõe-se como posterior algo que sempre existiu, para subordiná-lo a uma formação que é

¹²³ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*, p. 134. Tradução, p. 118..

reacional à produção desejante. Não que a psicanálise, para Deleuze e Guattari, desconheça a dimensão produtiva do desejo. Prova disso é a importância dada às "noções" de "economia do desejo, trabalho e investimento"¹²⁴. Contudo, tais noções são utilizadas na teoria psicanalítica de maneira subordinada a um inconsciente que, ao invés de produzir, expressa-se através de sonhos, atos falhos e sintomas em geral.

Um pouco de desejo na arte

Talvez seja na arte que se possa perceber mais facilmente como o desejo flui e circula em ambientes muito diversos, não se restringindo ao pequeno e abafado reino de Édipo. No filme *Teorema*, de Pasolini, por exemplo vê-se a potência devastadora do desejo explodindo todo um arranjo familiar muito bem estruturado. O personagem de Terence Stamp chega naquela rica e estável família e instaura o caos. No momento em que cada pessoa naquele lugar se dá conta do enfado daquela vida, com direito inclusive a uma espécie de paixão da filha pelo pai, tudo desaba. É incrível a fragilidade daquela organização baseada no dinheiro e no aprisionamento do fluxo de desejo na família, na casa; pois basta a chegada daquele misterioso personagem para que tudo mude. Tanto a filha quanto o pai são capturados pelo belo hóspede, bem como todos os habitantes da casa.

Pode-se argumentar que aqueles que procuram os psicanalistas aceitam as regras do jogo, inclusive a do pagamento, e permitem que suas ações

¹²⁴ Id. *Ibid.*, p. 65. Tradução, p. 57.

e paixões sejam enquadradas no esquema edípiano. A saída para aqueles que não mais considerassem o divã um lugar confortável poderia ser tão simples quanto a entrada. Obviamente, uma atitude dessas poderia ser interpretada como resistência à revelação de um conteúdo aterrador das profundezas do inconsciente ou como apego a sintomas neuróticos. Tudo isso, porém, refere-se a uma esfera por demais privada para que se queira nisto imiscuir-se. Mas, quando se toma conhecimento do que certos psicanalistas fazem com obras de arte, é difícil resistir à vontade de se intrometer.

Houve, certa vez, um desses psicanalistas que travou contato, através do relato de uma de suas analisandas, com um pequeno conto de Clarice Lispector que se chama *A menor mulher do mundo*, especialmente com um trecho em que é narrado o amor da tal mínima mulher, Pequena Flor, pelo explorador francês que a encontra no coração da África. O texto de Clarice tinha suscitado, na analisanda, questões a respeito do amor. Parecia haver ali uma idéia de amor diferente, que não era tanto por uma pessoa, mas por um conjunto de coisas: a pessoa, seu sapato, seu anel. Ou então, nesse tipo de amor, a pessoa seria amada não só pelo que é, mas também pelo que a envolve, pelo que ela tem. Ou, ainda, o que a pessoa é incluiria tudo o que ela tem e que a circunda. Foi com essas indagações que a analisanda leu o trecho:

"Ela amava aquele explorador amarelo. Se soubesse falar e dissesse que o amava, ele inflaria de vaidade. Vaidade que diminuiria quando ela acrescentasse que também amava muito o anel do explorador e que amava muito a bota do explorador. E quando este desinchasse desapontado, Pequena

Flor não compreenderia por quê. Pois, nem de longe, seu amor pelo explorador - pode-se mesmo dizer seu 'profundo amor', porque, não tendo outros recursos, ela estava reduzida à profundidade -, pois nem de longe seu profundo amor pelo explorador ficaria desvalorizado pelo fato de ela também amar sua bota.¹²⁵

Já se adivinha a compreensão que pode ter tido o analista, profissional treinado para a escuta do desejo, desse amor de Pequena Flor pela bota do explorador: isto nada mais é do que uma poética e delicada maneira de falar da inveja do pênis. São histórias como essa - que não são apenas casos de profissionais incompetentes, mas interpretações autorizadas pelos pressupostos psicanalíticos - que tornam compreensível o tom polêmico, às vezes até furioso, de *O Anti-Édipo*. Além disso, a necessidade de criticar a psicanálise pode ser compreendida por um viés político, pois, na época em que *O Anti-Édipo* foi escrito, a psicanálise tinha grande importância. O saber psicanalítico, naquela época muito mais que hoje, era tido como um dos mais autorizados, e interessantes teoricamente, para se pensar os fenômenos de desejo e os processos de enlouquecimento (ou de desvio em relação a uma racionalidade tida como padrão). Assim, para elaborar uma nova maneira de pensar o desejo, era forçoso debater com a psicanálise.

Um novo campo de investigação: a esquizoanálise

Assim, para estudar o desejo, Deleuze e Guattari, propõem a esquizoanálise, que tem por tarefa: atingir "uma região do inconsciente em que

¹²⁵ LISPECTOR, C. *Laços de família. A menor mulher do mundo*. Rio de Janeiro Francisco Alves, 1990 pp. 94-95.

não há castração"¹²⁶ nem Édipo através de uma análise do funcionamento das máquinas desejantes. O que permite que o funcionamento seja um princípio explicativo suficiente é que o inconsciente, sendo molecular, constitui micro-máquinas. A análise dos investimentos de desejo em termos de funcionamento maquínico tem a vantagem de impedir que se caia em um tipo de pergunta pelo significado, retirando o estudo do desejo de qualquer perspectiva interpretativa. Além disso, permite encontrar as linhas de fuga que o inconsciente toma, o que não seria possível em uma interpretação que coloca os entraves e arremates das linhas como primeiros. Tal análise deve considerar que há sempre um investimento, revolucionário ou reacionário, em máquinas sociais, que são molares, envolvido no funcionamento das máquinas desejantes. As máquinas desejantes operam através da constituição de um corpo sem órgãos que permite a passagem de fluxos descodificados. Tais fluxos constituem uma multiplicidade, que, tomada em sentido substantivo, ultrapassa "completamente as alternativas do um (ou uno) e do múltiplo"¹²⁷, pois, uma vez substantivada a multiplicidade, o múltiplo não mais pode servir de adjetivo para uma unidade qualquer.

Uma das objeções que a esquizoanálise coloca à psicanálise é que a libido que investe o campo social não é dessexualizada; não há diferença qualitativa entre a energia investida no social ou nas relações afetivas. São apenas dois pólos, molar e molecular, de um mesmo investimento.

¹²⁶ Aula de Deleuze de 16/11/71, do site já citado.

No próprio investimento social há dois pólos, que constituem dois extremos de delírio: "um pólo paranóico que opera a grande subordinação das máquinas desejanças aos aparelhos de grandes conjuntos e o pólo esquizo" que subordina "os grandes conjuntos molares às formações moleculares"¹²⁸.

Nessa perspectiva, os pais não têm papel preponderante ou originário em relação a outros agentes de produção ou anti-produção passíveis de investimento, ao contrário, o social é primeiro em relação à família. Mas, a hipótese de dessexualização da libido é necessária à psicanálise para sustentar o aprisionamento do desejo na ordem familiar e constituir um referente último para a interpretação. Contudo, segundo Deleuze, o maior problema quanto ao aprisionamento do desejo na família é que, nesse contexto, "as livres formações do desejo" só podem ser encontradas "sob forma de uma pulsão de morte", de um "desejo de abolição"¹²⁹. Por isso, a primeira tarefa da esquizoanálise é destruir as pseudo-formações do inconsciente, tais como complexo de Édipo, complexo de castração, todas ligadas ao bloqueio do desejo e restrição de seu território à família, e, ao mesmo tempo, atingir as máquinas desejanças através da procura de índices maquínicos, de linhas de fuga ou desterritorialização, que nunca estão separadas de movimentos de reterritorialização. A segunda tarefa "é descobrir qual é a natureza dos investimentos inconscientes do campo social"¹³⁰ cuja natureza não é a mesma que a dos investimentos pré-conscientes.

¹²⁷ Aula de Deleuze de 22/2/72, do site já citado (parênteses nossos).

¹²⁸ Aula de Deleuze de 18/01/72, do site já citado.

¹²⁹ Aula de Deleuze de 21/12/71, do site já citado.

¹³⁰ Aula de Deleuze de 18/01/72, do site já citado.

A primazia do processo esquizofrênico

Pode-se, certamente, investigar o desejo elegendo qualquer um dos "distúrbios psíquicos" (segundo a classificação consagrada na teoria psicanalítica seriam: neurose, psicose e perversão) como primordial¹³¹. Mas, como a própria psicanálise não cessa de dizer, o esquizofrênico é aquele que não se deixa edipianizar, ao menos não facilmente. Precisamente por isso é que Deleuze e Guattari escolhem o processo esquizofrênico como referência para definir todas as outras dimensões, ou seja, para atingir as máquinas desejantes em processo de constituição e repulsão do corpo sem órgãos, o que só é possível quando não se reduz o desejo à codificação edipiana, ao eixo interpretativo dos complexos de Édipo e de castração.

Furtos e Roussillon consideram "o fato da psicanálise não dar conta da psicose" determinante nesta revolução na teoria do desejo. A psicose teria sido o "fato excluído" que "vem por em causa o dogma estabelecido e derruba-o"¹³². Parece-nos que a insuficiência da psicanálise em relação à psicose é apenas um dos aspectos do que está em questão para Deleuze e Guattari. Seu livro não é apenas uma reformulação da psicanálise para que ela possa melhor compreender um determinado aspecto da psicopatologia, mas opera uma transformação radical no modo de pensar o funcionamento do desejo. A psicose, ou, mais particularmente, o processo esquizofrênico, serviria como uma espécie de fio condutor para um novo paradigma, com pressupostos bem

¹³¹ Aula de Deleuze de 25/01/72, do site já citado.

diferentes dos da psicanálise. Há que se ter em mente a distinção, feita por Deleuze e Guattari, entre processo esquizofrênico e esquizofrenia como entidade clínica, que seria uma "falha" na tentativa de "descodificação e de desterritorialização"¹³³. A esquizofrenia, tomada como modelo de funcionamento não edipiano do desejo, como possibilidade de pensar "a natureza como processo de produção", sem recair na oposição homem/natureza, traria elementos para pensar o desejo fora da psicanálise. A noção de processo de produção fornece elementos para sustentar a idéia de que não há distinção entre libidinal e social quanto aos investimentos de desejo nessas esferas, mas apenas regimes diferentes de produção, desde que se considere processo em três sentidos.

Em primeiro lugar, considerar a produção como processo implica em pensar, de acordo com Marx, que "a produção é imediatamente consumo e registro", ou distribuição, os quais "determinam diretamente a produção" de dentro, de modo que há produção em todas essas esferas, tanto no que se refere à natureza quanto à indústria. De acordo com o segundo sentido, o "desejo" é colocado como "princípio imanente" da produção, o que permite pensar homem e natureza como partes de "uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto". Por último, não se deve pensar o processo de produção tenha um "alvo", tendendo para um "fim"¹³⁴, nem que deva continuar até a aniquilação. O

¹³² FURTOS, J. & ROUSSILLON, R. *O Anti-Édipo: tentativa de exploração*. In: CARRILHO, Manuel M. (org.), op. cit., p.30.

¹³³ CARRILHO, Manuel M. (org.), op. cit. *Sobre capitalismo e esquizofrenia, entrevista 2, com Gilles Deleuze e Félix Guattari*, p.150.

¹³⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*, pp. 9-11. Tradução, pp. 9-10.

que importa é pensar a produção como busca de efeitos num grau máximo, de tal forma que a extinção de um efeito propicie o encontro de novos, como um *clown*, que esgota todas as possibilidades de uma ação, apenas para encontrar, levando a ação ao limite, mais uma maneira de produzir alegria com seu corpo¹³⁵. No caso da produção desejante, "a continuação do processo ao infinito" engendra o esquizofrênico clínico, enquanto que, se for tomado como fim, o processo leva à produção do perverso, como inventor de territorialidades artificiais. Já "a interrupção prematura do processo"¹³⁶ seria neurotizante, como no caso da aplicação psicanalítica do complexo de Édipo à produção desejante. Assim, a relação da psicanálise com a psicose é um lugar privilegiado para detectar o esmagamento de enunciados e do desejo mesmo; o que pode ser visto de maneira exemplar no caso de Artaud, "condenado" pelo diagnóstico de Lacan "a nunca mais escrever uma única linha"¹³⁷.

Além disso, talvez fosse mais coerente dizer que são as divergências dos autores em relação à psicanálise que os levam a procurar a esquizofrenia como modelo de funcionamento do desejo, tendo em vista os aspectos salientados pelos próprios comentadores. Para estes, a recusa da psicanálise se dá por meio de três críticas: "crítica radical do desejo-falta", "crítica da representação", visto que pensar o desejo como representação coloca-o na

¹³⁵ Isto é especialmente observável no trabalho de Ricardo Puccetti e Carlos Simioni, atores-pesquisadores do LUME - Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais da Unicamp. A ideia de aproximar aspectos do pensamento deleuzeano a esta maneira de trabalhar o clown vem de um projeto de pesquisa (*Criando modos de existência*, desenvolvido por Kátia M. Silva, no programa de doutorado da Faculdade de Educação da Unicamp).

¹³⁶ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*, p. 80. Tradução, p. 70.

¹³⁷ LINS, Daniel. *Antonin Artaud: o artesão do Corpo sem Órgãos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999, p.101.

esfera do fantasma, como "representação psíquica"¹³⁸, implicando também uma crítica do complexo de Édipo. Ora, em *Diferença e repetição*, por exemplo, a recusa da representação já está colocada como condição para a construção de uma filosofia da diferença. Em função disso, talvez uma hipótese que privilegie esta crítica da representação, e não a elaboração de bases teóricas para descrever a esquizofrenia, seja mais plausível.

Para corroborar sua hipótese a respeito do papel da psicose na elaboração da teoria do desejo em *O Anti-Édipo*, os comentadores privilegiam, em seu artigo, a abordagem que Deleuze e Guattari fazem da teoria dos objetos parciais, comparando-a com o uso feito por Deleuze desta mesma teoria em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* e atribuindo a mudança entre esses dois momentos à possibilidade, que teria sido criada apenas em *O Anti-Édipo*, de se prescindir da posição depressiva.

O uso feito nos dois livros anteriores seria, segundo os comentadores, "mais ou menos fiel" à teoria kleiniana. Assim, passam à exposição desta teoria, descrevendo, inicialmente a posição esquizo-paranóide assumida pelo recém-nascido em relação ao seio materno. Segundo os comentadores, "o seio da mãe é clivado em bom e mau objeto consoante a sua ausência e/ou presença", sendo ora "introjetado", ora "projetado", o que constituiria um "sistema em que a boca e o seio são um e outro, um no outro, fragmentados e perseguidores". Embora não haja ainda diferenciação entre a mãe e a criança, esta se reportaria ao seio

¹³⁸ FURTOS, J. & ROUSSILLON, R., op. cit., p.36.

materno segundo a problemática "mãe ferida, mãe a compensar". Desse modo, a partir da clivagem inicial, o seio seria tomado como "objeto parcial" que, a um só tempo, produziria um "corpo fragmentado 'virtual'"¹³⁹ e estaria ligado a algo dotado de objetos reais vindos do exterior. Tal exterior de objetos reais que falta ao corpo virtual é que constituiria o desejo.

A posição depressiva, que segue a esquizo-paranóide, é descrita da seguinte forma pelos autores: "a mãe e a criança diferenciam-se. A mãe já não está clivada (boa ou má), mas completa, e completamente ausente ou completamente presente; é o nascimento do objeto completo, mas perdido, que cria o desejo de o recobrir completamente, o desejo da falta que abre para o fantasma: satisfação alucinatória do desejo. A criança já não está fragmentada mas subsume os seus objetos parciais sob o pênis, significante unitário"¹⁴⁰.

Não se trata aqui de questionar os termos dessa exposição do uso que Deleuze faz da teoria dos objetos parciais, nem o fato de que a posição depressiva não é mais tematizada em *O Anti-Édipo*. Contudo, talvez caiba observar que Deleuze empregava o termo falo (e não pênis) para o referido significante que unificaria os objetos parciais. Além disso, alguns aspectos foram deixados de lado, aspectos esses que não parecem dispensáveis. Por exemplo, os comentadores procuraram enfatizar uma relativa fidelidade do uso deleuzeano à teoria de Mélanie Klein. Mas, em *Lógica do sentido*¹⁴¹, Deleuze

¹³⁹ Id. Ibid., p.34.

¹⁴⁰ Id. Ibid., p. 35.

¹⁴¹ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 219. Tradução, p. 193 .

faz algumas observações a respeito dessa teoria que já mostram uma certa dissidência em relação a ela, como no caso do que é dito do corpo sem órgãos.

Apesar de não ter a mesma importância em relação ao funcionamento do desejo que em *O Anti-Édipo* e obras posteriores, já aparece o "tema *corpo sem órgãos*"¹⁴² precisamente como peça importante para a compreensão da posição esquizo-paranóide e da esquizofrenia. Além disso, pode-se questionar a ênfase que os comentadores dão à teoria dos objetos parciais, visto que, como Deleuze afirma, há "uma crítica do objeto parcial" em *O Anti-Édipo*, em que se considera a relação do desejo com "máquinas", "fluxos", "extrações", "destacamentos", "resíduos" e não "com objetos, mesmo parciais"¹⁴³, para não correr o risco de recair na oposição entre sujeito e objeto.

Um outro aspecto não mencionado por Furtos e Roussillon é que, mesmo em *Lógica do sentido*, Deleuze aponta dificuldades quanto à unificação dos objetos parciais na passagem da posição esquizo-paranóide para a depressiva. É que o bom objeto, sendo completo, não pode ser introjetado, "pois a introjeção não deixa subsistir o íntegro". Assim, não se pode fazer derivar "o equilíbrio próprio à posição esquizóide" e "sua relação com a posição depressiva" "da introjeção de um bom objeto como tal".

A posição esquizóide implicaria uma relação entre objetos parciais, "introjetados e projetados", e o corpo sem órgãos; ou melhor, implicaria a oposição entre "duas profundidades", "duas misturas, uma de fragmentos duros

¹⁴² Id. Ibid., p. 221, nota. Tradução, p. 194, nota.

¹⁴³ CARRILHO, Manuel M., op. cit. *Entrevista 1, com Deleuze e Guattari*, p.68.

e sólidos, que altera; a outra" (o corpo sem órgãos) "líquida, fluida e perfeita, sem partes e sem alteração"¹⁴⁴. Mas, o bom objeto encontra-se em outra dimensão, a altura, "e não se deixa cair sem mudar de natureza"¹⁴⁵. O que interessa a Deleuze na teoria kleiniana é muito mais a possibilidade de tratar as posições como dimensões diferentes, como "pontos cardeais" que organizariam "uma geografia" "das dimensões vivas"¹⁴⁶, do que a constituição de objetos parciais.

Mas, para Furtos e Roussillon, a renovação da teoria kleiniana só viria com *O Anti-Édipo* e as máquinas desejantes, que seriam constituídas pelo engate dos objetos parciais ao corpo sem órgãos. Assim, cada máquina desejante possuiria "seu próprio código" - que não seria propriamente uma linguagem, pois "os signos que o constituem não são em si mesmos significantes" - mas uma "cadeia", unida por síntese disjuntiva, "que mistura os fonemas, os morfemas" a uma diversidade de elementos, como, por exemplo, "os bigodes do papá" ou "um sapato"¹⁴⁷. Em sua apresentação, os comentadores enfatizam a dimensão lingüística na constituição das máquinas desejantes, deixando de lado a ruptura de *O Anti-Édipo* em relação ao estruturalismo. Para não conceder tal privilégio aos elementos da linguagem, de resto não concedido por Deleuze e Guattari, seria preferível acentuar não o código de uma máquina desejante, mas uma espécie de perspectivismo que faz que "cada 'máquina

¹⁴⁴ DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 220. Tradução, p.193.

¹⁴⁵ Id. *Ibid.*, p. 221. Tradução, p.194.

¹⁴⁶ Id. *Ibid.*, p. 219. Tradução, p.193.

¹⁴⁷ FURTOS, J. & ROUSSILLON, R. *op. cit.*, p. 32.

órgão" interprete "o mundo inteiro segundo seu próprio fluxo, segundo a energia que flui dela'", como "um neo-leibnizianismo, mas com mônadas porosas e sem convergência harmônica", conforme sugere Luiz Orlandi¹⁴⁸.

Segundo a leitura de Orlandi, *O Anti-Édipo* seria uma "nova maquinação conceitual" que "emerge como questionamento ativo, não meramente reativo, de duas linhas de reflexão que estariam se esgotando"¹⁴⁹: "uma linha de longo alcance na própria história do pensamento conceitual"¹⁵⁰, ou seja, aquela ligada à representação, e uma outra "de curto alcance, aquela praticada por uma vertente estruturalista que, fixando-se no privilégio do 'simbólico', acaba promovendo o despotismo do 'significante'"¹⁵¹. Em relação à psicanálise estrutural, sobretudo a lacaniana, em que o significante liga-se indissociavelmente à instauração da falta no desejo, o questionamento seria ainda maior, embora "essa 'ruptura'" "só mais tarde" tenha sido "assumida explicitamente como radical"¹⁵².

Mas, se nos detivermos em pelo menos um texto de Lacan¹⁵³, veremos que as posições que sustenta, ou, mais ainda, seus pressupostos, não são conciliáveis com as teses mais importantes de *O Anti-Édipo*, conforme mostra Joel Birman¹⁵⁴. Lacan afirma que "o complexo de castração inconsciente tem

¹⁴⁸ ORLANDI, L. B. L. op. cit., p. 180 (p.26).

¹⁴⁹ Id. Ibid., p. 152 (p. 4).

¹⁵⁰ Id. Ibid., p. 154 (p. 6).

¹⁵¹ Id. Ibid., p. 152 (p.4).

¹⁵² Id. Ibid., p.151 (p. 3).

¹⁵³ LACAN, J. *Escritos. A significação do falo*. Tr. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, pp. 692-703. (Conferência proferida em 9 de maio de 1958 e publicada em 1966).

¹⁵⁴ BIRMAN, J. *Os signos e seus excessos. A clínica em Deleuze*. In: ALLIEZ, E. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Editora 34, 2000, pp. 463-478.

uma função de nó" tanto "na estruturação dinâmica" "daquilo que é analisável nas neuroses, nas perversões e nas psicoses", ou seja, "dos sintomas"; quanto "na instalação, no sujeito, de uma posição sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, nem" "responder", de maneira satisfatória, "às necessidades de seu parceiro na relação sexual, ou até mesmo acolher com justeza as da criança daí procriada"¹⁵⁵. O falo, que na teoria lacaniana instaura o complexo de castração e seu correlato na mulher, a inveja do pênis, "é um significante" que designa todos "os efeitos de significado", tais como "o desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar", o que condiciona que "por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas", não por "efeito de sua dependência real" , mas pela própria "configuração do significante" e por "ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida". Tal alienação constitui um recalque primário, pois aquilo que é "alienado das necessidades" não pode "articular-se na demanda"¹⁵⁶, dando origem ao desejo. Assim, o desejo distingue-se tanto do "apetite de satisfação", quanto da "demanda de amor", sendo, porém, "a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda". Assim como a relação sexual seria o lugar privilegiado de presentificação desta "ambigüidade"¹⁵⁷ entre apetite e demanda, também "o falo" seria "o significante privilegiado" da "marca" da fenda do sujeito. Contudo, como o falo "só pode

¹⁵⁵ LACAN, J. Op. cit., p. 692.

¹⁵⁶ Id. Ibid., p. 697.

¹⁵⁷ Id. Ibid., p. 698.

desempenhar seu papel" de significante "enquanto velado"¹⁵⁸ - já que é constituído na relação com a mãe, na tentativa de reconhecimento do desejo deste primeiro outro - instaura-se a falta no desejo.

Mas, para Deleuze e Guattari, o complexo de castração, em que o falo têm a função de significante último, instância máxima doadora de sentido, ou "significante despótico", só poderia ser considerado estruturante da sexualidade, quando se tivesse em vista uma "representação antropomórfica do sexo". A esquizoanálise, contudo, quer atingir o sexo não-humano, pressupondo que o inconsciente não faz essa diferenciação sexual entre homem e mulher e tampouco permanece em uma indiferenciação, mas coloca em jogo uma infinidade de pequenos sexos, como bem soube ver Proust ¹⁵⁹.

Já em *Proust e os signos*, Deleuze mostrava como a teoria do amor em Proust desdobrava-se em vários níveis: "num primeiro nível, o conjunto de nossos amores inter-sexuais em seus contrastes e suas repetições" (por exemplo, a maneira como o amor do narrador por Albertine repete o amor de Swann por Odette). O "segundo nível" se constituiria com a divisão do primeiro "em duas séries ou direções, aquela de Gomorra, que esconde o segredo cada vez desvelado da mulher amada, aquela de Sodoma, que carrega o segredo ainda mais fugidio do amante"¹⁶⁰. Contudo, este nível das séries homossexuais divergentes implicaria um terceiro e mais profundo nível, aquele que supõe "um hermafroditismo inicial", que "não é a propriedade de uma totalidade animal

¹⁵⁸ Id. *Ibid.*, p. 699.

¹⁵⁹ Aula de Deleuze de 25/01/72, do site já citado.

hoje perdida, mas o enclausuramento atual dos dois sexos em uma mesma planta"¹⁶¹. A comunicação entre os dois sexos de um mesmo indivíduo seria feita "em uma dimensão transversal", pela ação de um terceiro que faria o papel desempenhado pelo inseto no caso das plantas. Tal transversalidade entre "fragmentos dos dois sexos" poderia ultrapassar "tanto o indivíduo quanto o conjunto"¹⁶² estatística e globalmente constituído da heterossexualidade, e mesmo o da homossexualidade.

Em Michel Tournier, já estudado por Deleuze em *Lógica do sentido* para a criação de um conceito de outrem como abertura de mundos possíveis, vê-se a explosão da sexualidade em múltiplas possibilidades não-humanas, que sequer são condicionadas por séries ou conjuntos, como em Proust. Robinson Crusoe, sozinho numa ilha, escreve em seu diário sobre o desejo: "Assim também o desejo. É uma torrente que a natureza e a sociedade aprisionaram numa canalização, num moinho, numa máquina para subordiná-la a um fim do qual, por si mesma, ela não cuida: a perpetuação da espécie.

"Perdi minha canalização, meu moinho, minha máquina. Ao mesmo tempo em que toda a construção social, tombada em ruína de ano em ano em mim, desapareceu todo o andaime de instituições e de mitos que permite ao desejo *tomar corpo*, no duplo sentido da palavra, quer dizer, de se dar uma forma definida e se fundir sobre um corpo feminino. Ora, é demasiado pouco dizer que meu desejo não está mais canalizado para os fins da espécie. Ele não

¹⁶⁰ DELEUZE, G. *Proust et les signes*. Paris, Quadrige/ PUF, 1996, p. 162. Tradução nossa.

¹⁶¹ Id. *Ibid.*, p. 163.

sabe nem mesmo a quem se prender!" (...) "Sinto sempre murmurar em mim esta fonte de vida, mas ela tornou-se totalmente disponível. Em lugar de se engajar docilmente no leito preparado previamente pela sociedade, ela transborda por todos os lados e escorre à maneira de estrela, procurando, tateante, uma via, a boa via em que ela se reunirá e rolará unânime para um objeto."¹⁶³ Essa fonte de vida não se fixará nem mesmo em Sexta-feira - o que configuraria uma escolha homossexual, e, portanto, humana - mas percorrerá as árvores, as grutas, a terra, encontrando, então, uma via aérea e solar.

Uma tal infinidade de sexos, assim como os nomes da história em torno dos quais se delira, são intensidades que se definem a partir do corpo sem órgãos, tomado como grau zero de intensidade. Assim, o corpo sem órgãos pode ser tomado como modelo da morte, como a catatonia esquizofrênica o é por Edgar Allan Poe e os autores de terror depois dele¹⁶⁴. Desse modo, não há necessidade de erigir um instinto de morte em princípio transcendental pela ausência de modelo da morte. Para Deleuze e Guattari, não há dualismo pulsional. O desejo não funciona vinculado a uma mórbida atração pelo aniquilamento de si ou do outro, mas a morte é o limite de toda experimentação desejante.

Sobre o ovo inerte que é o corpo sem órgãos, há as passagens e devires de um gradiente de intensidade a outro, os quais podem ou não dar

¹⁶² Id. Ibid., p. 164.

¹⁶³ TOURNIER, M. *Vendredi ou les limbes du pacifique*. Paris, Ed. Gallimard, 1972, pp.118-119. Tradução nossa.

¹⁶⁴ Aula de Deleuze de 14/12/71, do site já citado.

margem a delírios e alucinações, o que, para Deleuze, tem importância secundária. Mesmo os órgãos, tomados em estado pré-orgânico, ou seja, não codificados em organismo, podem constituir zonas ou potências intensivas que vêm preencher a matéria intensiva pura do corpo sem órgãos¹⁶⁵.

Ainda resta dizer algo a respeito do corpo sem órgãos: é que, por operar aquém ou além de qualquer organização que implique um fim (como o organismo), o corpo sem órgãos é o limite de desterritorialização, o motor imóvel das máquinas desejanças. Vibração de fluxos e intensidades, o corpo sem órgãos pode levar o corpo orgânico a uma radical dissolução, à morte, portanto. Por isso, na obra de Deleuze, corpo sem órgãos já foi chamado de instinto de morte¹⁶⁶. O instinto de morte, na leitura que Deleuze fez anteriormente da obra freudiana¹⁶⁷, era o princípio transcendental da vida psíquica, ao lado de Eros.

Tânatos e Eros definiam o domínio do princípio do prazer e o explicavam. Eros era a ligação superior que dava ao prazer o caráter de princípio, caso contrário, os prazeres e as dores seriam vivências esparsas e não seria possível explicar a busca do prazer e a evitação do desprazer. Deleuze dizia que tal ligação pressupõe uma repetição de dois tipos: uma ligada a Eros e outra ligada a Tânatos, a força que tende a negar a própria ligação entre as vivências de prazer. Tal repetição seria a síntese transcendental do tempo no inconsciente, pois ela tanto liga as vivências de prazer do presente, remetendo a

¹⁶⁵ Aula de Deleuze de 15/02/72, do site já citado.

¹⁶⁶ ORLANDI, L. B. L., op. cit.

um futuro em que se busca o prazer, quanto apaga tais vivências, remetendo a um passado.

A partir do momento em que Deleuze passa a pensar o funcionamento do desejo ligado ao corpo sem órgãos, ou melhor, a partir de *O Anti-Édipo*, a morte não precisa mais ser denominada de instinto para que seja garantida a sua importância, já que ela é o limite do corpo sem órgãos, um buraco negro capaz de atrair as linhas de fuga. A morte é o estado último de um corpo que já não se constitui em organismo, o limiar de desorganização, o que ficará mais explícito em *Mil Platôs*, com a introdução da noção de prudência na experimentação desejante.

¹⁶⁷ DELEUZE, G. *Apresentação de Sacher-Masoch*. Tr. de Jorge de Bastos. Rio de Janeiro, Taurus, 1983.

Capítulo III - *Mil Platôs* e a teoria das multiplicidades

No prefácio à edição italiana de *Mil Platôs* (também publicado na edição brasileira), Deleuze e Guattari expõem as principais diferenças entre os dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*, ressaltando que *Mil Platôs* constitui "um passo à frente"¹ em relação a *O Anti-Édipo*.

Assim, como foi exposto no segundo capítulo, havia uma "ambição kantiana"² em *O Anti-Édipo*, pois, naquele livro, tratava-se de fazer uma crítica do inconsciente. Tal crítica realizava-se segundo três temas principais: em primeiro lugar, tratava-se de mostrar que o inconsciente é uma instância produtiva e não representativa; em seguida, retirava-se a produção inconsciente da esfera familiar; por último, era construída uma "história mundial" tendo por objeto os fluxos e as contingências que propiciaram que estes fossem submetidos aos "códigos primitivos", às "sobrecodificações despóticas" e às "descodificações capitalistas"³ e suas axiomatizações. O principal alvo daquela crítica era a psicanálise, na medida em que esta realizava um uso ilegítimo das sínteses que o inconsciente operava no trato com as multiplicidades, conforme expusemos ao reconstituir, no capítulo anterior, os paralogismos que Deleuze e Guattari apontam na psicanálise.

Em *Mil Platôs*, é construída "uma teoria das multiplicidades por elas mesmas", em que já não importa a distinção entre consciente e

¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, p. 7, v. I. Tr. br. de Ana Lúcia de Oliveira. (Os platôs foram traduzidos por diferentes pessoas, de modo que mencionaremos apenas o tradutor da parte citada em cada caso.)

² Id. Ibid., p. 8.

³ Id. Ibid., p. 7.

inconsciente e, portanto, não é mais necessário considerá-las submetidas a sínteses. As multiplicidades, consideradas como substantivas e não como predicados opostos ao Uno, são estudadas a partir de seus elementos constitutivos ou princípios (singularidades), de "suas relações" ou "devires", do seu modo de individuação por hecceidade e não por constituição de sujeito, de seus espaços-tempos livres, de seu "modo de realização" por rizoma, de seu "plano de composição" e dos "vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização*"⁴.

Despedindo-se da psicanálise com o homem dos lobos

Sendo assim, a última menção à psicanálise é feita exatamente para mostrar sua dificuldade para pensar uma multiplicidade, evidenciada na análise do homem dos lobos feita por Freud⁵. Tal dificuldade parece estranha, já que, segundo Deleuze e Guattari⁶, Freud é o primeiro a estabelecer, em *O inconsciente*, a diferença entre neurose e psicose de acordo com os diferentes modos de apreender os objetos, notando que apenas o psicótico apreenderia eroticamente uma multiplicidade enquanto tal, ao passo que o neurótico perceberia um objeto de maneira global e já como perdido. No entanto, ao postular que a representação de palavra assegura a possibilidade de associação de uma multiplicidade a uma unidade (constituída pelo pai ou por um órgão sexual), Freud já estaria

⁴ Id. Ibid., p. 8.

⁵ FREUD, S. *An infantile neurosis*. Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, v. XVII. London, The Hogarth Press, 1968, pp. 3-122.

⁶ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille plateaux. Um seul ou plusieurs loups*, pp. 39-40. Ed. br., pp. 40-41. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

abrindo caminho para a invenção do significante como instância última de subsunção de multiplicidades, que lhes conferiria unidade e identidade⁷.

Retomando, então, o caso do homem dos lobos, tal como analisado por Freud, digamos que seu elemento fundamental é um sonho relatado pelo paciente, em que aparecem os lobos que vão dar o nome pelo qual o paciente ficará conhecido por todos os estudiosos da psicanálise. Neste sonho, o analisando, então menino, está com os olhos bem abertos diante de uma janela que se abre para uma árvore em que estão empoleirados seis ou sete lobos impressionantemente imóveis. Ao desenhar a árvore com os lobos, o paciente, já adulto, desenha cinco lobos. Diante desse relato, Freud conclui, já numa "primeira análise incompleta" do sonho que "o lobo"⁸ é um representante do pai, ou seja, de um parágrafo para o outro, o grupo de lobos é transformado em "o lobo" sem maiores explicações. Em outras palavras, a matilha, como multiplicidade, é unificada sob um elemento apenas, que é o pai, o que já prenuncia a inserção da psicanálise em um regime de signos em que impera o significante.

⁷ A distinção freudiana entre neurose e psicose, conforme observou-nos o Prof. Osmyr Faria Gabbi Jr., baseia-se na distinção entre representação de objeto (que envolve um complexo em que predominam imagens visuais) e representação de palavra (constituída principalmente por "imagens" acústicas). Assim, na neurose, há uma ruptura entre esses dois tipos de representação, de modo que a representação de palavra é destituída do poder de nomear os objetos. Nesse caso, os sintomas são formados através de relações entre objetos. Na psicose, a representação de objeto não chegaria a se formar, havendo formação de sintomas pela relação direta entre palavras. A leitura de Deleuze e Guattari, que não nos cabe discutir, pretende mostrar que, na psicanálise, há a tentativa de reportar as séries (seja de objetos, seja de palavras) a um referente último (o falo como significante) ou ao complexo de Édipo como princípio explicativo. Já vimos, no capítulo anterior, de que maneira os autores se contrapõem a essa tentativa de restringir o campo do desejo à família ou referir os elementos mínimos de uma máquina desejante (as séries de objetos e palavras) a um único significante.

⁸ FREUD, S. Op. cit., p. 34.

Quanto à notável imobilidade dos lobos, ela é rapidamente interpretada como um movimento furioso. Tal interpretação torna-se possível pela postulação da existência de fenômenos de transposição no inconsciente. O que permitiria uma tal conversão entre contrários num sonho seria a inexistência de negação no inconsciente, que acarretaria a indistinção entre opostos⁹. Como conclusão desta interpretação sobre a imobilidade dos lobos, Freud diz que, como, na verdade, uma tal imobilidade é um movimento frenético, estaria simbolizando um coito entre os pais. Freud chega até mesmo a determinar a época em que tal cena teria sido presenciada pelo paciente e a posição em que o casal teria copulado em tal ocasião, aventando a possibilidade de que o paciente tenha visto não os pais, mas algum animal, o que não faria diferença.

Por último, analisando os vários relacionamentos que o paciente, quando criança, estabelecia com seus empregados e empregadas, que virão a determinar seus relacionamentos afetivos na vida adulta, Freud supõe que tais relacionamentos são, na verdade, substitutos da relação com os pais. Contudo, a classe social das pessoas com quem esses relacionamentos aconteciam não teria nenhum papel pois "uma criança não observa distinções sociais"¹⁰. Esta tese, que, de resto, é assumida por Freud sem qualquer necessidade de argumentação ou problematização, é ferozmente combatida em *O Anti-Édipo*, elaborando-se ali a idéia de que

⁹ Id. Ibid., p.82, nota 2.

¹⁰ Id. Ibid., p. 98.

o desejo, mesmo nas crianças de mais tenra idade, investe todo o campo social, inclusive as diferenças de classe.

No próprio texto de Freud pode-se perceber que ele imagina que se possa considerar abusivas suas interpretações, pois há afirmação de que não há inconveniente em o analista comunicar suas construções ao analisando, já que "elas nunca causam dano à análise se estão erradas"¹¹. Para responder à suspeita de que toda a interpretação feita numa análise possa ser reputada apenas ao analista, sem que corresponda ao que efetivamente acontece ao analisando, Freud diz que as construções em análise são feitas de maneira lenta e gradual. Além disso, muitos pontos desenvolvem-se sem interferência por parte do analista. Ademais, tudo converge para essa construção, à medida que ela vai se mostrando capaz de explicar cada detalhe do caso em questão, levando a "resultados notáveis"¹².

Mas, para Deleuze e Guattari, a interpretação psicanalítica, por mais que consiga subsumir todos os elementos relatados por um paciente a um mínimo de princípios explicativos, não é suficiente. Inclusive, esta subsunção mesma é criticada, pois, em última instância, submete uma multiplicidade a uma unidade, através de uma identidade. No caso do homem dos lobos, tal subsunção faz que se perca de vista a matilha e os devires que nela se cruzam.

¹¹ Id. Ibid., p. 19.

¹² Id. Ibid., p.52.

Assim, pensando conferir a palavra ao paciente e possibilitar que este fale em seu próprio nome, através da reconstituição da história de seus conflitos edipianos, a psicanálise perde o que há de mais singular em cada caso¹³. Pois, embora os enunciados edipianos possam fazer parte de um agenciamento de enunciação, ao serem colocados como os únicos que interessam, constituem uma máquina de rebatimento de tudo o que é dito, impossibilitando uma escuta efetiva. O nome próprio, como acesso "à mais alta singularidade na apreensão instantânea de uma singularidade genérica"¹⁴, é esvaziado de sentido quando se reporta uma multiplicidade - como os lobos - a uma unidade significante (como a figura paterna).

Mas, quando se preserva o caráter de multiplicidade dos elementos que entram em jogo no inconsciente, ou na produção desejante, não se coloca mais em questão o triângulo edipiano ou uma instância significante capaz de subsumir toda uma cadeia de signos. Nesse caso, encontra-se uma instância que "faz o papel de corpo pleno - Corpo sem Órgãos"¹⁵ sobre a qual correm multiplicidades, matilhas, multidões que constituem intensidades, afectos¹⁶.

¹³ A preocupação em atingir a singularidade quanto aos fenômenos de desejo, ou de definir o âmbito do psíquico por referência ao concreto, é um tema amplamente trabalhado por Georges Politzer na sua crítica aos pressupostos da psicologia clássica (cf. POLITZER, G. *Crítica aos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba. Ed. da UNIMEP, 1998 A respeito da retomada de temas politzerianos em toda crítica à psicanálise, ver o prefácio do prof. Osmyr Faria Gabbi Jr. a esse livro). Vimos, no capítulo anterior, que Deleuze e Guattari, em sua crítica à psicanálise, recorrem a Kant para definir o âmbito em que as sínteses do inconsciente eram legítimas, denunciando a incidência da psicanálise em paralogismos que consistiam em elevar fatos empíricos à dimensão do transcendental. Também neste uso do kantismo, os autores retomam, em uma perspectiva distinta, uma motivação politzeriana.

¹⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 1914 - Um seul ou plusieurs loups?* Paris, Minuit, 1980, p.39. Ed. br., v. 1, p. 40. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

¹⁵ Id. Ibid., p. 42. Ed. br., p.43.

¹⁶ De acordo com a exposição que Deleuze faz dessa noção (na aula de 24/01/78, do site já citado), afecto, para Espinosa é um "modo de pensamento" que não procede por representações; mas é constituído pela

Segundo um tal funcionamento, as multiplicidades conectam-se em rizoma, tendo um carácter intensivo segundo o qual seu deslocamento sempre ocorre com uma mudança de natureza. Assim, o princípio métrico de tais multiplicidades está, não nelas mesmas, mas "nas forças que agem sobre elas", "na libido que as constitui de dentro"¹⁷, sendo que os diversos graus de intensidade e suas mudanças são definidos a partir do Corpo sem Órgãos, tomado como grau zero de intensidade, sem que, para isso, haja necessidade da intervenção de uma falta constitutiva ou de uma negação. Isto porque sua intensidade só se mostra quando entram em agenciamento, fluindo sobre um corpo sem órgãos constituído num processo de desejo.

Além desse primeiro tipo de multiplicidade molecular, que não se divide nem se desloca sem mudar de natureza, de carácter intensivo, há um outro tipo de multiplicidade em todo agenciamento: as multiplicidades extensivas, molares, unificáveis e divisíveis.

Multiplicidades e conectividade: rizoma

Mas, falávamos acima do modo de conexão das multiplicidades, que é o rizoma sem explicar o que isso quer dizer para os autores. Para começar, um rizoma é um sistema em que se extrai o único de uma multiplicidade a constituir, como princípio de conexão de heterogêneos que prescinde de um eixo central a partir do qual os elementos se

"variação contínua" de nossa "força de existir (*vis existendi*)" ou "potência de agir (*potentia agendi*)". Tal variação vincula-se à oscilação entre um maior ou menor grau de perfeição de nossas idéias. Deleuze ressalta que afecto não deve ser confundido com afecção, que é um tipo de idéia, portanto, um "modo de pensamento" representativo, que diz respeito aos efeitos dos corpos uns sobre os outros sem se reportar às causas das modificações sofridas por eles.

ramificam e de uma linha para a qual todas as demais convergem. Um rizoma é "um caso de sistema aberto" e permite que Deleuze pense sua própria filosofia como sistema em que os conceitos se reúnem em um conjunto referindo-se "a circunstâncias e não mais a essências"¹⁸. Já que um rizoma pode ser considerado como sistema, embora aberto, deve ser construído segundo alguns princípios.

Em primeiro lugar, Deleuze e Guattari colocam o duplo princípio de conexão e heterogeneidade, segundo o qual pode-se e, até mesmo, deve-se conectar qualquer ponto de um rizoma a qualquer outro. Tais pontos são constituídos por elementos de natureza diversa, heterogênea (lingüística, biológica, política, econômica etc.). Em seguida, há o princípio de multiplicidade, que a define como substantiva e, portanto, não sendo referida ao Uno nem "como sujeito" nem "como objeto"; mas tendo como "determinações" apenas "grandezas, dimensões, que não podem crescer sem que ela mude de natureza"¹⁹. Esse "crescimento de dimensões"²⁰ por aumento de conexões é exatamente o que define um agenciamento, que é formado pelas linhas de crescimento do rizoma e a velocidade de deslocamento dos elementos em desterritorialização, o que supõe uma máquina "como um conjunto de pontas que se inserem no agenciamento em vias de desterritorialização,

¹⁷ Id. Ibid., p. 44. Ed. br., p. 45.

¹⁸ DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris, Minuit, 1990, p. 48. Ed. br.: *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992, p. 45. Tradução de Peter Pál Pelbart.

¹⁹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. Introduction: Rhizome*, pp. 14-15. Ed. br., p. 16. Tr. de Aurélio Guerra Neto

²⁰ Id. Ibid., p. 15. Ed. br., p. 17.

para traçar nele as variações e mutações"²¹. Há diversos tipos de linhas: as de articulação ou segmentaridade, as que compõem estratos, outras, que compõem territorialidades e as linhas de fuga, que possibilitam movimentos de desestratificação e de desterritorialização. Tais linhas de fuga compõem o plano de consistência das multiplicidades.

O conjunto de linhas que forma o rizoma permite encontrar um outro princípio: o de "ruptura assignificante", segundo o qual um rizoma pode continuar a crescer mesmo se rompido num ponto, já que há outras linhas de crescimento que não estão ligadas de maneira axial umas às outras. Esta ausência de eixo leva ao princípio de cartografia, pelo qual se considera o mapa como oposto ao decalque. O decalque supõe um eixo que confere unidade orgânica a um determinado conjunto e só poderia ser aplicado ao rizoma quando já bloqueado, estratificado. Para permitir o crescimento do rizoma, seu movimento, é preciso mapeá-lo segundo suas múltiplas entradas e conexões. Assim, não se perde de vista as linhas de fuga e pode-se também encontrar as linhas de estratificação (subjetivação e significação) como pontos de possível bloqueio.

Para Deleuze, *O Anti-Édipo* já tratava da "univocidade do real", era um "espinosismo do inconsciente"²². Contudo, as multiplicidades eram consideradas segundo as condições de um determinado número de sínteses do inconsciente. Tal idéia de sínteses é substituída, em *Mil Platôs*, pelo rizoma e sua lógica de funcionamento, que se opõe à lógica

²¹ Id. Ibid. *1837- De la ritournelle*, p. 411. Ed. br., p. 146, v. 4. Tr. de Suely Rolnik.

²² DELEUZE, G. *Pourparlers*, p. 198. Ed. br., p. 181.

da árvore, com seu tronco ou eixo principal, mas não "como dois modelos". Apenas a árvore constituiria um modelo transcendente. O rizoma agiria antes "como processo imanente que reverte o modelo e esboça um mapa"²³. Tal mapa, como já foi dito, deve dar conta não só das linhas de fuga de um rizoma, mas também de suas linhas de estratificação. Ao tomar o movimento como objeto, o mapa confunde-se com seu objeto", identificando "percurso e percorrido"²⁴. Nesse caso, trata-se de analisar os deslocamentos, não de procurar uma origem, e passa-se a lidar "com trajetos e devires", não "com pessoas e objetos"²⁵.

Os estratos como inscrição na terra

Mas, voltemos aos estratos. Para explicar o que são e como funcionam os processos de estratificação, Deleuze e Guattari fazem uma "geologia da moral", pois a terra é o primeiro elemento a ser estratificado. Assim, a terra ainda desestratificada seria um corpo sem órgãos "atravessado por matérias instáveis não formadas, por fluxos em todos os sentidos, por intensidades livres ou singularidades nômades, por partículas loucas ou transitórias", sujeitas, contudo, a processos de estratificação que imporiam uma forma às matérias, aprisionariam as intensidades, fixariam as singularidades em sistemas de ressonância e de redundância, submetendo as moléculas produzidas a "conjuntos molares", através de um código e de um território. Cada estrato seria expressão de

²³ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. Introduction: Rhizome*, p. 31. Ed. br., pp. 31-32, v. 1. Tr. de Aurélio Guerra Neto

²⁴ DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34, 1997, p. 73. Tr. de Peter Pál Pelbart.

²⁵ Id. *Ibid.*, p. 75.

um "juízo de Deus", enquanto o processo de estratificação constituiria o "sistema do julgamento de Deus"²⁶, princípio ordenador funcionando por imposição de fins e funções.

Entre dois estratos aparece uma "superfície de estratificação", que os articula voltando-se para o plano de consistência formado pelo Corpo sem Órgãos da terra constituindo, assim, uma dupla articulação que supõe uma substância metaestável e uma forma estável. Uma das articulações colocaria em jogo, por vezes, multiplicidades moleculares, mais maleáveis, e a outra, multiplicidades molares, mais duras, sujeitas a "centragem, unificação, totalização, integração, hierarquização, finalização" constituindo, assim, uma "sobrecodificação"²⁷.

Toda essa concepção de estratos, apresentada por um suposto professor Challenger, espécie de personagem conceitual, é inspirada por uma certa leitura de Hjelmslev. O interesse de Deleuze e Guattari por esse lingüista é suscitado pela ruptura com a "dualidade forma-conteúdo"²⁸ que ele estabelece ao supor que há tanto forma de conteúdo quanto forma de expressão, além de matéria e substância. O uso da terminologia de Hjelmslev traz o ganho de não reintroduzir sujeito ou objeto, em lugar de conteúdo, além de evitar que expressão seja confundida com forma, pois "há uma forma de expressão, mas há também uma forma de conteúdo"²⁹.

Ao mesmo tempo, não se deve reduzir "a distinção de Hjelmslev entre

²⁶ DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 10.000 a. C.- La géologie de la morale (pour qui elle se prend, la terre?)*, pp. 53-54. Ed. br., p. 54. Tr. de Célia Pinto Costa.

²⁷ Id. Ibid., p. 55 em ambas as edições.

²⁸ Id. Ibid., p. 56. Ed. br., p. 55.

²⁹ Aula de Deleuze de 08/03/1977, do site <http://www.imaginet.fr/deleuze/>. A tradução é nossa.

conteúdo e expressão" à distinção saussureana entre significante e significado, para salvaguardar a diferença entre "as matérias não semioticamente formadas e as substâncias semioticamente formadas"³⁰, o que permitiria o estudo de semióticas a-significantes. Contudo, a diferença entre Deleuze e Guattari e Hjelmslev é que eles, além de suprimirem, na distinção hjelmsleviana, o que ainda resta da noção saussureana de signo, dão a essa distinção uma operatoriedade mais ampla, encontrando estratos e processos de estratificação por toda parte, não apenas na linguagem.

Assim, definem matéria como "o plano de consistência ou o Corpo sem Órgãos", que seria "o corpo não formado, não organizado, não estratificado ou desestratificado". Matéria é também aquilo que passa sobre esse corpo, ou seja, "partículas submoleculares ou subatômicas, intensidades puras, singularidade livres pré-físicas ou pré-vitais". O conteúdo, por sua vez, seria a matéria já formada, a ser tomada em duas perspectivas: a da substância, "enquanto tais matérias foram escolhidas", selecionadas dentre outras, e a da forma, enquanto tais escolhas obedecerem a uma ordem. Já a expressão seria constituída pelas "estruturas funcionais que" devem ser também "consideradas de dois pontos de vista, o da organização de sua própria forma, e o da substância enquanto elas" constituem "compostos (forma e substância de

³⁰ DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Politique et psychanalyse. La place du signifiant dans l'institution*. Alençon, Des mots perdus, 1977, p. 92.

expressão)"³¹. Segundo este funcionamento, "as formas remetem a códigos, a processos de codificação e de descodificação" ao passo que "as substâncias como matérias formadas remetem a territorialidades, a movimentos de desterritorialização e reterritorialização"³².

Música e desterritorialização

Para entender melhor toda essa elaboração que pressupõe a distinção entre conteúdo e expressão, é interessante analisar o caso da música. Para Deleuze, o problema que concerne inicialmente à música é o da desterritorialização da voz³³, o que a torna "inseparável de um devir-mulher e de um devir-criança"³⁴. Tal problema é equacionado diferentemente segundo os elementos de cada agenciamento musical, por exemplo, o agenciamento que se utiliza da voz angelical do contra-tenor, ou aquele que toma a voz mais sensual do castrato, que pareceria vir das entranhas. Mas, em ambos os casos, trata-se de provocar, através de artifícios próprios à música, um devir-criança molecular. Assim, a forma de conteúdo da música seria uma criança e também uma mulher desterritorializadas, ao mesmo tempo em que a expressão - no caso, a voz - seria também desterritorializada para conseguir atingir os devires musicais.

A dupla articulação

³¹ Id. *Mille Plateaux. 10.000 a. C.- La géologie de la morale (pour qui elle se prend, la terre?)*, p. 58. Ed. br., pp.57-58, v. 1. Tr. de Célia Pinto Costa.

³² Id. *Ibid.*, p. 69. Ed. br., p. 68.

³³ Para a elaboração do problema da música numa perspectiva deleuzeana, ver: FERRAZ, S. *Música e repetição - a diferença na composição contemporânea*. São Paulo, EDUC/FAPESP, 1998.

³⁴ Aula de Deleuze de 08/03/1977, do site já citado.

Mas, mencionávamos acima a existência de uma dupla articulação sem dizer o que precisamente ela coloca em jogo. Tal articulação seria, por um lado, a do conteúdo e, por outro, a da expressão. Embora haja distinção real entre as duas articulações, há também "isomorfismo com pressuposição recíproca" entre elas. Mas a distinção entre forma e substância é apenas "mental ou modal", já que "não se pode conceber substância sem forma". Cada face da dupla articulação é, por sua vez, também dupla, pois há trocas entre as articulações em um dado sistema de estratificação de modo que, por exemplo, uma articulação de expressão pode fazer o papel de conteúdo para uma outra.

Dissemos que a distinção entre conteúdo e expressão era real, e não apenas modal. Assim sendo, só há signo quando a distinção entre formas de expressão e formas de conteúdo torna-se categorial e só se deve falar em regimes de signos nessas condições, caso contrário, poderia ser estabelecido um privilégio da linguagem sobre os outros tipos de estratos, correndo-se o risco de erigir o significante como primeiro em relação ao significado.

Respeitando tais condições, um regime de signos pode ser definido como "um conjunto de enunciados que surgem no campo social considerado como estrato", reportando-se a estados de força e efetuando uma máquina abstrata que regulamenta e confere unidade à composição dos estratos, enquanto os agenciamentos maquínicos relacionam tais estratos ao plano de consistência, mantendo, desse modo, o caráter duplo da articulação. Se a articulação ao plano de consistência, como

virtualidade de desestratificação, for rompida, é estabelecido um sistema dual do tipo "significante-significado", ou infraestrutura-superestrutura", ou ainda, "matéria-espírito".

Tal plano de consistência desestratificado não é outro senão o Corpo sem Órgãos, que é também o plano de consistência construído pelo desejo, o que nos faz suspeitar que ele deve desempenhar algum papel na formação dos estratos, o que investigaremos mais adiante. Sobre o plano de consistência, haveria uma matéria, constituída de "multiplicidades singulares, não segmentarizadas, feitas de *continuuums* intensivos, de emissões signos-partículas" e "de conjunções de fluxos"³⁵. O plano de consistência é ainda diagramatizado por máquinas abstratas.

Os estratos são formados pelo recorte do *continuum* intensivo de matéria não formada, que lhe confere substância e forma e distingue conteúdo e expressão, constituindo uma dupla articulação. Cada estrato serve de substrato a um outro. A unidade de composição de um estrato, segundo seu meio, seus elementos substanciais e traços formais (Ecúmeno) se divide em paraestratos, por suas "formas irreduzíveis e meios associados", epistratos, por suas "camadas de substâncias formadas e seus meios intermediários"³⁶. O interestrato seria constituído pelo agenciamento maquínico, que coloca em jogo o desejo, que regularia as relações entre as divisões e os estratos. Tal agenciamento seria também um metaestrato, por estar voltado para o plano de consistência, efetuando

³⁵ Id. Ibid., p. 92. Ed. br., p. 90.

³⁶ Id. Ibid., p.93. Ed. br., p. 90.

a máquina abstrata. Já o Planômeno seria a desestratificação do Ecúmeno operada pela máquina abstrata.

Multiplicidades e enunciação

A importância do desejo nos agenciamentos maquínicos é explicitada por Deleuze e Guattari quando discutem suas diferenças em relação à teoria dos enunciados elaborada por Foucault³⁷. Segundo os autores, Foucault coloca em jogo, num primeiro momento, na *Arqueologia do saber*, dois tipos de multiplicidades, de conteúdo e expressão, que se encontram em pressuposição recíproca sem, contudo, entrarem em relação de causalidade ou correspondência. A instância que articula essas duas multiplicidades seria a de poder ou micro-poderes, conforme o desenvolvimento dessa teoria em *Vigiar e punir*. O poder constituiria um diagrama abstrato que envolveria os agenciamentos coletivos. Em *História da sexualidade*, tais agenciamentos são reportados a uma máquina abstrata.

A divergência de Deleuze e Guattari com relação a Foucault refere-se, precisamente, quanto ao papel exercido pelo poder nos agenciamentos. Para os autores, o poder é já uma dimensão estratificada dos agenciamentos que seriam, antes de mais nada, agenciamentos de desejo, a tal ponto de podermos usar desejo como nome para agenciamento³⁸. As linhas de fuga seriam primeiras no diagrama ou na

³⁷ Id. Ibid., p. 175 nota, p. 175 nota. Ed. br., pp. 98-99 nota, v. 2. Tr. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão.

³⁸ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo, Escuta, 1998, p. 84. Tr. de Eloisa Araújo Ribeiro

máquina abstrata e desempenhariam um papel positivo de criação e desterritorialização, não sendo meros "fenômenos de resistência ou de resposta"³⁹.

Contudo, a teoria foucauldiana da enunciação não é tão distante da de Deleuze e Guattari quanto a da lingüística, o que fica claro no quarto platô, intitulado *23 de novembro de 1923 - Postulados da lingüística*, em que são discutidos os referidos postulados, dos quais os autores discordam. O primeiro deles é o que considera a linguagem como informativa e comunicativa. Para Deleuze e Guattari, a linguagem, enquanto estrato, tem como unidade mínima ou elementar a palavra de ordem, pois "é feita", antes de mas nada, "para obedecer e fazer obedecer"⁴⁰. Palavra de ordem é, para os autores, a "relação de toda palavra ou todo enunciado com seus pressupostos implícitos" que são "os atos de palavra que se realizam no enunciado e só podem se realizar nele"⁴¹.

Por outro lado, a linguagem supõe agenciamentos coletivos de enunciação, que só podem ser definidos através das circunstâncias de enunciação, as quais são sempre imanentes à linguagem, embora a remetam a seu fora, conferindo-lhe uma potência de desterritorialização. Tais circunstâncias são constituídas de atos sempre imanentes à linguagem e que podem ser definidos como "o conjunto das

³⁹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux, 5.587 a. C. - 70 d. C. - Sur quelques régimes de signes*, p. 176 nota. Ed. br., p. 99 nota, v. 2. Tr. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão.

⁴⁰ Id. Ibid. *20 novembre 1923 - Postulats de la linguistique*, p. 96. Ed. br., p. 12, v. 2.

⁴¹ Id. Ibid., p. 100. Ed. br., p. 16, v.2.

transformações incorporais"⁴² que ocorrem numa sociedade aos corpos que a constituem. Através dessa noção de agenciamento coletivo de enunciação, que pretende ultrapassar a dicotomia "entre sujeito de enunciação e sujeito do enunciado"⁴³, é que Deleuze e Guattari definem estilo em literatura. O estilo não seria uma maneira pessoal de escrever - pois os enunciados são sempre produzidos por agenciamentos, não por sujeitos - mas a capacidade de colocar a língua e a escrita numa linha de fuga, através de um uso menor da língua, um devir estrangeiro ou gago, que a constitui como um sistema heterogêneo.

A proposição anterior já leva a supor um segundo postulado a ser combatido por Deleuze e Guattari: o de que haveria uma máquina abstrata da língua, que não faria apelo a qualquer fator extrínseco. Ora, os autores vão se interessar justamente pela relação da linguagem com seu fora, pelos investimentos de desejo envolvidos num agenciamento coletivo de enunciação que levam em conta o social na sua produção.

Há um terceiro postulado que procura definir constantes ou universais na língua, considerando-a como um sistema homogêneo. Mas, Deleuze e Guattari não podem concordar com tal posição, já que seu interesse é pelas multiplicidades, pelos processos de diferenciação. Assim, procuram criar condições para uma pragmática que possa estudar a língua levando em conta suas variações e condições de enunciação.

⁴² Id. *Ibid.*, p. 102. Ed. br., p. 18, v. 2.

⁴³ DELEUZE, G. *Pourparlers*, p. 35. Ed. br., p.33.

Por último, os autores voltam-se para um postulado que acompanha de perto o anterior. Se aquele buscava a universalidade, este procura um padrão que constituiria uma língua maior, a partir da qual se definiriam os desvios. Ora, como os autores buscam acompanhar as variações da língua, ou, pelo menos, criar um certo modo de pensar que torne tal tarefa possível, preferem tentar perceber o devir-minoritário da língua, como procedimento de criação de estilo. Através da criação de uma língua menor, a palavra de ordem pode se transformar em senha para se fugir à sentença de morte envolvida na palavra de ordem.

Mas, dentro da língua existe não só um devir-menor, mas também o funcionamento de vários tipos de regimes de signos que a relacionam com o seu fora e regem a produção de enunciados. Um regime de signos pode ser definido como toda formalização de expressão lingüística específica. Deleuze e Guattari apresentam alguns desses regimes, salientando que pode haver vários outros que não lhes tenham ocorrido.

Regime de signos como efetuação de uma máquina abstrata

O regime significante é aquele em que um signo remete sempre a outro, infinitamente, fazendo circular uma dívida também infinita. É o regime do paranóico, em que tudo está interligado. A interpretação é o mecanismo que completa o funcionamento da significância, expandindo os círculos de signos e conferindo-lhes significados. O rosto, como veremos melhor em outro momento, "dá a substância do significante, é

ele que dá a interpretar". A rostidade é "a substância particular de expressão" que se liga à "redundância formal"⁴⁴ do significante.

Deleuze e Guattari resumem da seguinte maneira os principais "aspectos ou princípios" do regime significante: há uma remissão infinita de um signo a outro, em que os signos podem mudar de círculo ou série. A interpretação propicia esse salto dos signos, bem como "a expansão dos círculos", supondo a subsunção do "conjunto infinito dos signos" por um "significante maior". Tal significante tem como substância o "Rosto"⁴⁵. Nesse regime, a linha de fuga é relegada a um papel negativo, por escapar ao significante. Tudo isso constitui um regime de trapaça.

Além desse regime, são descritos mais três: pré-significante - das sociedades ditas primitivas, que opera por código territorial, inscrevendo tudo na terra e nos corpos - contra-significante - que opera através de signos numéricos que não são produzidos "por nada de exterior à marcação que"⁴⁶ os institui. Tal regime pode ser observado entre nômades guerreiros.

Além disso, há o regime pós-significante, que se constitui como regime de subjetivação, através de uma traição perpétua de Deus para com o homem e deste para com Deus em que ambos desviam incessantemente seus rostos um do outro. O processo de subjetivação suscitado por esse regime funciona em duas linhas: a da consciência, que

⁴⁴ Id. Ibid., *5.587 a. C. - 70 d. C. - Sur quelques régimes de signes*, p. 144. Ed. br., pp. 65-66, v. 2. Tr. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão.

⁴⁵ Id. Ibid., pp. 146-147. Ed. br., p. 68, v.2.

⁴⁶ Id. Ibid., p. 148. Ed. br., pp. 68-69, v. 2.

implica um desdobramento em dois sujeitos (de enunciação e de enunciado), e a do amor-paixão, que funciona como "um cogito a dois"⁴⁷, em que os amantes são atraídos por uma desterritorialização absoluta, um buraco negro que surge a partir do rosto, como veremos mais adiante.

Contudo, tais regimes podem ser encontrados funcionando juntos, ou seja, há muitos casos de "semiótica mista", como o complexo de Édipo. Nesse caso, há a mistura do regime pós-significante, com o autoritarismo "da subjetivação e do profetismo, com desvio do rosto", com o regime significativo com seu despotismo exercido através da interpretação, que supõe uma "irradiação do rosto"⁴⁸. A falta de destreza da psicanálise para analisar os regimes de signos que funcionam em determinado agenciamento derivaria exatamente desse seu caráter misto, do qual não se aperceberia. Ora, o que a esquizoanálise, ou pragmática, propõe-se como tarefa é, precisamente atingir a diagramatização da máquina abstrata a partir de uma análise gerativa dos regimes de signos. Inclusive para o estudo da literatura, o que importa é descobrir "os regimes de signos deste ou daquele autor"⁴⁹.

Um exemplo de máquina abstrata é a de rostidade, que constitui o sistema muro branco-buraco negro. Tal sistema comporta dois eixos ou estratos: o de significância, muro branco em que se inscrevem e ricocheteiam os signos, e o de subjetivação, buraco negro da consciência e das paixões. É nesse sistema que se produz o rosto, como entidade

⁴⁷ Id. Ibid., p. 167. Ed. br., p. 89, v. 2.

⁴⁸ Id. Ibid., p. 157. Ed. br., p. 79, v. 2.

separada do corpo e que o determina, operando uma rostificação, ou seja uma desterritorialização do corpo seguida de uma reterritorialização deste sobre o rosto, enquanto a natureza sofre processo semelhante, ao ser entendida como paisagem.

Máquinas e desterritorialização

Deleuze e Guattari passam, então, a estudar esse processo de desterritorialização, estabelecendo seus teoremas ou "proposições maquínicas"⁵⁰. Assim, a primeira dessas proposições trata do que já vimos na operação de rostidade, ou seja, a desterritorialização se dá sempre com, pelo menos, dois elementos e se segue de uma reterritorialização de um elemento desterritorializado sobre outro igualmente desterritorializado. Em um processo de desterritorialização, há que se distinguir entre intensidade e velocidade, pois o mais rápido não é necessariamente o mais intenso. Tal distinção é importante porque determina que o elemento desterritorializado com menor intensidade será reterritorializado sobre o mais intensamente desterritorializado.

Em seguida, há um outro teorema, que fala sobre a máquina abstrata. No caso do sistema de rostidade, ela se efetua tanto nos rostos quanto em "partes do corpo, roupas, objetos que ela rostifica seguindo uma ordem das razões"⁵¹. Uma tal máquina abstrata liga-se a

⁴⁹ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*, p. 137.

⁵⁰ Id. Ibid. *Année zéro - Visageité*, p. 214. Ed. br., p. 40, v. 3. Tr. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão.

⁵¹ Id. Ibid., p. 215. Ed. br., p. 41, v. 3.

agenciamentos de poder que, através da rostificação, "impõem a subjetivação e a significância como sua forma de expressão determinada, em pressuposição recíproca com novos conteúdos"⁵², estabelecendo o que não se enquadra na rostidade, no sistema vindo do rosto de Cristo, como desviante.

Para construir uma linha de fuga capaz de romper o muro branco da significância e escapar ao buraco negro da subjetivação, é inútil tentar retornar a um estado anterior, através da recuperação de um corpo primitivo, não rostificado, submetido a uma semiótica pré-significante. Seria preciso, ao contrário, conhecer bem o sistema muro branco-buraco negro, entranhar-se nesse sistema em que já nos encontramos, para sair dele em direção a algo novo através do encontro com um aliado que possa propiciar um devir.

Aliás, é somente quando vão tratar dos devires que Deleuze e Guattari encontram os demais teoremas de desterritorialização. O primeiro desses teoremas encontrados no décimo platô explica o caráter duplo da desterritorialização. É que há sempre duas variáveis em jogo numa desterritorialização, uma maior, de caráter molar e dominante, e outra menor, molecular e mais desterritorializada, que entram em devir ao mesmo tempo, constituindo uma "zona de vizinhança" entre elas. Esta proposição permite encontrar um novo teorema, que diz respeito às forças de desterritorialização, que são passíveis de ser distinguidas como "força

⁵² Id. Ibid. p., 221. Ed. br., p. 48, v. 3.

desterritorializante" e "força desterritorializada", a partir da distinção já feita entre maior e menor, molar e molecular. Assim, o elemento desterritorializante funciona como expressão, enquanto o desterritorializado desempenha "o papel relativo de conteúdo". Contudo, tal funcionamento se dá em "bloco assimétrico", com a criação de uma zona de "indiscernibilidade" entre os dois, uma espécie de equilíbrio metaestável (e, portanto, não fixável de uma vez por todas) entre traços de expressão e de conteúdo, de modo que não se pode reputar ao elemento com uma certa função de conteúdo nenhum caráter de objeto ou de sujeito. O último teorema concerne a singularidade de cada agenciamento, dizendo que cada um deles tem uma força e uma velocidade de desterritorialização diferente, que é preciso calcular "segundo os blocos de devir considerados, e as mutações de uma máquina abstrata"⁵³.

Multiplicidades moleculares e devires

Assim sendo, é preciso acompanhar mais de perto o que Deleuze e Guattari dizem a propósito do devir. Em primeiro lugar, há que se considerar que um devir é sempre minoritário, tendo-se em mente que minoria não se refere necessariamente à quantidade. Num devir, o que acontece é que a minoria não pode mais ser um conjunto que se estabelece em função da maioria. Tal maioria é determinada não por seu maior número, como já foi dito, mas pela "determinação de um estado ou

⁵³ Id. Ibid. *1730 - Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible*, p. 377. Ed. br., pp. 109-110, v. 4. Tr. de Suely Rolnik.

de um padrão em relação ao qual as quantidades maiores tanto quanto as menores serão ditas minoritárias", supondo um "estado de dominação"⁵⁴. Assim, maioria e minoria são definidas em função do poder que exercem e também em função de seu caráter molar ou molecular, não em função de estatísticas. Mais uma vez, a distinção entre molar e molecular não é de tamanho ou escala, mas se refere ao sistema de referência, ao tipo de multiplicidade, colocado em jogo em cada caso. Uma multiplicidade molar é atravessada por linhas e segmentos, ao passo que uma multiplicidade molecular é perpassada por fluxos, que podem ser constituídos de linhas não segmentarizadas, de desejo ou de crença, de acordo com Gabriel Tarde, e quanta.

Assim, os devires, que são, além de minoritários, moleculares, não podem estar ligados às maiorias, que formam conjuntos molares. Ora, como o homem é "a entidade molar por excelência", não só não há devir-homem, como também o devir-mulher é primeiro em relação aos outros devires, em função da "situação particular da mulher em relação ao padrão-homem"⁵⁵. Para o tema do desejo, é de suma importância estudar o devir, pois, se, por um lado, "é sempre por rizoma que o desejo se move e produz"⁵⁶, por outro, o devir é o processo do desejo. Assim, começemos pelo devir que, para os autores, teria o poder de deflagrar todos os outros - o devir-mulher -, embora o devir-criança, por ser o grau máximo de conectividade, seja imanente a todos os devires.

⁵⁴ Id. Ibid., p. 356. Ed. br., p. 87, v. 4.

⁵⁵ Id. Ibid., p. 356. Ed. br., p. 88, v. 4.

O devir-mulher, pelo qual passam tanto homens quanto mulheres, possibilita que se escape à oposição binária entre homem e mulher para que se encontre os n pequenos sexos não-humanos, os "n sexos moleculares sobre a linha de fuga"⁵⁷. Mas, na sexualidade, o devir-mulher, esse encontro de uma mulher molecular que não mais se define por oposição ao homem, forma um bloco de devir com o devir-animal, como no caso do guerreiro e da amazona, cujo encontro dispara uma corrida em direção a um devir-imperceptível, propiciada pela zona de indiscernibilidade entre os devires.

Pode-se atingir um devir-imperceptível, para o qual tendem todos os devires (por ser o grau máximo de desterritorialização), de muitas outras maneiras, como através da droga, por exemplo. Mas, embora o uso de uma droga possa trazer o tipo de percepção agenciado nesse devir, em que o imperceptível, ou seja, o plano de consistência, torna-se exatamente o que é percebido, há o risco de um esvaziamento do corpo, além do inconveniente de ter que recomeçar do zero a cada vez, não mantendo a experimentação fluindo no meio.

O devir e seu funcionamento

Mas, falávamos do poder introdutório do devir-mulher sobre os demais, mas não abordamos o que possibilita que um devir aconteça e nem que elementos são colocados em jogo. Desde logo, é preciso considerar que um devir não é um caso de imitação e não envolve

⁵⁶ Id. Ibid. *Introduction - Rhizome*, p. 22. Ed. br., p. 23, v. 1. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

⁵⁷ Id. Ibid. *1837 - De la ritournelle*, p. 341. Ed. br., p. 71, v. 4. Tr. de Suely Rolnik.

semelhança ou relação de proporcionalidade com uma forma. É por isso que, segundo Deleuze e Guattari, o estruturalismo não consegue captar um devir, que não pode ser percebido enquanto se raciocinar em termos de correspondência de relações, de analogia de proporcionalidade, ou seja, enquanto se busca a razão que permita comparar uma estrutura a outra segundo uma analogia.

Um devir ocorre através de uma aliança, no caso do devir animal, com um elemento de uma matilha. Esse elemento é um indivíduo que atrai pela posição que ocupa em relação ao bando, posição fronteira, limítrofe, daí ser chamado de Anômalo. Tal aliança propicia a "instauração de uma máquina de guerra", além da "circulação de afectos impessoais" que "constitui uma sexualidade não humana"⁵⁸. Através dessa aliança, com os afectos impessoais que ela coloca em jogo, é estabelecida uma relação com a matilha, com a multiplicidade, que propicia a vacilação do eu, da identidade. Há uma transformação real ocorrendo no devir, mas isso não significa que os termos finais desse devir sejam reais, ou seja, num devir-lobo, o homem não se transforma efetivamente em lobo, mas adquire potência de lobo, afectos de lobo - enquanto o lobo adquire também outra potência -, num movimento de desterritorialização contínua que impede que haja um momento assinalável de reterritorialização.

Num devir, o que importa é a potência dos corpos, os afectos de que são capazes, segundo uma certa leitura que Deleuze e Guattari fazem

da Ética de Espinosa. Assim, considerando um corpo sobre o plano de consistência, pode-se defini-lo por seus afectos intensivos, que dão a sua latitude no plano, seus elementos materiais, ou seja, seu movimento ou repouso, sua velocidade ou lentidão, que permite saber sua longitude. Tais considerações levam Deleuze e Guattari a uma crítica definitiva da teoria dos objetos parciais, pois tal elaboração teórica desconsideraria as relações de movimento e repouso dos elementos dos órgãos, com suas aventuras, para encontrar não um Corpo sem Órgãos, percorrido por "velocidades diferenciais", mas um "corpo despedaçado"⁵⁹, a ser unificado sob um significante.

Multiplicidades e individuação

O modo de individuação de um corpo sem órgãos é de hecceidade, não de sujeito, coisa ou substância. Tal modo de individuação é o dos acontecimentos, presidido por Aion, "tempo indefinido do acontecimento", "linha flutuante que conhece apenas velocidades", dividindo-se infinitamente em "um tarde demais e um cedo demais simultâneos". Já as individuações do tipo sujeito são regidas por Cronos, "o tempo da medida, que fixa as coisas e pessoas, desenvolve uma forma

⁵⁸ Id. Ibid. *1730 - Devenir-intense. devenir-animal. devenir-imperceptible*, p. 285. Ed. br., p. 12, v. 4.

⁵⁹ Id. Ibid. *Année zéro - Visageité*, p 210. Ed. br., p. 37, v. 3. Tr. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão.

e determina um sujeito"⁶⁰. Cronos seria, já para os estóicos, o "tempo dos corpos", enquanto Aion seria o "tempo do incorporeal"⁶¹.

Precisamente, são essas singularidades do tipo hecceidade⁶² que vão constituir os agenciamentos e ocasionar devires, sempre correndo sobre o plano de consistência do Corpo sem Órgãos, que supõe imanência, univocidade de todas as multiplicidades que nele circulam e crescimento indefinido de dimensões. No caso das individuações do tipo sujeito, não acontece o mesmo, pois supõem um plano de organização e desenvolvimento, ligado a processos de estratificação. Como no caso da tentativa de distinção entre amor e paixão, feita por Foucault, o que está em jogo não é "a constância ou inconstância", mas, precisamente, "tipos

⁶⁰ Id. Ibid. *1730 - Devenir-intense, devenir-animale, devenir-imperceptible*, p. 320. Ed. br. pp. 48-49, v. 4. Tr. de Suely Rolnik.

⁶¹ Aula de Deleuze de 03/05/1977, do site já citado. Conforme sugestão do Prof. Osmyr Faria Gabbi Jr., que nos parece bastante plausível, a crítica de Deleuze e Guattari à teoria dos objetos parciais estaria ligada ao problema do tempo. É que os objetos parciais, na teoria kleiniana, ligam-se a pulsões parciais as quais condicionam, por sua vez, uma formação do inconsciente que se divide em fases ou estágios sexuais (com sistemas de memória correspondentes a cada uma delas, havendo transcrição do conteúdo de um sistema mais antigo para o mais recente). Ora, tal concepção supõe, dessa maneira, um tempo preso à ordem da sucessão e, em última instância, ancorado no espaço, já que depende da repartição de zonas sobre o corpo. Há na teoria freudiana, tal como formulada na *Interpretação dos sonhos*, a possibilidade de se pensar um inconsciente submetido a este tipo de temporalidade. Mas, a temporalidade aiônica, tal como definida por Deleuze já em *Lógica do sentido*, e retomada em *Mil platôs*, estaria mais próxima da maneira de pensar o tempo no inconsciente que se desprende de *Para além do princípio do prazer*. Embora tal tempo seja pensado segundo uma figura circular (cf. GABBI Jr., O. F.. *Notas sobre mecanismo e teleologia: a pulsão de morte*. A ser publicado como prefácio na tradução brasileira de KIMMERLE, G. *Denegação e retorno: uma leitura metodológica*), enquanto Aion é a forma vazia do tempo, sendo melhor descrito por uma linha reta cujo sentido não é previamente determinado, ambas têm em comum a propriedade de determinar que o presente só se determine na medida em que se divide incessantemente em passado recente e futuro iminente. Em ambos os casos, o que provoca essa divisão no tempo presente é o acontecimento de natureza incorporeal, porém, na teoria freudiana, tal divisão é condicionada pela pulsão de morte. Na filosofia deleuzeana, com a criação do conceito de corpo sem órgãos, não há mais a necessidade de se pensar em termos de pulsão ou instinto de morte para determinar a temporalidade do acontecimento.

⁶² Deleuze e Guattari empregam o termo hecceidade para definir um tipo de individuação que não é de uma coisa ou sujeito, sendo mais próximo do tipo de singularidade constituída por uma data, uma estação, enfim, um acontecimento. Este termo é tomado de Duns Scot e, segundo os autores, teria sido derivado de *haec* (esta coisa), e não de *ecce* (eis aqui), embora o equívoco com esse segundo termo possa ser frutífero.

de individuação". No amor, há uma relação entre sujeitos, pessoas, enquanto que na paixão, há "um campo de intensidades que individua sem sujeito"⁶³. A paixão seria uma conexão com Outrem, entendido não como um "outro sujeito", mas como "expressão de um mundo possível"⁶⁴, povoado de intensidades.

Tais intensidades, sobre o plano de consistência, entram em desestratificação crescente. Assim, seu modo de expressão, na medida em que se individualizam em hecceidades, não pode ser o da significância ou subjetivação, ligados que são aos estratos. As hecceidades rompem com esses estratos, constituindo sua expressão através de um agenciamento coletivo de enunciação, suscitado por uma cadeia formada entre um artigo indefinido, que mantém o caráter impessoal das hecceidades, um nome próprio, que dá conta de sua individuação, e um verbo no infinitivo, que se reporta ao tempo do devir ou do acontecimento⁶⁵ e exprime um processo. Isto constitui a expressão dos agenciamentos, enquanto seu conteúdo são os "devires e intensidades", as "circulações intensivas", as "multiplicidades de natureza qualquer"⁶⁶.

Corpo sem órgãos: experimentação e prudência

Até agora, já estudamos várias coisas acerca do funcionamento das multiplicidades, como seu modo de individuação, a maneira pela qual se conectam, os devires que experimentam. Mas quase não nos

⁶³ DELEUZE, G. *Pourparlers*, p. 157. Ed. br., pp. 143-144.

⁶⁴ Id. *Ibid.*, p. 202. Ed. br., p. 184.

⁶⁵ Peter Pál Pelbart, em seu livro *O tempo não-reconciliado*, assinala a conexão entre o tempo do acontecimento, o Intempestivo, e o desejo.

preocupamos ainda com o Corpo sem Órgãos. Já tivemos oportunidade de ver, quando estudávamos *O Anti-Édipo*, que o desejo opera sempre constituindo um corpo sem órgãos. Contudo, 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 da elaboração conceitual de uma teoria das multiplicidades. No entanto, ele mesmo não seria tanto "uma noção, um conceito" quanto "um conjunto de práticas"⁶⁷ que supõem dois momentos: a construção de um corpo sem órgãos e a colocação de algo em circulação sobre ele.

Antes de mais nada, devemos dizer que o Corpo sem Órgãos possibilita uma ruptura em relação aos estratos que ordenam as multiplicidades, como os 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, entendida aqui não como uma regra transcendente que determinaria um equilíbrio entre os extremos, "um repertório de virtudes medianas do bom senso"⁶⁸,

⁶⁶ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Politique et psychanalyse. Quatre propositions sur la psychanalyse*, p. 48.

⁶⁷ Id. *Mille Plateaux. 28 novembre 1947 - Comment se faire un Corps sans Organes?*, p. 186. Ed. br., p. 9, v. 3. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

⁶⁸ ORLANDI, L. B. L. *Pulsão e campo problemático*. In: *As pulsões*, org.: Arthur Hyppólito de Moura. São Paulo, Escuta/Educ, 1995, p. 195. Dispomos de uma versão revista deste artigo, na qual a citação encontra-se na p. 38, daqui em diante, a página desta versão estará entre parênteses.

mas "como dose, como regra imanente à experimentação"⁶⁹, como um cuidadoso vagar em cada etapa necessária à desestratificação, para evitar o risco de destruição.

Assim, tal prudência deve ser "ritmada e desenhada a cada problema vindo à pauta" na criação de um corpo sem órgãos e que "se imponha tanto às fluências" dele "quanto ao funcionamento dos órgãos"⁷⁰. Isto porque o Corpo sem Órgãos é um limite imanente, ao qual nunca se chega porque, desde que se proceda cautelosamente, tal limite, enquanto desestratificação absoluta, vai sendo alargado, posto adiante. O Corpo sem Órgãos, funcionando como limite imanente, distingue-se de Tânatos, "limite transcendente" que funcionaria "como frio delineamento espaço-temporal", em que o tempo detém a primazia, "cujo mortal ultrapassamento rompe a possibilidade de sua própria experimentação". A imanência do Corpo sem Órgãos supõe que ele funcione "como quente dinamismo espaço temporal aberto a experimentações que vão desde levezas líricas até a sua afirmação num lance final"⁷¹, experimentações que devem ser feitas sempre, como já dissemos, com prudência.

Esta "arte interrogativa" da prudência, que deve presidir as experimentações, requer "uma complexa apreensão do problemático, pois é este que já atua na trama que tece a comunicação entre os próprios corpos sem órgãos", através de "trocias intensivas" que poderiam provir de

⁶⁹DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 28 novembre 1947 - Comment se faire un Corps sans Organes?*, p. 187. Ed. br., p. 11, v. 3. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

⁷⁰ ORLANDI, L. B. L. Op. cit., p. 194 (p.37).

⁷¹ Id. Ibid., p. 191 (p. 34).

"sintonias e disparidades entre os problemas por eles veiculados"⁷². A imbricação entre a constituição de um corpo sem órgãos e o problemático mostra como a teoria do desejo, na filosofia deleuzeana, não está separada do pensamento, da construção de uma maneira de pensar que não se prenda aos pressupostos da representação e à imagem do pensamento que ela traz consigo, pois o problemático implica um uso dissonante das faculdades, que são tomadas de assalto por questões e forçadas a trabalhar sem a garantia de um bom senso ou do senso comum.

Desde *Diferença e repetição*, já se colocava essa "cumplicidade entre desejo e problema"⁷³, pois "o inconsciente" - diferentemente da consciência, que pode se ver às voltas com "conflitos", "oposições" e "contradições" - "vive de problemas e diferenças"⁷⁴, compondo-se de dispares. Tais dispares mobilizam o desejo como "potência questionante"⁷⁵, que se depara com problemas, como o da constituição de um corpo sem órgãos.

Mas, além de limite, como falávamos anteriormente, o Corpo sem Órgãos é também o grau zero de intensidade, a "matriz intensiva"⁷⁶, o "ovo intensivo" ou "bloco de infância contemporâneo"⁷⁷ que permite a

⁷² Id. Ibid., p. 195 (pp. 37-38).

⁷³ ORLANDI, L. B. L. *Articulação por reciprocidade de aberturas*. Campinas, IFCH/Unicamp, Primeira versão, n° 16 - 1990, p. 28.

⁷⁴ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p.344. *Diferença e repetição*. Tradução, pp. 423-424. In: ORLANDI, L. B. L. Op. cit., p. 28.

⁷⁵ Id. Ibid., p. 29.

⁷⁶ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 28 novembre 1947 - Comment se faire un Corps sans Organes?*, p. 190. Ed. br., p. 14, v. 3. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

⁷⁷ Id. Ibid., p. 203. Ed. br., p. 27, v. 3.

circulação de intensidades, constituindo um "*Spatium*"⁷⁸ inextenso e intensivo. O bloco de infância de que falam os autores não deve ser confundido com uma mera recordação de infância. Para compreender melhor essa idéia, é preciso ter em mente a inspiração bergsoniana de Deleuze no que se refere à memória. Partindo da idéia de que "a lembrança é contemporânea daquilo de que se lembra", que pressupõe um presente que se divide incessantemente "em duas direções, uma tendendo ao futuro, uma tendendo ao passado", torna-se possível pensar o bloco de infância como contemporâneo tanto à criança quanto ao adulto, constituindo seus "pedaços de experimentação"⁷⁹. Já a recordação de infância está sempre estruturada em padrões edipianos, porque tem a forma de "relato: o que vou contar à mamãe, o que vou contar à papai", fornecendo um possível material para, na vida adulta, ser revelado ao analista.

⁷⁸ Id. *Ibid.*, p. 189. Ed. br., p. 13, v. 3.

⁷⁹ Aula de 04/06/1973, do site já citado.

Espinosa e o Corpo sem Órgãos: univocidade

Mas, para a criação de toda essa teoria das multiplicidades, especialmente para criar um lugar onde circulam intensidades, lugar não ligado à extensão, Deleuze e Guattari se aproximam não só de Bergson, mas também de Espinosa, chegando até a dizer que a Ética é "o grande livro sobre o Corpo sem Órgãos". Assim, os atributos seriam "os tipos ou os gêneros de corpo sem órgãos", constituindo "substâncias" e "potências"⁸⁰, enquanto os modos seriam as intensidades produzidas que circulariam sobre o Corpo sem Órgãos, garantindo a saída da oposição entre Uno e múltiplo pela "multiplicidade formal dos atributos que constitui como tal a unidade ontológica da substância"⁸¹, sua univocidade.

Como vimos no primeiro capítulo, a univocidade do Ser já era uma inquietação da filosofia deleuzeana desde, pelo menos, *Diferença e repetição*, pois, apenas considerando o Ser como unívoco é que se pode escapar aos pressupostos de distribuição do Ser por analogia, postulados pelas filosofias da representação. Tal inquietação concerne não apenas a ontologia, mas também a possibilidade de se construir enunciados que não sejam sufocados por uma instância transcendente - questão premente em *Mil Platôs* e principal motivo de discordância dos autores em relação à psicanálise. Assim, propõem uma esquizoanálise que possa "pensar o inconsciente nos termos de uma univocidade do material", que implica

⁸⁰ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 28 novembre 1947 - Comment se faire un Corps sans Organes?*, p. 190. Ed. br., p. 14, v. 3. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

⁸¹ Id. Ibid., p. 191. Ed. br., p. 15, v. 3.

pensar tal material como "multiplicidade de 'n agenciamentos'" que se conectam "ao ritmo de questões e problemas"⁸².

Ora, ao considerar o ser como unívoco, pensa-se, conseqüentemente, que "não há diferença categorial entre os supostos sentidos da palavra ser"⁸³. Assim, coloca-se a dificuldade de saber o que constitui a diferença entre os entes, já que não se pode pensar que seja uma diferença específica, formal ou genérica. A solução desse impasse, para Deleuze, requer uma certa leitura de Espinosa, segundo a qual a univocidade do ser leve a pensar a diferença entre os seres como sendo de graus de potência; mas, na filosofia deleuzeana, os diversos graus de potência devem ser considerados em relação aos agenciamentos em que os entes se colocam. Assim, o que define algo é seu grau de potência, sua capacidade de ser afetado, efetuada de acordo com o agenciamento em que entra.

Em tal perspectiva, faz-se uma distinção entre os diferentes tipos de corpo sem órgãos, ou atributos substanciais, cada um tendo seu "grau zero como princípio de produção (*remissio*)"; a *latitudo*, como aquilo que passa sobre o Corpo sem Órgãos, ou seja, os modos ou intensidades produzidos, e a *omnitudo*, ou plano de consistência, ou conjunto de todos os corpos sem órgãos, já de caráter mais conceitual. Tal conjunto, formado de limites, pode ser pensado porque cada corpo sem órgãos é um

⁸² ORLANDI, L. B. L. Op. cit., p. 186 (p. 31).

⁸³ Aula de Deleuze de 14/01/1974, do site já citado.

platô, uma "região de intensidade contínua"⁸⁴ capaz de estabelecer ressonância com outra.

A imanência do Corpo sem Órgãos e a recusa do prazer

Ora, o Corpo sem Órgãos, que é construído no processo do desejo, define-se como plano de consistência, que é também um plano de imanência por não supor "nenhuma dimensão suplementar ao que passa sobre ele"⁸⁵. O plano de imanência é um meio de fluência para as multiplicidades, e pressuposto, no caso da filosofia, para a construção de conceitos que não percam a velocidade infinita do pensamento, atingindo "uma consistência sem nada perder do infinito"⁸⁶, das determinações que se esboçam e se desfazem no caos e, ao mesmo tempo, sem fazer "preposicionar" a imanência, tornando-a imanente a algo. Isto faria do conceito "um universal transcendente"⁸⁷ e colocaria o plano como seu mero atributo. A consistência entre os conceitos no plano de imanência é obtida da mesma forma que entre as intensidades no Corpo sem Órgãos, ou seja, por vizinhança, "por conexão de seus componentes em zonas de indiscernibilidade"⁸⁸.

Assim, o desejo não pode ser medido em relação ao prazer, pois este funciona como regra extrínseca ao desejo que seria, nesse caso, tomado como excesso a ser descarregado. Além disso, como tal descarga não seria jamais definitiva, constituindo um gozo pleno, acaba-se por

⁸⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 28 novembre 1947 - Comment se faire un Corps sans Organes?*, p. 196. Ed. br., p. 20, v. 3. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

⁸⁵ DELEUZE, G & PARNET, C. *Diálogos*, p. 109.

⁸⁶ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie*, p.45. Ed. br., p. 59.

⁸⁷ Id. *Ibid.*, p. 47. Ed. br., p. 62.

reportar o desejo a um ideal transcendente, na medida em que coloca-se o desejo na dependência de um prazer inalcançável. Mas, exatamente, se acrescentarmos ao ideal transcendente e à regra extrínseca a introdução de uma lei negativa para o desejo, constituída pela sua imbricação a uma falta originária, teremos, segundo Deleuze e Guattari, a tríplice operação através da qual a psicanálise aprisiona o desejo ao estabelecer uma soldagem entre desejo e prazer⁸⁹.

Contudo, seguindo semelhante raciocínio, não se explica, por exemplo, o papel da dor no masoquismo. Para Deleuze e Guattari, o masoquista constrói para si um corpo sem órgãos atravessado por "intensidades doloríferas"⁹⁰ exatamente para romper o elo entre desejo e prazer, impedir a interrupção do processo desejante. Por isso, a esquizo-análise, como análise do desejo, deve investigar que corpo sem órgãos é constituído em cada caso, que intensidades o atravessam e que linhas o compõem ou bloqueiam sua formação.

Já havíamos abordado uma certa divergência de Deleuze e Guattari em relação a Foucault quanto à teoria dos enunciados. Mas, há uma outra dificuldade de conciliação em relação a Foucault, em alguma medida ligada àquela, quanto ao papel atribuído ao prazer na filosofia foucauldiana. Para Deleuze, é impossível dar um estatuto positivo ao prazer, pois ele interrompe "o processo imanente do desejo", constituindo

⁸⁸ Id. Ibid., p. 87. Ed. br., p. 119.

⁸⁹ Assim, Deleuze e Guattari não aceitam nenhuma explicação para o desejo que o faça derivar de um prazer originário (ou uma vivência de satisfação primordial), rejeitando, da mesma maneira, a pressuposição de um desprazer originário (ou uma vivência de dor ou carência).

sempre uma reterritorialização do corpo sem órgãos num sujeito. Deleuze chega a dizer que "o prazer é o único meio para uma pessoa ou sujeito 'reencontrar-se'" no processo de desejo "que o transborda"⁹¹, sendo uma atualização rápida demais da virtualidade do desejo⁹², um rebatimento de sua linha de fuga.

Esquizoanálise como mapeamento de linhas

Além das linhas de fuga, há dois outros tipos de linha: de "segmentaridade dura", que supõe "segmentos bem determinados", seqüências que ordenam nossa vida; uma outra linha, de segmentaridade mais flexível, constituídas de "fluxos moleculares", que traçam "micro-devires"⁹³, alterações. A linha de fuga que, de direito, seria primeira em relação às outras, é a que escapa aos estratos, podendo levar a um nível submolecular através dos micro-devires.

A linha de segmentação dura liga-se a uma máquina binária, criando "oposições duais"⁹⁴, ou, melhor dizendo, dicotomias, através de "escolhas sucessivas" entre pares de opostos, marcando até aquilo que foge a esse pares ("se você não é nem branco, nem negro", então "você é mestiço"⁹⁵) segundo um código. Tal código acaba por operar uma sobrecodificação através de uma dimensão suplementar transcendente que

⁹⁰ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 28 novembre 1947 - Comment se faire un Corps sans Organes?*, p. 188. Ed. br., p. 12, v. 3. Tr. de Aurélio Guerra Neto.

⁹¹ DELEUZE, G. *Desejo e prazer*. In: Cadernos de subjetividade. São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade PUC-SP, jun. 1996, número especial, pp. 22-23. Tr. de Luiz B. L. Orlandi.

⁹² Essa interpretação, considerando o desejo no plano do virtual enquanto o prazer estaria ancorado no atual, foi sugerida pelo professor Luiz Orlandi numa aula.

⁹³ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*, p. 145.

⁹⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 1933- Micropolitique et segmentaité*, p. 254. Ed. br., p. 84, v. 3. Tr. de Suely Rolnik.

aparece no plano de organização como forma e finalidade. As linhas de segmentação maleável, assim como as linhas de fuga, têm outro modo de funcionamento, ligado ao plano de consistência.

Essa análise das linhas vai enriquecer o estudo da política, do social, fornecendo elementos para que Deleuze e Guattari não mais se atenham à classificação usual da etnologia (selvagens, bárbaros e civilizados), como em *O Anti-Édipo*, e pensem mais em termos do tipo de linha, que pode estar ligada a uma máquina de guerra ou a um aparelho de captura, como veremos mais adiante.

Assim, nos códigos primitivos, das sociedades sem Estado, encontramos linhas mais maleáveis - em que a segmentarização é circular, supondo vários centros e em que a binarização resulta de multiplicidades com "n dimensões"⁹⁶ - do que no aparelho de Estado, composto de linhas duras de sobrecodificação, ligadas ao regime de significância, em que a segmentaridade binária vale por si só, sem que a máquina se refira a multiplicidades, supondo apenas um centro. As linhas de fuga entram na composição de um outro tipo de agenciamento: o das máquinas de guerra nômades.

Embora o Estado possa se apropriar da máquina de guerra, ela lhe é exterior. O aparelho de Estado supõe uma divisão binária, uma dupla articulação que o constitui como estrato. Tal divisão já se mostra nas figuras, opostas e complementares, do déspota e do legislador,

⁹⁵ DELEUZE, G & PARNET, C. *Diálogos*, pp. 149-150.

presentes nas mitologias de fundação dos Estados, bem como nos Estados empiricamente verificáveis. Quando o Estado se apossa da máquina de guerra, o déspota passa a comandar um exército submetido às formas jurídicas impostas pelo legislador. O guerreiro, como "multiplicidade pura e sem medida", elemento de "matilha, irrupção do efêmero e potência da metamorfose"⁹⁷, é estratificado, tornado sujeito, sedentarizado. Mas, na máquina de guerra, a guerra funciona como subterfúgio para impedir a formação do Estado, limitando as trocas, mantendo-as "no quadro das alianças"⁹⁸.

Há ainda uma ciência própria à máquina de guerra, que se constitui de maneira diferente da ciência que surge no aparelho de Estado, ligada a uma "imagem do pensamento" que funciona como "axiomática ou máquina abstrata"⁹⁹ para o Estado. A ciência nômade, por sua vez, funciona através de problemas, que são verdadeiras máquinas de guerra, realizando um tipo de pensamento que não requer sujeito, mas devires e que constitui um espaço liso. O elemento mínimo desta ciência é o dispar, que coloca variáveis em relação, constituindo uma variação contínua, em lugar de extrair delas uma constante.

Multiplicidades, espaço e tempo.

⁹⁶ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. . 1933- Micropolitique et segmentarité*, p. 258-259. Ed. br., p. 89, v. 3. Tr. de Suely Rolnik.

⁹⁷ Id. *Ibid.*, p. 435. Ed. br., pp. 11-12, v. 5. Tr. de Peter Pál Pelbart.

⁹⁸ Id. *Ibid.*, p.442. Ed. br., p. 19, v. 5.

⁹⁹ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*, p. 104.

O que define mais primordialmente uma máquina de guerra é a construção e ocupação de um espaço liso, que é um "*Spatium* intenso"¹⁰⁰, ocupado por afectos e não por percepções e que rompe com o organismo para construir um corpo sem órgãos. A esse espaço se opõe o espaço estriado, que deve ser medido para ser ocupado, que é constituído no aparelho de Estado e coloca em jogo multiplicidades métricas, extensivas, arborescentes, numéricas, dimensionais, de massa, de grandeza e de corte; ao passo que, no espaço liso, temos multiplicidades não-métricas, qualitativas, acentradas, rizomáticas, planas, direcionais, de malta, de distância e de freqüência. Na realidade, encontramos sempre mistos desses dois tipos de espaço. Contudo, importa distingui-los para que seja possível saber, em cada caso, se é um espaço inicialmente liso que sofre um processo de organização ou, ao contrário, um espaço estriado que se desestratifica.

Cada tipo de multiplicidade está associada também a temporalidades distintas. Assim, há um tempo liso ou amorfo, "comparável a uma superfície lisa"¹⁰¹, cuja velocidade e sentido de deslocamento não pode ser percebida, pois não há marcas para guiar a percepção. Por outro lado, há o tempo estriado ou pulsado, ocupado por marcas de referência. Da mesma maneira que o espaço estriado tem "sua superfície" fechada e em seguida repartida "segundo intervalos

¹⁰⁰ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. 1440 - Le lisse et le strié*, p. 598. Ed. br., p. 185, v. 5. Tr. de Peter Pál Pelbart.

¹⁰¹ BOULEZ, P. *A música hoje*. São Paulo, Perspectiva, 1978, p. 88. In: PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo, Perspectiva, 1998, p. 89.

regulares", ao passo que "no espaço liso 'distribui-se' num espaço aberto"¹⁰²; assim também ocorre com os dois tipos de tempo. Num tempo estriado, mede-se "para efetuar relações, enquanto que no tempo liso trata-se de "preencher relações sem medida"¹⁰³.

Com o tempo, concluímos a exposição de todos os elementos colocados por Deleuze e Guattari para uma teoria das multiplicidades em *Mil Platôs* e para uma esquizoanálise, que pretende ser uma análise das multiplicidades agenciadas maquinicamente no desejo. Esta teoria das multiplicidades parece-nos articular-se à construção de uma filosofia da diferença, empreendimento contra os postulados da representação, e implicar uma dimensão política, supondo a constituição de um modo de pensar o desejo e os enunciados que possa acolher as multiplicidades aí em jogo, sem aprisioná-las num regime de signos que lhes seja exterior.

¹⁰² PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo, Perspectiva, 1998, p. 89.

¹⁰³ Id. *Ibid.*, p. 90.

Conclusão

Uma história repetida só tem encanto e força quando o contador tem a arte de dar novo sentido ao enredo já conhecido. Como este trabalho é quase uma narrativa da construção do conceito de desejo, parece desnecessário (e possivelmente, enfadonho) concluir com um resumo dos principais pontos aqui tratados. Assim, procuraremos indicar algumas questões que surgem no horizonte deste trabalho, abrindo caminho para futuras pesquisas.

Na tentativa de reconstituir o percurso que leva à criação do conceito de desejo como produção na filosofia de Deleuze, esperamos ter mostrado como e porque ele é construído, na medida em que foram apresentadas as exigências a que corresponde e sua inserção no plano da ontologia da diferença. Mas, se a crítica à representação e ao negativo são anteriores à conceituação mais elaborada do desejo, se Deleuze já era leitor de Nietzsche, Espinosa e Artaud (que são, como vimos, peças fundamentais na teoria do desejo), então, por que não foi criado antes um conceito de desejo que não dependesse de qualquer falta originária? Obviamente, o encontro com Guattari e com seu trabalho para desenvolver uma noção de inconsciente maquínico não deve ser menosprezado, mas constatar a importância desse encontro não significa que não se possa procurar a resposta a uma tal pergunta no interior da filosofia deleuzeana.

Uma outra questão concerne a passagem de *O Anti-Édipo* para *Mil platôs*, ou, em outros termos, a passagem de um inconsciente

kantiano, que opera por meio de síntese, para um inconsciente espinosano, em que multiplicidades conectam-se de modo rizomático, constituindo um plano de consistência. Talvez fosse interessante investigar a diferença entre as sínteses que asseguravam a junção dos elementos disparatados numa máquina desejante (principalmente a síntese disjuntiva) e o mecanismo de funcionamento do rizoma, para além de uma simples mudança terminológica. Pode ser que a substituição dos termos tenha a ver com uma preocupação de ordem conceitual. Talvez Deleuze e Guattari tenham optado falar em consistência (e não mais em síntese) por considerarem que esse novo vocabulário trazia a vantagem de não depender de qualquer conceito de eu, mesmo que fosse um eu passivo, parcial, larvar e sem identidade assinalável. Mas, não é certo que essas duas perspectivas sejam excludentes, pois talvez a conectividade rizomática não esteja assim tão distante da junção por síntese disjuntiva.

A própria afirmação de um inconsciente espinosista mereceria ser melhor estudada, bem como a leitura que Deleuze e Guattari estariam fazendo da *Ética*, ao considerá-la como o grande livro do Corpo sem Órgãos. Dentre outras coisas, tal estudo poderia contribuir para uma melhor compreensão do nexos entre ontologia da diferença e o conceito de desejo, já que a filosofia de Espinosa perpassa ambas as problemáticas.

Na filosofia de Espinosa, considerada como Deleuze como "o segundo momento" em que o ser foi pensado como unívoco na história da filosofia, há precisamente a negação de "toda hierarquia, toda eminência", pois "a substância é igualmente designada por todos os atributos em

conformidade com sua essência, igualmente exprimida por todos os modos em conformidade com seu grau de potência"¹⁰⁴. Apesar de apontar certas insuficiências na ontologia espinosana (que de resto se referem a exigências do projeto deleuzeano e ao novo campo de problemas constituído em sua elaboração), Deleuze, ao longo de quase toda a sua obra, reservou um lugar de honra para Espinosa, chegando a chamá-lo de "príncipe dos filósofos". É que, com sua maneira de colocar a univocidade do ser, Espinosa teria sido "o único" filósofo "a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência", construindo um plano de imanência, "percorrido pelos movimentos do infinito" e "preenchido pelas ordenadas intensivas" dos conceitos e dos afectos, em que o pensamento pode atingir "velocidades infinitas"¹⁰⁵.

Mas, o caráter revolucionário que Deleuze vê na filosofia de Espinosa não se deve apenas à "grande tese teórica do espinosismo", segundo a qual há apenas uma substância com uma infinidade de atributos, o que coloca todos os entes ou "todas as 'criaturas'" como "modos desses atributos ou modificações dessa substância", excluindo "a existência de um Deus moral, criador e transcendente". Como se as implicações dessa tese teórica não fossem suficientes para que Espinosa fosse acusado de "materialismo, imoralismo e ateísmo", há ainda as "teses práticas", que, segundo Deleuze, aproximam Espinosa de Nietzsche, por

¹⁰⁴ DLEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 59. Tradução, p. 82

¹⁰⁵ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*, p. 109.

implicarem a denúncia "da 'consciência', dos 'valores e das 'paixões tristes'".

Mas esta "desvalorização da consciência" só se faz "em proveito do pensamento", através da posição do corpo como modelo¹⁰⁶. Antes de perscrutar "a consciência e seus decretos", "a vontade e seus efeitos", colocando-as como instrumentos de domínio sobre "o corpo" e sobre "as paixões, a filosofia de Espinosa, segundo Deleuze, sugeriria que se começasse por perguntar o que pode um corpo. Nessa perspectiva, "tomar o corpo como modelo" é pressupor que "o corpo ultrapassa o conhecimento que se tem dele", assim como "o pensamento ultrapassa a consciência que dele se tem". Trata-se, portanto, de buscar "um conhecimento das potências do corpo para descobrir *paralelamente* as potências da mente que escapam à consciência".

Não se trata, contudo, de inverter a polaridade da eminência, ou de desvalorizar "o pensamento em relação à extensão", colocando o corpo como superior à alma. Com o paralelismo espinosano, Deleuze procura elaborar uma maneira de pensar as implicações mútuas entre pensamento e corpo, daí, talvez, a importância da leitura de Espinosa para a elaboração da noção de corpo sem órgãos.

Além disso, o chamado paralelismo espinosano, segundo o qual "o que é ação na alma é também ação no corpo, o que é paixão no corpo é

¹⁰⁶ Em outro momento (*Dialogues*, p. 76. Tr., pp. 74-75), Deleuze diz que Espinosa "não quer fazer do corpo um modelo, e da alma uma simples dependência do corpo". Mas vemos que, já em *Spinoza philosophie pratique*, o corpo é tomado como modelo sem que isso signifique colocá-lo como superior ou primeiro em relação à alma.

também necessariamente paixão na alma"¹⁰⁷, implica a negação de qualquer "causalidade real entre a mente (*esprit*) e o corpo". No entanto, corpo e alma "exprimem uma só e mesma coisa", ou, melhor dizendo, "um atributo do corpo é também um exprimido da alma (a velocidade, por exemplo)" e é esse princípio que garante a passagem de um ao outro e permite "fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, ao mesmo tempo em que se faz "do pensamento uma potência que não se reduz à consciência"¹⁰⁸, nem à representação, já que o afecto é um modo de pensamento não representativo.

Essa leitura da relação de paralelismo entre os atributos, que se singularizam nos modos, constitui uma rica vertente de exploração dos ecos de Espinosa na filosofia deleuzeana, já que a teoria espinosana dos afectos e das paixões, como vimos, é amplamente utilizada por Deleuze, juntamente com Guattari, na elaboração do conceito de desejo e das noções com as quais este conceito opera (como a de corpo sem órgãos, por exemplo). Além disso, como o afecto é um modo de pensamento em estreita conexão com os corpos, e o corpo sem órgãos é pensado como *spatium* percorrido por afectos, o estudo da teoria dos afectos poderia ainda mostrar de que maneira a noção de corpo sem órgãos pode ser utilizada para estreitar os laços entre corpo e pensamento.

¹⁰⁷ DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981 (1ª ed. 1970), pp. 27-29. No trecho citado, Deleuze refere-se à *Ética* de Espinosa, III, 2, escólio e II, 13, escólio.

¹⁰⁸ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 76. Tr. br., São Paulo, Escuta, 1998, p. 75.

Um corpo, para Espinosa, é definido por "um certo nexu (rapport) composto (...) ou complexo de movimento e de repouso que se mantem através de todas as mudanças que afetam as partes desse corpo", mudanças que se fazem a partir de encontros com outros corpos. Um mau encontro, encontro aqui remetendo à "categoria de *ocursus*", é aquele em que "o corpo que se mistura ao meu destrói meu nexu constituinte, ou tende a destruir um de meus nexos subordinados". Nessa perspectiva, o mal é simplesmente o efeito nocivo de um mal encontro, enquanto o bem seria o efeito produzido por um encontro em que as relações entre os corpos entram em composição, tendo sua potência de agir aumentada.

O conhecimento começaria, desse modo, pelos efeitos ou "afecções que os corpos exteriores produzem sobre o nosso". Aos dois tipos de "idéia de afecção" (que são idéias produzidas pelos efeitos dos encontros entre os corpos), ou seja, aquele que "favorece" "os nexos característicos" de um corpo e o outro que destrói ou prejudica esses mesmos nexos, correspondem "os dois pólos da variação"¹⁰⁹ no campo dos afectos: os afectos de alegria, em que há aumenta da potência de agir, e os afectos de tristeza, em que há diminuição da potência de agir. Toda a teoria das paixões em Espinosa é construída tendo em vista esses dois pólos de affecto.

Assim, um corpo é definido também em função dos affectos de que é capaz, pelo poder que esse corpo tenha de ser afetado. Quanto maior a capacidade de uma dado corpo ser afetado, maior a sua potência ou,

melhor dizendo, o poder de ser afetado exprime a potência de um corpo¹¹⁰. O conhecimento passa, portanto, pela apreensão desses afectos e pela discriminação dos corpos que propiciam encontros bons (aumento de potência) ou ruins (diminuição da capacidade de agir). Contudo, a aquisição de tal conhecimento complica-se visto que todo corpo é composto de partes. Assim, um mesmo encontro pode ocasionar um aumento de potência para uma dessas partes e diminuição para outra.

Deleuze define o poder de ser afetado como uma intensidade ou "um gradiente de intensidade", o que permite dizer que a essência singular procurada por Espinosa seria uma "quantidade intensiva". Para evitar os maus encontros, para que não se esteja sempre à mercê da pura fortuidade desses encontros, é preciso conhecer as intensidades de que se é capaz. Ainda mais, a Ética de Espinosa nos convida a sair "do domínio das paixões para entrar no domínio das ações"¹¹¹, ou ainda, passar das idéias inadequadas (as idéias-afecções) às idéias adequadas, ligadas a afectos ativos. A questão se coloca, portanto, em termos de potência: em primeiro lugar, de que afectos um determinado corpo é capaz, a que variações de sua potência de agir este corpo está submetido através dos encontros que a ele ocorrem. Mas, uma outra questão é a de como se pode adquirir a posse dessa potência de agir, como um corpo pode se tornar causa de seus próprios afectos. Parece-nos que Deleuze recolhe, na

¹⁰⁹ Aula de Deleuze de 24/01/78, do site já mencionado.

¹¹⁰ Notamos, de passagem, que Deleuze relaciona o poder de ser afetado à vontade de potência nietzscheana (cf. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962, pp. 69-70. Ed. br.: *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976, pp. 50-51).

¹¹¹ Aula de 24/01/78, do site já citado.

filosofia de Espinosa, os aspectos segundo os quais ela pode ser entendida como um pensamento que supõe a experimentação com os corpos, que se constitui no encontro entre os corpos, implicando, assim, a posição da vida e do pensamento num mesmo plano.

Bibliografia

- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF, 1963.
- ALLIEZ, E. (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Editora 34, 2000.
- ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*. Editora Max Limonad. São Paulo, 1984.
- BADIOU, A. *Deleuze: "la clameur de l'Être"*. Paris, Hachette, 1997.
- CARRILHO, Manuel M. (org.) *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa, Assírio & Alvim, 1976.
- DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris, PUF, 1966. Ed. br.: *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 1999. Tr. de Luiz B. L. Orlandi.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34, 1997. Tr. de Peter Pál Pelbart.
- DELEUZE, G. *Desejo e prazer*. In: *Cadernos de subjetividade*. São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade PUC-SP, jun. 1996, número especial. Tr. de Luiz B. L. Orlandi.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1988 1ª ed. 1968). Ed. br.: *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro, Graal, 1988. Tr. de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado.
- DELEUZE, G. *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*. *Revue d'esthétique*, 1963.
- DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1982 (1ª ed. 1969). Ed. br.: *Lógica do sentido*. Editora Perspectiva. São Paulo, 1998. Tr. de Luiz Roberto Salinas Fortes.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1965. Ed. port.: *Nietzsche*. Lisboa, Ed. 70, 1981.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962. Ed. br. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976. Tr. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias.

DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris, Minuit, 1990. Ed. br.: *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992. Tradução de Peter Pál Pelbart.

DELEUZE, G. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris, Minuit, 1967. Ed. br.: *Apresentação de Sacher-Masoch*. Livraria Taurus Editora. Rio de Janeiro, 1983. Tr. de Jorge Bastos.

DELEUZE, G. *Proust et les signes*. Paris, Quadrige, PUF, 1996.

DELEUZE, G. *Spinoza - philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*. Paris, Minuit, 1972. Ed. port.: *O Anti-Édipo*. Assírio & Alvim. Lisboa, 1995.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980. Ed. br.: *Mil Platôs*. São Paulo, Editora 34, 1995. Vários tradutores.

DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Politique et psychanalyse. La place du signifiant dans l' institution*. Alençon, Des mots perdus, 1977.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris, Minuit, 1991. Ed. br.: *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1997. Tr. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz.

DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo, Escuta, 1998.

FERRAZ, S. *Música e repetição - a diferença na música contemporânea*. São Paulo, EDUC/FAPESP, 1998.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade. A vontade de saber*. Edições Graal. Rio de Janeiro, 1985.

FREUD, S. *An infantile neurosis*. Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, v. XVII. London, The Hogarth Press, 1968.

FREUD, S. *Inhibition and instinctual life. Lecture XXXII of the New introductory lectures on psychoanalysis*. Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. The Hogarth press. London, 1971.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização. Imago*. Rio de Janeiro, 1974.

GABBI Jr, O. F. *Freud: racionalidade, sentido e referência*. Campinas, Unicamp/ Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1994.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tr. port. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, I. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. Campinas e Uberlândia, IFCH- Unicamp/ EDUFU, 1998.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. Tr. de Vera Ribeiro.

LINS, D. *Antonin Artaud: o artesão do Corpo sem Órgãos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999

LINS, D. (org.) *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

- LISPECTOR, C. *Laços de família. A menor mulher do mundo*. Rio de Janeiro Francisco Alves, 1990
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Companhia das Letras. São Paulo, 1993.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Companhia das Letras. São Paulo, 1988.
- ORLANDI, L. B. L. *Articulação por reciprocidade de aberturas*. Campinas, IFCH/Unicamp, Primeira versão, nº 16 - 1990.
- ORLANDI, L. B. L. *Pulsão e campo problemático*. In: MOURA, A. H. *As pulsões*. São Paulo, Escuta/Educ, 1995.
- ORLANDI, L. B. L. *Signos proustianos numa filosofia da diferença*. In: *O falar da linguagem*. Lovise. São Paulo, 1996, pp. 105-123
- PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo, Perspectiva, 1998.
- POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Ed. UNIMEP, 1998. Tr. de Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. Prefácio de Osmyr Faria Gabbi Jr. Revisão Técnica (e algumas notas) de Márcio Mariguela.
- ROGOZINSKI, J. *La fêlure de la pensée*. *Mazine littéraire*, nº 257, setembro de 1958.
- SILVA, Kátia M. *O corpo sentado : notas críticas sobre o corpo e o sentar na escola*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Educação, Unicamp, 1994, p. 91

TOURNIER, M. *Vendredi ou les limbes du pacifique*. Paris, Ed.
Gallimard, 1972.

Site [http:// www. imaginet.fr./deleuze/](http://www.imagnet.fr/deleuze/).