



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

BRUNO GONÇALVES BORGES

O CONCEITO DE PROGRAMA EM DELEUZE E GUATTARI

CAMPINAS
2024

BRUNO GONÇALVES BORGES

O CONCEITO DE PROGRAMA EM DELEUZE E GUATTARI

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO/TESE DEFENDIDA PELO(A) ALUNO(A) Bruno Gonçalves Borges, E ORIENTADA PELO(A) PROF(A). DR(A). Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

**CAMPINAS
2024**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

B644c Borges, Bruno Gonçalves, 1987-
O conceito de programa em Deleuze e Guattari / Bruno Gonçalves Borges.
– Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Guattari, Félix, 1930-1992. 3. Empirismo.
4. Diferença (Filosofia). 5. Filosofia francesa. I. Orlandi, Luiz Benedicto
Lacerda, 1936-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Le concept de programme chez Deleuze et Guattari

Palavras-chave em inglês:

Empirism

Difference (Philosophy)

Philosophy, French

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Luiz Benedicto Lacerda Orlandi [Orientador]

Alexandre de Oliveira Henz

Damian José Kraus

Roberto Duarte Santana Nascimento

Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Data de defesa: 10-04-2024

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-3200-4909>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0019694073171774>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 10 de abril de 2024, considerou o(a) candidato(a) Bruno Gonçalves Borges aprovado.

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Henz

Prof. Dr. Damian José Kraus

Prof. Dr. Roberto Duarte Santana Nascimento

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*Dedico este trabalho a Luiz Benedicto
Lacerda Orlandi, uma vida filosófica
feita de políticas de afetos.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas com as quais tive bons encontros, pois este trabalho nada mais é do que parte de um programa de vida.

Ao, Alexandre, Damian, Roberto e Silvio pela generosidade para comigo na leitura desta tese. Ao Orlandi, pelo acolhimento, simplicidade e dedicação durante essa jornada.

Obrigado, Unicamp, especialmente, Daniela, que sempre me ajudou com os trâmites administrativos e, UFCAT, por favorecer minha participação no curso de doutoramento.

Por fim, sou grato a Cleberson, por multiplicar comigo a vida e, a Reginaldo, meu pai, *in memoriam*, que, mesmo sem educação formal, sabia do seu valor imensurável.

Resumo

Trata-se de uma cartografia com o objetivo de localizar, nas escrituras filosóficas de Félix Guattari e Gilles Deleuze, elementos capazes de compor o conceito de programa e, com isso: 1 - Analisar os programas citados ao longo das obras para deles extrair compósitos capazes de subsidiar a proposição conceitual em jogo. 2 - Encontrar intersecções entre o programa e outros conceitos. 3 - Compreender os diferentes empregos do programa nas obras dos dois filósofos de modo a favorecer uma composição múltipla capaz de ajustar o conceito a cada movimento em que é convocado, guardando, ao mesmo tempo, aspectos variáveis e recorrentes. 4 - Enfim, o conceito parece ganhar consistência. O programa está, transversalmente, presente nos textos de Deleuze e Guattari. O programa é o “motor da experimentação”, assim o definiram em *Mil Platôs*. Liga-se à fabricação do CsO e ao ato de fazer passar algo através dele. É o plano prático de ação que se instala segundo o desejo. Ele não é por ele mesmo uma tarefa positiva, sendo mais uma ação do que um efeito. É composto por programação (enunciados), programador (indivíduo ou grupo) zona experiencial (prática) e devir (condição e potência objetiva). Opera-se por diferenciação, intensificação, proliferação e desestabilização. Deve tender ao fracasso, uma vez que não se pode compor um programa-modelo ou um programa para outrem. Enfim, é possível sustentar que o programa é um conceito capaz de operar no plano de consistência interseccionando a produção de subjetividades e o *socius*.

Palavras chave: programa; Deleuze; Guattari; empirismo transcendental; experimentação.

Abstract

This study serves as a cartography aiming to identify elements within the philosophical writings of Félix Guattari and Gilles Deleuze capable of forming the program concept. The objectives are to analyze the programs mentioned throughout their works to extract capable composites supporting the conceptual proposition. Identify intersections between the program and other concepts. Understand the various uses of the program in the works of both philosophers to favor a flexible composition, adjusting the concept to each context while maintaining variable and recurring aspects. Ultimately, the concept appears to gain consistency. Transversally present in the texts of Deleuze and Guattari, the program is defined as the "engine of experimentation" in *A Thousand Plateaus*. It is linked to fabricating the BwO (Body without Organs) and passing something through it. The program is the practical plan of action installed according to desire. It is not inherently a joyous task but more of an action than an effect. Comprising programming (statements), the programmer (individual or group), the experiential zone (practice), and becoming (objective condition and power), the program operates through differentiation, intensification, proliferation, and destabilization. Its failure tendency arises from the impossibility of composing a model program or creating one for someone else. In conclusion, the program is posited as a concept capable of operating on the level of consistency, intersecting the production of subjectivities and the socius.

Keywords: program; Deleuze; Guattari; transcendental empiricism; experimentation.

Résumé

Il s'agit d'une cartographie visant à localiser, dans les écrits philosophiques de Félix Guattari et de Gilles Deleuze, les éléments susceptibles de composer le concept de programme et, ce faisant : 1 - Analyser les programmes cités au fil des œuvres afin d'en extraire des composites susceptibles de soutenir la proposition conceptuelle en jeu. 2 - Trouver des intersections entre le programme et d'autres concepts. 3 - Comprendre les différents usages du programme dans les œuvres des deux philosophes afin de favoriser une composition multiple capable d'ajuster le concept à chaque mouvement où il est sollicité, tout en conservant des aspects variables et récurrents. 4 - Enfin, le concept semble gagner en consistance. Le programme est, transversalement, présent dans les textes de Deleuze et Guattari. Le programme est le "moteur de l'expérimentation", comme ils le définissent dans Mille plateaux. Il est lié à la fabrication du CsO et à l'acte d'y faire passer quelque chose à travers lui. C'est le plan d'action pratique qui s'installe selon le désir. Il n'est pas en lui-même une tâche positive, puisqu'il s'agit plus d'une action que d'un effet. Il est composé de la programmation (énonciations), du programmeur (individu ou groupe), de la zone d'expérientielle (pratique) et du devenir (condition et pouvoir objectif). Il opère par différenciation, intensification, prolifération et déstabilisation. Il doit tendre vers l'échec, car on ne peut pas composer un programme-modèle ou un programme pour quelqu'un d'autre. Enfin, il est possible de soutenir que le programme est un concept capable d'opérer sur le plan de la consistance intersectionné de la production des subjectivités et du socius.

Mots clés: programme; Deleuze; Guattari; empirisme transcendantal; expérimentation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 -	Mapa do programa masoquista.....	41
Figura 02 -	Um programa segundo a composição, funcionamento e investimento.....	70
Figura 03 -	Programa masoquista segundo a composição, funcionamento e investimento.....	79
Figura 04 -	Tríptico deleuziano – uma filosofia do futuro.....	104
Figura 05 -	Movimento uniforme na composição da imagem no tríptico.....	108
Figura 06 -	Movimento reverso na composição da imagem no tríptico.....	109
Figura 07 -	Mapa do programa da Revolução Molecular.....	121
Figura 08 -	Mapa do programa da Revolução Molecular com destaque aos movimentos operados nele.....	122
Figura 09 -	Diagrama das <i>Três ecologias</i>	130

SUMÁRIO

Introdução	12
1- Programas e máquinas	23
2 - Programa trágico-nietzscheano	35
3 - Programa masoquista	40
4 - Programa de vida	49
5 - Contra o programa?	59
6- Programática [e axiomática]	70
7 -Programa Deleuze ou o programa para um empirismo transcendental	92
8 - Programa Guattari ou o programa para uma Revolução Molecular	118
9 - Programas para um novo paradigma ético-estético	132
10 - Livros-programas	147
11 - Programa DelGua/GuaDel	158
12 - Tese-programa	172
Referências	175

Introdução

Segundo Deleuze,

[...] nos filósofos há sempre, no nível terminológico, dois tipos de termos. Há termos aos quais atribuem uma importância explícita, por exemplo, “enunciado” para Foucault. Neste caso ele nos diz explicitamente: cuidado, o que eu entendo por “enunciado” não é o que se entende por “frase”, “proposição”. Em seguida há termos para os quais o filósofo não sente necessidade de dizer “cuidado”. Ele os faz deslizar assim, no canto de uma frase. Cabe a vocês percebê-lo. Pois, neste momento são conceitos implícitos de uma filosofia, não mais conceitos explícitos. Não são conceitos do tipo “vejam bem”, são conceitos “piscada de olhos” ou “golpe de vista” (Deleuze, 2017, p. 11 [1985, n.p.]).¹

O conceito de programa, ou a persistência da noção que percorre intermitentemente as várias obras de Deleuze e Guattari, à qual se pretende encontrar a consistência conceitual possível, se localiza, ao que tudo indica, no plano que é traçado a partir do segundo tipo de termos, anunciado na citação que inaugura esta seção.

Portanto, é no piscar de olhos, em um “golpe de vista”, que é possível dizer que sim, há um conceito de programa na obra de Deleuze e Guattari. Um conceito implícito que segue o mesmo ritmo dos conceitos explícitos no tocante à multiplicidade, à plasticidade próprias da profusão conceitual dos dois pensadores. É bom lembrar que se se reconhece a noção programa no conjunto da conceituação implícita, não se pode negligenciar que ele apresenta um certo grau de explicitação em *Mil Platôs*, quando coloca o programa como “motor da experimentação” (2012a, p. 14 [1980, p. 188]). Portanto, há de se considerar certa transitividade diante da afirmação de que se está diante de um conceito implícito, pois, é perceptível a existência de uma meia-luz que o faz revelar-se em diferentes registros.

Diante disso, vale destacar a consideração de Zourabichvili (2004) que sintetiza, a partir de Deleuze que

¹ Orig. [...] *chez les philosophes, il y a toujours, au niveau terminologique, il y a toujours deux sortes de termes. Il y a des termes auxquels ils attachent une importance explicite, par exemple “énoncé” pour Foucault. Là il vous dit explicitement: attention, ce que j’entends par “énoncé”, c’est pas ce qu’on entend par “frase”, “proposition”. Et puis il y a des termes que le philosophe n’éprouve pas le besoin... dont il se sert et dont il n’éprouve pas le besoin de vous dire “attention”. Et il le glisse au coin d’une phrase, comme ça. C’est à vous de vous débrouiller. Il faut, à ce moment-là, c’est... c’est des concepts non plus explicites de ce philosophe, c’est des concepts implicites. Ça n’est plus des concepts “regarde”, c’est des concepts “clin d’œil” ou “coup d’œil”* (Aula 8, do dia 17/12/1985, parte 1, n.p.).

Um conceito não é nem um tema, nem uma opinião particular pronunciada sobre um tema. Cada conceito participa de um ato de pensar que desloca o campo da inteligibilidade, modifica as condições do problema por nós colocado; não deixa, portanto, designar seu lugar num espaço de compreensão comum dado previamente mediante agradáveis ou agressivas discussões com seus concorrentes (pp 4-5).

À primeira vista, o conceito de programa pode passar despercebido na leitura DeL'Gua. De fato, não há registro evidente de que ele mereça destaque ou que tenha sido produzido para funcionar como tal. Contudo, a recorrência em que é encontrado nas obras dos dois filósofos e as performances variadas que desenvolve ao longo delas faz com que certa atenção deva ser investida em compreender os usos que ele assume em vista de ao menos investigar uma possibilidade conceitual.

Em síntese, “o programa é o motor da experimentação”; ele objetiva produzir um Corpo sem Órgãos (CsO); há uma diversidade de programas; se realiza por relações de agenciamento e movimentos de desterritorialização/reterritorialização; constitui-se como um plano prático segundo a maquinação desejante; ele é uma ação e não um efeito, tem caráter processual, no entanto, com um fim que inevitavelmente deve acomete-lo; ele opera por diferenciação e não por identificação, a partir dos marcadores de diferenciação, intensificação, proliferação ou desestratificação, que ocorrem em movimentos de destruição, conversão, inversão, troca e circulação, produzidos na transição das condições extensivas às intensivas, de modo que a unidade possível de medida de sua efetuação seja apenas a velocidade, a lentidão, a abertura e o *continuum*; e, ele tende, necessariamente, ao fracasso, pois depois de realizado restam apenas os protocolos de experimentação, mas não um modelo que possa ser replicado.

Programa e sua variação programa de vida. Os programas de Nietzsche, de Bacon, de Leibniz, de Espinosa, de Plutarco, citados em diferentes obras de Deleuze. O programa para a revolução molecular de Guattari. Os programas experienciais de Kafka e Kleist; os programas marginais do pequeno Hans, do masoquista, do amor cortês, do drogado, presentes na parceria dos dois. Esses são alguns registros do uso da noção que não se restringem a uma ou outra obra, nem a um ou outro movimento de escritura, mas atravessa a produção filosófica de G. Deleuze e F. Guattari, tanto individual, quanto em parceria. Essa marcação, portanto, serve apenas para iniciar o percurso investigativo que consiste em analisar a noção em questão de modo

interseccional, a fim de encontrar no movimento produzido por esta investidura, uma viabilidade em tomar o programa como conceito, que funciona conectado a outros, como corpo sem órgãos, rizoma e diagrama etc.

Em destaque, n'O *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari encerram o livro com um apêndice intitulado *Balanço-programa para máquinas desejanças*². Nele os autores propõem um balanço, não apenas memorialístico, mas ativo, capaz de fazer continuar a crítica que empreenderam acerca da psicanálise e sua relação com o mundo capitalista. Nesse texto, os filósofos dão pistas de que a noção programa pode ser bem mais do que um mero substantivo, indicando algumas presenças como a de Roger Dadoun e seu artigo intitulado *Les Ombilics du rêve*, publicado³ em 1972 na *Nouvelle Revue de Psychanalyse* em que propõe dois polos para os sonhos, um deles o sonho-programa e o outro sonho-tela. O primeiro é regido pelo funcionamento maquínico e, por isso, também pode ser nominado sonho-máquina e é marcado pelo “estabelecimento de conexões, os pontos de fuga ou de desterritorialização da libido que se precipita no elemento molecular não-humano, a passagem de fluxo, a injeção de intensidades⁴” enquanto a segunda é encerrada no círculo interpretativo do sonho que prioriza a sua narrativa em detrimento do próprio sonho em um esforço de sobrevalorização edipiana desse processo. (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 519 [1972, p. 473]). Ainda sobre o sonho-programa, os autores citam *Le rêve dans le surréalisme*⁵ de Sarane Alexandrian.

Nessa tarefa de cartografar a presença do conceito de programa encontra-se, por exemplo, a menção a Michel de M'Uzan, que contrapõe o *programa* do masoquista à fantasia atribuída a ele segundo a edipianização⁶. O psicanalista francês, em *Un cas de masochisme pervers - croquis d'une théorie*⁷ chama a atenção para o fato de que

² *Bilan-programme pour machines désirantes*, foi publicado pela primeira vez na revista *Minuit* (nº 2, Paris, Jan. 1972, pp. 1-25) e incorporado, na forma de apêndice, a *L'anti-Œdipe* a partir da *Nouvelle Édition Augmentée*, 1973.

³ Ref. Dadoun, Roger (1972) *Les ombilics du rêve*. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1972, nº 5, pp. 239-256.

⁴ Orig. *l'établissement de connexions, les points de fuite ou de déterritorialisation de la libido s'engouffrant dans l'élément moléculaire non-humain, le passage de flux, l'injection d'intensités* (Deleuze; Guattari, 1972, p. 473).

⁵ O sonho do surrealismo (Trad. Livre). Artigo publicado na *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 5, 1972, pp. 27-50.

⁶ Ref. ... não há fantasma, diz ele, mas, o que é totalmente diferente, programação 'essencialmente estruturada fora da problemática edipiana' (Id. 2011a, p. 513). Orig. ... *il n'y a pas fantasma, dit-il mais, ce qui est tout différent, programmation 'essentiellement structurée en dehors de la problématique œdipienne'* (Id. 1972, p. 467).

⁷ “Um caso de masoquismo perverso. Esboço de uma teoria” (Trad. livre). Esse texto é um capítulo da obra *La sexualité perverse – études psychanalytiques* (1972) da qual M'uzan, Michel de; McDougall,

sobre a sexualidade vivida de diferentes formas, como é o caso do masoquismo, por exemplo, pouco se compreende quanto aos aspectos da sua elaboração, do seu funcionamento, dos acionamentos e desligamentos operados segundo uma programação específica, em detrimento de uma ação interpretativa dominante que recai sobre ele.

Deleuze e Guattari (2011a [1972]) também encontram lugar para o emprego do programa entre os “pintores maquínicos”, dentre eles Victor Brauner (1903-1966) e Francis Picabia (1879-1953)⁸. Nas suas produções, esses artistas colocaram em funcionamento um programa em vez de protocolos, no qual a forma geométrica compõe uma nova inscrição contrariando as regras da arte que recairiam sobre ela e sua aplicação na produção artística, “induzindo uma máquina que não se lhe assemelha⁹” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 515 [1972, p. 470]).

Também no *Balanço-programa* é possível encontrar uma primeira ligação do programa às máquinas. Quando Deleuze e Guattari se referem aos desenhos de Rube Goldberg (1883-1970), especialmente, a *Keep You From Forgetting To Mail Your Wife's Letter*¹⁰, indicam a substituição de um processo familiar por outro maquínico, em que “a máquina desejanete atravessa e programa as três estruturas automatizadas¹¹” ... que compõem o desenho (2011a, p. 523 [1972, p. 477]). A máquina, portanto, age por programação e tem, com isso, uma função programadora. Do mesmo modo, em *Simple Reducing Machine*, percebem uma programação centrada no disco, “dado que este define o menos provável ou a simultaneidade dos pontos de partida e de chegada¹²” (2011a, p. 534).

Outra menção ao programa ocorre quando os filósofos d’*O Anti-Édipo* definem a compreensão que têm acerca das máquinas desejanetes no modo de um programa. Depois de sintetizarem o entendimento sobre elas informam os autores de que “várias consequências decorrem disso”, mas que eles indicarão “apenas a título de programa” a complexa relação “de um corpo pleno que maquina, e homens e ferramentas

Joyce; Major, René; Barande, Ilse; Stewart, Sidney; David, Christian. *La sexualité perverse – études psychanalytiques*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

⁸ O primeiro nascido na Romênia e o segundo na França, ambos reconhecidos como artistas dos movimentos surrealista, impressionista e expressionista.

⁹ Orig. ... *en induisant une machine qui ne lui ressemble pas*.

¹⁰ Trad. Livre. Impedir que você esqueça de enviar a carta de sua esposa.

¹¹ Orig. ... *la machine désirante traverse et programme les trois structures automatisées* (Deleuze ; Guattari 1972, p. 477).

¹² O tradutor da versão brasileira chama a atenção para um outro modo de compreender o desenho. Ver: *Id.* 2011a, NT p. 524.

maquinados nele” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 530 [1972, p. 483])¹³. Neste ponto, a dúvida acerca da densidade da noção em análise, ao aludir a uma síntese ou esquema deve ser adiada a fim de que outras conexões com a noção possam favorecer a composição de outras variantes e, assim, melhor subsidiar a análise.

Por conseguinte, o primeiro ponto a favor vem na sequência do texto mencionado acima. Nele, o que poderia parecer apenas uma exemplificação ou síntese do conceito de máquina abstrata, assume uma função particular de manual de instruções. Guardadas as devidas proporções, este manual não se limita ao passo-a-passo de montagem/desmontagem ou descoberta das máquinas, mas alcança uma aplicabilidade conceitual ao mesmo tempo em que viabiliza a sua revisão, pois, não é assim também que se comporta o capitalismo, um modo desajustado em contínuo conflito com seus limites?

Portanto, até aqui é possível argumentar que ao ser incorporado ao *anti-Édipo*, o *Balanço-programa* corrobora para reafirmar a posição de ser esta uma obra-programa e não um livro manifesto, posição que se estende à filosofia geral de seus autores, que através de percursos variados e em meio a uma realidade sempre carente por entender o funcionamento e a posição que ocupam as máquinas desejantes no *socius*, se colocaram permanentemente diante deste desafio.

Por isso, a importância em partir d’ *O anti-Édipo* na viagem pela filosofia Deleuze e Guattari em busca de uma consistência da noção programa. Ainda nessa obra, é possível encontrar outros registros da noção em questão que serão trazidos à cena quando acionados a fim de produzir um plano capaz de fazer percorrer a potência conceitual da noção analisado, assim como ocorrerá com as demais obras de Deleuze e Guattari e, de Deleuze e de Guattari.

Diante disso, a primeira consideração a ser feita é que o programa, apesar de passar despercebido, se faz presente em várias obras dos dois filósofos e com ligações ora implícitas ora explícitas com conceitos diversos. Essa constatação alimentou a curiosidade que motiva esta nova incursão uma vez que os usos que eles fazem da noção parecem revelar uma importância, mas também alguns conflitos, ao mesmo tempo em que guardam uma autenticidade.

¹³ Orig. *l'ensemble d'un corps plein qui machine, et des hommes et des outils machinés sur lui. Plusieurs conséquences en découlent, que nous ne pouvons indiquer qu'à titre de programme* (1972, p. 483).

Vale destacar que a simples recorrência da palavra *programa* nas escrituras de Deleuze e Guattari não sustentaria a demanda por investigar a possibilidade de ser este um conceito ou não. Se assim fosse tomada, uma infinidade de trabalhos seria necessária para avaliar cada uma das inúmeras palavras que ocorrem no texto, resultando, quando muito, em séries quantitativas e classificativas dos seus usos. Logo, também não se pode perder de vista que o programa pode, em situações diversas, funcionar apenas como noção. No entanto, chama a atenção o modo peculiar com que os filósofos operam os *programas*, sobretudo, pelos rastros que deixaram ao longo das diferentes obras de que não se trata apenas do emprego de um substantivo.

Outra consideração pode ser feita diante da bricolagem realizada a partir dos poucos movimentos em que os dois filósofos fazem em direção a propiciar uma explicação do que seriam e como funcionariam os *programas*. Em *Mil Platôs*, por exemplo, os autores se aproximam de uma definição da noção quando apresentam a oposição entre a ação programadora e a interpretativa, em que o *programa* tem a função definida de “motor da experimentação” (2012a, p. 14 [1980, p. 188])¹⁴.

Além disso, levou-se em consideração pistas encontradas a partir de citações de Deleuze e Guattari, indicando elementos para a composição do conceito em seus textos, que pode ser apresentado a partir do exemplo anterior. Os filósofos citam Michel de M'Uzan para marcar a contribuição do psicanalista na questão: “A oposição programa-fantasma aparece claramente em M'Uzan ... Mesmo não precisando a oposição, M'Uzan serve-se da noção de programa para pôr em questão os temas de Édipo, de angústia e castração” (2012a, p. 14 [1980, p. 188])¹⁵.

Nessa direção, também há referência a Max Brod, biógrafo e curador das obras de Franz Kafka, quando em nota de rodapé, dizem, em *Kafka por uma literatura menor*, que o autor, nas páginas de *Franz Kafka – Eine Biographie* de 1962, traz a público um programa de vida do autor tcheco¹⁶. E, talvez, de forma mais preeminente, citam “o programa ou plano de vida, à maneira de Kleist”, quando abordam a

¹⁴ Edição (2012a) Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik e publicada pela Editora 34, sob o v. 3. Orig. ... *et le programme moteur d'expérimentation*. In: Deleuze; Guattari (1980) *Mille Plateaux – capitalisme et schizophrénie*. Paris : Les Éditions de Minute.

¹⁵ *Ibid.* Orig. *L'opposition programme-fantôme apparaît nettement chez M'Uzan, à propos d'un cas de masochisme ; cf. La sexualité perverse, Payot, p. 36. Bien qu'il ne précise pas l'opposition, M'Uzan se sert de la notion de programme pour mettre en question les thèmes d'Œdipe, d'angoisse et de castration.*

¹⁶ Ref. de Deleuze ; Guattari à obra de Max Brod. Consultar : Ed. Bras. (2017; p. 139) Ed. Port. (2002, p. 132). Orig. (1975). *kafka par une littérature mineur*. Paris: Les Éditions de Minuit.

“descrição de um combate”, característica do gênero cartográfico presente no escritor alemão.

Em *Derrames entre el Capitalismo y la esquizofrenia* (2005, p. 300), Deleuze destina um lugar específico ao conceito de programa quando argumenta que “se reintroduzimos a noção de forma, de um modo ou de outro, nos encontramos novamente com todas as histórias de analogias, homologias e estruturas. No entanto, enquanto permanecemos na noção de programa, não temos esse perigo”. Já em *Mil Platôs* (2012b, p. 46 [1980, p. 315-6]), ao se referirem ao plano de consistência, Deleuze e Guattari parecem valorizar o diagrama em detrimento do programa¹⁷, o que pode indicar uma fraqueza ou transitividade do *programa*. No entanto, este não é de fato um problema, pois além de não ser este o único ponto de tensão, a multiplicidade com que se liga o *programa* inspira a percorrer ainda mais essa superfície por onde se distribuem os variados conceitos da filosofia *Delgua*.

Apesar de pouco explorado, a noção de programa de Deleuze e Guattari tem repercutido em campos variados. De fato, os empreendimentos tomam o programa como algo já consistente, funcionando como subsídio para o que de fato quer se apresentar a partir ou em paralelo com a filosofia DelGua. Como se verá, no primeiro caso, o programa serve de operativo à performance no campo do teatro e, no segundo, como sustentação de uma perspectiva programática da clínica, na área da psicanálise.

No teatro, tanto como performer quanto teórica da performance, Eleonora Fabião (2008 e 2013) propõe um procedimento composicional que ela chama de programa performativo¹⁸ em referência direta ao programa que aparece no platô seis intitulado *28 de novembro de 1947– como criar para si um Corpo sem Órgãos* em *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari (2012a [1980]) em que o programa aparece como motor da experimentação.

Em síntese, a autora argumenta que o

¹⁷ “um plano, um programa, ou antes, um diagrama, um problema, uma questão-máquina”. Orig. ... *un plan, un programme ou plutôt un diagramme, un problème, une question-machine*.

¹⁸ O desenvolvimento do conceito de programa performativo ocorre em produções da autora nos anos de 2008, 2009, 2013 e 2018, indicando ser um empreendimento importante para a compreensão do conceito de programa.

Programa é motor de experimentação porque a prática do programa cria corpo e relações entre corpos; deflagra negociações de pertencimento; ativa circulações afetivas impensáveis antes da formulação e execução do programa. Programa é motor de experimentação psicofísica e política (Fabião, 2013, p. 04).

Apesar de parte do argumento apenas repetir o que está contido na afirmação DelGua acerca do programa no platô seis, a composição final da autora é inédita e favorável ao objetivo em curso, que é a proposição do que seria essa experimentação. Ao delinear os aspectos psicofísicos e políticos da experiência, o conceito de programa parece se ligar ao processo mais amplo de produção de subjetividade, não podendo ser limitado a uma experiência individual isolada. Toda a experimentação programada precisa, nesses termos, ser apreendida como movimento molecular, que se comunica, se intersecciona com indivíduos e coisas, atravessando continuamente o *socius*.

Desse modo,

Muito objetivamente, o programa é o enunciado da performance: um conjunto de ações previamente estipuladas, claramente articuladas e conceitualmente polidas a ser realizado pelo artista, pelo público ou por ambos sem ensaio prévio. Ou seja, a temporalidade do programa é muito diferente daquela do espetáculo, do ensaio, da improvisação, da coreografia. “Vou sentar numa poltrona por 3 dias e tentar fazer levitar um frasco de leite de magnésia. No sábado às 17:30 me levantarei”. É este programa/enunciado que possibilita, norteia e move a experimentação. Proponho que quanto mais claro e conciso for o enunciado—sem adjetivos e com verbos no infinitivo— mais fluida será a experimentação (Fabião, 2013, p. 04).

Para Fabião (2008) os programas performativos são “um tipo de ação metodicamente calculada, conceitualmente polida, que exige extrema tenacidade para ser levada a cabo, e que se aproxima do improvisacional única e exclusivamente na medida em que não será previamente ensaiada” (p. 63). Cabe aqui destacar a sintonia do entendimento apresentado pela autora com a percepção tida do programa que, segundo Klossowski, é desenvolvido por Nietzsche no período final de sua vida produtiva. Logo, para se considerar Nietzsche um performer da própria existência parece ser necessário entender, conforme Fabião (2008), que “o performer não improvisa uma ideia: ele cria um programa e programa-se para realizá-lo. Ao agir seu programa, des-programa seu organismo e seu meio” (p. 63).

Já Rafael Domingues Adaime (2007) em *Clínica experimental: programas para máquinas desejanter* aposta no uso da noção programa a partir da obra de Deleuze e Guattari para apresentar um conjunto de procedimentos experimentais em psicoterapia, pautado pela via da experimentação. O autor parte da síntese DelGua em *Mil Platôs* de que o programa funciona como motor da experimentação, mas acrescenta uma dupla operação na noção que exige ser apresenta. Para ele, o programa incide diretamente no CsO em suas duas fases: “Uma é para a fabricação do CsO, a outra para fazer aí circular, passar algo¹⁹” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 14 [1980, p.188]). Na primeira fase, o autor investir na noção a capacidade e responsabilidade de criação do corpo sem órgãos, enquanto que na segunda, toma-o como meio para que esse CsO possa percorrer com os fluxos que o atravessam. Apesar da afirmação de Adaime (2007) de que constituem fases distintas do programa, a complementaridade é mais evidente do que a diferenciação²⁰.

Consecutivamente ao esforço de definir o que é o programa, o autor afirma que simultaneamente ele “...está contemplado pelas estratégias de prudência que cada experimentador pode criar, tentando evitar cair no esvaziamento do corpo quando pretendia a completude do processo” (Adaime, 2007, p. 100).

A prudência aparece de modo mais proeminente em Deleuze e Parnet (1998 [1977]) diante da exposição de outro conceito, a experimentação-vida. Enfrentar os investimentos repressivos, interpretativos e subjetivos exige lidar com o resíduo de uma pequena porção desses mesmos investimentos a fim de que não se perca de vista a constituição dessa terra que se quer desterritorializar. Dentre outras coisas pode-se chamar essa preservação de um ato de prudência. Na ausência dele, por exemplo, é que “[...] a vida moderna não destituiu a segmentaridade, mas que ao contrário a endureceu singularmente”²¹ (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 94; [1980, p. 256]). Essa prudência, ao estilo espinosista, não corresponde a um mero conjunto moral, mas se funda em uma ética da experiência a fim de viabilizar um processo de criação de CsO que não seja simplesmente inútil, estéril ou mortal²². Em síntese,

¹⁹ Orig. *L'une est pour la fabrication du CsO, l'autre pour y faire circuler, passer quelque chose.*

²⁰ Cf. Deleuze e Guattari (2012a, 1980) “... são, no entanto, os mesmos procedimentos que presidem as duas fases, mas eles devem ser repetidos, feitos duas vezes” (p. 14). Orig. *c'est pourtant les mêmes procédés qui président aux deux phases, mais ils ont besoin d'être repris, pris deux fois* (p. 188).

²¹ Orig. ... *la vie moderne n'a pas destitué la segmentarité, mais au contraire l'a singulièrement durcie.*

²² Ver. *Mil Platôs*: “Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência” (2012a, p. 13). Orig. *Non pas la sagesse, mais la prudence comme dose, comme règle immanente à l'expérimentation : injections de prudence* (1980, p. 187).

disseram Deleuze e Parnet, “experimente, mas é preciso muita prudência para experimentar” (1998, p. 75; [1977]).

Logo, apesar da breve incursão ao que seria o programa no texto de Adaime (2007), sua contribuição é indispensável por pelo menos dois motivos: a percepção de potência na noção para a proposição de seu estudo e as fontes específicas que este apresenta e que são colocadas em interação com o programa²³.

Cabe, diante do exposto, reconhecer que houve um esforço em tomar o programa como conceito, ainda que sobre ele, pouco se desenvolveu uma análise em torno da consistência conceitual da noção. Contudo, a aposta na potência do programa como uma peça de produção, de promoção da experimentação, empregada de modos diferentes em cada um dos exemplos apresentados, bem como, o fundo comum remetido a *Mil Platôs*, faz com que as pistas seguidas até aqui sejam mais do que indícios, mas, marcações, registros, que precisam ser cartografados de modo que este trabalho contribua para que o programa possa ser apresentado como um conceito e se some aos demais esforços em perceber nele uma importância na leitura DelGua.

Por sua vez, cabe destacar o modo como este trabalho foi ocupando o espaço que lhe foi dedicado, ou seja, as características extensivas do texto, da distribuição e da apresentação, mas também como ele foi povoado, de que modo ele se fez escritura, por meio de articulações, diferenciações, intersecções, portanto, a sua composição ou características intensivas.

Assim, o que se verá daqui em diante é um texto distribuído em capítulos curtos, dedicados a pinçar o *programa* nas diferentes passagens que ele faz nas escrituras dos dois filósofos. Todavia, esse procedimento não se limita a localizar, separar e isolar a noção em análise, mas é operado segundo o princípio do *double bind*²⁴. Com

²³ A primeira condição favorável parece ser o fato de que a afirmação de Deleuze e Guattari de que “o programa é o motor da experimentação” estar registrada justamente no platô de número seis, intitulado *28 de novembro de 1947– como criar para si um Corpo sem Órgãos*.

²⁴ No sentido de duplo vínculo ou duplo impasse, como definido por Deleuze e Guattari (2011a, pp. 110, 114, 115, 151, 212). Já em (2011a, p. 405), esse termo aparece no sentido de relação inversa. Por fim, em *Mil Platôs*, o *double bind* é relacionado à dupla pinça ou dupla articulação, tal qual uma lagosta.

isso, o programa é continuamente posto diante outros conceitos, sendo analisado segundo as ligações, mas também as disjunções que apresenta.

Não por acaso, o presente texto é ele mesmo um programa. Anunciado assim desde o resumo, ele constitui-se de três tarefas: I - percorrer e encontrar nas escrituras de Deleuze e Guattari elementos capazes de compor o conceito de programa; II - analisar os programas citados ao longo das obras para deles extrair compósitos capazes de subsidiar a proposição conceitual em jogo. E, por fim, III - promover intersecções entre o programa e outros conceitos. Compreender os diferentes empregos do programa nas obras dos dois filósofos de modo a favorecer uma composição múltipla capaz de entender o conceito em cada movimento em que é convocado. Desse modo, essa tese pretende ser ela mesma uma tese-programa.

Capítulo 1 Programas e máquinas

A primeira ligação dos programas parece se dar às máquinas desejantes/abstratas, de guerra ou socias/técnicas e não propriamente aos indivíduos que os efetuam. Tudo é maquinado se tudo é desejado, conforme os autores d' *O anti-Édipo*. Mas, é especificamente com Guattari que as máquinas ganham tamanha evidência. Sua paixão por elas, e esse deve ser o primeiro qualificador desse conceito, está ligado ao pensador francês desde muito tempo e percorre sua análise e crítica por todo o conjunto da obra.

O desejo, aliás, antecede ou mesmo se funde à própria máquina no pensamento de Deleuze e Guattari, em função de uma reabilitação ou um novo plano traçado para o conceito, segundo uma posição radicalmente diferente da que se impôs, em parte, à filosofia e, em regra, à psicanálise.

Quanto a esse movimento de reivindicação desejante, encontra-se n' *O Anti-Édipo* e em *Mil Platôs* o registro monumental de tal empreendimento, de modo que, depois dessas obras, o desejo não pode ser tomado, simplesmente, segundo uma percepção residual, assessória ou superestrutural da existência.

Na intersecção que faz Cíntia Viera da Silva (2019, p. 72) entre o platô *1914 – um só ou vários lobos?* de Deleuze e Guattari a *Ética* de Spinoza, a questão que gravita em torno desse encontro é justamente a valoração do conceito de desejo segundo uma variação que

[...] distingue entre dois termos que são comumente, mas nem sempre, traduzidos em português como desejo: *cupiditas* e *desiderium*. O primeiro, com as ressonâncias divinas que traz, exprime o *conatus*, que é um dos nomes da essência dos modos finitos. O segundo termo nomeia a afecção daquele que almeja um objeto tido como perdido, o que permitiu que fosse traduzido como 'desejo frustrado'.

Não se trata, contudo, de mera escolha de palavras ou da substituição de uma negatividade por uma positividade. Em Spinoza, destaca Silva (2019), a adoção do conceito e sua variação é intrincada e exige compreender o conjunto relacional (e algumas vezes, causal) entre o desejo e a necessidade, o afeto e a Natureza.

A perspectiva spinozista e sua ressonância, por exemplo, em *Mil Platôs*, faz com que o caminho para a teoria do desejo prospectada por Deleuze e Guattari atravessasse uma longa série de conexões e desligamentos e, que passa, necessariamente pela máquina, a maquinação desejante.

Em uma entrevista concedida a Emmanuel Videcoq e Jean-Yves Sparel (setembro de 1991), que depois se tornou um artigo publicado na revista *Chimès* (n. 28 de 1996), Guattari expressa a importância dessa imagem que se torna conceito indispensável de seu pensamento: “O tema da máquina me habita desde muito tempo e talvez menos como um objeto conceitual do que um objeto afetivo. Sempre me vi atraído, fascinado, como muitos de vocês, pela máquina²⁵” (Guattari, 2015, p. 87 [2013]). “É uma paixão de infância e de sempre, uma paixão animista. Com efeito, a descrição dos fenômenos biológicos, sociais, econômicos, etc. em termos de estrutura me parece insuficiente²⁶” (Guattari, 2015, p. 191 [2013]).

Segundo Sthéfane Nadaud, organizador dos textos da coletânea *Qu’est-ce que l’écologie?* de Guattari²⁷, há, da parte do pensador francês um esforço para se pensar a máquina “como aquilo que afirma os universos de referência antes da estrutura, o que lhe permite propor, contra a ‘cortina ontológica’ que separa o sujeito do objeto, uma composição maquinica própria²⁸” (Guattari, 2015, p. 87 [2013]). Ou seja, “a posição autopoietica e “hipertextual” da máquina possui uma potencialidade pragmática, permite ter uma atitude criadora, de composição maquinica, frente a essa cortina de erro ontológica que separa o sujeito de um lado e as coisas de outro²⁹” (Guattari, 2015, p. 100 [2013]).

Essa composição chegará a caosmose, certamente, mas também reverberará, especialmente, em outros conceitos, a partir das composições coletivas com Deleuze.

²⁵ A versão do texto a que se teve acesso é a argentina (Guattari, 2015). Orig. *El tema de la máquina me habita desde hace mucho tiempo y quizá menos como un objeto conceptual que como un objeto afectivo. Siempre me he visto atraído, fascinado, como muchos de ustedes, por la máquina.* Originalmente, de acordo com a edição argentina. Este texto foi publicado na referida revista, no seu número 19, 1993, sendo uma transcrição de uma conferência realizada em Valência em 1990.

²⁶ Orig. *...Es una pasión de infancia y de siempre, una pasión animista. En efecto, la descripción de los fenómenos biológicos, sociales, económicos etc., en términos de estructura me parece insuficiente.*

²⁷ Nesta coletânea o texto citado anteriormente é incorporado sob o título, na versão argentina *A propósito de las máquinas.*

²⁸ Orig. *... como aquello que afirma los universos de referencia antes que la estructura, lo cual le permite proponer, contra la ‘cortina ontológica’ que separa o sujeto do objeto, una composición maquinica propia...*

²⁹ Orig. *... la posición autopoietica e “hipertextual” de la máquina posee una potencialidad pragmática, permite tener una actitud creacionista, de composición maquinica, frente a esa cortina de hierro ontológica que el sujeto, de un lado, y las cosas, del otro.*

De modo geral, o que chega a esse encontro é um conceito já consistente de máquina que passou por um longo processo de “reconceitualização” e de reaprendizagem de um “outro modo da máquina” a partir do cruzamento da sua inercia, com a individuação subjetiva e a subjetividade coletiva (Guattari, 2015, p. 89).

Com isso, pode-se dizer que as máquinas estão por todos os lados e são por elas que o desejo passa ao se constituírem agenciamentos múltiplos no campo social, desde que se considere o desejo fora da clássica definição psicanalítica da falta, da culpa/lei e do prazer que, não obstante, luta para desinstalar as máquinas e colocar em seu lugar as representações. Em síntese, as máquinas têm diferentes regimes e são definidas por sistemas de cortes que operam no inconsciente. Elas também produzem sínteses disjuntivas (involuções) do inconsciente na medida em que estabelecem como processo de produção desejante as operações de extração, desligamento e resíduo.

Acontece, contudo, que as máquinas não são reveladas a não ser em seu movimento aparente de produção. Cabe nesse sentido, à técnica e à ferramenta que são primeiras extensões da máquina, desveladas e quase tateáveis, revelar a faceta da máquina que não poderia ser suportada se trazida à luz (Deleuze; Guattari. 2011a [1972]).

Exemplo disso é composição que os dois filósofos fazem acerca do primado do agenciamento maquínico e coletivo frente ao aparente e perceptível elemento técnico:

A lança e a espada só existiram desde a idade do bronze graças a um agenciamento homem-cavalo, que prolonga o punho e o venábulo, e que desqualifica as primeiras armas de infantaria, martelo e machado. O estribo impõe, por sua vez, uma nova figura do agenciamento homem-cavalo, conduzindo a um novo tipo de lança e novas armas; e ainda esse conjunto homem-cavalo-estribo varia, e não tem os mesmos efeitos, conforme é tomado em condições gerais do nomadismo, ou retomado mais tarde nas condições sedentárias do feudalismo (Deleuze; Guattari, 2012c; p. 83 [1980, p. 496]).

N’O *anti-Édipo*, Deleuze e Guattari defendem que “as máquinas desejantes só funcionam desarranjadas, desarranjando-se constantemente (2011a, pp. 20; 1972, [pp. 15]), o que levaria a pensar que a consistência em se ligar os programas a elas passa necessariamente por uma nova abordagem da noção. Afinal de contas, como programar o que funciona desarranjado? Trata-se, diante disso, de uma outra apreensão do próprio programa como ação disparadora que põe em prática a

experimentação e não como planificação do funcionamento. Não se trata de programar a máquina, mas por meio dela efetuar programações. É como comparar um projeto de engenharia, que precisa ser feito de uma vez por todas antes de ser colocado em funcionamento e uma atualização de informática em que o programador de computadores, ao mesmo tempo em que o sistema é utilizado, faz alterações nele. O problema, portanto, parece ser de atualização. É que mesmo o projeto de engenharia demandará ajustes quando chegar ao ponto da efetuação, o que faz da atualização uma das mais importantes grandezas.

Desse modo, ao *programa* não se impõe esse tipo de operativo, assim como se mostra inútil tentar assumir o papel de juiz a partir do pensamento DeLGuá. Mesmo os usos dos termos *positivo* e *negativo* nas suas escrituras transcendem, insistentemente, o desejo maniqueísta de declarar posições binárias sobre os seus conceitos.

Na *introdução à esquizoanálise*, por exemplo, Deleuze e Guattari (2011a [1972]) definem que a atividade esquizoanalítica comporta três tarefas, uma negativa e duas outras positivas, todas elas complementares e concomitantes no sentido de evitar a sua captura por movimentos dialetizantes. A primeira tarefa consiste em compreender a força da representação, o grande fantasma da interpretação a fim de destruí-lo. Essa “faxina” deve tender a uma recondução da análise ao campo produtivo do desejo – a oficina, o ateliê, a fábrica que é o inconsciente, por meio do destacamento dos “fluxos desterritorializados do desejo nos elementos moleculares da produção desejan³⁰” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 416 [1972, p. 375]).

A eficácia da primeira tarefa só será perceptível se a análise conseguir romper a atração reterritorializante a que está inevitavelmente predisposta. É que não é fácil passar pelos fluxos de códigos e pela descodificação incessantemente produzida pelo capitalismo com ânsia em alienar, capturar e abstrair as representações. O processo esquizo poderá, enfim, realizar o passeio ou a viagem pelas mesmas terras pelas quais passou, pretendendo entender minuciosamente como ali se empreenderam ações de territorializações terríveis.

A “negatividade” a que se relaciona a primeira tarefa pode ser entendida, portanto, como ação de renúncia, de destituição e só tem sentido integrando-se aos procedimentos positivos do método em questão, que do mesmo modo, não são bons

³⁰ Orig. *...les flux déterritorialisés du désir, dans les éléments moléculaires de la production désirant.*

em si mesmos. A positividade está na disposição de percorrer as máquinas sociais em busca das máquinas desejantes/abstratas, ou seja, interessa encontrar seu funcionamento real a partir da dispersão funcional das peças das mesmas máquinas e; na transição da condição de grupos sujeitados a de grupos sujeitos, fazendo emergir um investimento molecular em meio a molaridade corrente.

Em síntese, há uma disposição infinitesimal de máquinas distribuídas sobre o *socius*. As máquinas técnicas são sobressalentes ao corpo pleno sem órgãos, parecem gozar de total autonomia e produzem fluxos sem cessar. No entanto, estas mesmas máquinas são antes de tudo, sociais porque são investidas no campo social, que, por sua vez, só poderiam ser resultantes das máquinas desejantes/abstratas, pois todo desejo é maquinado.

Tal compreensão coincide com o fato de que o programa não é tomado por ele mesmo uma tarefa ou conjunto de tarefas positivas ou negativas, ou seja, não se trata de uma atitude que se encerra nela mesma. Quando Deleuze e Guattari (2012a [1980]) afirmam que o programa é o *motor da experimentação*, dentre as apreensões possíveis destaca-se aquela em que a noção em questão parece funcionar como causa do movimento da experiência. Não sendo a experiência propriamente dita tampouco ele configura a causa primeira. Sua viabilidade só parece ser possível diante do entendimento processual em que ela, a experiência, se produz.

A alusão ao motor aristotélico não parece encontrar ressonância no empreendimento em questão, pois, sendo o motor da experimentação, ele é compreendido como peça e não como ideia fundadora da experiência. É que de um lado está o desejo a ponto de ser investido no campo social que passa pelo fluxo molar e chega ao outro lado em que a subjetividade se distribui. É neste *entre* um ponto e outro que são elaborados e postos a funcionar os programas, como peças instaladas em meio a maquinação desejante que percorre todo o *socius*.

Esse motor da experimentação, ao contrário de ser imóvel e primeiro, é acionado e processual. A sua programação ocorre concomitantemente à experiência que é produzida quando o desejo passa pelo programa, reprogramando, não poucas vezes, o que faz passar esse motor, chegando, ao final, ao ato improgramável, que dispensa o programa ou que determina a sua efetiva realização, o que o torna nada mais do que um protocolo de experiência, um registro do que se passou. Assim, o programa, certamente, fracassará, pois é característica desse tipo de prática uma espécie de disjunção interna pré-programada, uma inabilidade de se perpetuar sem a

atualização sempre necessária. De outra forma, o programa se confundiria facilmente com os projetos, as ideologias e as formas identitárias.

A programação é uma ação e não um efeito e pode estar a serviço dos mais variados interesses, segundo o desejo agenciado. Por isso, a necessidade de “não denunciar os falsos desejos, mas, no desejo, distinguir o que remete à proliferação de estratos, ou bem à desestratificação demasiada violenta, e o que remete à construção do plano de consistência”³¹ (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 32 [1980, p. 204]).

Dito isto, à primeira vista, o programa pareceu ser uma produção individual, quase personalista, quando analisados os escritos acerca de Franz Kafka e Heinrich von Kleist em *Kafka por uma literatura menor e Diálogos*. Deleuze; Parnet (1998, p. 61; [1977]) ao dizerem que “Kleist e Kafka passavam seu tempo fazendo programas de vida”, por exemplo, pareciam indicar uma efetuação particular de programas que se ligavam a vida de cada um de modo a individualizar a existência que se cruzava entre a literatura produzida e a experiência de vida que a alimentava e era alimentada reciprocamente.

A certa altura, disseram os autores de *Diálogos* que

Kleist causava horror aos alemães, eles não o reconheciam como alemão: em longos passeios sobre seu cavalo, Kleist faz parte desses autores que, apesar da ordem alemã, souberam traçar uma linha de fuga brilhante através das florestas e dos Estados. Como também Lenz ou Büchner, todos os Anti-Goethe (Deleuze; Parnet, 1998, pp. 55-56 [1977]).

Diante disso, G. Deleuze e C. Parnet implicam ao programa uma importante ligação entre ele e o indivíduo ou grupo a que está relacionado. Isso aparece de modo relevante nas páginas que seguem a citação, mas também em *Kafka por uma literatura menor*. Contudo, apesar de ser esta uma percepção imediata parece não ser isso que deve ganhar destaque em uma análise acerca da referência à noção.

Ao retomar *O anti-Édipo* e, especialmente o *Balanço-programa* parece ser oportuno articular uma passagem de *Diálogos* em que Deleuze e Parnet (1998 [1977]) afirmam que “os programas não são manifestos, e menos ainda fantasias, mas meios de orientação para conduzir uma experimentação que ultrapassa nossas capacidades

³¹ Orig. ...non pas dénoncer de faux désirs, mais dans le désir distinguer ce qui renvoie à la prolifération de strate, ou bien à la déstratification trop violente, et ce qui renvoie à la construction du plan de consistance.

de prever, do mesmo modo o que chamamos de música programada³² (Deleuze; Parnet, 1998, p. 61; [1977]). Nesta passagem é possível levantar ao menos duas condições a que o *programa* pode ser submetido: uma é a destacada necessidade de diferenciação da noção frente a outros que podem concorrer perante o modo de ação das máquinas abstratas investidas no *socius*; e, outra, a que diz respeito a uma dubiedade da extensão e da intensidade da noção em questão quando relacionada à música programada ou programática. Ademais, a definição de *programa* dada em *Diálogos* está em sintonia com a compreensão ou aplicação de um balanço-programa que se diferencia não só de um manifesto, mas cria uma consistência única à obra, como pode ser notado na entrevista à Claire Parnet intitulada *O abecedário de Gilles Deleuze*³³, a seguir.

Achávamos que as pessoas antes de nós não tinham entendido bem o que era o desejo, ou seja, fazíamos nossa tarefa de filósofo, pretendíamos propor um novo conceito de desejo. As pessoas, quando não fazem filosofia, não devem crer que o conceito é algo muito abstrato, ao contrário, ele remete a coisas bem simples, concretas. Veremos isso. Não há conceito filosófico que não remeta a determinações não-filosóficas. É simples. É bem concreto. Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstratamente do desejo, pois extraem um objeto que é, supostamente, objeto dele (vídeo).

Ao contrário do que poderia suscitar, a carência em torno do conceito de desejo não era prática, mas excessivamente teórica. De modo geral, o conceito como era tomado parecia estar envolto a uma objetificação ou mesmo uma moralização e o que os autores d' *O anti-Édipo* fizeram foi inverter a ordem de configuração a qual o desejo é frequentemente admitido. Nessa direção, Deleuze adverte Claire Parnet, na entrevista exibida em 1996, que ao contrário do que é propagandeado “vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre um conjunto. Não é complicado. Nossa questão era: qual é a natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejáveis?”

³² Na língua portuguesa a noção mais próximo parece ser música programática. Comum no período romântico do século XIX, mas com ocorrência desde o Renascimento. Trata-se de uma execução que tem por objetivo provocar ideias ou imagens no ouvinte. No período Barroco, Antonio Vivaldi (1678-1741) pode ser considerado um expoente desse modelo musical.

³³ Entrevista concedida por Gilles Deleuze a Claire Parnet no período de 1988 a 1989. Intitulada *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, foi lançada na televisão francesa em 1996. Direção de Pierre-André Boutang. Paris. 1 arquivo VHS (480 min.) No Brasil, foi editada, legendada e transmitida pela TV Escola/MEC.

Essa questão, por sua vez, leva a outra consideração importante que é: se o *programa* se liga às máquinas, sendo talvez o modo pelo qual operam, programando o *socius*, esta programação só pode ser tomada como processo. O sentido de processo é explicado a partir de três empregos que exprimem relações de distinção n’O *anti-Édipo*: a ideia de processo está presente na superação da relação homem-natureza, ao passo que ela é determinada como meio de produção; na relação indústria-natureza, em que o processo se revela no seu registro como produção de distribuição; e, por fim, na relação sociedade-natureza, que surge no sentido residual da produção de consumo. Em síntese, essa tríade expressa o processo de produção, de registro/distribuição e de consumo que os filósofos interseccionam a produção de subjetividade, o modo produtivo do capitalismo, bem como, os modos operativos da ciência: a linguística, a psicanálise, a psiquiatria etc.

A defesa da ideia de processo tem a função de inibir a redução “naturalizante” que pode incorrer qualquer análise. No caso de Deleuze e Guattari, o processo rompe com a possibilidade de ensejar a definição de um polo naturalista para a esquizofrenia, matéria que, para eles, aparece, inicialmente, apenas como “um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã³⁴” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 13 [1972, p. 7]).

N’O *Anti-Édipo*, a esquizofrenia é, fundamentalmente, processual. Como processo de produção desejante, ela é delimitada pelas condições sociais atuais, ou seja, as condições capitalistas que, por suas características intrínsecas, colocam-na no limite da produção social. Eis a *doença* dos homens modernos, disseram Deleuze e Guattari, ao que completam argumentando ser este também o fundamento do próprio fim da história – “Nele se reúnem os dois sentidos do processo: como movimento da produção social, que vai até o fim da sua desterritorialização, e como movimento da produção metafísica, que arrasta e reproduz o desejo numa nova Terra³⁵” (2011a, p. 176-177 [1972, p. 155]).

O processo comporta a relação produção – distribuição – consumo. A primeira consideração a ser feita é que o processo se apresenta como uma produção que acolhe, ao mesmo tempo, tanto registro quanto o consumo, o que o eleva a condição constante de produção da produção, ou seja, eliminando qualquer tentativa sucessória

³⁴ Orig. *c'est un meilleur modèle que le névrosé couché sur le divan.*

³⁵ Orig. *En elle se rejoignent les deux sens du processus, comme mouvement de la production sociale qui va jusqu'au bout de sa déterritorialisation, et comme mouvement de la production métaphysique qui emporte et reproduit le désir dans une nouvelle Terre.*

entre as instâncias, fazendo com que funcionem de modo concomitante, passando pelo mesmo fluxo.

Em tempo, como produção, o programa só pode emergir a partir das relações individuais e coletivas dentro de modos de produção de subjetividade – pequenas unidades, sejam elas de incorporação, chamados de protocolos de organização, ou de resistência e ruptura, relacionadas à experimentação-vida.

A segunda consideração diz respeito ao entendimento de que existe uma natureza comum que identifica tanto o homem quanto ela própria, desmontando qualquer possibilidade de oposição entre os dois termos. Há, portanto, uma identificação entre homem e natureza em prol do sentido de produção, pois “são uma só e mesma realidade essencial de produtor e do produto” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 15 [1972, p. 10]).

A terceira e última consideração trata da advertência à costumeira ação de tomar o processo como conjunto de metas com um fim definido ou como projeção contínua em direção ao infinito. “O processo deve tender para a sua efetuação, não para alguma horrível intensificação” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 15 [1972, p. 11]).

Se essas três considerações acerca da relevância do conceito de processo associado ao sentido de produção estão descritas n’ *O anti-Édipo*, parece ser a partir de *Kafka: por uma literatura menor* que G. Deleuze e F. Guattari se apropriam, conjuntamente, da ideia de processo, advinda da obra *O processo* (1925) de Franz Kafka. G. Deleuze e F. Guattari se empenharam na desmontagem da crítica costumeira ao escritor tcheco, que teve seus romances alvos das mais variadas interpretações por parte dos críticos de que ela retrata a “transcendência da lei, a interioridade da culpabilidade e a subjetividade da enunciação” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 83 [1975]).

A primeira consideração consiste naquela apresentada pelo amigo e biógrafo de Kafka, Max Brod, e reproduzida na análise *Delgua*, de que *O Processo* tem como característica principal a abertura. “Segundo o que Kafka dizia, como o processo nunca devia conseguir chegar à instância suprema, o romance também se encontraria inacabado num certo sentido; podia prolongar-se indefinidamente” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 81 [1975]). Daí parece emergir a primeira crítica ao sentido de processo como intensificação em si mesmo.

Na sequência, uma segunda característica do processo é sua função de “desmontagem minuciosa”. O escritor tcheco faz isso quando torna inoperantes os

elementos evidenciados no processo – a lei, a culpa e a interioridade, engrenagens que estão por toda parte do corpo social, mas que não funcionam, efetivamente, no romance. “Kafka tenciona extrair das representações sociais os agenciamentos de enunciação (territorializantes) e os agenciamentos maquínicos (desterritorializantes), e de desmontá-las” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 85 [1975]). Nessa direção, o processo tem dentre os seus objetivos desmontar a representação social, ou melhor, fazer fugir essa representação para que a efetuação do desejo através das verdadeiras máquinas abstratas ocorra. Logo,

Este método de desmontagem ativa não passa pela crítica que pertence ainda à representação. Consiste, antes, em prolongar, em acelerar exatamente um movimento que já atravessa o campo social. ...Não é numa crítica social ainda codificada e territorial que se descobre o agenciamento, mas numa descodificação, numa desterritorialização e numa aceleração romanesca dessa descodificação e dessa desterritorialização (Deleuze; Guattari, 2003 p. 88 [1975]).

Essa potência transgressora da desmontagem das máquinas produz um movimento que Deleuze e Guattari chamaram de “desterritorialização do mundo”, uma espécie de atitude política de enfrentamento dos devaneios idealistas. Conseqüentemente, essa característica leva a outra, a de que o processo pode levar à produção de linhas de fuga, não fugas do mundo ou da realidade – isso nada tem a ver com alienação, mas com um “fazer fugir”, como força condutiva que leva, incontrolavelmente, à fuga (Deleuze; Guattari, 2003, p. 85 [1975]).

Portanto, há aqui o desenho de um processo que comporta, necessariamente, três elementos: a ideia de uma saída, a operação de uma desmontagem minuciosa e o traçado de linhas de fuga. Deleuze e Guattari (2003 [1975]), na análise que empreenderam acerca da obra kafkiana elegem condicionantes pontuais ao processo que devem ser considerados. Na obra *O processo* há uma função de *contiguidade* do desejo, em que a transcendência da lei é substituída por uma imanência do desejo. Uma vez que a lei, não se deixando representar, só pode ser matéria do desejo, afirmam os filósofos, a sensação é de “que o que se passa é sempre no escritório ao lado” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 91 [1975]), assim, a justiça precisa manter-se indecifrável fora do conjunto de códigos que ela mesma produz.

M'Uzan a julgar no desejo: o próprio juiz é inteiramente moldado pelo desejo. A justiça é apenas o processamento imanente do desejo. O processamento é um *continuum* feito de contiguidades. O contíguo não se opõe ao contínuo. Pelo contrário, é a construção local, indefinidamente prolongável e, igualmente, por consequência, a desmontagem - o gabinete do lado, a sala contígua, sempre (Deleuze; Guattari, 2003, p. 92 [1975]).

O *contínuo* é a condição de processamento a que está submetido o processo e ele opera, na obra kafkiana, por meio do adiamento da sentença que acolheria uma absolvição aparente do personagem Josef K no romance, em que “a justiça é esse contínuo do desejo com limites movediços e continuamente deslocados” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 92 [1975]). O contínuo é o que atribui característica de movimento, ao passo que opera por avizinhamiento dos elementos constantes nos autos do *Processo*, fazendo com que o desejo seja constantemente maquinado. Esse atributo do processo acopla-se a outro determinante, o *ilimitado*.

[...] o adiamento é ilimitado e contínuo porque não para de juntar segmento após segmento, operando aos bocados para recuar continuamente o limite [...] ele faz corpo com a desmontagem da máquina, com a composição do agenciamento, uma peça sempre ao lado da outra. Ele é o próprio processo, o traçado do campo de imanência (Deleuze; Guattari, 2003, p. 94 [1975]).

Diante disso, o processo kafkiano coloca a justiça no campo do desejo e não acata a transcendência da lei. Seu processamento se dá, junto ao avizinhamiento, pelo aspecto contínuo que não objetiva simplesmente alcançar uma sentença que livre Josef K de uma acusação aparente, pois põe em suspeição toda a cena que se instala no tribunal. Isso, por fim, torna o processo ilimitado, mas não infinito. “É finito porque não há transcendência e porque opera por segmentos” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 94 [1975]).

Se há, portanto, um programa Kafka, ele é marcado pela tríade contígua levantada por Deleuze; Guattari (2003 [1975]) que prevê a ideia de uma saída, a operação de uma desmontagem minuciosa e o traçado de linhas de fuga, todos marcações de um processo contínuo. Uma vez realizado o programa ou os programas de Franz Kafka, o que resta é um registro útil a quem se põe a programar uma vida e suas experiências. Este registro carrega consigo os indícios da tríade que podem ser

apreendidos, mas não recuperados. Ele pode ser empregado em programas posteriores, mas jamais reproduzir aqueles vividos pelo próprio escritor tcheco. Não se trata de escrever como Kafka, nem de pensar ou viver como ele, mas a partir de sua experiência compreender que é possível criar suas próprias máquinas.

Já no campo da linguagem, o programa aparece quando Deleuze e Guattari deslocam a relação binária entre a palavra e a coisa e seu puro estado de correspondência³⁶. Não há, segundo os filósofos, a redução do conteúdo a uma coisa, mas apenas “a um estado de coisas complexo como formação de potência (arquitetura, programa de vida etc.)” que só se efetua no entrecruzamento de duas multiplicidades, a de expressão e a de conteúdo, sendo a primeira discursiva e a segunda não-discursiva, em que a interação entre uma e outra, em vez de justaposição, provoca a emergência de diagramas³⁷. (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 106 [1980, p. 86]). Isto os dois filósofos chamam de regime de signos, ou seja, quando a forma de conteúdo e a forma de expressão se comunicam por meio de um “conjunto de enunciados que surgem no campo social” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 106 [1980, p. 86]) e das construções experienciais que dão contorno aos conteúdos localizados nesse mesmo campo. Deleuze e Guattari remetem a Foucault e o seu exemplo da prisão como um regime autônomo e relativo de conteúdo e expressão que só interagem por meio de um agenciamento – a prisão/ delinquência/ escola/ disciplina/ asilo/ vigilância/ quartel.

³⁶ Ainda que esta seja uma consideração importante, a ela se liga outra, que pode interditar uma pretensão não menos prejudicial, que é a inquirição sem fim da relação entre as palavras e coisas no seu estado de correspondência ou conformidade. Ao contrário, os filósofos advertem ser necessário enfrentar as “formalizações distintas em estado de equilíbrio instável ou pressuposição recíproca”, uma vez que é a estratificação e não a posição linguística a condição geral a que se está continuamente submetido (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 107 [1980]).

³⁷ O exemplo de diagrama que os filósofos apresentam é a da máquina abstrata que atravessa ao mesmo tempo a prisão, a escola, o quartel, a fábrica e outros. *Ibidem*.

Capítulo 2

Programa trágico-nietzscheano

Ao tratarem das máquinas desejanter Deleuze e Guattari (2011a [1972]) fazem menção a um programa-Nietzsche a partir da referência a Pierre Klossowski (1905-2001) em *Nietzsche e o círculo vicioso*³⁸. No ensaio do escritor francês, o tema do eterno retorno é sensivelmente abordado a partir das cartas que o filósofo de Röcken escreveu nos seus últimos anos de atividade.

Deleuze e Guattari destacam da obra de Klossowski uma passagem do último capítulo intitulado *Euforia em Turim*. Este capítulo demarca o que pode ser considerado como a realização do eterno retorno pelo próprio Nietzsche, não a redenção de um “eu-Nietzsche”, mas a reintegração do “sujeito-nietzschiano” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 36-7 [1972, p. 28]) em seus ciclos como eles mesmos chamam a atenção. A citação que fazem de Klossowski (2000 [1969]) é a de que “Nietzsche crê dedicar-se doravante, não a um sistema, mas à aplicação de um programa³⁹” (2000, p. 248 [p. 1969, p. 324]).

Perspectiva semelhante também tiveram Rosa Maria Dias *et al.* quando argumentam que

Klossowski deixa transparecer em sua interpretação que os últimos momentos de lucidez de Nietzsche foram a realização de um projeto existencial: a abdicação da identidade do sujeito, a aceitação de uma pluralidade nova, de um politeísmo. A identificação com Dioniso teria então o sentido de um antigo retorno “ao antigo deus do politeísmo”: figura que reúne todos os deuses mortos e ressuscitados (Dias, 2004, p. 43)

Esse projeto existencial ou programa como mantém Deleuze e Guattari, seria efetuado, segundo as palavras de Klossowski, “... sob a forma dos resíduos do

³⁸ Orig. *Nietzsche et le cycle vicieux* (1969) Paris: Mercure de France. No Brasil, a primeira edição traduzida foi publicada em 2000, pela Pazulin.

³⁹ Orig. *Nietzsche croit poursuivre désormais, non la réalisation d'un système, mais l'application d'un programme*. Cit. Deleuze; Guattari, 1972, p. 28.

discurso nietzschiano, tornados de certo modo repertório do seu histrionismo”⁴⁰ (Klossowski, 1969, p. 335)⁴¹.

Klossowski apresenta assim a loucura de Nietzsche como um elemento de sua filosofia; como consequência da dissolução do eu e a identificação com os ciclos do retorno, com a memória da história. Faz ver que Nietzsche tinha duas saídas: ou bem enlouquecia, ou bem criava algo equivalente à loucura, e esta é a tragédia nietzschiana. Ele preferiu tornar-se louco a encontrar um equivalente para a loucura. É esta a tragédia nietzschiana. O delírio como perda de identidade, a loucura como esmaecimento da razão, não marcam o desmascaramento de Nietzsche, mas sua realização suprema (Dias, 2004, p. 44).

Mas, o que isso potencializa a ideia de programa, programa de vida até? Ao contrapor *programa* a sistema filosófico, tanto Klossowski quanto Deleuze e Guattari delineiam a exigência nietzschiana de não se render ou ainda não ter a última ilusão em produzir “uma totalidade dedutiva de discurso” para usar a síntese de Nicola Abbagnano (1999, p. 908) a que parece remeter o trabalho sistematizador que marcou em grande medida a Filosofia, ainda que com isso, não se presumisse a ideia de um “simples inventário” (Abbagnano, 1999, P. 908). Os tempos em Turim, fizeram com que Nietzsche, já contrariado com a ojeriza para com seus escritos, desse um contorno único ao fazer filosofia, que se revelou no desmascaramento ou na dança das várias máscaras desprendidas de um eu que não queria mais se nivelar ou se identificar, mas apenas se entregar ao movimento circulante.

O programa-Nietzsche pode ser o programa do eterno retorno, como mencionado por Klossowski, mas pode ser também o programa executado em outros experimentos ao longo de sua existência e colocados em funcionamento graças às máquinas abstratas que reconhecia como verdadeiras produtoras de fluxos de vida: vontade de potência, super-homem etc. A peculiaridade desse momento é que o programa-Nietzsche pode, enfim, ser realizado de uma vez por todas.

Diante a pujança do empreendimento crítico, marcado pelas escrituras de *Humano, demasiado humano* (1878), *O viajante e sua Sombra* (1879) e *Aurora* (1880) Nietzsche é arrebatado por um movimento de “exaltação”, segundo Deleuze (2016,

⁴⁰ Orig. ... *sous la forme des résidus du discours nietzschéen, devenus en quelque sorte le répertoire de son histrionisme, et dont les accessoires se combinent au gré des tonalités de l'âme.* Cit. Deleuze ; Guattari, 1972, p. 28.

⁴¹ Cit. Deleuze; Guattari, 1972, p. 28. Orig. *sous la forme des résidus du discours nietzschéen, devenus en quelque sorte le répertoire de son histrionisme.*

p.13 [1965]), momento em que o filósofo é sua filosofia mudam substancialmente, rumo à “terceira metamorfose ou o tornar-se criança”.

Os seus sofrimentos continuam, mas muitas vezes dominados por um “entusiasmo” que afeta o próprio corpo. É então que Nietzsche experimenta os seus mais altos estados, ligados a um sentimento de ameaça. Em agosto de 1881, em Sils-Maria, ao bordejar o lago de Silvaplana, teve a revelação do Eterno Retorno (Deleuze, 2016, p. 12 [1965]).

Posteriormente, envolvido por esta experimentação única e

Entregue ao movimento circular e desmembrado, tal como Dioniso Zagreu, que foi dilacerado pelos Titãs, Nietzsche dá sua última gargalhada, se dissolve, percorre a série das flutuações intensivas que o atravessam e o constituem como Nietzsche-César, Nietzsche-Prado e finalmente Cristo e Dioniso. Assim, para Klossowski, “o percurso de Nietzsche através da vida de vários indivíduos” deixa de ter uma determinação patológica para se tornar positivo. Deve ser visto como uma experimentação do lado obscuro do pensamento - do impensado - quando este adquire o tom de delírio (Dias *et al*, 2004, p. 44)

Nos manuscritos de Nietzsche que Klossowski recorre em seu livro, alguns dos quais, reproduzidos ao longo da obra, a ideia de que o filósofo executava um programa pode ser apreendida na sua própria narrativa quando ele apresenta a realização de um programa de verão em um de seus manuscritos.

Meu programa de verão acabou de ser executado: três semanas de altitude média (nos prados), três meses em Engadine, o terceiro nas águas de St. Moritz, que devemos sentir melhor efeito apenas durante o inverno. A execução desse programa é benéfica para mim: não foi fácil! Renúncia em todas as coisas - amigos estavam faltando e qualquer contato que eu não conseguia ler livros; toda a arte estava longe de mim; um pequeno quarto com uma cama, comida ascética (que, além disso, me fez bem: sem constrangimento gástrico durante todo o verão!) - essa renúncia foi absoluta, exceto que eu permaneci apegado aos meus pensamentos - o que mais devo fazer? - certamente o que é mais prejudicial para a minha cabeça - ainda não saberia para dizer como eu poderia ter evitado isso. O suficiente - para este inverno, o programa será relaxar de mim mesmo, descansar de meus pensamentos - que não acontece comigo há anos⁴² (Klossowski, 1969, p. 38).

⁴² Orig. *Mon programme estival vient d'être exécuté : trois semaines de moyenne altitude (dans les prés), trois mois d'Engadine, le troisième aux eaux de Saint-Moritz, dont on doit ressentir le meilleur effet seulement au cours de l'hiver. Cette exécution d'un programme m'est salutaire: ce ne fut point aisé! Le renoncement en toutes choses — il manquait des amis, et tout contact, je ne pouvais lire de livres; tout art était loin de moi; une chambrette avec un lit, une nourriture d'ascète (qui du reste m'a fait du*

A ideia de programa esboçada acima não ultrapassa o sentido de programação de atividades do filósofo em um período de retiro. Lugares por onde passou, ausências sentidas, autoavaliação, projeções do que ainda fazer etc. todos, marcadores corriqueiros de alguém que se expõe a uma experiência do tipo. Talvez, o programa comporte mesmo esse estrato de coisas a serem elencadas das simples e das complexas a fim de não proceder escolhas prévias do que é a experiência.

Já em outro manuscrito, Nietzsche escreve: "... você não pode imaginar como eu pratiquei fielmente até o final o programa da ausência de pensamentos: e tenho razões para ser fiel a ele porque 'por trás do pensamento está o diabo' de uma furiosa crise de dor⁴³" (Klossowski, 1969, p. 42). Este excerto parece indicar a ocorrência de um movimento de virada no uso da noção *programa*, em que a simples descrição de atividades começa a ser preenchido com a produção de um sentido, ainda incipiente de que pode funcionar como um conceito. A referência mais expressiva, contudo, está na compreensão que tem Klossowski acerca do que ele chama de "dolorosa aventura" de Nietzsche com Lou Salomé. Uma vez superado este momento, vai dizer o autor francês, toda a experiência em Sils-Maria passa a ser

[...] apenas o resíduo; tem que se tornar o ponto de partida para uma ação; e essa ação vai depender da *obra capital* que será o programa: a demonstração da lei do Retorno move o conteúdo da experiência e deve ser usado como referência a uma maneira determinada de agir⁴⁴ (Klossowski, 1969, p. 149).

O programa, portanto, que parecia estar ligado apenas a uma descrição de atividades do dia-a-dia do filósofo, se apresenta como a própria ação do pensamento diante da vontade de pôr em prática o funcionamento de um de seus conceitos. Conforme Klossowski (1969, p. 324), este movimento em Nietzsche ocorre no período em que "... o gesto substitui a fala; sua própria palavra, indo além do nível "literário",

bien : pas d'embarras gastrique durant tout l'été! — ce renoncement était absolu si ce n'est que je restais attaché à mes pensées — que devais-je faire d'autre ! — certainement ce qu'il y a de plus nocif pour ma tête — encore ne saurais-je dire comment je l'eusse pu éviter. Suffit— pour cet hiver, le programme sera de me détendre de moi-même, me reposer de mes pensées — ce qui ne m'est plus arrivé depuis des années.

⁴³ Orig. ... Vous n'imaginez pas la façon dont j'ai fidèlement pratiqué jusqu'au bout le programme de l'absence de pensées : et j'ai des raisons d'y être fidèle car « derrière la pensée se tient le diable » d'un furieux accès de douleur.

⁴⁴ Orig. ... Or celle-ci n'en est que le résidu ; il faut qu'elle devienne le point de départ d'une action; et cette action va dépendre de Y œuvre capitale qui en sera le programme : la démonstration de la loi du Retour déplace le contenu de l'expérience et doit servir de référence à une façon d'agir déterminée.

deve agora ser exercida à maneira de um ataque de dinamite.⁴⁵ Zaratustra, Dioniso, Sócrates, Cristo, Wagner povoam o sujeito nietzscheano em uma dança frenética de conspiração e euforia.

O programa-Nietzsche, portanto, se mostra além de um procedimento ao passo em que sua realização não pode ser reduzida a um ou outro protocolo de experiência. Ele também transcende o sentido de projeto, uma vez que não há a garantia de que ele seja executado de modo previsto. Ao que tudo indica, a ideia de programação aparece como saída capaz de compreender seu significado. É que ela funciona ao mesmo tempo em que ocorre a ação do pensamento assim como a atividade programadora contemporânea que ocorre cotidianamente em processos que não cessam para que se atualizem, desde o sistema bancário até o registro de pessoas.

Tal programação não parece ter outra origem senão as próprias máquinas. O programa é realizado pelas máquinas desejanter/abstratas ante os indivíduos que por ele é reconhecido. Eis o porquê de um programa-Nietzsche não ser uma autobiografia, mas uma experimentação. Uma experimentação, certamente, que vai além do simples entendimento de ser este um processo potente, único e positivo. Aliás, todo o sofrimento que ele também comporta o torna impossível de julgamento. É apenas isso...

⁴⁵ Orig. ... *c'est la période où le geste se substitue au discours; sa parole même, dépassant le niveau « littéraire », doit désormais s'exercer à la façon d'un attentat à la dynamite.*

Capítulo 3 Programa masoquista

Há, dentre os inúmeros programas, ações de programação que, à primeira vista, irrompem com o plano de organização, que ousam não se identificar com as estruturas disponíveis, que vão, portanto, em direção à constituição de um corpo sem órgãos, que ensaiam o encontro de suas linhas de fuga, mas que, no limite, são ricocheteados, trazidos para o centro e acomodados dentro dos variados sistemas de interpretação. Isso pode ocorrer, por exemplo, com o programa masoquista na medida em que é censurado segundo o entendimento de que o prazer é obtido por meio da dor. Na verdade, afirmam Deleuze e Guattari (2012a [1980]) que o masoquista não visa à dor, o prazer na dor, nem mesmo o retardamento do prazer por meio de uma série meticulosa de atenuantes do gozo, mas sim a constituição de um outro corpo para que intensidades possam povoá-lo.

Deleuze e Guattari falam de uma longa procissão do corpo que se cansa da organização, dos órgãos que só existem segundo dogmas e estruturas funcionais exclusivas e anunciam: “O CsO já está a caminho⁴⁶” (2012a, p. 12 [1980, p. 186]). Contudo, não há nada de profético nisso, mas uma sensibilidade sagaz que se desdobra em mais um elemento da teoria de liberação do desejo empreendida desde *O Anti-Édipo*.

O corpo paranoico, o corpo esquizo e, por fim, o corpo masoquista, são todos eles indícios de que o abandono da organização se aproxima segundo Deleuze e Guattari. Em seu lugar, apenas o corpo pleno, aberto à experimentação, reconhecido apenas como “... conjunto de práticas. Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite⁴⁷” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 12 [1980, p. 186]). Ele é “o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é justamente a fantasia, o conjunto de significâncias e subjetivações” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 14; [1980]). O lugar⁴⁸ do não mais organizado, o plano imanente

⁴⁶ Orig. *Le CsO : il est déjà en route.*

⁴⁷ Orig. *... un ensemble de pratiques. Le Corps sans Organes, on n'y arrive pas, on ne peut pas y arriver, on n'a jamais fini d'y accéder, c'est une limite.*

⁴⁸ O CsO não é um espaço, mas um lugar na medida em que o espaço está vinculado à noção geográfica que implica uma territorialização iminente e externa como a cultura e a economia, por exemplo, enquanto a noção lugar está relacionado à localizações nem sempre localizáveis no sentido geográfico, como, por exemplo, Alice em um país que existe virtualmente, mas que nem por isso deixa de ser real.

forças do cavalo em inatividade humana; troca e circulação; e (iii) imanente – devir; séries; aumento da potência; zona de intensidade; plano de consistência e CsO. No outro eixo, transversal, localizam-se as intersecções entre essas três dimensões. É nesse movimento que o programa faz mover a experimentação a fim de deslocar o desejo das condições extensivas até às intensivas. O devir (imanente) se assume cavalo (perceptível), mas precisa destruir (imperceptível) a autoimagem do sujeito para que só o devir-animal exista, ao passo em que se produzem séries (imanente) com freios, arreios, correntes e rédeas (perceptível) para que a destruição ou destituição (imperceptível) em ação leve ao próximo passo e assim por diante.

Pode-se dizer que esses eixos e dimensões já estavam presentes em *Mil Platôs* assim como n' *O anti-Édipo*. Os aspectos da dimensão perceptível, por exemplo, dizem respeito ao procedimento masoquista descritos por Deleuze e Guattari, assim como os intitulados como imperceptíveis referem-se a esse mesmo processo só que de maneira não anunciada. Mesmo a dimensão imanente está presente nos escritos dos filósofos, ainda que não recebessem uma denominação comum. Ou seja, coube a esta investigação propor uma espécie de cartografia do programa a partir dos marcadores distribuídos pelas obras que se relacionam e parecem funcionar acoplados de modo a provocar uma composição que exija a emergência de um novo conceito na filosofia Deleuze, no caso o programa.

Dito isso, como ponto de partida, acredita-se que o programa se instala em um fluxo molar. Ele parte das condições extensivas, encontra-se em uma territorialidade, localiza-se em um plano de organização, mas ele é elaborado a partir do investimento do desejo no *socius*, que passa por um devir imanente ao processo que se está prestes a iniciar – desterritorialização; traçado da linha molecular; prenúncio de uma linha de fuga? Talvez.

De modo geral, é preciso, primeiramente, conhecer as máquinas desejanças, sobretudo, saber distingui-las (Deleuze; Guattari, 2011a [1972]) das máquinas que visam tão somente o agenciamento do indivíduo ou grupo de modos sujeitos diferentes. O masoquista, por exemplo, desenvolve o seu programa em um processo de perversão sexual, segundo a psicanálise. Mas ele é localizado em um meio que não se liga ao ponto da filiação geracional como culpa ou tara do tipo papai-mamãe e nem ao ponto da fantasia como representação do prazer na dor. Logo, o seu meio só pode ser marcado pelo problema populacional, das ocupações, das passagens das “ondas doloríferas” (Deleuze; Guattari, 2012a, p.15 [1980, p. 188]) e por entender que

sua prática está relacionada à questão de povoamento à qual seus órgãos passam a agir rompendo com a exigência organizacional do corpo-organismo. Esse entendimento leva-o a sucessão de procedimentos que visam não o prazer na dor ou o retardamento do prazer, mas fazer passar o fluxo libidinal por um corpo que já não é o seu, mas um corpo construído para apenas sentir passar o fluxo ao passo que ele mesmo o compõe, o CsO masoquista.

Apesar de haver um mesmo plano de organização, ou múltiplas organizações em um plano que não cessam em se atualizar a fim de produzir subjetividades padronizadoras, há uma diferença brutal entre a percepção que o masoquista tem desse plano e a percepção que se tem do masoquista nesse plano e, ao que indicam Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, é sob o primeiro ponto de vista que é possível perceber o seu programa:

PROGRAMA... [masoquista]

Colocar freios à noite e atar as mãos mais estreitamente seja ao freio com a corrente, seja no cinturão desde o retorno do banho.

Colocar os arreios completos, sem perder tempo, a rédea e as algemas, atar as algemas aos arreios.

O falo fechado num estojo de metal.

Colocar rédeas duas horas durante o dia, à noite segundo a vontade do senhor.

Reclusão durante três ou quatro dias, as mãos sempre atadas, a rédea curta e estendida.

O senhor nunca se aproximará de seu cavalo sem o seu chicote e dele se servirá a cada vez.

Se a impaciência ou a revolta do animal se manifestasse, a rédea seria puxada mais fortemente, o senhor pegaria as rédeas e aplicaria um severo corretivo ao animal (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 19 [1980, p. 192]).

A descrição acima configura as séries de um programa. O programa masoquista, como qualquer outro se ocupa da transição das condições extensivas em que é criado para as intensivas que ele procura estabelecer como uma nova condição, uma nova terra em que a experimentação possa se efetuar. Essa transição é marcada por movimentos de destruição, conversão, inversão, troca e circulação segundo o

aumento da potência que eleva o desejo à zona de intensidade e, por sua vez, ao traçado e preenchimento do plano de imanência.

Assim, parte-se das condições extensivas de empregar freios e atas às mãos, ligando-as ao cinturão ou diretamente aos pés. De repente, já não são simples freios e ataduras ou correias, mas vias que canalizam o fluxo. Tem-se, com isso, a primeira programação que é romper com o significante e deixar os signos percorrem o fluxo – a corrente ou os arreios não funcionam segundo as funções linguísticas, ainda que a princípio remetam ao uso comum, mas como peças de uma máquina própria que passa a ser montada.

Mas, antes disso, há o desejo e com ele emana o devir que provoca todo o processo. No caso, o desejo do masoquista, como ressaltaram Deleuze e Guattari (2012a; 1980), não objetiva o sofrimento, mas faz dele “meio para constituir um corpo sem órgãos e deprender um plano de consistência do desejo” (p 19; [p. 193]). De modo geral, ele foi posto a funcionar pelo investimento desejante a partir de um devir – primeira intersecção: o devir (imane) se liga ao cavalo (perceptível) por meio da destruição (imperceptível) de um sujeito que se põe a ser apenas um sujeito da experimentação. Nessa direção, o programa, motor desse processo, opera ao mesmo tempo as produções “doloríferas” e as desejantes. Ele faz passar um fluxo pelo conjunto procedimental elaborado em função dele e que só é pertinente porque se realiza para a constituição de uma experimentação.

O conjunto procedimental de um programa tem uma ou mais séries. As séries são os registros da ação das máquinas atravessando os corpos. Elas são extensivas e excessivas, levam, de fato, a exaustão. O limite da série é a desorganização do corpo ou a sua recomposição conforme o que está sendo agenciado. De todo modo, uma série leva ao aumento de potência, atitude que se propõe a criar um circuito de intensidades. No caso masoquista, a intersecção das dimensões do programa articula-se com o adestramento, a reclusão e a correção do animal pela senhora, sempre mais forte, com intervalos menores de modo a não restar dúvidas sobre o processo em que se está inserido, do qual não há volta porque simplesmente não se deseja isso.

Parte-se do extensivo, dos estratos, das formações e da organização porque é isso que o corpo sente, atravessado incessantemente pelo fluxo molar. Não parece se tratar de um salto no escuro e, por isso, é necessário apreender a densidade de tal

escuridão. Nesse processo, não há luz no fim do túnel, mas um devir que é provocado no ponto de partida.

Eis o devir cavalo do masoquista: um animal que reúne a força e a servidão, que em condição selvagem extrapola a primeira característica e nega a segunda, mas que, depois de domado, exacerba a segunda e põe a serviço a primeira. Não é qualquer animal que opera tal sistema de troca. Pelo menos não é qualquer um que faz isso ao modo do cavalo, que passa pela destruição, conversão, inversão e circulação da sua condição, preservando sua força. Em linhas gerais, no masoquista, esse processo configura uma destruição ou destituição das “forças instintivas para substituí-las pelas forças transmitidas”, ação menor, ressaltam Deleuze e Guattari (2012a [1980]) diante do que virá a ser instalado, a troca e a circulação dessas forças.

Então,

O cavalo está domado: às suas forças instintivas o homem impõe forças transmitidas, que vão regular as primeiras, selecioná-las, dominá-las, sobrecodificá-las. O masoquista opera uma inversão de signos: o cavalo vai lhe transmitir suas forças transmitidas, para que as forças inatas do masoquista sejam por sua vez domadas (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 20 [1980, p. 193]).

Essa conversão/inversão de signos indica que o masoquista está próximo de criar uma nova zona de intensidade. A operação realizada até aqui leva o sujeito a uma nova condição: “o cavalo vai lhe transmitir suas forças transmitidas, para que as forças inatas do masoquista sejam por sua vez domadas” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 20 [1980, p. 193]), ou seja, ocorre uma conversão das forças do cavalo em inatividade humana.

Das duas forças, a do cavalo e a do masoquista, eclode um circuito de intensidades, que faz transitar ao mesmo tempo a força inata do cavalo e a força transmitida pelo homem, assim como a força transmitida pelo cavalo e a inata do homem. Por sua vez, essa conversão das forças e inversão dos signos realizada pelo masoquista é assegurada pela senhora (Deleuze; Guattari, 2012a [1980]) que estabelecerá com suas botas, uma zona de intensidade.

A este respeito é preciso que ao simples ruído de tuas botas, sem mesmo confessá-lo, eu tenha medo. Desta maneira não serão mais as pernas das mulheres que me impressionarão, e se te agrada pedir-me carícias, quanto tu as tens e se me fazes senti-las, dar-me-ás a marca de teu corpo como eu nunca a tive e como jamais terei sem

isto." As pernas são ainda órgãos, mas as botas determinam tão-somente uma zona de intensidade, algo como uma marca ou uma zona sobre um CsO (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 19 [1980, p. 192]).

Com isso, se estabelece no programa masoquista um sistema de troca e circulação das intensidades, que na dimensão perceptível corresponde ao Corpo sem Órgãos dominado + cavalo + senhora. Isto não é um fantasma, é um programa: há uma diferença inegável entre a interpretação psicanalítica do fantasma e a experimentação antipsicanalítica do programa; entre o fantasma, interpretação a ser ela própria interpretada, e o programa, motor de experimentação (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 14 [1980, p. 188]), propulsor da experiência ainda que fora da clássica compreensão empirista.

Entre os três elementos que compõem o programa, é preciso dizer, não há uma relação hierárquica comum na medida em que eles se entrelaçam e se afetam continuamente. Ainda que a senhora desempenhe um papel de autoridade ele só existe porque foi elaborado previamente pelo masoquista, que, por sua vez, também não está no controle, pois lida com a expansão contínua do limite. Um desses elementos, a programação, deve ser analisada segundo a questão de enunciação, composta pela ação performativa e o ato ilocutório, que remetem, justamente, ao agenciamento coletivo de enunciação (Deleuze; Guattari, 2011c, p. 14 [1980]). A programação deve ser executada conforme objetiva alcançar o seu limite, a produção de um corpo, no caso, o CsO masoquista. Ela é composta por enunciados simples e objetivos⁵⁰. Deve ser flexível e permanente até que não seja mais útil. Sua métrica não cabe em nenhum sistema de medida, pois só pode ser apreendida segundo a intensidade, o deslocamento, a velocidade etc.

Já em *A dobra. Leibniz e o barroco*, Deleuze (2012b [1988]) insere o programa na noção de autômato, noção esta que exige uma acepção não mecânica, como destaca Nuno Ferro (2016), aproximando-a mais, em sentido literal, à capacidade de mover-se por si mesmo. Por seu turno, ela se constitui na

⁵⁰ Para Fabião (2013, p. 03), que propõe o conceito de *programa performativo* em relação à criação teatral, “muito objetivamente, o programa é o *enunciado* da performance: um conjunto de ações previamente estipuladas, claramente articuladas e conceitualmente polidas a ser realizado pelo artista, pelo público ou por ambos sem ensaio prévio [...]” Ela propõe ainda “que quanto mais claro e conciso for o enunciado – sem adjetivos e com verbos no infinitivo – mais fluida será a experimentação”.

[...] relação mútua regulada de antemão em cada substância do universo que produz aquilo a que nós chamamos a sua *comunicação* e que é a única coisa que produz [485] *a união da alma e do corpo*. E a partir daí pode compreender-se como é que a alma tem a sua sede no corpo através de uma presença imediata que não poderia ser maior, visto que ela está nele como a unidade está no resultado das unidades, que é a multidão (Leibniz, 2016, p. 110).

No entanto, Deleuze (2012b [1988]), que também desconsidera a forma mecânica dessa relação enxerga nela o aspecto maquínico, que, por sua vez, encontra sustentação em Leibniz quando este trata da máquina da natureza.

[...] este corpo é orgânico quando forma uma espécie de Autômato ou Máquina da Natureza, que é máquina não apenas no todo, mas ainda nas mais pequenas partes que podem fazer-se notar. E como, por causa da plenitude do Mundo, tudo está ligado e cada corpo age sobre qualquer outro corpo, mais ou menos, segundo a distância, e é por ele afectado em reação (Leibniz, 2016, p. 114).

A dimensão maquínica dessa efetuação se dá por meio de uma programação, como argumenta Deleuze (2012b [1988]), em que “O autômato é livre, não por ser determinado de dentro, mas porque constitui a cada vez o motivo do acontecimento que ele produz. O autômato é programado, mas o “autômato espiritual” é programado por motivação para os atos voluntários, como o “autômato material” é programado por determinado para as ações maquinais⁵¹” (p. 128 [p. 98]).

E síntese, tanto nesse exemplo quanto nos demais apresentados aqui, o programa é o motor que faz com que o corpo converta a extensividade em intensividade em um tempo não pulsado. Quanto à sua relação com as máquinas, essa se dá em função de que o “motor da experimentação” só pode funcionar acoplado às máquinas que atravessam esse plano de composição em que se tem por objetivo a constituição de um corpo. Essas máquinas agenciam, técnica e socialmente, o desejo que passa a ocupar o plano. Não por acaso, em *Kafka por uma literatura menor*, as máquinas passaram a ser chamadas apenas de agenciamento (Zourabichvili, 2004).

Por isso, diante do que é possível considerar na investigação em curso, o programa pode ser entendido como a parte visível do trabalho das máquinas ou dos

⁵¹ Orig. *L'automate est programmé, mais "automate spirituel" est programmé par motivation pour les actes volontaires, comme "automate matériel" est programmé par détermination pour les actions machinales.*

agenciamentos no processo de subjetivação uma vez que ele, ao se portar como meio, não pretende ocupar a cena principal do ato, mas acaba por potencializar a sua atualização. O programa masoquista, por exemplo, não é um rito, mas um procedimento composto por séries, devires, mecanismos, circuitos, planos e zona de intensidade, ou seja, é um processo que vai das condições extensivas às intensivas em um mesmo, mas novo corpo, livre da organização presumida e, que, por fim, revela apenas o que é principal dele, o devir.

Capítulo 4

Programa de vida

Em *Kafka por uma literatura menor, Diálogos* e em uma ou outra passagem de *Mil Platôs*, registra-se o uso da noção composto programa de vida. Nessa abordagem, dois escritores, Franz Kafka (1883-1924) e Heinrich von Kleist (1777-1811), protagonizam o exercício daquilo que Deleuze e Guattari nomearam como uma prática de experimentação ao modo de um programa.

Kleist e Kafka passavam seu tempo fazendo programas de vida...: os programas não são manifestos, e menos ainda fantasias, mas meios de orientação para conduzir uma experimentação que ultrapassa nossas capacidades de prever (do mesmo modo o que chamamos de música programada) (Deleuze; Parnet, 1998, p. 61 [1977, p. 00]).

O indivíduo que se propõe a realizar um programa de vida parece se comportar tal como um viajante, que escolhe o destino que quer chegar, que conta com meios de se orientar no trajeto, mas conta apenas com o devir-viajante como condutor da viagem. Definitivamente, não há fantasia do que encontrar, nem o dever de encontrar alguma coisa, há apenas o fluxo da experimentação que perpassa todo o conjunto viajante – a viagem + o explorador + a realidade. Em síntese, Kleist (2001), argumenta que “um viajante que conhece o destino de sua viagem e o caminho para seu destino tem um plano de viagem. O itinerário para o viajante é o plano de vida para o homem⁵²” (p. 472).

Kleist foi, talvez, quem mais se aproximou à tentativa de definir um conceito para a prática em questão. O poeta, dramaturgo e romancista alemão estabelece o *Lebensplan*, o plano de vida, como condição vital de qualquer indivíduo e parece assumi-lo como conceito para a prática experimental da própria vida. Disse, certa vez, o escritor, que sem um plano de vida é impossível que qualquer ser humano pudesse conviver com a agonia do futuro e a melancolia do passado. De acordo com Luke e Reeves (1978), que prepararam a versão americana da reunião de novelas e ensaios de Kleist, o escritor perseguiu a partir do *Lebensplan* uma espécie de segurança colossal diante dos desafios perenes da existência.

⁵² Orig. *Ein Reisender, der das Ziel seiner Reise und den Weg zu seinem Ziele kennt, hat einen Reiseplan. Was der Reiseplan dem Reisenden ist, ist der Lebensplan dem Menschen.*

Para Deleuze e Guattari (2012b [1980]), esse processo, que engloba a escrita, mas também a própria vida do escritor, é registrado na forma de um plano de vida que só pode ser efetuado segundo velocidades e lentidões. Assim, Kleist fazia

Saltar de um agenciamento a um outro, em prol de um esvaecimento, transpondo um vazio. Kleist multiplica os "planos de vida", mas é sempre um só e mesmo plano que compreende seus vazios e seus fracassos, seus saltos, seus tremores de terra e suas pestes. O plano não é princípio de organização, mas meio de transporte." (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 60 [1980, p. 328]).

Com isso, o plano ou o programa é entendido como meio, processo, o que o joga mais uma vez para o campo de forças indetermináveis. Diante do que apresentam os dois filósofos, o programa não pode ser localizado como um procedimento ou o conjunto deles que visa um plano de organização, mas também não parece ser ele o elemento produtor do plano de consistência. O programa como "meio de transporte" ou "motor da experimentação" só pode ser analisado segundo as funções que ele pode desempenhar, dentre as quais se destacam a abertura, a conversão, a velocidade, a lentidão e o *continuum*.

Há, na passagem em que Deleuze e Guattari (2012b [1980]) retratam o caso de Kleist, uma apresentação ao leitor de como se dá a produção de um outro plano que não o plano dado ou produzido *a priori*. Aliás, entre os dois planos que os filósofos desenvolvem nenhum tem de fato esta condição. Se o plano de imanência ou consistência é produzido na desterritorialização do plano de organização ou desenvolvimento, este, por sua vez, é produzido pelas estratificações que ocorrem no *socius* segundo as formações que ele está sujeito. Chama a atenção, contudo, a diferenciação que estabelecem entre o romancista germânico e o movimento predominante representado por seus conterrâneos Goethe e Hegel quanto à ideia de plano. Sustentam os filósofos, que Kleist desenvolve nas suas escrituras um "processo estacionado" que, em vez de promover uma estabilidade perene, permite a introdução dos "vazios e saltos" que evidenciam a máquina-Kleist contra esse mesmo movimento e faz com que apenas o devir, o seu devir-urso⁵³, seja perceptível.

⁵³ Cf. Deleuze e Guattari (2011b, p. 60 [1980, p. 328]) "O urso lhe parece um animal fascinante, impossível de enganar, porque, com seus olhinhos cruéis, ele vê por trás das aparências a verdadeira "alma do movimento", o Gemüt ou o afecto não subjetivo: devir-urso de Kleist".

No platô dez, portanto, Deleuze e Guattari (2011b [1980]) recorrem ao programa diante da exposição dos devires e da diferenciação entre o plano de imanência do plano de organização. Com Kleist, eles trazem à cena os planos de vida, e, com Pierre Boulez⁵⁴, a necessidade de se “programar a máquina para que cada vez que repassamos uma fita, ela dê características diferentes de tempo”.

Há, portanto, uma dupla compreensão do plano nessa passagem de *Mil Platôs*. Ao mesmo tempo em que seus autores promovem a diferenciação entre os planos de organização e consistência e os deslocamentos que existem entre ambos, há a inserção indireta do *Lebensplan* de Kleist, aproximando-o ao segundo tipo de plano.

Paradoxalmente, os saltos a que se refere Kleist, são marcados por uma característica primordial que é a confiança que eles comportam. É graças a esse exagero de confiança que seu plano pode se mover sem ser capturado. Por isso,

Enquanto um homem ainda não conseguir formar um plano de vida para si mesmo, ele é tão imaturo quanto uma criança, sob a tutela de seus pais, ou como um homem sob a tutela do destino. A primeira ação da independência de um homem é o *design* de tal plano. Quão necessário é fazê-lo o mais cedo possível. A perda de sete anos preciosos, que devo dedicar à posição do soldado, me fez pensar em sete anos irremediavelmente perdidos, que eu teria podido aplicar ao meu plano de vida se eu tivesse o formado mais cedo⁵⁵ (Kleist, 2001, p. 489).

Segundo Cavalcanti, uma marca importante do estilo kleistiano é o conflito com o pensamento kantiano, que, segundo ele, foi responsável por transformar o escritor germânico “num dos maiores dramaturgos e poetas de sua língua”. Com isso, uma crise sem proporções domina-o por completo, fazendo com que ele volte “à estaca zero” (Cavalcanti, 1992, p. 242), diante da inadmissibilidade do sistema kantiano fechado na *Crítica do Juízo*. A saída, ele procura estabelecê-la por meio de um plano ante as grandes resoluções ideológicas ou doutrinárias, escolhe definir um plano de vida, “uma expressão simples um sentido simples” como viajar e, “viajar sem um plano

⁵⁴ *Par volonté et par hasard*. Publicado pela *Éditions du Seuil*, de Paris, em 1975. Trad. Livre: Por vontade e por acaso: entrevistas com Célestin Deliège.

⁵⁵ Orig. *So lange ein Mensch noch nicht im Stande ist, sich selbst einen Lebensplan zu bilden, so lange ist und bleibt er unmündig, er stehe nun als Kind unter der Vormundschaft seiner Eltern oder als Mann unter der Vormundschaft des Schicksals. Die erste Handlung der Selbständigkeit eines Menschen ist der Entwurf eines solchen Lebensplans. Wie nötig es ist, ihn so früh wie möglich zu bilden, davon hat mich der Verlust von sieben kostbaren Jahren, die ich dem Soldatenstande widmete, von sieben unwiederbringlich verlorenen Jahren, die ich für meinen Lebensplan hätte anwenden gekonnt, wenn ich ihn früher zu bilden verstanden hätte, überzeugt.*

de viagem é esperar que a chance nos leve ao objetivo que não conhecemos. Viver sem um plano de vida é esperar do acaso, quer ele nos torne tão felizes quanto não o concebemos”⁵⁶ (Kleist, 2001, p. 490).

Na carta que escreve a sua irmã Ulrike⁵⁷, Kleist dá pistas de como proceder para compor um programa de vida (*Lebensplan*). Nela, descreve que é necessário, antes de tudo, que se mobilize a vontade de traçar um plano. Essa vontade deve ser interior e movida pelo desejo que pulsa na possibilidade de realização do programa. Não é possível, portanto, a prescrição de um *Lebensplan*, cabe, segundo ele, a razão de cada um provocar a sua necessidade e com ela os primeiros traços de elaboração.

Diferentemente de Kleist, Kafka não empregou um termo tão próximo ao programa de vida, como *Lebensplan*. Contudo, sugere uma apropriação intensa de forças similares ao conceito, conforme é possível apreender da equivalência que apresentam Deleuze e Parnet (1998, p. 61 [1977]), que o coloca no mesmo patamar do escritor alemão quando citada a função constante de produção de um programa de vida: “Kleist e Kafka passavam seu tempo fazendo programas de vida”. Em outra ocasião, Deleuze e Guattari em *Kafka. Por uma literatura menor*, destacam que Max Brod (1962) reproduziu nas páginas de *Franz Kafka – eine biographie*, um programa de vida do autor tcheco⁵⁸. Será a partir desta obra que outro conceito será associado aqui ao programa de vida, a função k.

A função K será o *modus* que perpassará a língua e a literatura, na medida que sobre “os coeficientes de territorialidade e de desterritorialização relativos” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 55 [1975]) operam as máquinas abstratas, os devires, os agenciamentos de enunciação, reunidos sob a inscrição *menor*, ou seja, movimentos

⁵⁶ Orig. *Denn bezeichnet hier nicht ebenfalls ein einfacher Ausdruck einen einfachen Sinn? [...] Ohne Reiseplan sich auf die Reise begeben, heißt erwarten, daß der Zufall uns an das Ziel führe, das wir selbst nicht kennen. Ohne Lebensplan leben, heißt vom Zufall erwarten, ob er uns so glücklich machen werde, wie wir es selbst nicht begreifen.*

⁵⁷ Cit. Orig. *So innig ich es nun auch wünsche, Dich überhaupt für die Annahme irgend eines Lebensplans zu bestimmen, weil ich Dir gern das Glück gönne, das die Kenntnis unsrer Bestimmung, der sichere Genuß der Gegenwart und die Ruhe für die Zukunft gewähren, so möchte ich doch nicht gern einen Einfluß auf die Annahme eines bestimmten Lebensplanes haben. Das möge allein das Werk Deiner Vernunft sein. Prüfe Deine Natur, beurteile welches moralische Glück ihr am angemessensten sei, mit einem Worte, bilde Dir einen Lebensplan, und strebe dann seiner Ausführung entgegen. Dann wird nie wieder geschehen, was ich vorher an Dir tadelte, dann werden sich Deine Wünsche und Deine Pflichten, Deine Worte und Deine Handlungen nie widersprechen.*

⁵⁸ Max Brod não emprega a noção programa de vida. O que é apreensível na obra é a narrativa não apenas memorialística de Kafka, mas uma descrição da experiência do autor tcheco sob a óptica do desenvolvimento intrínseco das personagens e das suas escolhas pessoais. Desse modo, tudo é uma grande programação em Kafka.

contra o instituído, seja da língua ou a própria linguagem ou da literatura com seus procedimentos e relações filiais perpassando a obra do autor tcheco.

Deleuze e Parnet (1998 [1977]) descrevem, brevemente, a função K a partir da observação de dois conjuntos distintos de composição presentes na obra kafkiana, um sendo reconhecido na formalização jurídica dos enunciados e, o outro, pertencendo à produção maquínica. Não por acaso, as questões e respostas ou o *veridicto* de *O Processo*, por exemplo, quando transpostos do primeiro (x) ao segundo conjunto (y), mantêm componíveis esses signos, ainda que interditados, pois passam a ser analisados segundo a condição da maquinação desejante: $x \rightarrow y = f(x)$. Caberá a função K operar, simultaneamente, esses dois conjuntos a fim de que a máquina de escrita kafkiana seja preservada, só assim ela pode “ter inventado um novo modo de produção de subjetividade” (Guattari, 2011, p. 27).

Assim,

Se há um mundo kafkiano, não é, com certeza, o do estranho e do absurdo, e sim um mundo onde a mais extrema formalização jurídica dos enunciados (questões e respostas, objeções, pleito, considerandos, entrega de conclusões, veredicto) coexiste com a mais intensa formalização maquínica, a maquinação dos estados de coisas e de corpos (máquina-barco, máquina-hotel, máquina-circo, máquina-castelo, máquina-processo). Uma única e mesma função-K, com seus agentes coletivos e suas paixões de corpos, Desejo (Deleuze; Parnet, 1998, p. 85 [1977]).

A função k parece ser uma invenção de um período específico da vida e da obra de Kafka. O seu surgimento parece coincidir, ou melhor, ser depreendido, de uma mudança profunda na estilística do escritor tcheco, que ocorre em meio a um fluxo de mudanças afectivas decorrentes de sua relação com Felícia Bauer. Segundo Guattari (2011), essa mudança será marcada pela “afirmação de uma nova máquina escritural analítica sobre um velho ideal identitário”, revelando um deslocamento do procedimento ao processo (Guattari, 2011, p. 31).

Com isso,

A letra *K* já não designa um narrador nem uma personagem, mas um agenciamento muito mais maquínico, um agente muito mais coletivo porque um indivíduo se lhe encontra ligado na sua solidão (só em relação a um sujeito é que o individual estaria separado do coletivo e cuidaria dos seus próprios interesses) (Deleuze; Guattari, 2003, p. 41 [1975]).

A função K opera, portanto, conjuntos distintos que, a partir de uma lei própria da formação dos enunciados⁵⁹ em Kafka, é atravessada pelos dois eixos do agenciamento, conforme destacam Deleuze e Guattari (2011c [1980]). No eixo horizontal, ocupa-se do conteúdo e da expressão, em duas direções, sendo uma delas a do “*agenciamento maquínico de corpos*, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros” interagindo o conteúdo, dando-lhe e extraindo-lhe formas diversas segundo a velocidade das ocupações por intensidade da máquina de escrita kafkiana que vão ser comunicadas por outra direção, o “*agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos”. No eixo vertical, a função K é realizada em duas partes ou lados do agenciamento, “de uma parte, *lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, *picos de desterritorialização* que o arrebatam” (Deleuze; Guattari, 2011c, p. 31 [1980, p. 112]). Não obstante, a função K é ela mesma a operacionalização desses dois eixos que se apresentam como conjunto do agenciamento.

É na medida em que a função K apaga a distinção entre conteúdo e expressão, em que desmonta a organização por estruturas desse conteúdo e, em que interdita a expressão significativa assinalada em sujeitos e pessoas, que é possível apreender a viabilidade de um programa de vida em sua obra. A função K é o disparador do processo, do inacabado levado ao último grau que passa a ser a característica de sua literatura a partir da obra homônima *O Processo*. A função K, portanto, funciona como “o motor da experimentação” na criação de um CsO de Deleuze e Guattari (2012a [1980]).

Logo, pode-se dizer que a função K está para o programa de vida como o *Lebensplan* kleistiano o está. Cada um à sua maneira, o programa de vida é revelado em ambos a partir de uma realidade vivida e não meramente projetada – imanente e não finalista. Ao que tudo indica, Kafka parece ter ido mais longe quando elabora um programa político, extrapolando as condições ainda subjetivas em Kleist. Quando o escritor tcheco, de acordo com Deleuze e Guattari (2003, p.39 [1975]), aborda o problema familiar fora da restrita triangulação edipiana, ou seja, tornando-o aberto, maleável e colocando-o fora da representação psicanalítica, possibilitando o debate,

⁵⁹ Já não se trata de uma lei da formação da linguagem matemática, mas uma política kafkiana da “enformação” das personagens e da composição dos cenários.

ele faz o triângulo familiar se conectar “com outros triângulos, comerciais, económicos, burocráticos, jurídicos, que lhes determinam os valores”.

O programa de vida, em síntese, não objetiva um fim, nem mesmo se fecha na ideia de processo inócuo, sempre pode ser localizado em meio a outros processos em direção a singularidade, seguida da constituição de um plano e a produção de corpo sem órgãos. O programa de vida nada tem a ver com o projeto de formação ainda que, em ambos, seja possível encontrar um certo número comum de elementos como o funcionamento das máquinas, a ação dos agenciamentos, o desejo de experimentar, entre outros. Mas as aproximações cessam nesse ponto e é preciso que diante do conceito de programa de vida não recaiam meras comparações ante o imperativo da formação. Enfim, um não é a sucessão do outro.

Diante disso, o programa de vida, seria, nas condições apresentadas até aqui, uma derivação, uma especialidade, ou parte do programa em geral? À primeira vista, todo programa é um programa de vida, ainda que seja elaborado para a produção de morte, como o programa nazista para o extermínio de judeus, comunistas, homossexuais e toda a série de sujeitos selecionados a passar por suas máquinas de crueldade. O programa de vida nazista foi, indiscutivelmente, uma realização, uma prática programada. Ele difere, contudo, no que diz respeito a criação de um CsO, porque importava, na ocasião, criar um grande corpo, a nação-corpo, baseado em um organismo supraindividual que, só não chegou ao fim e, portanto, não fracassou – o que em parte explica o registro recorrente de movimentos simpatizantes a este programa – devido ao limite externo que lhe foi imposto pela antiprodução dos Aliados.

E, depois de efetuado, o que se tem de um programa é um protocolo de experiência, um registro de sua existência e não a experimentação em si. Esse registro, ao que parece, é produzido pela memória e pela crítica que se estabelece ao final do programa pelo seu programador. Portanto, os protocolos de experiência são resquícios ou resíduos, mas não o resultado ou produto da experimentação. Servem ao público em geral, como experiência programada, sem a pretensão de substituir o ato de experimentar. Por isso, não é possível reproduzir um programa nem mesmo apreendê-lo definitivamente, pois, quando anunciados já são declarados acabados.

Os protocolos de experiência aparecem no pensamento de Deleuze especialmente quando colocados em oposição à tarefa interpretativa. Quanto a isso, defendem Deleuze e Parnet (1998 [1977]) que:

Já não há senão explorações onde se encontra sempre no Oeste o que se pensava estar no Leste, órgãos invertidos. Cada linha onde alguém se solta é uma linha de pudor, por oposição à sacanagem laboriosa, pontual, presa, de escritores franceses. Já não há o infinito relatório das interpretações sempre um pouco sujas, mas processos acabados de experimentação, protocolos de experiência (Deleuze; Parnet, 1998, p. 61 [1977]).

Os protocolos de experiência, de experimentação ou de atividade, aparecem em Deleuze (2011c [1993]) e Deleuze e Guattari (2003; 2012a; 2012b [1975; 1980]) são apresentados como o ato de “dizer exatamente o que [se] fez”. Geralmente, na forma de um registro material de uma experiência. Nesse caso, pouco importa uma distinção entre o factível e o inventivo, pois ambos compõem o mesmo registro. Para Deleuze (2011c [1993]) o escritor Louis Wolfson com o seu livro intitulado *Le Schizo et les langues*, em que só consegue escrever em uma língua que não seja a sua, como um exemplo desses protocolos. Em outra obra do mesmo autor, *Ma mere musicienne est morte...*, o filósofo francês destaca como o autor produz seus protocolos de experimentação ao mesmo em que lida com “os protocolos médicos de sua mãe cancerosa” (Deleuze, 2011c, p. 17 [1993]).

Esses protocolos não podem ser reduzidos a memórias, pois sua função nada tem a ver com a conservação de estados passados, ou mobilizados pela consciência em função de uma lembrança, defesa ou referência, mas com processos conexos entre aquilo que se passa individualmente ou exclusivamente pelo sujeito e aquilo a que se conecta ao plano em que se está inserido, tudo de modo simultâneo. Como destacam Deleuze e Guattari (2003, p. 89 [1975]), no *Processo de Kafka*, “onde se julgava que havia lei, há, de fato, desejo e apenas desejo. A justiça é desejo, e não é lei”, o que sugere não apenas o entendimento de que a representação da justiça na forma da lei é possível na medida em que se aposta na oposição das máquinas abstratas aos agenciamento reais – “campo de justiça contra a construção da lei” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 145 [1975]), mas também, que há relação entre os protocolos de experiência do autor que são compósitos do plano de imanência que criou e o plano de organização o qual se vê atrelado ao mesmo tempo em que o desfaz, ou seja, é “a máquina abstrata que passa para o lado do campo de imanência ilimitado e confunde-se agora com ele no processo ou no movimento do desejo” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 145 [1975]).

Essa relação ocorre de modo mais evidente no entrelaçamento da formalização jurídica com a produção maquínica dos enunciados na obra kafkiana, o que sugere que os protocolos de experiência, mais do que registros memorialísticos, comportam índices da medição dos “teores do modo de existência” do acontecimento, que imanam do campo social investido, que é, ao mesmo tempo, “o corpo do desejo, e também é a obra contínua de Kafka, sobre os quais as intensidades são produzidas e onde se inscrevem todas as conexões e polivocidades” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 146 [1975]). Parece ser essa a síntese que chegam Deleuze e Guattari (2003) quando defendem que as representações sociais não poderiam incidir como categorias na obra de Kafka, mas apenas enquanto protocolos sociais e políticos.

Um escritor não é um homem escritor, é um homem político, um homem máquina, e também é um homem experimental (que, deste modo, deixa de ser homem para devir macaco, ou coleóptero, cão, rato, devir animal, devir inumano, porque, na verdade, é pela voz, é pelo som, é através de um estilo que se devem animal, e, seguramente, à força de sobriedade)⁶⁰ (Deleuze; Guattari, 2003, p. 26 [1975]).

Os protocolos de experiência funcionam como ferramenta de composição de um plano e não como registros biográfico ou memorialístico, na medida em que esses últimos tem a representação como principal vetor. A memória, entretanto, mostra Proust, teria uma função ativa na experimentação não fosse a previsibilidade que ela inspira. O que passou a ser chamado de “Efeito Madeleine⁶¹”, especialmente, com fins a promover um tipo de narrativa cultural dos acontecimentos, parece ser mais um índice, que a partir de uma combinação eventual do chá enquanto chá, do biscoito em si e do plano imperceptível, provocou não uma nostalgia, mas uma intensidade paladar capaz de mobilizar coisas até então incompreensíveis – mais do que uma

⁶⁰ Nessa passagem, os autores recorrem a um trecho de *Um relatório para uma academia*, de Franz Kafka, em que diz: “Eu recuso a sentença dos homens, só procuro propagar conhecimentos, contento-me de relatar; mesmo convosco, Eminentíssimos Senhores da Academia, contentei-me de relatar”. Na tradução brasileira, corresponde a: “No mais não quero nenhum julgamento dos homens, quero apenas difundir conhecimentos; faço tão somente um relatório; também aos senhores, eminentes membros da Academia, só apresentei um relatório”. Cf. Kafka, Franz. *Um relatório para a Academia*. In. Kafka, F. *O médico rural*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1998, p.69.

⁶¹ “[...] E logo, maquinalmente, acabrunhado pelo dia tristonho e a perspectiva de um dia seguinte igualmente sombrio, levei à boca uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço de madeleine. Mas no mesmo instante em que esse gole, misturado com os farelos do biscoito, tocou meu paladar, estremei, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem a noção de sua causa”. Cf. Proust, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. No caminho de Swann. v. 1. Trad. Mário Quintana. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2016, pp. 27-28.

“memória involuntária”, talvez, uma memória involutiva de um agenciamento emergente.

Enfim, todo programa é um programa de vida, pois só se efetua por um ser vivente ou um grupo de viventes, que o tomam como motor da experimentação e, que, pretendem pôr em ação uma programação que faça passar os fluxos sob o desejo maquinado. É por ser um programa de vida, que todo programa pode ser realizado e não apenas idealizado. Logo, pode-se dizer que todo programa é um programa de vida, ainda que alguns deles não tenham o compromisso com a adjectivação que recebem, como no caso, por exemplo, do programa nazista.

Capítulo 5 Contra o programa?

A noção programa, como já mencionado, é registrado em meio a uma variedade de situações nas escrituras de G. Deleuze e F. Guattari. Essas situações provocam apreensões igualmente plurais, fazendo com que o exercício de encontrar no uso do programa um valor definitivo seja, de fato, tarefa pouco fortuita. Contudo, diante um cenário de dúvida quanto a admissibilidade conceitual da noção cabe perguntar se não seria essa mesma condição a mais favorável ao estilo DelGua de provocar a emergência de um conceito.

A pretensa positividade ou negatividade de um conceito parece ser sempre uma ação externa ao conceito propriamente dito e, quase sempre, um mergulho no binarismo concreto ou maniqueísmo abstrato. Maquiavel vez ou outra aparece como frio e calculista segundo os conceitos que criou, tornado ele mesmo uma flexão conceitual – maquiavélico. Sabe-se, no entanto, que essa valoração só pode ser resultado da apropriação e, portanto, já não se tratando mais do filósofo florentino, mas dos sentidos que o capturaram em função de necessidades, a cada vez, atualizadas.

Mas, se é possível construir um plano em que a criação conceitual parta da presença de um conceito em potência, que desliza de texto em texto em modulagens múltiplas, algumas vezes pouco informativas, outras quase conclusivas e, se somar a ele a admissão da volatilidade que o conceito pode assumir, fica a pergunta: como escapar da armadilha de se perseguir um termo que não ultrapassa as características formais textuais, ou seja, como distinguir a necessidade em compreender o emprego da noção programa de outro qualquer como conjunto, por exemplo?

Essa é, na verdade, a tarefa de todo/a e qualquer filósofo/a, seja na Antiguidade ou nos dias atuais. A questão, portanto, é como ocorre a efetuação dessa tarefa. O espanto, o maravilhar-se, a dúvida, a intuição, a crítica, são variações entre tantas que se aplicam ao fazer filosófico, cada um à sua maneira, envolvido por problemas de cada tempo, mas que, de modo geral, apresentam uma disposição comum, que pode ser chamada de atitude filosófica. A filosofia DelGua, nesses termos, parte dessa atitude comum, que no caso específico, assume a função de problematização da realidade que vai se desdobrando em inúmeras análises encadeadas dos diferentes

aspectos da vida contemporânea, recolocando velhos problemas, anunciando novas abordagens, valorizando a transversalidade e a interseccionalidade do pensamento.

Diante de tudo isso, perseguir a noção programa na obra DelGua parece assumir contornos como aqueles presentes na história do capitão *Ahab* e sua busca persistente pela baleia *Moby Dick*⁶², ou ainda, a demasiada tentativa nunca alcançada de K, o agrimensor, de entrar no castelo⁶³. O capitão *Ahab*, por exemplo, não escolhe uma baleia em especial, “nessa escolha que o ultrapassa e que vem de outra parte, sem romper com a lei dos baleeiros que quer que se deva primeiro perseguir a matilha” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 27 [1980]) *Ahab* trai a si mesmo. No fim, ele objetiva capturar *Moby Dick* e, ingressa em um processo único de criação que se encerra em um devir-baleia, que ele não pode mais compreender no âmbito das mesmas leis dos baleeiros. O trair, portanto, é um ato dirigido a si mesmo em primeiro lugar. Trai-se o professor e sua lição, o livro e sua teoria, a disciplina e seu método, mas nada disso fará sentido se não trair a si próprio como ato subversivo que reside no aprender, no pensar, no criar.

Assim, a traição, na investigação em curso, está constantemente rondando a sua efetuação. Um trair que não se dirige à filosofia DelGua, mas exclusivamente, a seu interlocutor, que está à procura de indícios, mas que pode se deparar com meros fantasmas e, ainda assim, não desiste de apostar em um devir. Não por acaso, o título da seção é interrogativo. Haveria algo que contrapusesse o programa ao pensamento DelGua? É possível erigir uma ofensiva contrária suficientemente capaz de interditar a análise da noção? Nenhuma das duas questões parece encontrar sustentação uma vez que programa está de fato presente nas obras dos dois filósofos. Além disso, é parte da postura de ambos uma continua abertura conceitual, presente não apenas nos conceitos que criaram e nominaram, mas naqueles que podem ser revisitados, recolocados, como tanto fizeram a partir de outros pensadores.

Resta, diante desse cenário, perseguir as pistas sinuosas que os usos da noção programa tomam no decorrer das obras de Deleuze e Guattari, que aqui, se apresentam conforme a opção de analisar primeiro a produção conjunta para, depois, ingressar nas escrituras individuais ou em parceria com terceiros.

No platô de número três, por exemplo, no qual Deleuze e Guattari (2011b [1980]) apresentam uma divertida geologia da moral a partir do personagem de Arthur

⁶² Cit. *Moby Dick* de Herman Melville.

⁶³ Cit. *O Castelo* de Franz Kafka.

Conan Doyle⁶⁴, surge o conceito de estrato – camadas, cintas, estruturas de capturas, que “consistiam em formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de ressonância e redundância, constituir moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir essas moléculas em conjuntos molares⁶⁵” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 70 [1980, p. 54]). É a este conceito que se liga pela primeira vez na obra em questão o programa, que também é registrado como sinônimo de “unidade de composição”⁶⁶. Os autores de *Mil Platôs* exemplificam o que seriam esses programas com o “Animal abstrato, o Corpo químico abstrato, a Energia em si”, relacionados a um movimento de desterritorialização relativa, um dos dois modos de existência das máquinas abstratas (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 92 [1980, p. 73]).

Segundo a filosofia DelGua, a unidade de composição ou seu congênere programa é a constituição do próprio estrato, que se desdobra em conjuntos de intensidades, de signos, de fluxos, de modo que “há como uma única e mesma máquina abstrata envolvida no estrato e constituindo sua unidade” (Deleuze; Guattari, 2011b, pp.83-4 [1980, p. 66]). Essa unidade, dizem os filósofos, ao contrário de uma esperada estabilidade é produzida pelas máquinas abstratas segundo deslizamentos, deslocamentos, quebras e rupturas. Nela há o registro geológico da desterritorialização, da linha de fuga, da descodificação que eles transferem ao campo moral ou da produção de subjetividade. Sob a unidade de composição ou estrato definido por ela, “o plano de consistência (ou máquina abstrata) *constrói contínuos de intensidade... emite e combina signos-partículas... opera conjuntos de fluxos de desterritorialização*” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 111 [1980, p. 90]).

Desse modo, o programa pode ser localizado na infraestrutura das formações ou na síntese produtiva das relações estabelecidas no *socius*. A partir da geologia, constitui-se uma unidade “com seu meio, seus elementos substanciais e seus traços

⁶⁴ Trata-se de George Edward Challenger ou Professor Challenger, personagem de alguns contos como *O mundo perdido* (*The last Word*, 1912) e *Quando o mundo gritou* (*When the World Screamed*, 1928).

⁶⁵ Orig. *Elles consistaient à former des matières, à emprisonner des intensités ou à fixer des singularités dans des systèmes de résonance et de redondance, à constituer des molécules plus ou moins grandes sur le corps de la terre, et à faire entrer ces molécules dans des ensembles molaires.*

⁶⁶ Cf. (2011b, p. 92) Ora ficavam prisioneiras das estratificações, envolvidas em tal ou qual estrato determinado, cujo programa ou unidade de composição (o Animal abstrato, o Corpo químico abstrato, a Energia em si) definiam e onde regulavam os movimentos de desterritorialização relativa. Orig. (1980, p. 73) *Tantôt elles restaient prisonnières des stratifications, elles étaient enveloppées dans telle ou telle strate déterminée, dont elles définissaient le programme ou l'unité de composition (l'Animal abstrait, le Corps chimique abstrait, l'Energie en soi), et sur laquelle elles réglaient les mouvements de déterritorialisation relative.*

formais” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 113 [1980, p. 93]), mas que tende à divisão constante. A unidade é momentânea até que um outro estrato se componha.

No platô cinco, Deleuze e Guattari (2011c [1980]) exploram a configuração dos regimes de signos. Nele, ainda aparece a ideia de programa vinculado ao estrato e, por oposição é apresentado o diagrama, oposição que exige atenção, diga-se de passagem. No texto, os filósofos advertem que o diagramatismo não deve ser confundido com uma operação axiomática. N’ *O anti-Édipo*, eles se empenharam em mostrar como o capitalismo se desenvolveu a partir da apropriação de uma axiomática “das quantidades abstratas que vai sempre mais longe no movimento da desterritorialização do *socius*” (Deleuze; Guattari, 2011a; p. 51 [1972, p. 41]).

Assim, segundo Deleuze e Guattari,

Longe de traçar linhas de fuga criadoras e de conjugar traços de desterritorialização positiva, o axiomático barra todas as linhas, submete-as a um sistema pontual, e detém as escritas algébricas e geométricas que escapavam por todos os lados... Uma axiomatização, uma semiotização, uma fisicalização não são um diagrama, mas sim o contrário. **Programa de estrato** contra diagrama do plano de consistência... (2011c, p. 108 [1980, p. 179]).

Como se vê, programa de estrato e diagrama do plano de consistência são contrários no pensamento DelGua. Mas, o que está em oposição? ou melhor o que está em jogo nessa relação? No platô de número três, os filósofos apresentam, segundo uma ótica criativa, como processos materiais e não-materiais configuraram geologicamente a composição do *socius*, a distribuição das subjetividades, a ocupação pelos valores acomodados segundo regimes que iam se organizando na medida em que um fluxo se constitua como molar. Geologia da moral e genealogia da terra são como que duas expressões de um mesmo e só movimento que agitou as moléculas dispersas sobre as superfícies terrena e corpórea.

Nesse mesmo platô pode ser encontrado no programa (ou unidade de composição, no caso) uma potência que não pode ser desprezada. O programa consiste em deslizamentos, deslocamentos, quebras e rupturas de um estrato que apesar de ser marcado pelo movimento tende à uma estabilização final, ou pelo menos, a uma sensação de estabilidade derivada da acomodação dos diversos estratos. Parece que é justamente nesse ponto que há a necessidade de um salto. A

fim de que esse processo não seja conformado Deleuze e Guattari lançam mão do diagrama como fuga às formações metaestáveis.

O diagramatismo, na verdade, surge junto à estratificação apesar de vir só depois⁶⁷. Ele é o modo operativo da própria máquina abstrata que está lá, desde o início, criando o real como os estratos compoendo o solo. Logo, a máquina diagramática precisa da matéria e da forma compostas nos estratos e não é, por ela mesma, um valor positivo, como é possível perceber na sequência da citação, quando Deleuze e Guattari falam de uma retomada da ação diagramática.

... O que não impede o diagrama de retomar seu caminho de fuga, e de espalhar novas máquinas abstratas singulares (é contra a axiomatização que se faz a criação matemática das funções improváveis, e contra a fisicalização que se faz a invenção material das partículas impossíveis de encontrar) (Deleuze; Guattari, 2011c, p. 108 [1980, p. 179]).

Mais do que uma oposição entre programa e diagrama, parece ser questão de um tipo de programa, o programa de estrato, contra o diagrama do plano de consistência. Essa afirmação é possível diante do registro dos diferentes modos que a noção aparece ao longo não só de *Mil platôs*, mas das outras obras.

Além disso, destacam Deleuze e Guattari, que não se pode

[...] contentar com um dualismo entre o plano de consistência, seus diagramas ou suas máquinas abstratas e, por outro lado, os estratos, seus programas e seus agenciamentos concretos. As máquinas abstratas não existem simplesmente no plano de consistência onde desenvolvem diagramas, elas já estão presentes, envolvidas ou "engastadas", nos estratos em geral, ou mesmo estabelecidas nos estratos particulares onde organizam simultaneamente uma forma de expressão e uma forma de conteúdo (Deleuze; Guattari, 2011c, pp. 108-9 [1980, p. 180]).

Ou seja, mesmo programa de estrato com seus processos de captura das intensidades tem uma função importante que não é simplesmente superada pela composição do plano de consistência. Com isso, trata-se mais de fazer opor do que tomar como dada uma oposição apriorística entre um tipo de programa e o diagrama.

⁶⁷ Cf. Deleuze e Guattari, "Ela [a máquina abstrata] não está, pois, fora da história, mas sempre "antes" da história, a cada momento em que constitui pontos de criação ou de potencialidade" (2011c, p. 106). Orig. *Elle n'est donc pas hors de l'histoire, mais toujours plutôt « avant » l'histoire, à chaque moment où elle constitue des points de création ou de potentialité* (1980, p. 177).

Esse “fazer opor” é possível por meio do conceito de agenciamento, em que esses dois modos operativos da máquina abstrata coexistem. Não uma coexistência pacífica, mas uma superfície em que conteúdos e expressões se tornam traços e linhas de desterritorialização.

O agenciamento, com efeito, tem como que dois pólos ou vetores: um, voltado para os estratos onde ele distribui as territorialidades, as desterritorializações relativas e as reterritorializações; um outro vetor, voltado para o plano de consistência ou de desestratificação, em que ele conjuga os processos de desterritorialização e os leva ao absoluto da terra (Deleuze; Guattari, 2011c, pp. 109-10 [1980, p. 181]).

E, é a partir da pragmática ou esquizoanálise, que Deleuze e Guattari (2011c [1980]) recorrem mais uma vez à noção programa. Depois de apresentarem os quatro componentes desse novo processo analítico, eles propõem uma correlação entre o programa e o diagrama, o que reforça o argumento de que a oposição não é total nem definitiva.

No texto, essa nova relação aparece quando os filósofos definem que

O conjunto da pragmática consistiria em fazer o decalque das semióticas mistas no componente gerativo; fazer o mapa transformacional dos regimes, com suas possibilidades de tradução e de criação, de germinação nos decalques; fazer o diagrama das máquinas abstratas colocadas em jogo em cada caso, como potencialidades ou como surgimentos efetivos; fazer o **programa dos agenciamentos** que ventilam o conjunto e fazem circular o movimento, com suas alternativas, seus saltos e mutações (Deleuze; Guattari, 2011c, pp. 111-2 [1980, pp. 182-3]) (Destaque à parte).

Pode-se concluir que o programa dos agenciamentos corresponde, no conjunto da pragmática anunciado, ao quarto componente, maquínico. Esse componente trata do “estudo dos agenciamentos que efetuam as máquinas abstratas, e que semiotizam as matérias de expressão, ao mesmo tempo que fisicalizam as matérias de conteúdo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 111 [1980, p. 182]). Enfim, esse programa se ocupa dos processos de fixação das matérias nos estratos para, com isso, promover a sua desterritorialização⁶⁸.

Uma ideia do que seria esse programa dos agenciamentos no conjunto da pragmática – decalque das semióticas, mapa transformacional, diagramas das

⁶⁸ Esse argumento parece reforçar o sentido de “programa como motor da experimentação”. Pois, ele é uma peça entre os estratos e a desterritorialização. Sem ser ele mesmo o objetivo da experiência.

máquinas abstratas e o próprio programa, aparece na sequência do texto, quando Deleuze e Guattari exemplificam duas proposições: “Eu te amo” e “Eu sou ciumento”. Com essas duas expressões, eles recorrem a uma operação de decomposição que não passa pelos meios tradicionais da sintaxe ou semântica, mas pelas linhas que constituíram e sustentam essa expressão no grupo. Qual enunciado? Qual regime de signos? Qual o elemento não-linguístico presente? Qual o centro de significância? Na sequência, perguntam quais as possibilidades de composição, tradução e transformação? E, por fim, como criar outros enunciados para essa mesma proposição? (Deleuze; Guattari, 2011c, p. 112 [1980, p. 183]).

O programa, nesse cenário, seria o desenvolvimento do próprio processo. Sendo ele “o último componente propriamente maquínico deve mostrar como as máquinas abstratas se efetuam em agenciamentos concretos” (Deleuze; Guattari, 2011c p. 111 [1980, p. 182]).

Se no platô cinco o programa aparece ligado ao estrato, podendo ser identificado com ele na forma congênere de uma unidade de composição, no platô seis, o programa se aparece sob duas maneiras diferentes. A primeira consiste na declaração literal de que ele é “o motor da experimentação” e deve ser analisado à luz da fabricação do CsO e do ato de fazer passar algo por ele, abordagem realizada no *programa masoquista*. A segunda, está na relação, mais uma vez, entre programa e diagrama, questão a ser enfrentada aqui.

Quando Deleuze e Guattari (2012a [1980]) tratam da produção do CsO eles advertem para os riscos de que esse processo caia em um “esvaziamento”, em uma ação destrutiva ou inócua. Além disso, incorporam junto à prudência, mais uma vez evocada, a necessidade de preservação de uma porção da velha terra, do organismo, da estrutura, enfim, guardar o suficiente em qualquer desterritorialização para “poder responder à realidade dominante” (p. 26 [p. 199]). Assim, para os filósofos,

O pior não é permanecer estratificado — organizado, significado, sujeitado — mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca. Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de

intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra⁶⁹ (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 27 [1980, p. 199]).

E, continuam, de modo a favorecer uma compreensão progressiva da produção do CsO, afirmando a complementaridade dos processos em detrimento da ruptura radical, ainda que ela seja possível.

É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO. Conectar, conjugar, continuar: todo um "diagrama" contra os **programas** ainda significantes e subjetivos (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 27 [1980, p. 199]) (Destaque à parte).

Diferentemente do registrado no platô anterior, aqui, o programa parece ser superado e não simplesmente colocado como oposto. O *contra* DelGua inspira mais uma ação de enfrentamento do que de condenação. Ademais, isso configura mais uma característica do programa, que é a sua tendência ao fracasso. Ele não se comporta como modelo. Se efetua uma única vez e deixa apenas protocolos de experiência, resquícios de uma experimentação na forma de uma escritura, de uma pintura, de uma política, de uma vida.

Já no platô sete, o programa adquire ainda mais a sua consistência de ação programadora da experiência. Cabe ressaltar que essa programação não deve ser confundida com o planejamento ou com a projeção. O programa é uma sequência de atitudes, mas não é capaz de definir o que se experimenta ou o resultado dessa experimentação. Tampouco, sem ele, as aberturas, as frestas, as fugas parecem não resultar em nada além do impasse. Assim, “o programa, o slogan da esquizoanálise vem a ser este: procurem seus buracos negros e seus muros brancos, conheçam-nos, conheçam seus rostos, de outro modo vocês não os desfarão, de outro modo não traçarão suas linhas de fuga⁷⁰ (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 64 [1980, p. 230]).”

⁶⁹ Orig. *Le pire n'est pas de rester stratifié - organisé, signifié, assujetti - mais de précipiter les strates dans un effondrement suicidaire ou dément, qui les fait retomber sur nous, plus lourdes à jamais. Voilà donc ce qu'il faudrait faire : s'installer sur une strate, expérimenter les chances qu'elle nous offre, y chercher un lieu favorable, des mouvements de déterritorialisation éventuels, des lignes de fuite possibles, les éprouver, assurer ici et là des conjonctions de flux, essayer segment par segment des continuums d'intensités, avoir toujours un petit morceau d'une nouvelle terre.*

⁷⁰ Orig. *Le programme, le slogan de la schizo-analyse devient ici : cherchez vos trous noirs et vos murs blancs, connaissez-les, connaissez vos visages, vous ne les déferez pas autrement, vous ne tracerez pas autrement vos lignes de fuite.*

Três platôs adiante, em *Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-imperceptível*, Deleuze e Guattari (2012b; 1980) abordam em um dos tópicos do texto a definição espinosista de afecto, bem como os seus aspectos de movimento e repouso, velocidade e lentidão e a relação com a potência sob a questão máxima “do que pode um corpo?”. É a partir dos exemplos que eles trazem à cena, que a noção programa aparece mais uma vez, quando afirmam a composição mista de elementos, matérias, signos ou seres em um mesmo plano ainda que totalmente diferentes entre si⁷¹. “Não é nem uma analogia, nem uma imaginação, mas uma composição de velocidades e afectos nesse plano de consistência: um plano, um programa ou antes um diagrama, um problema, uma questão-máquina⁷²” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 46 [1980, pp. 315-6]).

Plano, programa, diagrama, problema e questão-máquina parecem ser todos registros de um mesmo conjunto conceitual. Todos eles dizem respeito à composição desse mesmo conjunto segundo velocidades variadas. Assim, a predileção por um conjunto – diagrama, problema e questão máquina, não parece anular o outro ainda que saltos e sobrevoos de um conceito a outro sejam possíveis ou necessários.

Contrariamente, em *O que é a filosofia?* o programa diferencia-se do plano. “O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração. O plano não consiste evidentemente num programa...” afirmam Deleuze e Guattari (2010 [1991]). No entanto, antes de asseverar uma oposição à noção em avaliação, parece oportuno apresentar a que se liga essa afirmação convocando uma outra. Assim, segundo os dois pensadores,

Tudo se passa (inclusive a técnica) entre os compostos de sensações e o plano de composição estética. Ora, este não vem antes, não sendo voluntário ou preconcebido, não tendo nada a ver com um programa, mas também não vem depois, embora sua tomada de consciência se faça progressivamente e surja frequentemente depois. A cidade não vem depois da casa, nem o cosmos depois do território. O universo não vem depois da figura, e a figura e aptidão de universo. Chegamos, da sensação composta, ao plano de composição, mas para reconhecer sua estrita coexistência ou sua complementariedade, um só progredindo através do outro. A sensação composta, feita de

⁷¹ Um dos exemplos é que “há mais diferenças entre um cavalo de corrida e um cavalo de lavoura do que entre um cavalo de lavoura e um boi” (2012b, p. 44), apesar de a ciência biológica classifica-los de modo divergente. Orig. *Il y a plus de différences entre un cheval de course et un cheval de labour qu'entre un cheval de labour et un bœuf* (1980, p. 314).

⁷² Orig. *Ce n'est ni une analogie, ni une imagination, mais une composition de vitesses et d'affects sur ce plan de consistance: un plan, un programme ou plutôt un diagramme, un problème, une question-machine.*

perceptos e de afectos, des-territorializa o sistema da opinião que reunia as percepções e afecções dominantes num meio natural, histórico e social. Mas a sensação composta se reterritorializa sobre o plano de composição, porque ela ergue suas casas sobre ele, porque ela se apresenta nele em molduras encaixadas ou extensões articuladas que limitam seus componentes, paisagens tornadas puros perceptos, personagens tornados puros afectos. E, ao mesmo tempo, o plano de composição arrasta a sensação numa desterritorialização superior, fazendo-a passar por uma espécie de desenquadramento que a abre e a fende sobre um cosmos infinito (Deleuze; Guattari, 2010 p. 252 [1991]).

De volta ao platô dez, aparece, mais uma vez, a ideia de programa, agora em referência às zonas de vizinhança. Ao citarem Schèrer e Hocquenghem, Deleuze e Guattari (2012b [1980]) argumentam que em suas produções não há “regressões, mas involuções criadoras, e que testemunham ‘uma inumanidade vivida imediatamente no corpo enquanto tal’, núpcias anti-natureza ‘fora do corpo programado’. Realidade do devir-animal, sem que, na realidade, nos tornemos animal⁷³” (p. 44 [p. 335]). O corpo programado corresponde aqui ao corpo organismo. No que se pode depreender da passagem, o uso da noção programa assume a forma de sinonímia e, o próprio texto não explora de modo aprofundado ou alternativo se o “corpo programado” seria outra coisa. Nesse caso, mais uma vez, a suspeita de ser esse um termo que ora assume a potência de um conceito ora é empregado como mero substantivo ainda ronda a investigação em curso.

Há ainda o uso do programa em *Lembranças de um planejador*, tópico do mesmo platô em que Deleuze e Guattari (2012b [1980]) citam o plano de vida, que em *Diálogos* (Deleuze; Parnet, 1998 [1977]) são sinônimos. Nessa passagem, plano de vida aparece ao lado de plano de música e plano de escrita, associados ao plano de organização ou desenvolvimento e seguido da contundente afirmação de que cada um deles é “um plano que não pode ser dado enquanto tal, que só pode ser inferido, em função das formas que desenvolve e dos sujeitos que forma, pois ele é para essas formas e esses sujeitos⁷⁴” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 57 [1980, p. 326]). Curiosamente, essa associação do plano de vida ao plano de organização parece não ser definitiva, ou ainda, ser uma condição necessária a fim de que outro plano possa

⁷³ Orig. ... *des régressions, mais des involutions créatrices, et qui témoignent “d’une inhumanité vécue immédiatement dans le corps en tant que tel” nocées contre nature “hors du corps programmé”.* *Réalité du devenir-animal, sans que l’on devienne animal en réalité.*

⁷⁴ Orig. *un plan qui n’est pas donnable en tant que tel, qui ne peut être qu’inferé, en fonction des formes qu’il développe et des sujets qu’il forme, puisqu’il est pour ces formes et ces sujets.*

dele ser traçado e ocupado. Páginas à frente, essa mesma expressão, quando relacionada à perspectiva de Kleist, assume outro uso, conforme foi abordado em *programa de vida*.

Em suma, *contra o programa* foi o modo encontrado para expor as divergências (relação de sinonímia, mera substantivação ou oposições preliminares) e as diferenciações (modulações que projetam os usos da noção de modo diverso, mas que podem ser localizadas segundo as ligações transversais com outras obras). Os elementos contrários, portanto, são compositores e não anuladores da tese em curso de que o programa guarda uma potência conceitual.

Capítulo 6 Programática [e axiomática]

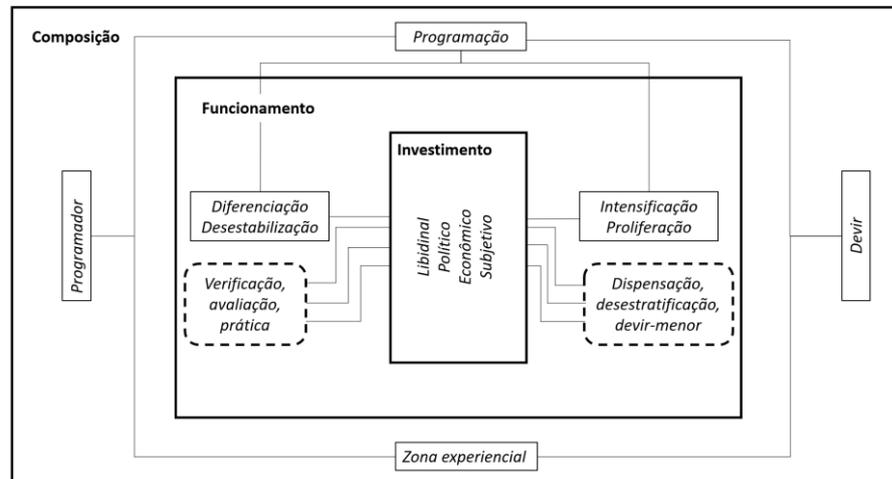


Figura 02 - Um programa segundo a composição, funcionamento e investimento
Fonte: Autor (2024).

Denomina-se programática a tentativa de perceber sob uma mesma composição múltipla os modos como o programa é operado na filosofia DelGua. Antes, Guattari (1985 [1977]) emprega a mesma expressão em oposição a axiomática, termo que não detalha a não ser por exclusão perante a segunda noção bem mais explorado por ele.

Por sua vez, a axiomática, o conjunto descritivo-normativo dos axiomas, é retomado no pensamento DelGua como percurso investigativo das sínteses introduzidas pelo capitalismo na economia produtiva do desejo, utilizando-se do próprio mecanismo desse sistema que é a simbologia, por meio da descodificação permanente dos valores e, portanto, fica evidente que, para eles, uma abordagem via axiologia, como estudo dos valores, ou teoria dos valores levaria a análise a outro patamar, muito mais representacional e, por isso, a sua preterição. A opção pela axiomática indica que não se está diante da avaliação dos valores, mas da constatação de sua presença no campo da subjetivação. Os axiomas de que tratam Deleuze e Guattari, portanto, não são parte das capturas inventivas de conceitos cristalizados que eles tanto fazem, mas, justamente, o contrário, trata-se da manutenção clássica do sentido da noção. Desde a Antiguidade, na filosofia ou na matemática, por muito tempo, a noção assumiu aplicações diversas mantendo

regularmente o sentido de princípio que se apresenta evidente ou verdadeiro segundo um consenso inicial até a mudança radical que sofre no século XX, com a generalização da ideia de que o axioma não é por ele mesmo verdadeiro ou falso, mas uma convencionalidade móvel (Abbagnano, 1998).

Desse modo, como destaca Abbagnano,

Axiomatizar uma teoria significa, em primeiro lugar, considerar, em lugar de objetos ou de classes de objetos providos de caracteres intuitivos, *símbolos* oportunos, cujas regras de uso sejam fixadas pelas *relações* enumeradas pelos *axiomas*. Como tais símbolos são desprovidos de qualquer referência intuitiva, a teoria formal assim obtida é passível de múltiplas interpretações, que se chamam *modelos*. Mas o modelo, aqui, não é um arquétipo preexistente à teoria, e mesmo a teoria concreta original, que forneceu os dados para o esquema lógico da Axiomática, não é senão um desses modelos. A característica da Axiomática é prestar-se a interpretações ou a realizações diferentes, das quais constitui a estrutura lógica comum (1998, p. 102).

Além disso, uma característica fundamental da axiomática

[...] é a escolha e a clara enunciação das proposições primitivas de uma teoria, isto é, dos axiomas que introduzem os termos indefiníveis e estabelecem as regras de uso indemonstráveis. A escolha das noções primitivas é parte fundamental da constituição de uma axiomática. Além disso, muitas vezes os termos não definidos são implicitamente definidos pelo conjunto dos postulados previamente escolhidos (*definição por postulados*). Diz-se que a escolha dos postulados é *livre*, mas na realidade deve obedecer a determinadas condições que a limitam notavelmente (Abbagnano, 1998, p. 103).

Com isso, Deleuze e Guattari encontram o suporte necessário à crítica que empreendem ao capitalismo e sua operação entremeada em todas as formas de relação e existência, segundo os variados graus de interação, de modo que, a partir da consideração de que o capitalismo funciona por meio da descodificação contínua e, com o conseqüente estabelecimento das séries de axiomas que introduz no *socius*, os dois superam o obstáculo do estruturalismo em voga para conduzir a atenção aos processos de subjetivação que ocorrem não ao nível da superestrutura, mas da infraestrutura, em que se localiza o inconsciente e, portanto, abre-se uma perspectiva que se dedica a problematizar o pós-estrutural, fazendo fugir o exercício do pensamento do esquema que outrora se revelou rígido à análise da produção de subjetividade.

A originalidade no emprego da axiomática, portanto, pode estar presente na aplicação que dão ao campo e, especialmente, nas intersecções que produzem, fazendo com que ele seja flexível ao ponto de ser ele mesmo um conceito que parece ser criado para a análise do capital, do desejo, da produção econômica e da produção de subjetividade.

Se a pragmática está ligada à política da língua e às relações incorpóreas que imanam entre os corpos sociais, enunciados e circunstâncias, a programática seria a efetuação prática em que essa política pode acontecer. Ela não é, de fato, a definição dessa política, mas apenas o lugar por onde se passam fluxos a partir de uma programação específica, a exemplo do masoquista, do nazismo, de Kleist ou Kafka, de Castañeda ou do pequeno Hans. Entre eles não há nada em comum senão a operação programática de fazer verter um investimento desejante em programa de efetuação imediata.

Em linhas gerais, sustenta-se que o programa é o plano prático de ação que se instala segundo a maquinação desejante operada em um e para um CsO. Tal compreensão, coincide com o fato de que o programa não é por ele mesmo uma tarefa positiva, ou seja, não se trata de uma atitude que visa provocar a liberação deliberada dos fantasmas instalados no *socius*, em um passe de mágica. A programação é uma ação e não um efeito e pode estar a serviço dos mais variados interesses, segundo o desejo que é maquinado, agenciado. Por isso, a necessidade de “não denunciar os falsos desejos, mas, no desejo, distinguir o que remete à proliferação de estratos, ou bem à desestratificação demasiada violenta, e o que remete à construção do plano de consistência” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 32 [1980, p. 204]).

O programa, portanto, está no meio do processo, entre o desejo e a experiência, o que faz com que tenha como característica o funcionamento pleno ao mesmo tempo incompleto. Apesar de se constituir um meio, o programa tem um início e um fim, ainda que possa durar uma vida inteira. Quanto ao desejo, o programa é definido a partir da sua maquinação, ou seja, ele passa necessariamente pelas máquinas abstratas, “as verdadeiras categorias de produção”, de acordo como Deleuze e Guattari (2011a, p. 131 [1972, p. 113]), que delineiam o programa, que o torna possível independentemente de toda a adversidade externa, como ocorre com a teorização psicanalítica acerca do masoquismo perverso que reprova ou ao menos rotula sua prática.

Disso decorre outro aspecto do programa, a inexistência ou no mínimo o desinteresse pelo princípio de identidade. Com isso, pode-se dizer que o programa opera por diferenciação constante. O programa masoquista, por exemplo, tende a se reconfigurar a cada sessão, de acordo com o limite que é continuamente empurrado. Além disso, não há o programa masoquista, mas sempre programas masoquistas diversos. É esperado que um programa não sirva mais depois de executado. É preciso ir além – *continuum*. O aterrorizador programa nazista enfrentou essa questão diante da dificuldade em estabelecer uma identidade ariana que, de fato, não poderia encontrar respaldo em uma raça “pura”, mas apenas em um grupo linguístico sempre mais amplo e diverso, portanto, menos exclusivo.

Outro ponto importante do programa é que ele deve ter um programador, que pode ser um indivíduo ou um grupo, responsável pela sua elaboração e prática. “O que faz este masoquista?”, ou seja, o programador, perguntam Deleuze e Guattari (2012a, p. 19 [1980, p. 192]): “[...] Ele parece imitar o cavalo, *Equus Eroticus*, mas não se trata disso. O cavalo e o senhor domador, a *senhora*, tampouco são imagens da mãe ou do pai. É uma questão completamente diferente, um devir animal essencial ao masoquismo, uma questão de forças” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 19-20 [1980, p. 193]).

O programador cria sua zona experiencial na medida em que é atravessado pelos regimes de signos ou tomado pelos agenciamentos coletivos de enunciação e, conseqüentemente, passando pelos processos de subjetivação ou movimento de significância que remetem aos primeiros (Deleuze; Guattari, 2011c [1980]). Essa zona é mais transitória do que limítrofe, como a passagem da floresta à savana e, da savana ao deserto. É uma região em que as representações cristalizadas são confrontadas com a prática recalcitrante levada à cabo no interior do programa que objetiva criar um corpo, e com ele um plano de consistência.

Uma zona experiencial é aqui entendida como a superfície em que proliferam as intensidades, em que elas podem existir ausentes de uma semiótica, expressas como amplitudes, em que não a natureza da ação, mas as frequências da energia potencializada nela podem distinguir os componentes de produção de um programa. Essa zona pode também ser compreendida como um fluxo cambiante entre o plano de organização a que a multiplicidade está continuamente investida e o plano de consistência que ela pode produzir como movimento desviante. Em todo o caso, não

se trata de abstração lógica, mas da circulação e interação de intensidades que se propagam pelo *socius* em processos de singularização.

De fato, a proposição de uma definição como essa não pode se eximir da problemática geral do território, sobretudo, dos aspectos levantados por Deleuze e Guattari em diversas frentes como as formações universais bárbara, despótica e civilizada; a ocupação do território por meio de regimes significantes repressivos; as condições de interação nômade ou sedentária; os padrões de subjetividade eleitos para povoar cada formação territorial e as linhas dura, flexível e de fuga etc., sugerindo, portanto, uma análise mais aprofundada da questão.

Fazer coincidir a zona experiencial ao território contrariaria um entendimento básico do pensamento Deleuze e Guattari que é, justamente, uma percepção não fragmentária, unitária e estática da noção. Como se sabe, o território, assim como a desterritorialização não é um conceito definitivo na análise de Deleuze e Guattari⁷⁵, mas um termo que funciona quando aliado a outros processos. Ou seja, ele funciona quando colocado diante da desterritorialização ou da reterritorialização.

Com isso, a zona experiencial parece exigir outra perspectiva, capaz de compreender o território em sentido dinâmico, nem sempre espacial, nem tanto limitado, tampouco seguro, o que a faz aproximar do entendimento promovido pelos dois filósofos, ao passo que contempla a necessidade de que um programa para que se efetue crie esse “lugar” em que ele seja programado, executado e levado a cabo.

Acredita-se que uma zona experiencial é sempre uma zona maleável, o que a torna ao mesmo tempo potente e vulnerável. Como já dito, ela parece estar localizada entre os dois planos e é produzida pelo indivíduo ou grupo que se vê diante da necessidade de fazer uma experimentação a partir do plano em que se encontra e a iminência de outro que pode ser criado para que o CsO possa experimentar. Isso não significa que é uma atividade simples, pois, cada uma dessas três dimensões encontra-se em estágio diferente de disposição e, com isso, suas posições não são dadas de imediato. O que é possível localizar são as tendências segundo a previsibilidade de ação em cada um dos campos, como, por exemplo, a ação

⁷⁵ “A noção ‘desterritorialização’, neologismo surgido no *Anti-Édipo*, desde então se difundiu amplamente nas ciências humanas. Mas ele não forma por si só um conceito, e sua significação permanece vaga enquanto não é referido a três outros elementos: território, terra e reterritorialização”. Esses três elementos, destaca o filósofo francês, dizem respeito a elaboração do conceito de ritornelo. Cf. Zourabichvili, 2004, p. 23.

repressiva molar que frequentemente domina o plano de organização, a volatilidade do sujeito que o torna o elemento desestabilizador do esquema e, a possibilidade de ruptura ou não da repressão na multiplicidade molecular que pode produzir um plano de consistência.

Uma zona é construída pelo programador, mas também é uma região de propagação, marcada pela presença dos diferentes agenciamentos pelos quais a experimentação é atravessada, bem como, factível à produção, registro e consumo das sínteses que os atravessam e dos fluxos oriundos das máquinas distribuídas pelo *socius*. A isso também pode-se chamar de indício improgramável que acompanha o programa e, que, se liga ao princípio do fracasso a que o programa está ligado ou percorre todo ele como prudência de que a experimentação deve ser o objetivo do programa.

Uma zona também é percebida segundo os modos experimentais, como por exemplo, um movimento de aproximação (intensidade) e um movimento de domínio (extensão). No âmbito das zonas experienciais é possível perceber que sua composição ocorre a partir da existência de inúmeras outras zonas, como as três zonas do centro de poder: potência, indiscernibilidade e impotência; as zonas de vizinhança ou intensidade (que também é um modo de indiscernibilidade); zonas de frequência ou probabilidade; zona estacionária das representações (Deleuze; Guattari, 2012a [1980]); zona de variação contínua (Deleuze; 2011c [1993]).

Uma zona experiencial parece coincidir com a localização no *socius* de um ou vários centros de poder com suas respectivas zonas internas. Centros que são realizações fronteiriças entre o molar e o molecular e, por isso, apresentam um gradiente interacional entre máquinas e agenciamentos, fluxos e linhas etc. Segundo a análise de Deleuze e Guattari (2012a [1980]), ao menos três zonas marcam um centro de poder: zona de potência; zona de indiscernibilidade; e, zona de impotência.

[...] a primeira zona do centro de poder define-se no aparelho de Estado, como agenciamento que efetua a máquina abstrata de sobrecodificação molar; a segunda define-se no tecido molecular onde mergulha esse agenciamento; a terceira define-se na máquina abstrata de mutação, fluxo e *quanta* (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 118 [1980]).

E por que uma nova zona experiencial? É possível declarar uma zona fracassada ou saturada? Como fazer surgir um movimento capaz de provocar uma

nova zona e em nome de quem ou do que isso é feito? Quanto à primeira questão, uma nova zona é necessária quando se pretende desenvolver um novo programa. Seu fracasso ou sua saturação só pode ser declarado, se ela está de fato ligada um programa, quando este chegar ao seu fim. Uma zona experiencial é produzida a partir das vibrações moleculares motivadas quando a multiplicidade é cortada pelo investimento molar, promovendo padrões de subjetividade normativos e provocando uma interação que em vez de plena assimilação exige a repulsa, estimula a fuga.

É possível considerar que o surgimento de uma nova zona está estritamente ligado ao desejo de experimentação e não ao dever de criá-la. Assim, uma zona experimental parece não assumir nome próprio, ainda que nomes passem por ela. Uma zona é a uma confluência. O importante, portanto, parece ser o que é feito quando se está em uma dessas zonas.

A partir de Deleuze (2011c, p. 12 [1993]), pode-se dizer que em uma zona experiencial não se adquire “características formais”. “Quando Le Clezio⁷⁶ devem índio, é um índio sempre inacabado, que não sabe ‘cultivar o milho nem talhar uma piroga’”. A partir desse exemplo é possível afirmar que não se trata de passar por uma formação, mas criar uma zona de vizinhança. Esse movimento não está dedicado a autorizar um discurso ou a propor uma prática segura, ele só enxerga a possibilidade de subjetivação não sujeitada, de experimentação livre, de produção do pensamento individualizado. Com isso, atinge-se “uma zona de vizinhança em que já não podemos distinguir-nos daquilo que nos tornamos” (Deleuze, 2011c, p. 88 [1993]).

Por sua vez, não é possível sustentar que essas duas zonas são a mesma coisa. Antes de mais nada a chamada zona experiencial se instala no meio de outras zonas, como, inclusive, já foi dito. Entre uma zona de intensidade do programa de experimentação da droga em Castañeda e uma zona de vizinhança do programa de aproximação entre *Moby Dick* e *Ahab*, por exemplo, pode-se criar uma zona experiencial. Essa zona, por sua vez, é o meio, mas não a média dos dois programas estabelecidos, sendo produzida pelos elementos dispostos em ambos. E, é essa interação que o programador provoca quando cria as séries e o processo pelo qual vai fazer passar um corpo, um fluxo, um devir.

⁷⁶ Trata-se de J.M.G. Le Clézio. (1971) *Hai*, Paris: Flamarion.

Nas zonas experienciais operam “conectores e desconectores” (Deleuze; 2011c, p. 84 [1993]), que atuam constantemente em todas as direções da experimentação. Deleuze (2011c, p. 67 [1993]) indica ao menos dois exemplos desses dispositivos experimentais. O primeiro é o Apocalipse de João de Patmos, que, conforme argumenta o filósofo francês, tem o objetivo de “desconectar-nos do mundo e de nós mesmos”. O segundo são os pais, que, na criança, “desempenhem a função de abridores ou fechadores de portas, guardas de limiares, conectores ou desconectores de zonas” (Deleuze, 2011c, p. 88 [1993]). Em ambos, pode-se dizer, há uma função de acionamento combinatório entre aquilo em que se está permanentemente imerso, a atualização constante da vida cotidiana a que estão submetidos tanto os crentes quanto as crianças (tanto uns quanto os outros preexistem), e, aquilo que dá valor transcendente a ação externa sobre esses mesmos sujeitos, os pais que acreditam dar sentido ao mundo da criança e o texto bíblico que se proclama anunciador de seu fim.

Em síntese, uma zona é sempre maleável, permeável e seus limites são sempre indeterminados. Saber, portanto, como se constituíram as zonas de prostituição de uma cidade ou as zonas de migração das aves que vão de norte a sul das Américas é bem diferente de compreender o que são as zonas de experiência. Não mais a lógica, mas a aleatoriedade em que seus índices se baseiam configuram o que de fato é relevante trazer à superfície, pois, elas são permanentemente mutáveis e os elementos que a fazem se comportar assim nem sempre são justificáveis. No entanto, mesmo as zonas “fixas” de prostituição ou de migração são mais parecidas com as zonas de experiência do que propriamente com as definições político-econômicas da primeira, ou biológicas da segunda.

Assim como há vários programas, várias são as zonas criadas para que eles se estabeleçam. Elas se constituem na medida em que são provocadas e, depois vão ocupando espaços em uma atitude rizomática. Por isso, é esperado que essas zonas sejam maleáveis, fazendo passar por elas o mesmo fluxo que atravessa a multiplicidade que constitui o *socius* ao mesmo tempo que cria condições intensivas de experimentação, seja ela de novas percepções, de afecções, técnicas ou de produção conceitual.

Uma vez apresentados, a programação, o programador e a zona experimental, resta abordar o devir como uma das dimensões de um programa. Se a programação é produzida por enunciados que derivam de um agenciamento coletivo de enunciação

que compreende as esferas performativa e ilocutória, e o programador, que pode ser um indivíduo ou um grupo que deve ser incitado a elaborar um programa, conforme é atravessado pelos regimes significantes e pelos processos de subjetivação até que se conheça as verdadeiras máquinas abstratas que serão acionadas na produção desejante e na execução do próprio programa; tudo isso parece ser possível na medida em que o devir, ou melhor, os devires, surgem como condição para o programa.

De modo geral, os

[...] devires encadeiam-se uns aos outros segundo uma linhagem particular, como num romance de Le Clezio, ou então coexistem em todos os níveis, segundo portas, limiares e zonas que compõem o universo inteiro, como na pujante obra de Lovecraft. O devir não vai no sentido inverso, e não entramos num devir-Homem, uma vez que o homem se apresenta" como uma forma de expressão dominante que pretende impor-se a toda matéria, ao passo que mulher, animal ou molécula têm sempre um componente de fuga que se furta à sua própria formalização (Deleuze, 2011c, p. 11 [1993]).

O devir é aqui entendido como processo de mudança, não a “mudança concebível”, mas um modo mais próximo do indeterminado. O devir também é potência, mas assim entendido quando as “forças intensivas subentendem as forças motrizes⁷⁷” (Deleuze, 2011c, p. 88 [1993]). Do mesmo modo, “o devir é involutivo, a involução é criadora” (Deleuze; Guattari, 2012b p. 19 [1980]). A involução é também contrária a todo tipo de evolucionismo arborescente, seja ele biológico ou social, uma vez que, segundo os autores de *Mil Platôs*, as características genéticas, por exemplo, são deficientes quanto à definição dos animais na medida em que reduzem a definição ao organismo. Contrariamente eles se definem por outras variáveis como a população e o contágio, por exemplo. Por sua vez, aparece junto à involução o componente involuntário que rechaça a ideia de fundamento e assume a experimentação como via exclusiva do programa⁷⁸.

⁷⁷ Em física, a força motriz corresponde à presença de um agente utilizado para transmitir movimento, como por exemplo, a água, o vapor, o vento etc. A força intensiva, ao contrário, não é analisável pela física tradicional, mas por uma geofilosofia, uma ecosofia ou outro campo em que seja possível apreender um contínuo de valores que podem ser empregados tanto na análise do inconsciente quanto no desequilíbrio ambiental, nas questões sociológicas dos guetos e na constituição dos enredos no caso da literatura. Sem unidades de medidas ou fórmulas universais, as forças intensivas só podem ser analisadas no cruzamento da multiplicidade com os diferentes elementos que a atravessam.

⁷⁸ Zourabichvili detalha essa questão quanto apresenta o verbete “síntese disjuntiva”, segundo ele, é um dos principais conceitos deleuziano, permeável em todo o pensamento do filósofo, responsável

O devir é múltiplo, portanto, devires, no plural. Constituem-se efetivações das condições de experimentação, de imanência, de vida, mas também de morte, de fuga e de aprisionamento, enfim, “o devir é captura, posse, mais-valia; nunca é reprodução ou imitação” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 35 [1975]). Nesse sentido, pode-se dizer que o programa, como uma prática que visa à experimentação, é movido pelos devires. Pode-se dizer ainda que, diante de tal consideração, o programa tem algumas tarefas tendo em vista alcançar seu propósito de viabilizar um CsO. Trata-se de conectar, conjugar e continuar. Conectar o investimento desejante ao campo social, enunciar o plano de ação e pô-lo em prática, continuar a experiência de produção real desejante, mesmo depois que o programa chegue ao fim.

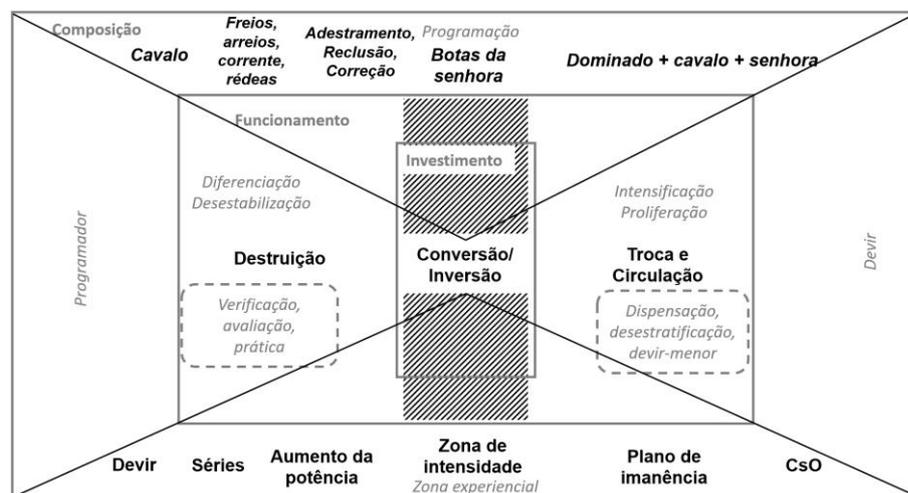


Figura 03 - Programa masoquista segundo a composição, funcionamento e investimento
Fonte: Autor (2024).

De volta ao programa masoquista, pode-se dizer que ele

[...] construiu um agenciamento que traça e preenche ao mesmo tempo o campo de imanência do desejo, constituindo consigo, com o cavalo e com a senhora um corpo sem órgãos ou plano de consistência. “Resultados a serem obtidos: que eu esteja numa espera contínua de teus gestos e de tuas ordens, e que pouco a pouco toda oposição dê lugar à *fusão* de minha pessoa com a tua (...) A este respeito é preciso que ao simples ruído de tuas botas, sem mesmo confessá-lo, eu tenha medo. Desta maneira *não serão mais as pernas das mulheres que me impressionarão*, e se te agrada pedir-me carícias, quanto tu as tens e se me fazes senti-las, dar-me-ás a marca

de teu corpo como eu nunca a tive e como jamais terei sem isto” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 20 [1980]).

O programa, o *médium*, o processo, chegou ao seu fim, que, de agora em diante é apenas o registro de um *continuum*. O programa masoquista efetivou-se na constituição de um CsO, na experimentação do sujeito, que se nega a tomar o seu corpo segundo a organização que lhe é imposta, com as zonas erógenas rigidamente funcionais, outras zonas proibidas, órgãos com utilidade bloqueada, esse sujeito investe no seu devir-cavalo, um devir-animal que traça a fuga, a fuga de uma normalidade com a qual não se identifica, aposta na fusão com a senhora, irrompendo com a interpretação que polariza as posições ativa e passiva, com a significância de um prazer errante e com a interdição da subjetivação encerrada em um processo sádico-paranoico. Ele apenas experimentou, ele foi ao seu limite, que no limite, criou um corpo possível para o acontecimento de tudo isso.

Michel de M'Uzan mostra como as máquinas perversas do masoquista, que são máquinas propriamente ditas, não se deixam compreender em termos de fantasma⁷⁹ ou de imaginação, assim como não se explicam a partir de Édipo ou da castração por via de projeção: não há fantasma, diz ele, mas, o que é totalmente diferente, *programação* “essencialmente estruturada fora da problemática edipiana” (finalmente um pouco de ar puro em psicanálise, um pouco de compreensão para com os perversos) (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 513 [1972]).

Não por acaso, “se reintroduzimos a noção de forma, de uma forma ou de outra, nos encontramos novamente com todas as histórias de analogias, homologias e estruturas. No entanto, enquanto permanecemos na noção de programa, não temos esse perigo” (Deleuze, 2005, p. 300). Portanto, o programa, assim como CsO, não tem uma forma prévia, mas uma força. Ainda que dele possam ser apreendidos expressão e conteúdo, não é possível definir um modelo de programa. Diante disso, cabe a pergunta: Como identificar um programa? Deleuze, de modo autoral e coletivo, oferece algumas pistas: o livro-programa (Deleuze, 2011c; 1993); o programa de vida (Deleuze; Parnet, 1998; 1977); programas afectos (Deleuze, 2005); programa político (Deleuze; Guattari, 2003; 1975); uma variação que aqui é chamada de programação. O programa pode ser registrado, sem, necessariamente, exigir uma linguagem

⁷⁹ Aqui também, a noção que parece ser mais apropriado é fantasia e não fantasma.

como orientadora da atividade experiencial – ocorre, por exemplo, com o masoquista, que usa uma pragmática e não propriamente uma sintaxe e morfologia. Outra questão é que o programa não é positivo ou negativo, tal como a intensidade = 0. E, nisso diverge consideravelmente perante o conceito de formação, sobre o qual há uma predominância do valor positivo, sendo o outro polo, resguardado à negação da formação.

Se nos atemos ao programa iniciático de Castañeda, a droga supostamente *faz o mundo parar*, desata a percepção do "fazer", isto é, substitui as percepções sensório-motoras por percepções óticas e sonoras puras; *fazer ver os intervalos moleculares*, os buracos nos sons, nas formas e até nas águas; mas também *fazer passar linhas de velocidade* nesse mundo parado e através desses buracos no mundo. É o programa do terceiro estado da imagem, a imagem gasosa, para além do sólido e do líquido: chegar a uma "outra" percepção, que igualmente é o elemento genético de toda percepção (Deleuze, 1985, p. 101).

O que faz Castañeda é criar um plano de imanência em que o CsO do “drogado” possa, por ele mesmo, ter a experiência com a droga. Não se trata, simplesmente, de usar a substância deliberadamente, mas de fazê-la perpassar seu corpo segundo uma nova modulação perceptiva. O objetivo da droga aqui, não é atenuar o sofrimento ou provocar alucinações, mas liberar os órgãos do sentido de uma função viciada pela interpretação. Afinal de contas, não é preciso consumir uma substância conhecida para dela se apreender uma sensação e uma opinião; a ciência, a religião, os meios de comunicação, a moral, se encarregam disso. Não se trata de perceber, como quem se coloca fora do processo, os efeitos dessa experiência, mas de “uma percepção em devir, que deve substituir o conceito” (Deleuze, 2011c, p. 101 [1993]).

Nem por isso se trata de uma visão individual, personalista, acerca do uso de uma substância. Se de um lado ocorre a fuga dos regimes de significação que impõem uma normativa da droga, de outro, deve-se evitar cair em um individualismo obscuro que desconecta os indivíduos da realidade em nome de uma experiência *sui generis*. São as condições subjetivas, ou ainda, de forma mais abrangente, as disposições subjetivas que provocam a liberação do sujeito das “cadeias do ser” (Deleuze, 2011c, p. 133 [1993]). Essa disposição deve, portanto, ser entendida como

[...] um profundo desejo, de uma tendência a projetar nas coisas, na realidade, no futuro e até no céu, uma imagem de si mesmo e dos

outros suficientemente intensa para que *ela viva sua própria vida*: imagem sempre retomada, remendada, e que não para de crescer ao longo do caminho até tomar-se fabulosa (Deleuze, 2011c, p. 133 [1993]).

Os perceptos não objetivam produzir uma nova lógica para os órgãos do sentido, aliás, com eles, todos os órgãos são sensoriais, não havendo uma hierarquia perceptiva, com restrições ou preferências. No limite, os perceptos objetivam o imperceptível, uma vez que, no plano de consistência a que um programa está ligado, encontram-se os elementos que não são percebidos, no plano de organização, tradicionalmente orientado pelo funcionamento orgânico da atividade sensorial. “É aí que o imperceptível devém necessariamente-percebido, saltando de um plano ao outro, ou dos limiares relativos ao limiar absoluto que coexiste com eles” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 79 [1980]).

E nesse plano, não só conjugam-se devires-mulher, devires-animais, devires moleculares, devires-imperceptível, mas o próprio imperceptível torna-se um necessariamente percebido, ao mesmo tempo em que a percepção devem necessariamente molecular: chegar a buracos, microintervalos entre as matérias, cores e sons, onde se precipitam as linhas de fuga, linhas do mundo, linhas de transparência e de secção (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 80 [1980, p. 346]).

O plano de imanência a que o programa remete, em que são conjugados os devires menores no processo de experimentação, é povoado, como já destacado, por intensidades afectivas. O afecto, por sua vez, de acordo com Deleuze e Guattari (2012b, p. 22 [1980, p. 294]), pode ser compreendido como a percepção de si, como um puro meio de percepção de afecção, “[...] não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu”. Não se trata, portanto, de sentimentos já investidos socialmente, como aqueles de caráter familiar ou de ordem subjetivada, mas frações moleculares do devir. Como percepção de afecção, essa força remete, exclusivamente, a instâncias não significantes, ou seja, sua função é enumerar os afectos, não os interpretar, nem os identificar, fazer uma etologia, como argumentam os dois filósofos, um estudo do comportamento dos indivíduos analisando as condições de afectabilidade, ao ponto de perceber os agenciamentos que percorrem o fluxo e não o corpo social que o arregimenta.

Uma vez apresentada a composição do programa, ou seja, uma programação (enunciados), um programador (indivíduo ou grupo em uma zona experiencial) e um devir (condição e potência objetiva), cabe propor o seu funcionamento e localizar os investimentos desejantes que o atravessam.

Quanto ao funcionamento, a partir dos indícios encontrados nos conceitos de *Lebensplain* e de função K, respectivamente, em Kleist e em Kafka, é possível agrupar as condições necessárias ao desenvolvimento de um programa em dois grupos: o primeiro diz respeito à verificação, avaliação e prática; o segundo constituído pela dispensação, o fracasso, a intensificação/desestratificação e o devir-menor.

A primeira diz respeito à verificação das suas condições mais íntimas e, no entanto, mais gerais, ou seja, as máquinas desejantes que fazem com que a libido seja investida socialmente e, que assim, possa produzir fluxos que atravessam a multiplicidade molecular perseguindo o seu objetivo, na medida em que faz isso por meio de um CsO. Na sequência é necessário realizar uma avaliação a partir da descoberta das verdadeiras máquinas e dos agenciamentos necessários, de quais objetivos e a que preço os conseguir. E, por sua vez, é necessário pô-lo em funcionamento. Será necessário esforço para enfrentar o mundo das representações, dos regimes significantes, da organização imobilizadora, enfim, conseguir atravessar tudo isso e, ainda, de posse de um pouco de cada um desses territórios poder produzir um novo plano.

Às condições kleistianas de verificação, avaliação e esforço devem ser avizinados os critérios também programáticos Kafkanianos delineados sob a função K. São quatro critérios: i) a dispensação, ii) o fracasso, iii) a intensificação e desestratificação e, iv) o devir-menor. A função k tem como princípio a ação de “quantificar a obra de Kafka⁸⁰”. Aos quatro critérios de quantidades intensivas, portanto, caberia a tarefa de “produzir todas as intensidades correspondentes, das mais baixas às mais altas: a função K. Mas foi precisamente o que ele fez, foi precisamente a sua obra contínua” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 148 [1975]).

Dispensação, primeiro critério. Esse critério exige, advertidamente, o conhecimento dos dois sentidos apreendidos por Deleuze e Guattari (2003 [1975])

⁸⁰ “Os critérios de Kafka são inteiramente novos e só valem para ele, com comunicações de um gênero de texto ao outro, com reinvestimentos, trocas, etc., de modo a constituir um rizoma, uma toca, um mapa de transformações”, o que resta, portanto, é aprender os registros dessa experiência, na forma de protocolos que motivam a compreensão do próprio programa Kafka e das elaborações de programas segundo a sua inspiração (Deleuze; Guattari, 2003, p.74 [1975]).

que incidem na escritura kafkiana e que dizem respeito à interação entre os agenciamentos maquínicos de corpos e agenciamentos coletivos de enunciação. Essa interação é percebida ao longo de um movimento que parte de uma oposição aparente entre máquina abstrata e agenciamento real, como ocorre *Na Colônia Penal*, e chega à congruência desses dois elementos na obra *O Processo*. Em todo caso, parece pesar a constatação ou aplicação de uma “Lei transcendente⁸¹”, tal qual apresentam Deleuze e Guattari (2003 [1975]).

A divergência entre máquinas e agenciamentos ocorre quando os segundos são substituídos pela representação dos primeiros. Não obstante, essa atribuição tende, ao contrário de simplesmente reproduzir a máquina no real, a produzir uma ideia de máquina que possa ser apreendida ou mesmo interdita. No sentido combinatório, entretanto, em que as máquinas e os agenciamentos não são opostos, mas interligados,

[...] os agenciamentos concretos já não são o que atribui uma existência real à máquina abstrata, destituindo-a da sua dissimulação transcendente; é o contrário, é a máquina abstrata que mede em teor o modo de existência e de realidade dos agenciamentos através da capacidade que eles comprovam ao anular os seus próprios segmentos, ao impelir as suas pontas de desterritorialização, ao correr sobre a linha de fuga, ao encher o campo de imanência (Deleuze; Guattari, 2003, p. 146 [1975]).

Ao que indicam Deleuze e Guattari (2003, p. 105 [1975]), a lei transcendente compõe um dos dois polos do desejo, que corresponde, igualmente, a um dos estados da lei encontrados na obra de Kafka. O outro polo, a lei imanente, ou a lei-esquizo, que aliás, se releva não no veredicto, mas no procedimento é a responsável “por demonstrar a Lei paranoica em todos os seus agenciamentos”. Trata-se, conforme destacam os dois filósofos, de descobrir, desmontar e demonstrar um agenciamento a fim de que ele possa cumprir sua tarefa de agenciar entre os diferentes

⁸¹ Esse conceito pode ser compreendido a partir de Agamben (2004). Na obra *Estado de Exceção*, o filósofo italiano favorece a compreensão de que uma ordem ou lei transcendente, é caracterizada pela forma e formalidade, mas não pela força ou eficácia. Daí que a sua representação é, por vezes, pautada pelo “seu cortejo de culpabilidade e de incognoscibilidade” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 86 [1975]). Nessa mesma direção, não por acaso, Kafka, “se apercebe cada vez melhor que a lei transcendente imperial aponta, de facto, para uma justiça imanente, para um agenciamento imanente de justiça” e, tudo aquilo que lança o indivíduo a uma recaptura pelo investimento molar (Deleuze; Guattari, 2003, p. 125 [1975]).

investimentos no campo social a multiplicidade que dele apreende índices maquínicos.

Logo,

É necessário insistir nesses dois estados coexistentes. Porque, precisamente, não se pode dizer de antemão que aqui temos um mau desejo e, ali, um bom. O desejo é uma destas sopas, uma tal papa segmentar, que os bocados burocráticos, fascistas, etc., ainda ou já estão numa agitação revolucionária. Só no movimento é que se pode distinguir o “diabolismo” do desejo e a sua “inocência”, porque está um nas profundezas do outro. Nada preexiste. É pela força da sua não-crítica que Kafka é tão perigoso. Pode-se apenas dizer que há dois movimentos coexistentes, apanhados um no outro, um que capta o desejo em grandes agenciamentos diabólicos, arrastando quase do mesmo passo os criados e as vítimas, os chefes e os subalternos, produzindo apenas uma desterritorialização maciça do homem ao reterritorializá-lo também, nem que seja num gabinete, numa prisão, num cemitério (a lei paranoica). O outro movimento que faz fugir o desejo através de todos os agenciamentos, roça todos os segmentos sem se deixar agarrar por nenhum deles, e leva sempre mais longe a inocência de uma força de desterritorialização que faz corpo com a saída (a lei-esquizo) (Deleuze; Guattari, 2003, p. 106 [1975]).

O problema, portanto, que atravessa a compreensão dos dois polos do desejo está em entender como “por exemplo, o agenciamento familiar pode prescindir de uma triangulação, o agenciamento conjugal pode dispensar uma duplicação que constitui hipóteses legais em vez de agenciamentos funcionais” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 146 [1975]). Em síntese, trata-se de entender como a dispensação das condições transcendentais pode ser acionada a fim de que a produção desejante seja liberada e, assim, promover a experimentação. Em síntese, a dispensação concentra-se no fato de que, “quanto menos pode prescindir, menos agenciamento real ele é; quanto mais máquina abstrata for no primeiro sentido da palavra [transcendente], mais despótico ele será” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 146 [1975]).

O *fracasso como segundo critério*. Na *Metamorfose*, indicam Deleuze e Guattari (2003, p. 147 [1975]), há um fracasso do devir-animal, registro o que ocorre a partir do momento em que um movimento reconciliador entra em cena promovendo uma “reconstituição familiar”. Esse fracasso se deve ao fato de o devir-animal comportar um problema original, que é a incapacidade de fazer fugir pela linha de fuga que ele astutamente soube traçar. Segundo os dois filósofos, sobretudo nas novelas kafkianas, depois do esforço empregado no abandono do velho território, no caso, o

familiar, há a constatação de uma força reterritorializante, no caso re-edipianizante que domina as personagens.

No exemplo da *Metamorfose*

Gregor não só se transforma em inseto para fugir do pai, mas, sobretudo, para encontrar uma saída, precisamente onde o pai não conseguiu encontrar, para escapar ao gerente, ao comércio e às burocracias, para alcançar essa região em que a voz parece apenas um zumbido [...] (Deleuze; Guattari, 2003, p. 34 [1975]).

No entanto, ao passo em que avança o processo de desterritorialização, que se vislumbra uma saída, que se traça uma linha de fuga, pode ser que uma força o tome e o ricocheteie até o muro branco que parecia estar em vias de apagamento. Um continuum que deixa em suspenso todo o jogo de filiação e aliança. Por isso, argumentam Deleuze e Guattari

[...] que o processo de desterritorialização de Gregor, no seu devir-animal, se encontrou bloqueado num certo momento. [...] Gregor recusa que lhe levem o *retrato* da dama com o casaco de peles. Ele encosta-se ao retrato como se fosse a derradeira imagem territorializada. [...] No entanto, com ciúmes do retrato, ela começa a odiar o Gregor e condena-o. A partir desse momento, a desterritorialização de Gregor fracassa no seu devir-animal: ele obriga-se a re-edipianizar com o arremesso da maçã e deixa-se morrer com a maçã incrustada nas costas (Deleuze; Guattari, 2003, pp. 36-37 [1975]).

Assim como não se pode ligar ao fracasso à castração, ao simbolismo, igualmente não pode ser encarado como simples frustração. Ademais, esse critério também está presente no romance, ainda que por razões distintas, indicando que ele compõe transversalmente a obra kafkiana. No romance, por exemplo, há fracasso

[...] não só quando o devir-animal continua a predominar, mas também quando a máquina não consegue encarnar-se nos agenciamentos sociais e políticos vivo que formam a matéria animada do romance. A máquina é, então, um esboço que já não consegue desenvolver-se, qualquer que seja a sua força ou beleza (Deleuze; Guattari, 2003, p. 75 [1975]).

Em suma, quando se diz que os programas tendem ao fracasso é porque eles não deixam de produzir uma série e nela põem em vizinhança diversos índices maquínicos que atravessam o plano ininterruptamente. Mas, também, porque o

programa tem um início e um fim. Eles são postos em funcionamento para que a experimentação ocorra e deixam de existir quando dela já se tem outra coisa. O programa deve ser mantido, mas até quando? A que custo? Parece ser aí que o fracasso aparece como peça indispensável.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari exemplificam essa condição quando dizem que

[...] o plano, plano de vida, plano de escrita, plano de música, etc., só pode fracassar, pois é impossível ser-lhe fiel; mas os fracassos fazem parte do plano, pois ele cresce e decresce com as dimensões daquilo que ele desenvolve a cada vez (planitude com n dimensões). Estranha máquina, ao mesmo tempo de guerra, de música e de contágio-proliferação-involução (2012b, p. 62 [1980]).

Também Kleist, em suas escrituras, recorre diversas vezes ao elemento do fracasso, de modo que ele pode ser entendido como indispensável de seu programa de vida:

Bildung [formação] parecia-me a única meta que valia a pena; *Wahrheit* [verdade], a única riqueza digna de posse. Não sei, querida Wilhelmine, se podes imaginar essas duas ideias, Verdade e Formação, com tal importância. Elas eram tão sagradas para mim, que esses dois objetivos, reunir a verdade e adquirir formação, custaram-me fazer os sacrifícios mais preciosos. [...] Meu único e maior objetivo caiu por terra, e agora não tenho nenhum ⁸² (Kleist, 2001, 633-634).

No entanto, longe ser associado à castração, pois não se trata de uma tarefa simbólica, mas concreta, ele deve ser aproximado de uma exaustão⁸³, o fracasso indica que o programa foi levado ao último estágio, não deixando herança ou testamento que não simples protocolos do tipo visitação a um museu, internação em um hospital, matrícula em uma escola, ainda que sob a superfície desse registro muito

⁸² Orig. *Bildung schien mir das einzige Ziel, das des Bestrebens, Wahrheit der einzige Reichtum, der des Besitzes würdig ist. – Ich weiß nicht, liebe Wilhelmine, ob Du diese zwei Gedanken: Wahrheit und Bildung, mit einer solchen Heiligkeit denken kannst, als ich – Das freilich, würde doch nötig sein, wenn Du den Verfolg dieser Geschichte meiner Seele verstehen willst. Mir waren sie so heilig, daß ich diesen beiden Zwecken, Wahrheit zu sammeln, und Bildung mir zu erwerben, die kostbarsten Opfer brachte [...] Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr.*

⁸³ A esse propósito, Deleuze publicou em 1992 *L'Épuisé* (o exausto) como parte introdutória a quatro peças de Samuel Beckett preparadas para a televisão francesa. Cf. a versão publicada em inglês, Deleuze argumenta que o “exausto é muito mais do que cansado. [...] O cansado só esgotou a realização, enquanto o exausto esgota todos os possíveis”. Deleuze, Gilles. *The exhausted*. Trad. Anthony Uhlmann. *SubStance*, University of Wisconsin, Madison, v. 24, n. 3, Issue 78, 1995, p.03.

mais possa ser lido – a paranoia coletiva no lazer *cult*, a massa esquizo do tipo *O Alienista*, ou o alistamento dos grandes grupos sujeitados em plataformas de consumo.

Quanto mais os segmentos forem duros ou lentos, menos o agenciamento será capaz de fugir seguindo realmente a sua própria linha contínua ou as suas pontas de desterritorialização, ainda que essa linha seja forte e intensas as pontas. Nesse caso, o agenciamento funciona apenas como indício em vez de agenciamento real-concreto: ele não consegue efetuar-se, isto é, não consegue atingir o campo de imanência. E quaisquer que sejam as saídas que ele indique, está condenado ao fracasso e é repescada pelo mecanismo precedente (Deleuze; Guattari, 2003, p. 147 [1975]).

A intensificação e desestratificação como terceiro critério. Um agenciamento, de acordo com Deleuze e Guattari (2003 [1975]), não é em princípio opressivo ou transgressor, não carrega consigo os desígnios de bom ou mau. Ele é desprovido de um elemento substancial ou original capaz de determina-lo de uma vez por todas. Um agenciamento precisa ser considerado segundo a “natureza da sua segmentaridade e a velocidade das suas segmentações” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 147 [1975]). Mesmo assim, uma incursão às características de composição e dos indícios dos movimentos de um agenciamento comportam apenas o primeiro passo para entender como ele funciona. É que

Um agenciamento pode ter uma segmentaridade flexível e proliferante e ser, no entanto, tanto mais opressivo, e exercer um poder tanto maior que deixe de ser despótico, mas realmente maquínico. Em vez de desembocar num campo de imanência, por seu turno, segmentariza-se [...] (Deleuze; Guattari, 2003, p. 147 [1975]).

Por isso, um agenciamento deve ser analisado de acordo com os movimentos de intensificação ou de desestratificação que comportam a sua função agenciadora do desejo. Intensificar a linha de fuga em direção a uma desterritorialização ou intensificar os segmentos duros até que a paranoia seja reestabelecida; desestratificar as subjetividades confinadas em padrões delineados pelo interesse molar ou desestratificar o desejo reacionário que até outrora não encontrava eco na multiplicidade molecular, são possíveis de acordo com o que produz cada máquina.

Por fim, o último dos critérios pode ser considerado aquele que está presente em todos os outros. Trata-se do *dever-menor como quarto critério*, que provoca os

deslocamentos, as acelerações das séries, os movimentos de desterritorialização, que, por meio da experimentação pode pôr em agitação as moléculas a ponto de serem agenciadas, encontrando suas verdadeiras máquinas, percorrendo o fluxo até poder desenhar uma linha de fuga que, prudentemente, faz fugir do grande investimento molar representativo, significativo e orgânico.

Nessa direção, perguntam Deleuze e Guattari (2003, p. 148 [1975]), “qual a vocação de uma máquina literária, de um agenciamento de enunciação ou de expressão, para ele mesmo formar esta máquina abstrata enquanto campo de desejo como condições de uma literatura menor?” Em linhas gerais, os filósofos apresentam essa questão depois de já terem delineado os elementos fundamentais, ao longo da análise que empreenderam acerca da obra kafkiana, que viabilizaram, não apenas sustentar que o escritor tcheco produziu sua obra nos limites de uma literatura menor, como também é possível identificar essa produção a partir da compreensão de uma função K.

Assim, além de todos os devires possíveis, como o devir-mulher, o devir-criança, o devir-animal e o devir-molecular, que pode mobilizar as máquinas abstratas segundo o investimento libidinal liberados das contingências a que foi submetido e promover os agenciamentos necessários ao interesse coletivo da multiplicidade, aparece o devir-imperceptível, como último grau dos devires que já não faz remissão a qualquer um dos outros três critérios, apesar de carregar consigo parte de cada um deles. Esse estágio apenas monta suas máquinas, libera o desejo do sentimento da falta culpável, da lei castradora ou do prazer residual, para ser energia empregada no campo social a fim de que se experimente, experimente e, experimente... cada vez mais.

Ao abordar no *post scriptum*, publicado em *Conversações* (1992 [1990]), a emergência da sociedade de controle em sucessão à sociedade disciplinar, Deleuze expõe o texto em três etapas: a primeira, consiste no histórico que transborda a configuração da sociedade de controle, ou seja, o excesso da sociedade disciplinar produz uma nova organização, que a sociedade de controle. A segunda etapa é dedicada à produção lógica de sustentação dos condicionantes atualizados da sociedade disciplinar à sociedade de controle, o que viabiliza, transcendentemente a constituição dessa nova sociedade. E, por fim, a última etapa que apresenta as minúcias do funcionamento dessa sociedade emergente por meio do *programa* que a permite se instalar sob a transição da antiga para a nova sociedade.

Então, histórico, lógica e programa compõem, no texto de Deleuze, uma chave de entendimento que faz passar entre essas três etapas o problema apresentado em vez de toma-las como estruturas sucessivas que faz passar de uma etapa a outra o problema de modo estático. A ideia de sucessão, contudo, está presente no texto, mas trata-se de uma sucessão produzida que, levada ao limite, não tem outra saída senão ocupar esse lugar. A sociedade disciplinar, assim como a sociedade de soberania, disse Deleuze ao comentar o trabalho empreendido por Foucault, dará lugar a outra em um processo de deslocamento, mas também de garantias. É que qualquer movimento é marcado por aquilo que é abandonado, mas também pelo que é resguardado e, que, depois, será posto a funcionar na forma de arcaísmos.

O histórico é um ponto de partida, mas, nem por isso, um ponto de onde as coisas passam a existir e isso fica evidente quando esse reconhecimento da cena é envolvido de “presentes” atuais e virtuais, como que compondo um cenário em que se sabe que algo vai acontecer.

Do mesmo modo, a lógica com suas digitais marcadas nesse processo de instalação de uma nova organização é igualmente emergente no sentido de que ela só pode ser percebida diante da análise da própria condição que ela explica. Ou seja, não se trata, no texto de Deleuze, de aplicar uma interpretação lógica ao aparecimento dessa nova sociedade, mas de apreender a lógica que essa nova sociedade cria e depois nela se sustenta para então compreender o processo.

Por sua vez, o *programa*, na terceira etapa de apresentação do *Post scriptum*, surge menos como uma prescrição dos mecanismos de controle dessa emergente sociedade do que como um modo operativo que permeará todo o *socius*. Se na sociedade disciplinar a descrição e o registro dos dispositivos eram mais relevantes do que propriamente a sua efetuação, na sociedade de controle, a atualização e a modulação são as palavras de ordem, ou melhor, as palavras certas.

Deleuze então volta aos clássicos estabelecimentos investigados por Michel Foucault - as escolas, as prisões, os hospitais, as fábricas e acrescenta o *office*, para ver neles regimes de dominação “progressiva e dispersa” (1992, p. 229 [1990]) como marcadores da sociedade de controle. A empresa, aliás, parece assumir certo protagonismo na produção de modelos que se estende instituições afora.

De fato, os elementos para compreender a importância do uso da noção *programa* no texto são escassos, mas se é possível depreender alguma coisa é que ele é empregado a um modo de produção da vida em sociedade mais do que a uma

técnica de controle ou a um conjunto delas. A ideia de uma sucessão dos mecanismos de controle quando associada ao entendimento de movimento que o programa pode emprestar indica ser necessário uma tomada das coisas como “sendo”, ao contrário de percebê-las como “são”, o que é recorrente na então sociedade disciplinar. No fim, ainda que ambas converjam para o como “devem ser” as coisas, a sutil característica do monitoramento invisível dado no espaço aberto torna mais eficaz o objetivo da sociedade de controle e a regulação da produção de subjetividades.

Logo, outro aspecto que chama a atenção e aparece nas páginas do texto em questão, quando Deleuze revela a existência daquilo que tem sido chamado de aspecto improgramável. É que um programa para a sociedade de controle, assim como qualquer programa carrega consigo este elemento que indica o seu fracasso e que Deleuze deixa pistas prestes a concluir o texto: a reinvenção dos sindicatos; o marketing como plano de organização; a descoberta por parte das gerações mais jovens acerca de quem está do outro lado do controle (Deleuze; 1992, p. 230 [1990]).

Assim, Deleuze anuncia a última condição de um programa – a tendência ao fracasso quanto à sua repetibilidade e a instalação do componente improgramável como força ao mesmo tempo propulsora e limitadora. Quanto à repetibilidade, o argumento remonta à *Diferença e Repetição* e diz respeito ao processo de repetição que encontra camuflada uma diferenciação, de modo que ela não pode ocorrer como tal sem a atualização que sutilmente lhe é própria. Já o componente improgramável funciona como propulsor por se apresentar como um transcendente que se infiltra à programação e ao devir – como carunchos que eclodem em meio aos cereais pela condição que estes passam a apresentar de esgotamento de suas características de resistência a ação do tempo – se insinuando como um objetivo sempre maior do que aquele preestabelecido que, por sua vez, cedo ou tarde, será imposto como necessidade de conclusão, exaustão ou superação.

Logo, depois de efetuado, um programa pode apenas fornecer protocolos de experimentação, registros feitos por quem o desenvolveu, que impedidos de favorecer a repetição da experiência, a não ser na perspectiva de uma repetição diferenciada, funcionam como registros a quem se depara em condição similar de experimentação. Já o improgramável, em vez de interditar o programa, exige sua conclusão de modo a propiciar outras programações, ou simplesmente por um ponto final nele.

Capítulo 7

Programa Deleuze ou o programa para um empirismo transcendental

De *Empirismo e Subjetividade* em 1953 ao derradeiro *A imanência: uma vida...* de 1995, o problema da experiência e, com ele a transcendência, percorre as escrituras de Deleuze. Para alguns, tratam-se de mais dois problemas que o filósofo francês põe a dançar segundo a intensa composição que cria e recria a partir de outras filosofias que o atravessam. Para outros, há um quê de essencial, ou melhor, de perene, que faz com que o empirismo transcendental apareça como a linha que se faz presente em todo o seu pensamento e, portanto, se constitui sua assinatura no mundo⁸⁴.

Mais do que um registro segundo as percepções alheias à escrita, especulações ou consensos acerca de sua obra, não há como se furtar do argumento do próprio escritor. Deleuze, mais de uma vez, se declarou empirista. No prefácio à edição norte-americana de *Diálogos*, ele inaugura o texto dizendo que sempre se sentiu um empirista⁸⁵. Em entrevista a Raymond Bellour e François Ewald⁸⁶, Deleuze (1992 [1990]) não apenas contrapõe a imanência à transcendência, mas deixa aparente que a segunda pode ser recolocada segundo a preeminência da primeira, ou seja, sob outras bases ou movimentos capazes de apresentá-la segundo um empirismo superior. E, em *Cartas e outros textos [Lettres et autres textes]* (2018b [2015]) Deleuze não deixa dúvidas sobre sua posição criativa em torno do tema, quando de modo decisivo, enumera as condições que constituem o empirismo transcendental como parte de seu campo conceitual.

Deleuze é um mago, e como tal, desperta a curiosidade diante de qualquer máxima proferida por ele, ainda que, surpreendente, possa se dar conta que sim, era apenas isso ou aquilo que pretendia dizer. Portanto, junto às afirmações pontuais,

⁸⁴ Em referência a Deleuze; Guattari, 2010 [1991] quando tratando da produção de conceitos. E, especialmente, a Alliez, E. (1995) *A assinatura do mundo*. O que é a filosofia de Deleuze e Guattari? Trad. Maria Helena Rouanet; Bluma Villar. São Paulo Editora 34, obra que analisa o pensamento Deleuze também a partir da sua última obra em conjunto.

⁸⁵ Orig. *I have always felt that I am an empiricist...* (Deleuze; Parnet, 1987, p. 7). « Sempre me senti empirista... » (Deleuze, 2016, p. 324).

⁸⁶ Ref. *Magazine Littéraire*, n. 257, setembro de 1988. Publicado também em *Conversações* (1992, pp. 169-193; [1991]).

pesa na decisão de trazer essa posição à cena, aquilo que não está na declaração, mas sim, na intensa construção que ele faz e que povoa o seu entorno.

Contudo, não é objetivo aqui produzir um extenso entendimento acerca do empirismo transcendental, mas compreender como o empreendimento em torno dele pode ser entendido como a realização de um programa. Segundo Catarina Pombo Nabais “é difícil ler, por exemplo, os seus livros sobre Hume, Nietzsche e Kant sem sublinhar aí as primeiras formulações da versão deleuziana do programa do empirismo transcendental” (2017, p. 42).

A proposta deste capítulo, portanto, é analisar o programa sob duas vertentes: uma delas é trazer à cena o programa filosófico de Deleuze, especialmente, o programa para um empirismo transcendental; e, a outra, é perceber programas concomitantes que o filósofo faz emergir quando revisita a história da filosofia e, que, de algum modo, vertem-se ao primeiro.

Quanto à primeira vertente, apresentar o que seria o programa filosófico deleuziano parece ser uma tarefa sempre parcial. Isso porque seu pensamento não é linear ou sistêmico e, o seu conjunto não resulta em uma síntese possível de ser nominada de uma vez por todas. Filosofia da imanência, dos movimentos aberrantes, do virtual, do acontecimento, do empirismo transcendental, são todas considerações válidas acerca de seu pensamento, mas, que, sozinhas, não alcançam a totalidade dele e, talvez, seja essa a maior característica do filósofo francês, não se deixar capturar pela totalização. No entanto, tal condição não deixa de gerar certo desconforto, com inúmeras digressões e até mesmo “contrariedades”, ou melhor, saltos, entre suas obras.

Dito isso, é possível afirmar que Deleuze certamente não desenvolveu um programa, mas, talvez, vários deles ao longo de sua intensa vida intelectual. Deleuze propõe três renúncias à filosofia: a de ser comunicativa, reflexiva e contemplativa e ao mesmo tempo a ela reconhece uma atividade particular que é a criação de conceitos, atividade sinônima de empirismo transcendental na carta a Joseph Emmanuel Voeffray (Deleuze, 2018b; [2015]).

Ao Seguir, portanto, a ação de percorrer o empirismo transcendental sem se comprometer em fazer uma avaliação ou propor um entendimento a seu respeito, mas de procurar os registros que levam a considera-lo um programa deleuziano, a carta-resposta de Deleuze a Voeffray pareceu ser o melhor ponto de partida para uma aproximação ao tema, no sentido de avizinhar-se a ele, mantendo-se a certa distância,

estimulando certo envolvimento, sem, contudo, se misturar a ele, procurando capturar os indícios desse movimento capazes de fornecer uma compreensão programática acerca do problema em jogo.

Nessa carta, Deleuze, responde a um jovem mestrando que se viu às voltas com o desafio de apreender o empirismo transcendental no pensamento do filósofo francês e, nela, ele sintetiza em dez pontos o que considerara relevante na composição conceitual em cena, a saber:

- 1) A descoberta e o desenvolvimento de um campo transcendental é a invenção de Kant. É por isso que fiz antes de tudo um livro sobre ele.
- 2) A ideia de um empirismo transcendental mantém, de uma parte, que há uma diferença de natureza entre o empírico e o transcendental e supõe, de outra parte, que o próprio transcendental é experiência, experimentação; enfim, põe uma imanência completa entre os dois.
- 3) A primeira ideia de um empirismo transcendental é que as condições da experiência são condições da experiência real. Isso já é, de certa maneira, a reivindicação dos pós kantianos. Mas parece que a descoberta de condição da experiência real, com a mudança que disso decorre no conceito de condição, será feita sob um horizonte totalmente outro: isto é, Bergson, donde meu livro sobre Bergson.
- 4) Noção alguma pode ser transposta do empírico ao transcendental: é por isso mesmo que a noção de sujeito não pode aparecer no transcendental, mesmo purificada etc. Tudo o que é válido no empírico deixa de sê-lo no transcendental. É por isso que a noção de Crítica deve ser conservada e radicalizada: os conceitos de conhecimento, de moral, de religião — etc. só podem fundir. É ainda neste sentido que, em *Mil platôs*, é frequentemente dito que o molecular não é molar miniaturizado.
- 5) O campo transcendental é ocupado por acontecimentos, singularidades etc. etc. O conceito (no sentido de conceito de diferença) concerne aos acontecimentos, às singularidades etc., por oposição aos conceitos empíricos (diferenças conceituais).
- 6) Dir-se-ia que 5 não leva em conta 4, pois os acontecimentos parecem bem empíricos. É também preciso distinguir nos acontecimentos ou nas singularidades a parte que remete ao transcendental e aquela que remete à efetuação. Isso me parece adquirido em *Diferença e repetição* (cf. a distinção “diferençação-diferenciação” {“différentiation-différenciation”} e em *Lógica do sentido* (a distinção entre o acontecimento e a atualização).
- 7) Que será que é, se não é atualizado? Não pode ser “possível”. É Real. É virtual num sentido muito particular, do qual Bergson e também Proust dão uma ideia. Virtual ≠ possível.
- 8) Por que é preciso que esse Real se atualize na experiência, já que a ele nada falta? Penso que isso é um falso problema, já que há imanência dos dois estados do acontecimento ou dos dois estados da singularidade.
- 9) Em meu trabalho atual, os termos do problema estariam deslocados: seria cada vez mais o par Máquinas abstratas-Agenciamentos concretos. É nesta direção que Guattari e eu quereríamos ir.

10) Empirismo transcendental quer dizer: criação de conceitos. Por exemplo, com Bergson, o filósofo que mais longe vai num empirismo transcendental é [Alfred North] Whitehead (começo agora a conhecer melhor sua obra) (Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015]).

Com os dez pontos anunciados, o que parece ser uma síntese acerca do empirismo transcendental revela ser mais um conjunto de pistas. Não se trata de um mapa, pois elas são oriundas de planos diversos. Delas é possível apreender composições variadas que, possivelmente, não levam a um único ponto de chegada, mas a uma contínua abertura. Deleuze procura estabelecer um histórico para o conceito, mas não é um trabalho memorialístico; localiza pensadores ao mesmo tempo em que produz os conceitos deles apreendidos; atribui a filósofos algo que é possível segundo a música que ele próprio cria e os põe a dançar, revelando a sintonia entre o movimento e a composição e, dela o conceito que não é mais de um ou do outro, mas um devir.

Em *Empirismo e Subjetividade*, por exemplo, Deleuze (2012 [1953]) empreende uma análise acerca do empirismo de David Hume, que ele concluir ser um fisicalismo. Essa consideração se aplica ao projeto, segundo o filósofo francês, de construção de uma ciência do homem fora da determinação psicológica, ou seja, oriunda da própria natureza humana, em que os fenômenos ditos psicológicos não fossem universais, mas aplicados às afecções do espírito, ou seja, não diretamente a ele, mas nas partes que a constituem.

Em síntese,

O paradoxo coerente da filosofia de Hume é apresentar uma subjetividade que se ultrapassa e que nem por isso é menos passiva. A subjetividade é determinada como um efeito, é uma impressão de reflexão. O espírito devém sujeito ao ser afetado pelos princípios. A natureza só pode ser cientificamente estudada em seus efeitos [9] sobre o espírito, mas a única e verdadeira ciência do espírito deve ter por objeto a natureza. “A natureza humana é a única ciência do homem” (Deleuze, 2012, p. 16 [1953, p. 08]).

Mas, apesar de profundamente intensa e interessante, a leitura que faz Deleuze de Hume expressa uma relevância que não se traduz no que é dito, mas naquilo que sobrevoa e paira sobre a análise. Algo que ele mesmo anuncia como parte do

processo em Hume é o que inspira a atenção dispensada por sua análise acerca do filósofo britânico⁸⁷.

Desse modo, a ideia de um empirismo transcendental não parece ser inspirada em Hume, senão na negação que Deleuze faz da posição acerca da impossibilidade da transcendência devido ao entendimento de que há um limite entre o espírito humano e a natureza humana que é sustentada pelo filósofo de Edinburgh.

Na carta a Voeffray, Deleuze cita como ponto inaugural para o empreendimento do empirismo transcendental, Kant e, como materialização desse projeto, o livro em que analisa a invenção do campo transcendental pelo filósofo em questão. Ele cita ainda, a mudança que ocorre sob Bergson e, que inclui ainda, Whitehead. Também menciona que o conceito em questão passou por uma intensificação a partir do encontro com Guattari, dando-lhe um novo contorno com as máquinas abstratas e os agenciamentos.

Assim, de *Empirismo e Subjetividade*, segundo o objetivo posto neste texto, destaca-se a posição que Deleuze revela a partir da leitura de Hume, sobretudo, a sua reflexão acerca do trabalho filosófico.

Segundo ele,

Pode-se dizer que a filosofia em geral sempre procurou um plano de análise, de onde pudesse empreender e conduzir o exame das estruturas da consciência, isto é, a crítica, e justificar o todo da experiência. Portanto, é uma diferença de plano que primeiramente opõe as filosofias críticas (Deleuze, 2012, p. 100 [1953, p. 92]).

Com isso e, de acordo, com a problemática central do livro, que é a relação entre sujeito, imanência e o transcendente, concluir Deleuze que

A filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é. O que fazemos tem seus princípios; e o Ser só pode ser apreendido como objeto de uma relação sintética com os próprios princípios daquilo que fazemos (Deleuze, 2012, p. 159 [1953, p. 152]).

Logo, retomar *Empirismo e Subjetividade* no conjunto do programa para o empirismo transcendental ainda que não faça parte dos dez pontos mencionados na *Carta* que apresenta as linhas constitutivas desse conceito pareceu ser necessário,

⁸⁷ Cit. "Uma escolha se define sempre em função daquilo que ela exclui, de modo que um projeto histórico é uma substituição lógica" (2012, p. 9).

pois a obra oferece as condições de partida para a construção alternativa que fará Deleuze acerca do empirismo.

Contudo, são Kant e Bergson os personagens principais segundo a *Carta*⁸⁸ que orienta esse percurso, ainda que outros nomes não devam ser negligenciados por entrarem em cena posteriormente, como é o caso de Nietzsche entre outros.

N'A *filosofia crítica de Kant*, Deleuze (2018c [1963]) retoma as circunstâncias em que o filósofo prussiano elabora sua filosofia em um movimento que ele entende ser de dupla luta, mas que também pode ser entendido como uma tomada de posição *entre* dois grandes regimes de pensamento: o racionalismo e o empirismo. Kant tem ressalva quanto aos dois e submete à crítica, cada um, intensamente, até o último critério possível, que é a própria razão ou de outro modo, “uma Crítica imanente, a razão como juiz da razão...” (Deleuze, 2018, p. 11 [1963]).

Interessa destacar dessa obra a compreensão que tem Deleuze acerca do que ele chama de invenção do campo transcendental por Kant, mas também, como ele exige, a partir da referência kantiana, um salto sobre o próprio criador. Em síntese, Deleuze não se apropria do conceito do filósofo prussiano sem sabotá-lo e a prova disso é que na obra em questão, não aparece ainda a imagem do empirismo transcendental, mas apenas o transcendental. O empirismo ainda está *sub judice* no tribunal kantiano da razão, assim como o racionalismo também está.

Conforme nota Deleuze, a originalidade de Kant está entre outras coisas o novo ponto de partida que estabelece na filosofia, em que “os fins ou interesses da razão não podem ser julgados nem pela experiência nem por outras instâncias que permaneceriam exteriores ou superiores à razão...” contudo, se aqui o empirismo parece ser execrado, o racionalismo tampouco é poupado, ainda que, no objetivo final, ocorra uma retomada sob outras bases de ambos. É isso que surge como subsídio à criação do campo transcendental.

Logo, destaca Deleuze que,

A originalidade da doutrina das faculdades em Kant consiste no seguinte: que a sua forma superior as não abstrai nunca da sua finitude humana, tal como não suprime a sua diferença de natureza. E enquanto específicas e finitas que as faculdades no primeiro sentido da palavra têm acesso a uma forma superior e que as faculdades no segundo sentido têm acesso ao papel legislador (Deleuze, 2018, p. 84 [1963]).

⁸⁸ Carta de Deleuze a Joseph Emmanuel Voeffray In. Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015].

Deleuze aposta que é devido a insistência de Kant em diferenciar a Crítica da Razão pura da Crítica da razão prática e, especialmente, devido a diferença de proporcionalidade, uma vez que a segunda não se aplica a uma “pura” prática, tão logo estabelecendo uma relação de consequência entre elas é que parece ser a condição de formação do campo transcendental, em que,

À crítica da razão pura especulativa corresponde então uma crítica da razão prática impura. No entanto, algo de comum subsiste entre as duas: o método dito transcendental é sempre a determinação de um uso imanente da razão, conformemente a um dos seus interesses. A Crítica da Razão pura denuncia assim o uso transcendente de uma razão especulativa que pretende legislar por si mesma; a Crítica da Razão prática denuncia o uso transcendente de uma razão prática que, em vez de legislar por si mesma, se deixa condicionar empiricamente (Deleuze, 2018, p. 11 [1963]).

Mas Kant já antevia um limite para o sistema como se encontrava e, inclui, magistralmente, uma Crítica sobre todas as críticas, um tribunal supremo, que em última instância parece guardar certa dúvida sobre tudo o que fora estabelecido, de modo a preservar a razão como único juiz.

Assim,

O essencial é que a Crítica do Juízo fornece uma nova teoria da finalidade, que corresponde ao ponto de vista transcendental e se concilia perfeitamente com a ideia de legislação. Esta tarefa é preenchida na medida em que a finalidade já não tem um princípio teológico, mas, isso sim, a teologia um fundamento “final” humano. Donde a importância das duas teses da Crítica do Juízo: o acordo final das faculdades é objeto de uma gênese particular; a relação final da Natureza e do homem é o resultado de uma atividade prática propriamente humana (Deleuze, 2018, p. 84 [1963]).

Por sua vez, o campo transcendental deleuziano avança. O passeio por Hume e Kant cumpriu o seu objetivo, dar condições para que um novo conceito surja. Assim,

Ele se distingue da experiência, na medida em que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica). Ele se apresenta, pois, como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um eu. Pode parecer curioso que o transcendental se defina por tais dados imediatos: falaremos de empirismo transcendental, em oposição a tudo que compõe o mundo do sujeito e do objeto. Há qualquer coisa de selvagem e de potente num tal

empirismo transcendental. Não se trata, obviamente, do elemento da sensação (empirismo simples), pois a sensação não é mais que um corte na corrente da consciência absoluta. Trata-se, antes, por mais próximas que sejam duas sensações, da passagem de uma à outra como devir, como aumento ou diminuição de potência (quantidade virtual) (Deleuze, 2002, p. 10 [1995]).

Até aqui, pode-se dizer que os dois primeiros pontos da *Carta a Voeffray*⁸⁹ foram abordados. Em suma, é a partir dessa composição que Deleuze introduzirá a força necessária para dar continuidade à produção do seu conceito de empirismo transcendental. Trata-se da imanência. A imanência entre o empírico e o transcendental sem desprezar a dinâmica que guarda ao mesmo tempo uma diferenciação e uma sintonia entre ambos⁹⁰. Ou seja, ao que tudo indica, se está diante de um avizinhamento dos conceitos e não propriamente de uma composição única, etapa (aceleração) que só será efetivada na comunicação com outros intercessores como Henri Bergson que aparece nos dois pontos seguintes da *Carta*⁹¹.

O pensamento de Bergson está intensamente presente na elaboração do conceito de empirismo transcendental. Também na escritura deleuziana sobre a temática em questão é perceptível o registro da noção programa, como, por exemplo, em *Bergsonismo* de 1966, *Diferença e Repetição* de 1968, *Cinema 1 – A imagem-movimento* de 1983 e *Cinema 2 – A imagem-tempo* de 1985.

Em um primeiro momento, o ato de aproximação que Deleuze realiza não parece revelar de imediato uma intenção na produção do conceito de empirismo transcendental⁹². De todo modo, esse primeiro movimento é fundamental, pois dele, repercute uma posição deleuziana diante da filosofia de Bergson, que, longe de ser uma reverência, força uma situação de fazer Bergson falar segundo as regras do jogo que o próprio Deleuze institui. No limite, uma cena como essa poderia gerar suspeita quanto à fidedignidade ao autor, ao seu pensamento, mas, aqui, se trata de outra coisa. Deleuze provoca uma leitura acerca de Bergson atuando justamente nos limites, ou entre a sua filosofia e a daquele que certamente o atravessou.

Ao tratar do problema da duração em Bergson, Deleuze diz que ela constituiu um programa desenvolvido a partir de “dois aspectos principais”. Classicamente

⁸⁹ Carta de Deleuze a Joseph Emmanuel Voeffray In. Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015].

⁹⁰ Cf. Deleuze, “a transcendência é sempre um produto de imanência” (2002, p. 14 [1995]).

⁹¹ Carta de Deleuze a Joseph Emmanuel Voeffray In. Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015].

⁹² Refere-se a *Bergsonismo* de 2012 [*Le Bergsonisme*] de 1966.

contraditórios, na proposição bergsoniana, esses dois aspectos são levados ao limite e à produção de um entendimento duplo e não mais dual.

Nas palavras de Deleuze,

O método bergsoniano apresentava dois aspectos principais, sendo um dualista e o outro monista: devia-se, primeiramente, seguir as linhas divergentes ou as diferenças de natureza para além da "viravolta da experiência"; depois, ainda mais para além, devia-se reencontrar o ponto de convergência dessas linhas e restaurar os direitos de um novo monismo". Esse **programa** encontra-se efetivamente realizado em *Matéria e Memória* (Deleuze, 2012, p. 63 [1966, p. 71]) (Grifo à parte).

Complementarmente, Deleuze destaca a relação entre intuição e duração, momento em que se registra mais uma vez o emprego da noção programa, que, em síntese, consiste na compreensão de que

Sem a intuição como método, a duração permaneceria como simples experiência psicológica. Inversamente, sem a coincidência com a duração, a intuição não seria capaz de realizar o **programa** correspondente às regras precedentes: a determinação dos verdadeiros problemas ou das verdadeiras diferenças de natureza... (Deleuze, 2012, p. 27 [1966, p. 25]) (Grifo à parte).

Cabe também destacar o interesse de Deleuze em Bergson registrado na apresentação à tradução brasileira que fez Luiz Orlandi (2012). Nela, o tradutor pinça as linhas de força que atravessam a leitura deleuziana, colocando em evidência, um movimento duplo que fez o autor de *Bergsonismo* (2012 [1966]) ao analisar as temáticas desenvolvidas por Bergson ao mesmo tempo em que delas fazia emergir um uso original segundo o seu próprio pensamento.

Segundo Orlandi (2012),

... o movimento do pensar implica uma produção e circulação de intensidades. Ora, é esta a palavra com a qual Bergson não se dava muito bem. Como, então, ficaria ele feliz com a ideia de quantidade intensiva, que Deleuze lhe oferece? Por uma razão que o leitor está convidado a testar: o intensivo pode muito bem ser um passo decisivo no ultrapassamento do dualismo da quantidade e da qualidade, mas sem almejar o papel de síntese superior; ele pode, portanto, atuar na constituição do bergsonismo como monismo da diferenciação e não como provedor de mais um transcendente (Orlandi, 2012, *Apresentação* In. Deleuze, 2012, s/n.).

Logo, sugere a leitura deleuziana acerca da filosofia de Bergson, que a inclusão do movimento no conceito, essa operação que se realiza no pensamento bergsoniano, como destaca Orlandi (2012), interessa na composição de um empirismo que enxerga no método da intuição uma peça para a montagem de um conceito com Bergson (um Bergson de Deleuze), mas não segundo Bergson. Deleuze (2012 [1966]) diz que “a intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência...” e, que, essas condições “... não são gerais nem abstratas; não são mais amplas do que o condicionado; são as condições da experiência real” (p. 21 [p. 17]). É a experiência real, expressa nos conceitos de duração, memória e impulso vital que mobilizam a prospecção deleuziana do conceito iminente de empirismo transcendental. Enfim, mais um ponto da *Carta* é localizado no mapa que se cartografa em função de um possível programa⁹³.

Em 1968, Deleuze publica *Diferença e Repetição*. Luiz Orlandi e Roberto Machado no prólogo à tradução brasileira, anunciam de forma límpida e magistralmente simples a engenhosa operação deleuziana que pretende alcançar um lugar sem obviedade para esses dois conceitos que intitulam a obra. Concluem, os tradutores, que

Há duas direções de pesquisa na origem deste livro: uma concerne ao conceito de diferença sem negação, precisamente porque a diferença, não sendo subordinada ao idêntico, não iria ou "não teria de ir" até a oposição e a contradição; a outra concerne a um conceito de repetição tal que as repetições físicas, mecânicas ou nuas (repetição do Mesmo) encontrariam sua razão nas estruturas mais profundas de uma repetição oculta, em que se disfarça e se desloca um “diferencial” (Deleuze, 2018a, p. 14, *prólogo*).

E, é *entre* esses dois conceitos, na produção de uma relação que implica afundamentos e ao mesmo tempo sobrevoos, em abandonos e também capturas, que se registra uma possibilidade de programa, com suas condições específicas de existência, mas também, em que se visualizam indícios de elementos comuns que levariam a composição de um programa qualquer. Ou seja, trata-se de um duplo movimento: de encontrar um programa específico e das condições mais gerais para a sua efetuação.

⁹³ Trata-se do terceiro ponto da Carta de Deleuze a Joseph Emmanuel Voeffray In. Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015].

Nesta obra o problema do empirismo também é central, ou melhor, recorrente. Destaca-se a sequência de sinonímia elencada por Deleuze na qual toma “‘experiência’, empirismo transcendental ou ciência do sensível” como modo de abandono da representação por meio da ação da diferença que deve continuamente tragar a identidade (Deleuze, 2018a, p. 87 [1968]).

Segundo Deleuze “...o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empirismo”. Isso, pois, destaca o filósofo, a forma e ação transcendente não são dissociativas, ao contrário de tão integradas se confundem e, menos ainda se pode tomar o campo transcendente como uma força que se “dirija a objetos situados fora do mundo” (Deleuze, 2018a, p. 197 [1968])

Eis por que o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. O descrédito em que caiu hoje a doutrina das faculdades, peça, porém, inteiramente necessária no sistema da Filosofia, explica-se pelo desconhecimento deste empirismo propriamente transcendental, em vão substituído por um decalque do transcendental sobre o empírico (Deleuze, 2018a, p. 196 [1968]).

Contrário à transferência da experiência ao dado experimentado reduzido a um formalismo da percepção, Deleuze encontra no empirismo transcendental a saída para a representação da experiência.

Por isso,

O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha "razão", o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômade, as anarquias coroadas). São sempre as diferenças que se assemelham. que são análogas, opostas ou idênticas: a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença (Deleuze, 2018a, p. 87 [1968]).

Cabe, contudo, destacar a compreensão de Luiz Orlandi e Roberto Machado no prólogo da obra que previne quanto ao entendimento reducionista ou de mera sobreposição da experiência representada pela experiência vivida.

Segundo os tradutores,

De modo algum é o empirismo uma reação contra os conceitos, nem um simples apelo à experiência vivida. Ao contrário, ele empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista e maior que todas aquelas de que se ouviu falar. O empirismo é o misticismo do conceito e seu matematismo. Mas, precisamente, ele trata o conceito como o objeto de um encontro, como um aqui-agora, ou melhor, como um *Erewhon* de onde saem, inesgotáveis, os "aqui" e os "agora" sempre novos, diversamente distribuídos (Orlandi; Machado In. Deleuze, 2018a, p. 15 - prólogo).

O programa para um empirismo transcendental, portanto, é preenchido com mais elementos segundo os pontos anunciados na *Carta a Voeffray*⁹⁴. Especificamente em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2018 [1968]) apresenta na introdução do livro um *Programa de uma filosofia da repetição segundo Kierkegaard, Nietzsche e Péguy*. Mas, também, n' *Analogia do ser e representação, univocidade do ser e repetição*, já na conclusão da obra, ele sugere um outro programa, denominado Duns Scot-Espinoza, diante do problema da univocidade.

Quanto ao primeiro, não há dúvida de que o emprego da noção programa sustenta uma tomada do problema da repetição segundo um jogo de argumentação já recorrente no pensamento deleuziano⁹⁵, mas, que, no caso em questão, apresenta-se segundo um conjunto de teses que se encadeiam continuamente, sem anular uma relação interna de comunicação que irrompe a conseqüente ideia de linearidade. O encadeamento é sucessivo devido à natureza do que ele admite em seu processo de composição, no entanto, ele não é linear porque a comunicação que ele permite é por princípio difusa.

Para a apresentação do *programa de uma filosofia da repetição* (Deleuze, 2018a, p. 22 [1968]), Deleuze põe em cena três pensadores que, à primeira vista, revelam mais divergências do que algo possivelmente comum como ele mesmo argumenta. A imagem produzida é a do tríptico⁹⁶ e, nele, são distribuídos os elementos

⁹⁴ Cf. Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015]. "O campo transcendental é ocupado por acontecimentos, singularidades etc. etc. O conceito (no sentido de conceito de diferença) concerne aos acontecimentos, às singularidades etc., por oposição aos conceitos empíricos (diferenças conceituais)".

⁹⁵ Refere-se ao modo de apresentação do problema que aqui é abordado como a programação do programa, marcada pela proposição de um enunciado e acompanhado por uma sequência de tarefas, pausadas por sentenças conclusivas: [n.-] [n. a, b, c...] [∴]

⁹⁶ No século XIV popularizou-se uma forma de iconografia religiosa chamada tríptico. O nome é devido ao conjunto de três pinturas unidas por uma moldura e dobradiças. Atualmente, o conceito é utilizado em arte não apenas religiosa e, foi ampliado de modo a contemplar a apresentação de três pinturas (sem a necessidade de moldura ou ligação física entre elas) que juntas formam uma só imagem.

próprios de cada um deles e as proposições gerais do que Deleuze chama de “força comum”.

O tríptico é composto por três imagens - Kierkegaard, Nietzsche e Péguy. Mas, elas não produzem de imediato o propósito de composição de uma mesma cena dividida em três. Também não é possível dizer que as imagens são dos três pensadores ou de um movimento capturado das composições que Deleuze produz acerca deles. Será Nietzsche, o anticristo, Dioniso, Zaratustra ou outra coisa que varia disso tudo? Do mesmo modo, a Trindade implícita nesse tipo de exposição pictórica não encontra sustentação na imagem desenhada por Deleuze. Então, a que o tríptico serve?

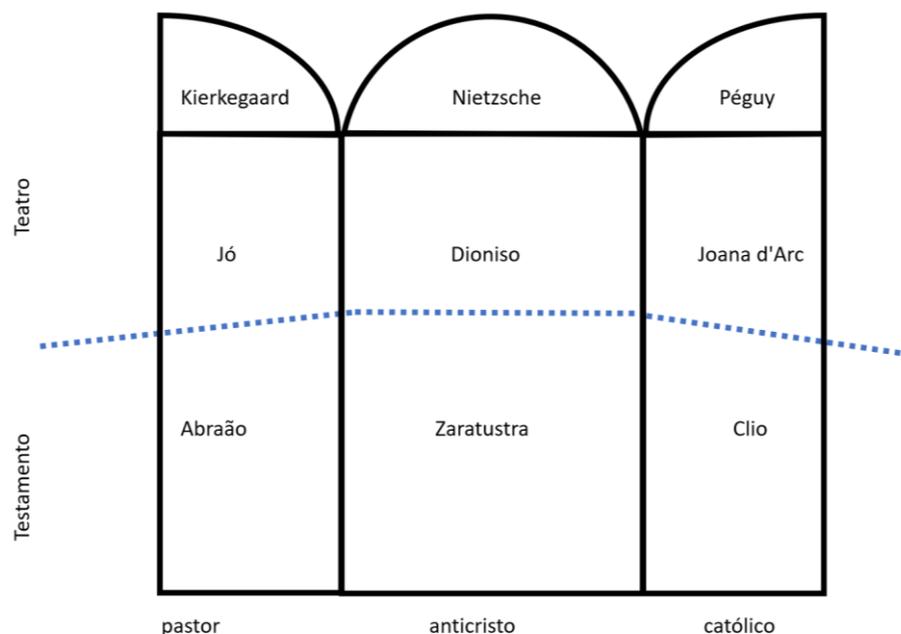


Figura 04 - Tríptico deleuziano – uma filosofia do futuro
Fonte: Autor com base em Deleuze (2018a [1968])

Se o tríptico deleuziano não é uma pintura, ou nem mesmo a comunicação de uma arte, algo indica que a atenção deve se voltar a outro aspecto da cena. Ainda não é o caso de se ocupar dos movimentos-mutações dos três pensadores, mas de se ater a algo evidente, mas que não ocupa o primeiro plano. Parece que interessa a Deleuze, dentre outras coisas, as dobradiças do tríptico. As dobras que, necessariamente, expressam e causam outras composições.

A “força comum” que Deleuze afirma existir entre os três personagens decorre do “prodigioso encontro em torno de um pensamento da repetição” e a atitude comum

entre eles em oporem "...a repetição a todas as formas da generalidade" (2018a, p. 23 [1968]), negando tanto o uso corriqueiro quanto o emprego metafórico da noção.

Cada um dos três intercessores, Kierkegaard, Nietzsche e Péguy, destaca Deleuze, "...à sua maneira, fez da repetição não só uma potência própria da linguagem e do pensamento, um *phatos* e uma patologia superior, mas também a categoria fundamental da filosofia do futuro" (2018a; p. 22 [1968]).

A primeira consideração de Deleuze (2018a [1968]) é a de que a repetição é o pensamento do futuro em Nietzsche, Kierkegaard e Péguy, pois "...ela se opõe à antiga categoria da reminiscência e à moderna categoria do *habitus*". Consecutivamente, varia desse entendimento a função da memória e do esquecimento na sua efetuação. Ele é alçado à condição de potência e elemento central nessa filosofia que inevitavelmente constitui um modo superior de vida ainda que, ao mesmo tempo, seja rotulada como uma proposição teórico-prática "herética". Como potência, o esquecimento não se restringe a um tipo de trabalho errático, negativado pelo ímpeto desejo de estocagem sem fim das memórias, estas sim, sempre positivas. A positividade está na ação e não no fim desse mesmo processo. É o esquecimento que age sobre a memória e não uma memória que sucumbe ao esquecimento. Enfim, "...é na repetição, é pela repetição que o Esquecimento se torna uma potência positiva e o inconsciente, um inconsciente superior positivo" (Deleuze, 2018a, p. 25 [196]).

A segunda consideração parece ser a de que a filosofia do futuro é uma nova forma de expressão em que o movimento não é mera abstração lógica, mas ato de ultrapassagem. Acrescenta-se a isso a sensação de que é uma filosofia feita de pedaços, ou melhor, estilhaços. Feita a partir da ação primeira decorrente de uma atitude incrédula, que, por sua vez, revela uma crença superior, ou melhor, uma atitude ético-estética superior. Estilhaços, movimento e esquecimento em função de uma nova postura, que segundo Deleuze (2018a, p. 26 [1968]), encontra em Kierkegaard e Nietzsche a fonte para um "...teatro do futuro e, ao mesmo tempo, uma nova Filosofia".

A terceira consideração consiste na potência de afirmar essa filosofia do futuro efetuada por meio do conceito de eterno retorno e a participação da repetição nele como dupla exclusão:

[...] o Mesmo ou a identidade de um conceito subordinante e o negativo da condição que remeteria o repetido ao Mesmo e asseguraria a subordinação. A repetição no eterno retorno exclui ao mesmo tempo o devir-igual ou o devir-semelhante ao conceito e a condição por deficiência de um tal devir. Ela concerne, ao contrário, aos sistemas excessivos que ligam o diferente ao diferente, o múltiplo ao múltiplo, o fortuito ao fortuito, num conjunto de afirmações sempre co-extensivas às questões levantadas e às decisões tomadas (2018a, pp. 155-6 [1968]).

O tema do eterno retorno já foi abordado na investigação em curso como *programa trágico-nietzschiano*. Mas aqui, ele é acoplado a outro programa, tornando-se enunciado de outro conjunto de enunciados. Se no primeiro interessou a fusão experimentação/produção conceitual, aqui o conceito já é resultado desse processo para que possa ser posto a operar o novo plano ou zona experiencial criada por Deleuze, a zona Kierkegaard-Nietzsche-Péguy. O exemplo do homem que não sabe brincar⁹⁷, de Deleuze, expressa o deslocamento operado pelo conceito nietzschiano em torno da repetição que não deve excluir ou conformar o acaso em função de uma expectativa de retorno enquanto ganho, segundo uma falsa positividade e regras estritamente humanas.

A filosofia do futuro ou

O sistema do futuro, ao contrário, deve ser chamado jogo divino, porque a regra não preexiste, porque o jogo já incide sobre suas próprias regras, porque a criança-jogadora só pode ganhar - sendo todo o acaso afirmado cada vez e para todas as vezes. Não afirmações restritivas ou limitativas, mas coextensivas às questões levantadas e às decisões das quais emanam: tal jogo acarreta a repetição do lance necessariamente vencedor, pois ele só o é à força de abarcar todas as combinações e as regras possíveis no sistema de seu próprio retorno (Deleuze, 2018a, p. 156 [1968]).

Deleuze (2018a [1968]) conclui essas considerações lançando uma questão decisiva acerca do eterno retorno que precisa ser retomada aqui de modo a fazer coincidi-lo com a filosofia do futuro e compor-se como peça do programa para uma filosofia da repetição em Kierkegaard, Nietzsche e Péguy.

⁹⁷ Cf. Deleuze (2018a, p. 156 [1968]) “Diz-se que o homem não sabe brincar: é que, mesmo quando ele se dá um acaso ou uma multiplicidade, ele concebe suas afirmações como destinadas a limitá-lo, suas decisões como destinadas a conjurar-lhe o efeito, suas reproduções como destinadas a fazer retornar o mesmo sob uma hipótese de lucro. Precisamente, é o mau jogo, aquele em que arriscamos a perder tanto quanto a ganhar, porque não afirmamos todo o acaso: o caráter preestabelecido da regra que fragmenta tem como correlato a condição por deficiência no jogador, que não sabe qual fragmento sairá”.

Por que Nietzsche, conhecedor dos gregos, sabe que o eterno retorno é sua invenção, a crença intempestiva ou do futuro? Porque "seu" eterno retorno de modo algum é o retorno de um mesmo, de um semelhante ou de um igual. Nietzsche afirma: se houvesse identidade, se houvesse, para o mundo, um estado qualitativo indiferenciado ou, para os astros, uma posição de equilíbrio, isto seria uma razão para dele não sair e não uma razão para entrar num ciclo. Deste modo, Nietzsche liga o eterno retorno ao que parecia opor-se a ele ou limitá-lo de fora: a metamorfose integral, o desigual irreduzível (Deleuze, 2018a, p. 322 [1968]).

Eis o porquê Nietzsche ocupa o plano principal do tríptico imaginado por Deleuze. É o eterno retorno o motor da filosofia do futuro, da filosofia da repetição anunciada em composição com Kierkegaard e Péguy. Ainda que cada um tenha uma expressividade acerca do futuro, todos eles, decididamente, provocam o que Deleuze chamou de crítica ao falso movimento. Os três, segundo o filósofo francês, tiveram o intuito de "colocar a metafísica em movimento, em atividade..." em que "...não lhes basta, pois, propor uma nova representação do movimento" (Deleuze, 2018a, p. 26 [1968]).

Agora é preciso voltar às dobradiças do tríptico. A dobra Kierkegaard/Nietzsche é produzida ao mesmo tempo em que o movimento igualmente desloca o plano de composição sucessivamente: Jó/Dioniso, Abraão/Zaratustra e pastor/anticristo. Do mesmo modo ocorre com Péguy/Nietzsche e as sucessões de Joana d'Arc/Dioniso; Clio/Zaratustra e católico/anticristo. Como se vê, não há uma dobra Kierkegaard/Péguy. Não há dobradiças entre os dois, no entanto, há uma certa composição, ainda que incompleta.

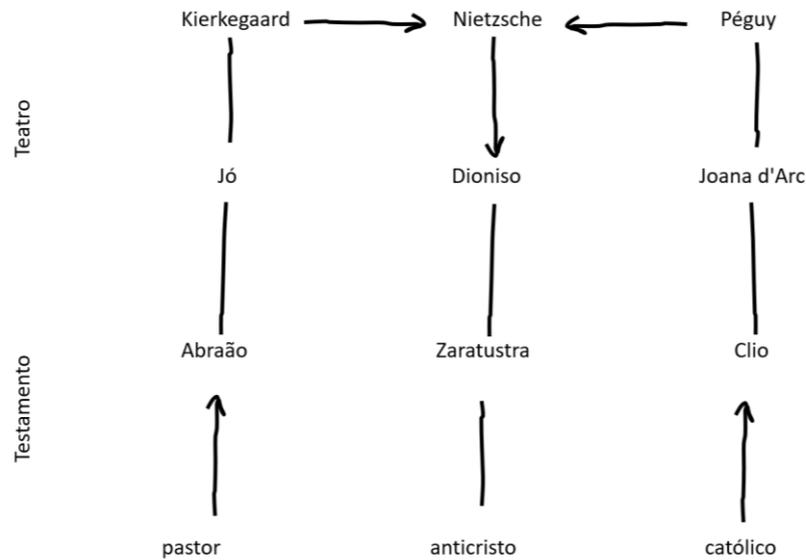


Figura 05 - Movimento uniforme na composição da imagem no tríptico
 Fonte: Autor com base em Deleuze (2018a [1968])

No plano acima, quando as dobradiças se movem, cria-se a imagem em que o olhar é direcionado de fora para dentro e das extremidades para o centro. Há uma composição que converge para Nietzsche e, isso, parece ser perceptível na medida em que se parte de dois testamentos que não lhe são alheios para se chegar a um testamento próprio. Trata-se de um movimento uniforme, que coloca no jogo das cenas, uma compreensão progressiva que se confunde com o próprio movimento de vida e escritura de Nietzsche, em que os dois conjuntos testamentais (pastor e católico) são pontos de partida/flexão constante, inclusive, no programa de vida do filósofo. Mas, não se pode perder de vista que aqui se trata de um outro programa, um programa da repetição segundo não apenas Nietzsche, mas também Kierkegaard e Péguy, o que faz com que esses outros dois personagens funcionem além de segundo plano para aquele que está no centro.

Há uma direção ascendente, que vai do testamento ao teatro e do teatro ao filósofo nas duas partes extremas do tríptico. Esse movimento marca um deslocamento relevante, pois, indica que Kierkegaard e Péguy enfrentaram, em alguma medida, um limite na crítica que empreenderam e do qual não puderam avançar. Segundo Deleuze (2018a, p.133 [1968]), “acontece apenas que, embora sejam os maiores repetidores, Kierkegaard e Péguy não estavam, todavia, prontos

para pagar o preço necessário. Esta repetição suprema como categoria do futuro era por eles confiada à fé”.

Para Deleuze, tanto em Kierkegaard e Péguy quanto em Abraão e Joana D'Arc se tratou de um mesmo e sempre atual problema, o de “confiar à fé” o desejo de produzir um movimento capaz de aliar “...um eu redescoberto e de um deus restituído, de modo que não se sai verdadeiramente da condição nem do agente”, ainda que sob as amarguras consequentes de “...uma aventura da fé segundo a qual sempre se é o bobo de sua própria fé, o cômico de seu próprio ideal” (Deleuze, 2018a, p. 133 [1968]), encerrando em si mesmo, o movimento ora pretendido. Do mesmo modo, no duplo Jó/Abraão, “Jó é a contestação infinita e Abraão é a resignação infinita, mas os dois são uma mesma coisa” (Deleuze, 2018a, p. 132 [1968]).

Mas há também um movimento descendente. Aquele que marca o percurso nietzschiano e é ilustrado na descida de Zaratustra ou a potência de ruptura de Dioniso

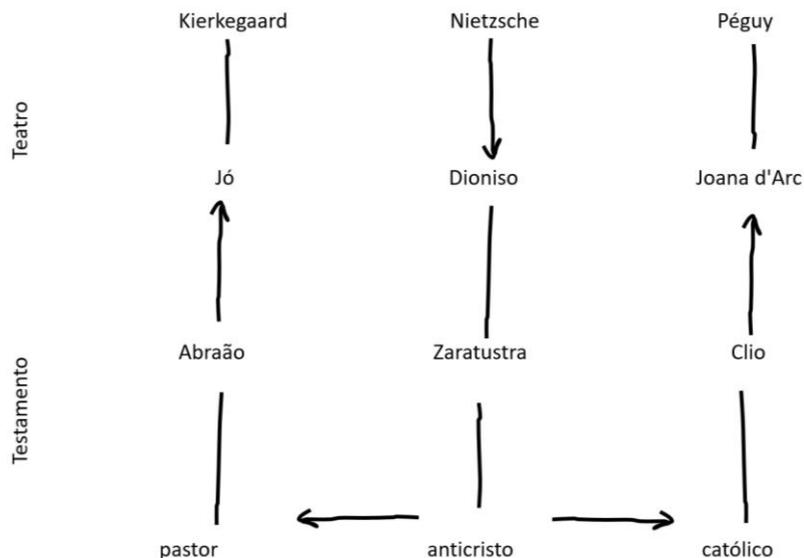


Figura 06 - Movimento reverso na composição da imagem no tríptico
Fonte: Autor com base em Deleuze (2018a [1968])

No movimento reverso de apreensão da imagem, em que o olhar sai do centro e se propaga até as extremidades, as direções são as mesmas, ascendentes para Kierkegaard e Péguy e descendente para Nietzsche, mas, o fluxo é outro. O que muda é que a partir do eterno retorno nietzschiano, potência da filosofia da repetição, encontram-se diametralmente comunicantes um anticristo autêntico e um pastor rebelde de um lado e um católico inconformado de outro. E, a partir deles, é preciso rever o testamento, assim como romper a representação teatral da filosofia.

Disse Deleuze, que, quando Kierkegaard “...comenta Jó ou Abraão, quando imagina variantes do conto *Agnès et le Triton*⁹⁸, o modo não engana, é um modo de cenário. Em Abraão e em Jó ressoa, inclusive, a música de Mozart, tratando-se de ‘saltar’ ao som desta música” (2018a, p. 27 [1968]). Nessa direção, indica o filósofo francês, que Kierkegaard ultrapassa não apenas a questão da representação clássica, como também transcende o teatro como simples elemento de reflexão, de modo que ele se torna

[...] um pensador que vive o problema das máscaras, que experimenta este vazio interior próprio da máscara e que procura supri-lo, preenchê-lo, mediante o ‘absolutamente diferente’, isto é, introduzindo nele toda a diferença do finito e do infinito e criando, assim, a ideia de um teatro do humor e da fé (Deleuze, 2018a, p. 26 [1968]).

O mesmo ocorre com Nietzsche, argumenta Deleuze na sequência. Não sendo uma reflexão do teatro antigo, mas a criação de um novo teatro voltado para o futuro, a sua aventura consiste em

[...] preencher o vazio interior da máscara num espaço cênico: multiplicando as máscaras superpostas, inscrevendo a onipresença de Dioniso nesta superposição, colocando aí o infinito do movimento real como a diferença absoluta na repetição do eterno retorno (Deleuze, 2018a, p. 27 [1968]).

Mas, as semelhanças cessam por aí. O teatro da fé de Kierkegaard e o teatro da descrença de Nietzsche, ambos, um teatro e uma filosofia do futuro, fundados no desejo de provocar um movimento fora da representação se distanciam no que diz respeito à cena ou à nova expressão que cada um promove.

Assim,

A grande ideia de Nietzsche é fundar a repetição no eterno retorno, ao mesmo tempo, sobre a morte de Deus e sobre a dissolução do Eu. Mas, no teatro da fé, a aliança é totalmente distinta; Kierkegaard sonha com uma aliança entre um Deus e um eu reencontrados (Deleuze, 2018a, p. 29 [1968]).

⁹⁸ Conto de Hans Christian Andersen (1805-1875). Este conto é objeto de crítica por parte de Kierkegaard, contemporâneo a Andersen, no Problema III.

De todo modo, isso não faz com que a oposição entre os dois filósofos inviabilize a composição do programa da repetição, conforme Deleuze anuncia a partir de uma “força comum” entre eles e que se soma Péguy.

Logo, pergunta-se, em que consiste um programa de uma filosofia da repetição? Há dois modos de incursionar a questão: i – a consistência de um programa deve ser revelada por aquilo que é visível ou enunciável. Uma maneira recorrente na apresentação de programas nas obras de Deleuze e também de Guattari, em conjunto ou individuais, é elencar uma série de prescrições, caracterizadas pela objetividade e, encadeadas de modo a provocar uma aceleração do pensamento até alcançar um fim (possivelmente uma máquina abstrata ou um CsO); ii – o programa de fato, aqui, o programa de uma filosofia da repetição, não é o objeto final, mas o meio, o processo. Portanto, é possível capturar o que ele programou mesmo quando não é possível compreender por completa a programação de fato. Ao contrário da filosofia da repetição, ou filosofia do futuro em si, o programa desenvolvido por ela tem um início e um fim e, não são passíveis de uma reprodução, cabendo, portanto, conhecer os seus registros, ou seja, seus protocolos de experimentação, que, conseqüentemente, informam sobre a consistência do programa ou mesmo subsidia a elaboração de novos programas.

Um dos indícios de que ele é real e potencialmente um conceito parece ser o modo como Deleuze apresenta o texto em *Diferença e Repetição* análogo à questão apresentada. Ele parte da enumeração das coincidências entre Kierkegaard, Nietzsche e Péguy e produz um enunciado. Ao mesmo tempo, essa tarefa se desdobra em outra: uma programação, ou seja, uma prescrição de ações a serem acionadas. Deleuze dá ênfase a isso quando decide “enumerar as principais proposições” (2018a, p. 23 [1968]) do referido programa, atribuindo-lhe a sua natureza prática da ação. A programação é a seguinte: 1ª Fazer da própria repetição algo novo; 2ª Assim sendo, opor a repetição às leis da Natureza; 3ª Opor a repetição à lei moral, fazer dela a suspensão da Ética, o pensamento do para além do bem e do mal; 4ª Opor a repetição não só às generalidades do hábito, mas às particularidades da memória.

Esses são os enunciados do programa e a eles podem se ligar uma sequência detalhada de tarefas (visíveis) ou um conjunto de considerações resultado já de tarefas anteriores (enunciáveis). Quanto ao primeiro tipo, é possível exemplificá-lo a partir da primeira proposição feita por Deleuze:

1ª Fazer da própria repetição algo novo;

ligá-la a uma prova, a uma seleção, a uma prova seletiva;

colocá-la como objeto supremo da vontade e da liberdade.

Kierkegaard precisa: não tirar da repetição algo novo, não lhe transvasar algo novo, pois só a contemplação, o espírito que contempla de fora, "transvasa".

Trata-se, ao contrário, de agir, de fazer da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa da liberdade.

E Nietzsche: liberar a vontade de tudo o que a encadeia, fazendo da repetição o próprio objeto do querer.

Sem dúvida, a repetição é já o que encadeia;

mas, se se morre por causa da repetição, é também ela que salva e cura, e cura, primeiramente, da outra repetição.

Há, portanto, na repetição, ao mesmo tempo, todo o jogo místico da perdição e da salvação,

todo o jogo teatral da morte e da vida,

todo o jogo positivo da doença e da saúde

(cf. Zaratustra doente e Zaratustra convescente, graças a uma mesma potência, que é a da repetição no eterno retorno)

(Deleuze, 2018a, p. 23 [1968]).

No exemplo acima, a programação é visível. As ações são perceptíveis e os enunciados são como que tarefas ou o anúncio delas. Há uma sucessão programática, mas que no conjunto promove a ideia de um motor, um "motor da experimentação"⁹⁹. Talvez, essa primeira proposição seja toda a programação do programa de uma filosofia da repetição marcada pelos dois conjuntos de tarefas que vão das condições extensivas às intensivas. No caso da admissão desse entendimento, o segundo tipo de captura do programa são detalhamentos do primeiro, ou formas de expressão dele.

Esse segundo tipo, que não é visível, mas enunciável é encontrado nas três proposições seguintes de Deleuze. Na segunda proposição trata-se de "2ª ...opor a repetição às leis da Natureza", segundo uma dupla síntese a partir de Kierkegaard

⁹⁹ Cf. Deleuze; Guattari, 2012a, p. 14 [1980, p. 188].

que apresenta o problema da repetição localizado na vontade e não na natureza de forma veemente e, de Nietzsche, que mesmo considerando a repetição na natureza, não a faz sem levar em conta “algo superior ao reino das leis: uma vontade querendo a si própria através de todas as mudanças, uma potência contra a lei, um interior da terra que se opõe às leis da superfície” (Deleuze, 2018a, p. [1968]) que, em suma, encontra-se no fundamento do eterno retorno, conforme destaca Deleuze.

A terceira proposição consiste em “*Opor a repetição à lei moral, fazer dela a suspensão da Ética, o pensamento do para além do bem e do mal*”, sobretudo, promovendo a suspensão do subjetivismo, representado, por exemplo, pelo doutor da lei ou o professor público, como exemplifica Deleuze e, tão comum ao pensamento. Esse posicionamento pode ser encontrado nos embates de “Kierkegaard contra Hegel, Nietzsche contra Kant e Hegel, e, deste ponto de vista, Péguy contra a Sorbonne” (Deleuze, 2018a, p. 24 [1968]).

Implica o enunciado da segunda proposição o entendimento objetivo acerca da repetição em Kierkegaard e Nietzsche, sendo que para o primeiro ela se comporta como estrato, a matéria ou a forma de conteúdo em que “...é o correlato transcendente, comum à contestação e à resignação como intenções psíquicas” e, que Deleuze a relaciona como elementos comuns também ao terceiro personagem do tríptico – Péguy com Joana d'Arc e Gervaise. Já para o segundo, a repetição aparece como forma de expressão, como uma

“...forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações, faz perecer os particulares submetidos à lei. Há um além e um aquém da lei que se unem no eterno retorno, como a ironia e o humor negro de Zarathustra (Deleuze, 2018a, p. 25 [1968]).

Na sequência, a quarta proposição pretende “*Opor a repetição não só às generalidades do hábito mas às particularidades da memória*”. Esses dois movimentos psicológicos, diz Deleuze (2018a [1968]), são ancorados no subjetivismo e na relação extrínseca, de modo que ainda que do hábito possa ser obtido algo novo no movimento de repetição, essa obtenção só ocorre em relação a uma subjetividade contemplativa e, ainda que a memória induza a um reencontro do particular em meio às generalidades por meio do princípio de participação, ela se dá igualmente fora da produção da repetição, pois, “...em Nietzsche e Kierkegaard, eles se apagam diante da repetição considerada como a dupla condenação do hábito e da memória”

(Deleuze, 2018a, p. 25 [1968]). Logo, como pensamento do futuro, e contrária à categoria do *habitus*, a repetição, propulsora do esquecimento faz com ela se torne potência e tudo se resume a ela.

Quando Kierkegaard fala da repetição como segunda potência da consciência, "segunda" não significa uma segunda vez, mas o infinito que se diz de uma só vez, a eternidade que se diz de um instante, o inconsciente que se diz da consciência, a potência "n". E quando Nietzsche apresenta o eterno retorno como a expressão imediata da vontade de potência, de modo algum, vontade de potência significa "querer a potência", mas, ao contrário: seja o que se queira, elevar o que se quer à "enésima" potência, isto é, extrair sua forma superior graças à operação seletiva do pensamento no eterno retorno, graças à singularidade da repetição no próprio eterno retorno (Deleuze, 2018a, p. 25 [1968]).

Resulta, portanto, desse programa, uma filosofia do possível (da repetição ou do futuro) que se opõe à reminiscência (imperativo da memória) e ao *habitus* (reprodução do hábito) e suspendendo o subjetivismo. Enfim, a repetição se comporta como nova forma de conteúdo e de expressão, que se concentra na potência e que tem como ferramenta o esquecimento.

Desse modo,

A maior parte dos pontos deste **programa** anima uma pesquisa protestante e católica: Kierkegaard e Péguy. Ninguém soube, como estes dois autores, opor "sua" repetição a repetição do hábito e da memória. Ninguém soube denunciar melhor a insuficiência de uma repetição presente ou passada, a simplicidade dos ciclos, a armadilha das reminiscências, o estado das diferenças que se pretende "transvasar" à repetição ou, ao contrário, compreender como simples variantes. Ninguém invocou tanto a repetição como categoria do futuro. Ninguém recusou com tanta segurança o fundamento antigo de *Mnemosine* e, com ele, a reminiscência platônica. O fundamento não passa de uma condição por deficiência, pois perdida no pecado, deve ser dada novamente em Cristo. E igualmente recusada é a fundação presente do *Habitus*: ela não escapa à metamorfose do ator ou do agente no mundo moderno, mesmo que aí perca sua coerência, sua vida, seus hábitos (Deleuze, 2018a, p. 132 [1968]) (Grifo à parte).

E, com isso, o programa para uma filosofia da repetição cumpre o programado. Ele se desenvolve, alcança o máximo de sua produção, mas a antiprodução lhe é intrínseca e o faz ser concluído. Se há continuidade ela ocorre por meio de outros programas e, o que se tem, ao seu término, são protocolos dessa experimentação, os

registros da “força comum” que Deleuze encontra na composição Kierkegaard-Nietzsche-Péguy.

Em tempo, aparece ainda em *Diferença e Repetição*, como já anunciado, outra menção à noção programa. A ocorrência é registrada em *Analogia do ser e representação, univocidade do ser e repetição*. Trata-se da análise que Deleuze desenvolve em torno da oposição entre a repetição e a representação e como a segunda implica a analogia do ser enquanto a primeira uma univocidade. O filósofo francês argumenta que “este programa é genialmente exposto e demonstrado desde o início da *Ética* [de Spinoza]” (Deleuze, 2018a, p. 397). Quanto ao programa em questão, que parece ser mais uma composição, em que Deleuze combina Duns Scot e Spinoza, não há mais elementos disponíveis na obra, o que não interdita em definitivo a sua produção, mas adia uma possível apresentação do mesmo.

Em síntese, pode-se dizer que o programa para um empirismo transcendental alcançou a sua consistência e que o programa de uma filosofia da repetição é uma variação ou parte dele. Deleuze tramou, em meio a uma pluralidade de conceitos, com intensidades variadas de análise e temáticas igualmente diversas, um regime de enunciados em que é possível sustentar que a ideia de programa atravessa seu procedimento e revela, ainda que em segundo plano, séries, dimensões e condições de uma programação que esteve o tempo todo nas suas análises.

O empirismo transcendental consiste na “criação de conceitos”, disse Deleuze. Logo, um programa que objetiva este fim tem como função ser o seu plano prático, posto em operação de modo a efetuar tal objetivo segundo o conjunto de critérios que o filósofo francês apresentou em diferentes registros de sua filosofia.

O ponto de partida para sua efetuação foi o campo transcendental a partir da filosofia kantiana. Aqui o seu programa encontra um duplo (ante a um dualismo). Trata-se da relação entre o empírico e o transcendental. Deleuze objetiva fundir os dois, mas sabe do custo que tal operação incorre. Aposta-se na inserção da imanência entre eles, uma “imanência completa” (Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015]). Coisa estranha, à primeira vista, mas é preciso dar tempo à operação deleuziana.

Primeira consideração: para que isso se efetue, é preciso considerar “que as condições da experiência são as condições da experiência real” e, com isso, surge o aporte de Bergson. Com ele, Deleuze afirma uma nova condição para o empírico e o transcendental por meio da interação com os conceitos de duração, memória e virtual. Conclusivamente, “noção alguma pode ser transposta do empírico ao transcendental”,

diz ele. Ou seja, não é mais uma situação de relação, mas de composição. Não se trata mais do empírico e do transcendental, mas do empírico transcendental, que passa a ser produção e não representação ou validação. Exemplo: Deleuze argumenta que é isso que acontece, por exemplo, com a noção de molecular, que não pode ser entendida como um “molar miniaturizado” (Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015]).

Segunda consideração: o campo transcendental deleuziano “é ocupado por acontecimentos, singularidades etc.” Aqui, Deleuze, consciente do esforço que exige de seus leitores, apresenta sua condição final para o seu programa. Já não se trata do campo transcendental kantiano, que opera os conceitos empíricos em função de um transcendental. O programa deleuziano, então, se apoia em outra condição: a de considerar divisões entre “a parte que remete ao transcendental e aquela que remete à efetuação” (Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015]), o que favorece a inclusão do virtual na dinâmica do acontecimento (aumento ou diminuição de potência), como dimensão real, o que Deleuze deixa claro ser diferente da condição do possível, seguindo, mais uma vez, a tradição bergsoniana.

Terceira consideração: o programa para um empirismo transcendental tem suas séries, critérios e dimensões dispersas no conjunto de obras citadas até aqui, mas, Deleuze exemplifica que ele pode ser encontrado de modo especial no trabalho que desenvolveu com Guattari. Trata-se, segundo ele, do investimento no “par Máquinas abstratas-Agenciamentos concretos” (Deleuze, 2018b, pp. 90-1 [2015]), que se justifica como sendo um deslocamento do problema anterior em direção a um limite até então existente na compreensão da produção desejante no *socius*.

Por sua vez, é no derradeiro *A imanência: uma vida...* que o programa para um empirismo transcendental encontra sua finalização. O que não quer dizer que sua produção seja concluída, mas, sendo o programa o motor da experimentação e tendendo ao fracasso, ele não é o próprio objetivo, mas o meio por onde passa alguma coisa.

Neste texto, Deleuze (2002 [1995]) retoma o problema do empirismo transcendental para fazer dele emergir aquilo que foi inserido ainda no campo transcendental de modo a provocar uma saída ao mundo representado do sujeito e do objeto – a imanência. Para tanto, ele enfatiza:

O transcendente não é o transcendental. Na ausência de consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de

imanência, já que ele escapa a toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto. A imanência absoluta existe em si-mesma: ela não existe em algo, ela não é imanência a algo, ela não depende de um objeto e não pertence a um sujeito. Em Spinoza, a imanência não é imanência à substância, mas a substância e os modos existem na imanência. Quando o sujeito e o objeto, que caem fora do campo de imanência, são tomados como sujeito universal ou objeto qualquer aos quais a imanência é também atribuída, trata-se de toda uma desnaturação do transcendental que não faz mais do que reduplicar o empírico (como em Kant), e de uma deformação da imanência que se encontra, então, contida no transcendente. A imanência não se reporta a um Algo como unidade superior a todas as coisas, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas: é quando a imanência não é mais imanência a nenhuma outra coisa que não seja ela mesma que se pode falar de um plano de imanência. Assim como o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito ou um Objeto capazes de o conter (Deleuze, 2002, p. 12 [1995]).

Desse modo, é sob um plano de imanência que a produção conceitual é possível. E, se é o empirismo transcendental a própria produção de conceitos, como já se registrou anterior aqui, cabe destacar que isso se dá em função de uma outra característica do programa deleuziano.

Pode-se dizer da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso. Ela não é imanência à vida, mas o imanente que não existe em nada também é uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa... O campo transcendental se define por um plano de imanência, e o plano de imanência, por uma vida. O que é a imanência? uma vida... Ninguém melhor que Dickens narrou o que é uma vida, ao considerar o artigo indefinido como índice do transcendental (Deleuze, 2002, p. 12 [1995]).

O programa para um empirismo transcendental, ou simplesmente, um empirismo superior, encontra, enfim, o seu encerramento. Ele viabilizou a produção de um conceito, o próprio empirismo transcendental que agora ressoa... comunica um outro modo de pensar, que retoma velhos problemas como o sujeito, o objeto, o uno e a multiplicidade, mas sob um plano totalmente diferente, que toma a imanência como condição e, que a liga à vida, que não pode ser mais subjetiva, universal ou singular, mas simplesmente indefinida pelo artigo *uma*.

Capítulo 8

Programa Guattari ou o programa para a Revolução Molecular

Na *Revolução Molecular*, Félix Guattari (1985 [1977]) realiza uma crítica que atravessa o campo social e suas formações a fim de fazer brotar nele, a partir da desterritorialização que anuncia continuamente, linhas capazes de constituir fuga à estratificação que ele julga estar no limite do que a humanidade e o planeta podem suportar.

Essa crítica percorre as diferentes dimensões da vida e faz revirar os conjuntos enunciativos que tomam a existência coletiva, como a linguagem, a psicanálise, os meios de comunicação e, também, como eles se desdobram em ações políticas, organizativas, de submissão e de resistência.

Mas, Guattari vai muito além de ser um denunciador da saturação a que chegou à vida na terra – isso, inclusive já não era novidade nos discursos da época; ou de um delator em busca de redenção – se se considerar que ele não deixa de ser um analista, um militante, um teórico – coisas que ele problematiza ao mesmo tempo em que faz parte delas. De fato, o que ele cria, sozinho ou em colaboração, é um conjunto de novas ferramentas de problematização da realidade. Em todas elas, uma dimensão ou categoria é indispensável: o desejo. Dela, variam uma política, uma economia, uma teoria, enfim, um direito. O desejo como categoria não é submetido a condicionantes pré-definidos, ele não é o objeto a ser esquadrihado, mas o meio pelo qual tudo passa. O desejo, a produção, o processo são alguns dos novos operativos que se pode contar a partir da leitura guattariana de mundo.

Da *Revolução Molecular* destaca-se que ele é um livro-conjunto de ideias e proposições de enfrentamento em que se supera o sentido clássico que se tem da revolução e da rigidez do sistema. É que o estágio mundial em que Guattari o escreve associado à sua vivência diante das pressões de diversas frentes a que está submetido o indivíduo faz com que uma outra relação de força seja trazida à cena: a opressão fora da relação estática oprimido e opressor. Esse problema também aparece n’*O anti-Édipo* com Deleuze, e de forma sintética em *Diálogos* de Deleuze com Parnet, quando afirmam que “não há mais desejo de revolução do que desejo de poder, desejo de oprimir ou de ser oprimido; mas revolução, opressão, poder etc., são linhas componentes atuais de um agenciamento dado” (1998, p. 154 [1977]).

Assim, a opressão é distributiva e não atributiva. Guattari exemplifica que

A luta de classes não passa mais simplesmente por um *front* delimitado entre os proletários e os burgueses, facilmente detectável nas cidades e nos vilarejos; ela está igualmente inscrita através de numerosos estigmas na pele e na vida dos explorados, pelas marcas de autoridade, de posição, de nível de vida; é preciso decifra-la a partir do vocabulário de uns e de outros, seu jeito de falar, a marca de seus carros, a moda de suas roupas, etc. Não tem fim! (1985, p. 15 [1977]).

Ao constatar a dificuldade de se reconhecer essa condição de opressão para além dos atores em cena, bem como, a ausência de uma compreensão que dê conta da intersecção e não apenas das relações de exclusão com o poder, o desejo e a revolução, o filósofo francês questiona:

De que serviria, por exemplo, propor as massas um programa de revolucionarização antiautoritária contra os chefinhos e companhia limitada, se os próprios militantes continuam sendo portadores de vírus burocráticos superativas, se eles se comportam com os militantes dos outros grupos, no interior de seu próprio grupo, com seus próximos ou cada um consigo mesmo, como perfeitos canalhas, perfeitos carolas? (Guattari, 1985, p. 15 [1977])

Ademais, há uma mesma relação de desintegração ou fragmentação que ocorre nas subjetividades e no sistema produtivo geral. Fluxos de moeda, de dívida ao lado de fluxos de angústia, depressão, obsessão e fobia. De modo que um alimenta o outro rumo à intensificação molar cada vez maior.

É nesse contexto que Guattari propõe um programa para a liberação do desejo das estruturas que o condicionam enquanto falta, culpa e prazer. Depois de apresentar as *pistas para uma esquizoanálise*, todas elas em forma de crítica ao trabalho de análise, ele anuncia um programa, que surge como desdobramento da crítica, com efeito prático diante da proposta de uma nova análise.

Eis o

PROGRAMA... [da Revolução Molecular]

Não considerar o Desejo uma superestrutura subjetiva que fica piscando.

Fazer o desejo passar para o lado da infraestrutura, da família, do ego e a pessoa para o lado da antiprodução.

Abandonar uma abordagem do inconsciente pela neurose e a família, para adotar aquela, mais específica, dos processos esquizofrênicos, das máquinas desejantes.

Renunciar a captura compulsiva de um objeto completo simbólico de todos os despotismos.

Desfazer-se do significante. Deixar-se deslizar pelos caminhos das multiplicidades reais. Parar de ficar reconciliando o homem e a máquina: sua relação e constitutiva do próprio desejo.

Promover uma outra lógica, uma lógica do desejo real, estabelecendo o primado da história relativamente a estrutura.

Promover uma outra análise, isenta do simbolismo e da interpretação, e um outro militantismo, arranjando meios para libertar-se por si mesmo das significações da ordem dominante.

Conceber agenciamentos coletivos de enunciação que superem o corte entre sujeito da enunciação e sujeito do enunciado. Ao fascismo do poder opor as linhas de fuga ativas e positivas que conduzem ao desejo, as máquinas de desejo e a organização do campo social inconsciente.

Não é fugir, você próprio, "pessoalmente", dar o fora, se mandar, mas afugentar, fazer fugir, fazer vazar, como se fura um cano ou um abscesso.

Fazer os fluxos passarem sob os códigos sociais que querem canaliza-los, barra-los.

A partir das posições de desejo locais e minúsculas, pôr em xeque, passo a passo, o conjunto do sistema capitalista.

Liberar os fluxos, ir longe no artifício, cada vez mais (Guattari, 1985, pp. 142-3 [1977]).

De modo esquemático, o programa para uma Revolução Molecular de Guattari pode ser apresentado como a seguir:

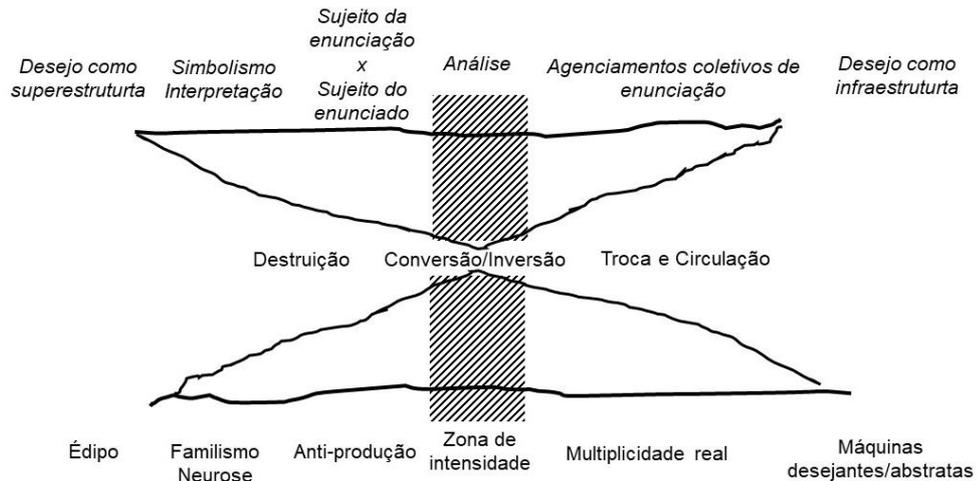


Figura 07 - Mapa do programa da Revolução Molecular
 Fonte: Autor (2024) com base em Guattari (1985 [1977]).

Assim como ocorre com o programa masoquista, em que o esquema foi apresentado pela primeira vez na investigação em curso, trata-se de um só fluxo, ainda que por ele passem coisas múltiplas que não procuram dar a condição de unicidade. A ideia de fluxo aqui é possível justamente pela impossibilidade de determinação de tudo o que passa sobre o corpo individual e social. Só a interpretação se ocupa em definir o que passou em função de algo que deveria compor esse fluxo.

A isso coincide o entendimento de Guattari de que

A introdução de uma energia suscetível de modificar as relações de força não cai do céu, ela não nasce espontaneamente do programa justo, ou da pura cientificidade da teoria. Ela é determinada pela transformação de uma energia biológica - a libido - em objetivos de luta social. É fácil reduzir tudo às famosas contradições principais. É demasiadamente abstrato (1985, p. 15 [1977]).

Ocorre, portanto, que uma virada em que o desejo deixe de ser considerado como parte de uma superestrutura subjetiva, capaz apenas de ser interpretado segundo os efeitos que nele imprimem as forças produtivas para uma infraestrutura em que ele seja a base e não a consequência das relações de produção parece ser possível na medida em que se ponha a funcionar um programa capaz de investir a energia capaz de modificar as relações de força que Guattari define ser necessária em uma programação capaz de efetuar em um plano essa demanda.

Esse processo se dará por meio das ações de destituição/ destruição, conversão/ inversão/ intensificação e troca/ circulação que se instalam em meio aos

dois paralelos em que são distribuídas as diferentes forças molares e moleculares que incidem ou emanam no/do processo. Esses paralelos configuram dimensões ou melhor compósitos do fluxo. Não se distinguem a não ser pelo movimento que realizam: do desejo como superestrutura ao desejo como infraestrutura; do Édipo as máquinas abstratas.

Os deslocamentos realizados pelo programa da revolução molecular são localizados segundo dimensões, séries e zonas e percebidos apenas na sua velocidade/lentidão. Assim, ao esquema são nomeadas as dimensões perceptível, imperceptível e a transcendência/imanência, ao passo que o movimento também é registrado a partir da desterritorialização/reterritorialização, marcando o deslocamento entre extensividade e intensividade do processo.

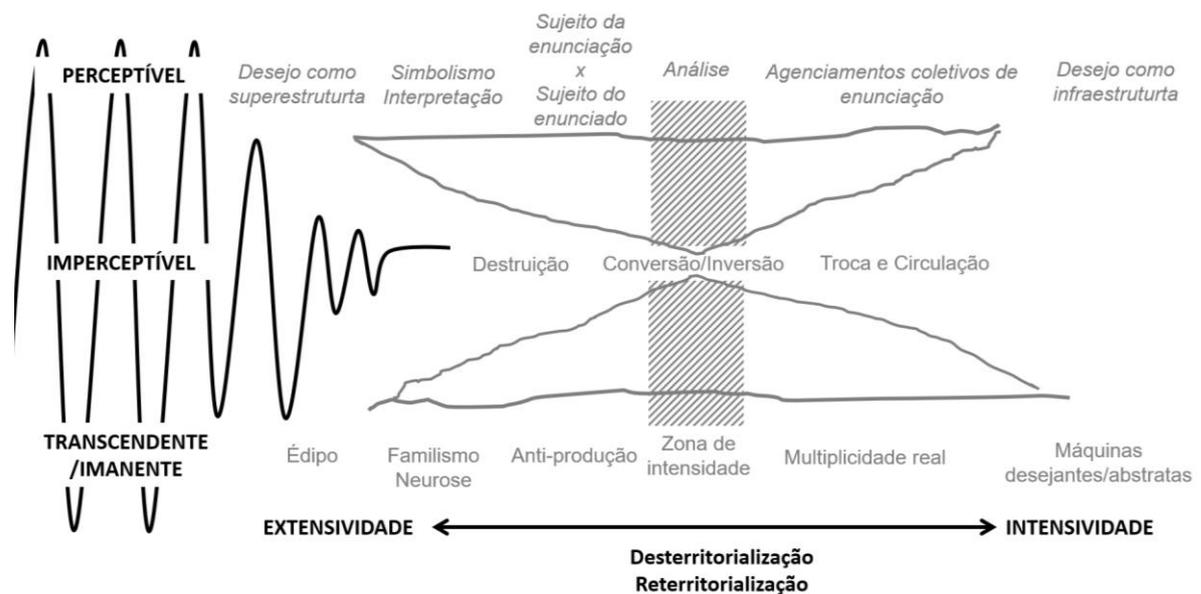


Figura 08 - Mapa do programa da Revolução Molecular com destaque aos movimentos operados nele
Fonte: Autor (2024) com base em Guattari (1985 [1977]).

O programa para a revolução molecular é um programa para a esquizoanálise ao mesmo tempo em que é um programa posto a enfrentar o capitalismo mundial integrado, conceito guattariano que não está antes ou depois do problema da subjetividade, mas mutuamente engendrado.

Com isso,

Uma análise política que se pretendesse inseparável de uma política da análise, só poderia recusar-se a deixar subsistir o corte tradicional entre os grandes conjuntos sociais e os problemas individuais,

familiares, escolares, profissionais, etc. [...] Portanto, uma micropolítica do desejo não mais se proporia a representar as massas e a interpretar suas lutas. Isso não quer dizer que ela condene, a priori, toda ação de partido, toda ideia de linha, de programa, ou mesmo de centralismo; mas ela se esforça para situar e relativizar sua ação, em função de uma prática analítica, opondo-se passo a passo aos hábitos repressivos, ao burocratismo, ao maniqueísmo moralizante que contaminam atualmente os movimentos revolucionários (Guattari, 1985, p. 176 [1977]).

Não por acaso, o capitalismo mundial integrado,

Este duplo movimento de extensão geográfica [mundial e integrado], que se defronta com um impasse, e de expansão sobre si próprio constitui o que... [Guattari denomina] um processo geral de desterritorialização. O capitalismo mundial integrado não respeita mais os modos de vida tradicional do que os modos de organização social dos conjuntos nacionais que parecem estar melhor estabelecidos. Recompõe a produção e a vida social a partir da sua própria axiomática - axiomática opondo-se a programática. Em outras palavras, não possui um programa definido de uma vez por todas; face a uma crise ou a uma dificuldade imprevista, sempre é capaz de inventar novos axiomas funcionais ou de suprimi-los (Guattari, 1985, p. 211 [1977]).

O capitalismo, evidencia Guattari, funciona a partir da variação axiomática que ele mesmo produz diante os variados processos de decodificação que emprega para expandir continuamente os seus limites. Sendo indemonstrável, a premissa capitalista se mantém válida uma vez que interdita o seu questionamento por meio da utilização das crises como instrumentos duplos de contração das condições de existência e expansão das margens de lucros.

Ao contrapor axiomática e programática, Guattari alimenta a relevância que alcança a noção na sua escritura. O capitalismo não tem um programa. Talvez, o socialismo de economia planificada apostasse no programa, mesmo ele ainda encontraria um limite ao emprego da noção nas condições aqui desenhadas para ele. A axiomática é responsável por empurrar o limite além do limite, tornado provisório ou até ilusório e perpetuando o ponto de partida de irreversibilidade do capitalismo.

A expressão econômica do CMI, seu modo de sujeição semiótica das pessoas e das coletividades, não depende unicamente de sistema de signos monetários, bolsistas, econômicos, de aparelhos jurídicos relativos ao salariado, a propriedade, à manutenção da ordem pública, etc. Apoia-se igualmente sobre sistemas de servomecanismo, no sentido cibernético da noção. As componentes semióticas do capital

funcionam sempre com um duplo registro: a da representação (onde os sistemas de signos são independentes e "à distância" dos referentes econômicos) e o do diagramatismo (onde os sistemas de signos entram em concatenação direta com os referentes para modelar, programar, planificar os segmentos sociais e os agenciamentos produtivos). Assim, o capital é muito mais que uma simples categoria econômica relativa à circulação dos bens e a acumulação dos meios econômicos. É antes categoria semiótica que se refere ao conjunto dos níveis da produção e ao conjunto dos níveis de estratificação dos poderes (Guattari, 1985, p. 213 [1977]).

Na tarefa de recolocar o capital enquanto uma categoria que está presente em todas as dimensões da produção – de bens e de subjetividades Guattari recorre mais uma vez à noção de programa, como consta na citação anterior. Nela, o filósofo francês admite o seu emprego no conjunto do diagramatismo, como desdobramento da ligação entre os signos e os referentes de modo que desse encadeamento, surjam programas incidentes sobre o *socius* e a sua produção.

Por fim,

Nunca seria demais insistir sobre o fato de que as respostas do CMI a essas situações específicas não advêm de um programa geral, não dependem de um centro diretor: A axiomatização do CMI não se fundamenta em análises ideológicas: faz parte de seu processo de produção (Guattari, 1985, p. 218 [1977]).

Um programa para a revolução molecular, portanto, tem como ponto de partida, o entendimento de como o capitalismo, na perspectiva guattariana, ultrapassa a categoria econômica e, mesmo a categoria em questão deve ser mais ampla, uma vez que há uma economia dos bens, do consumo, da monetização, mas há também uma economia dos afetos, dos desejos, assim como toda uma política das subjetividades. Assim, apenas como produção é possível perceber o capitalismo e o desejo como condições estruturantes e recíprocas do modo de vida e não apenas como campos em que um determina o outro. Nessa direção, o conceito de organização é capaz de alterar as limitações de análises ainda fixadas na preocupação ideológica da superestrutura e, por consequência, condicionando o desejo à falta, à culpa e ao prazer residual ao mesmo tempo em que preserva o capitalismo.

O programa para uma revolução molecular ainda encontra ressonância em outra obra de Guattari. Nas *Três ecologias* (2012 [1989]), a do meio ambiente, a das

relações sociais e a da subjetividade humana, o pensador francês propõe uma intersecção ante uma reunificação do cosmo. Ele não sofre da ilusão de um regresso pré-Moderno, nem de uma repaginação do modelo helenístico. Tudo o que se tem é o mundo com todas as suas formações.

O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre esse planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas e do considerável crescimento demográfico. Em função do contínuo desenvolvimento do trabalho maquínico redobrado pela revolução informática, as forças produtivas vão tornar disponível uma quantidade cada vez maior do tempo de atividade humana potencial. Mas com que finalidade? A do desemprego, da marginalidade opressiva, da solidão, da ociosidade, da angústia, da neurose, ou a da cultura, da criação, da pesquisa, da re-invenção do meio ambiente, do enriquecimento dos modos de vida e de sensibilidade? (Guattari, 2012, pp. 8-9 [1989]).

Diante disso, a tarefa incumbida por Guattari é a de procurar os índices produtivos, entender como funcionam suas máquinas e, o mais desafiador, fazer emergir as máquinas próprias que invertem a submissão subjetiva à produção de subjetividade. Em síntese, a revolução molecular acontecerá na medida em que as três ecologias são atravessadas de modo a fazer passar um só fluxo imanente segundo a maquinação do desejo nas várias direções que pode ocupar no campo social.

Como concorrer para que esse programa seja levado adiante? O ponto de partida parece ser reconhecer no próprio Capitalismo Mundial Integrado os fluxos molares, as fissuras que ele provoca com a axiomatização constante e, sobretudo, provocar nele os processos de desterritorialização que podem resultar em linhas de fuga. Nesse sentido, a desintegração do CMI ou a revolução socialista parecem ter um ponto em comum que é a apropriação dos meios produtivos. A diferença, contudo, reside no fato de que o programa guattariano coloca no plano da infraestrutura aquilo que a *revolução* ainda manterá no campo ideológico – o desejo.

O deslocamento provocado por Guattari se justifica na atitude de enxergar no capitalismo pós-industrial mais do que uma era tecnológica ou informacional, uma pulverização contínua e ao mesmo tempo conectada da produção e circulação não só de bens, mas de padrões subjetivos distribuídos aos indivíduos. Para ele,

... O Capitalismo Mundial Integrado (CMI) tende, cada vez mais, a descentrar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade, as sondagens etc. (Guattari, 2012, p. 31 [1989]).

Ao se deslocar das estruturas produtivas materiais para as estruturas produtivas significantes, o poder do capital mundial integrado não abandona a primeira, mas incorpora a segunda em seus índices segundo um mesmo fluxo monetário. Das commodities às ações negociadas em bolsa, passando pela dívida pública infinita, ou, da disponibilização do endereço telefônico nas velhas listas impressas até o monitoramento do comportamento na *web* com a venda de informações ou a otimização de direcionamento de publicidade, assiste-se ao que Guattari chamou de descentralização dos focos de poder do CMI. Desde meados da segunda década dos anos 2000 o mercado foi tomado pela ascensão e domínio das empresas de mídias da era da internet. O que elas produzem? À primeira vista, banco de dados, mas operam, de fato, regimes semióticos capilares capazes de influir padrões, valores, consumos, eleições, relações etc.

Não por acaso, vai afirmar Guattari (2012, p. 46 [1989]) que,

[...] Um ponto programático primordial da ecologia social seria o de fazer transitar essas sociedades capitalísticas da era da mídia em direção a uma era pós-mídia, assim entendida como uma reapropriação da mídia por uma multidão de grupos-sujeito, capazes de geri-la numa via de ressingularização...

Diante disso, a proposta de Guattari de “reagrupar em quatro principais regimes semióticos os instrumentos sobre os quais repousa o CMI” faz com que a sensação de pulverização do poder seja revista uma vez que todos os agenciamentos estão em intensa comunicação. Segundo o filósofo francês, os instrumentos que viabilizam o capitalismo mundial integrado podem ser agrupados nos regimes econômico, jurídico, técnico-científico e de subjetivação.

Com esse reagrupamento, adverte Guattari (2012 [1989]),

Devemos admitir que os modelos que pretendiam fundar uma hierarquia causal entre esses regimes semióticos estão prestes a perder todo o contato com a realidade. Torna-se cada vez mais difícil, por exemplo, sustentar que as semióticas econômicas e aquelas que concorrem para a produção de bens materiais ocupam uma posição

infra-estrutural com relação às semióticas jurídicas e ideológicas, como postulava o marxismo. O objeto do CMI é, hoje, num só bloco: produtivo-econômico-subjetivo.

Com isso, apenas no conjunto dos regimes semióticos é possível analisar o capitalismo contemporâneo devido a sua capilaridade e transversalidade. Os programas, por sua vez, estão relacionados ao terceiro regime, das semióticas técnico-científicas, ao lado dos planos, diagramas, estudos e pesquisas (Guattari, 2012, p. 31 [1989]). Todas essas estruturas não-fixas correspondem aos processos de desterritorialização que o exercício do conhecimento é capaz de operar, “com sua capacidade de sair de si mesmo para constituir cadeias discursivas conectadas com o referente” (Guattari, 2012, p. 45 [1989]) resultando, conforme definiu Guattari, em semióticas processuais.

Contudo, elas não deixam de ser atravessadas pelo investimento capitalista que pode se apropriar desse movimento, capitalizando-o, produzindo pontos de fixação ou extensões limítrofes dentro de um fluxo molar – a indústria de tabaco é conhecida por manter departamentos de estudo científico que procura minimizar os efeitos do consumo de seu produto na saúde individual e coletiva. Não é exagero pensar que esse departamento possa atuar em sintonia com outros como o de *marketing* e de vendas.

Diante tudo isso, soma-se a proposta de Guattari que

Em vez de ficar perpetuamente ao sabor da eficácia falaciosa de *challenges* econômicos, trata-se de se reapropriar de Universos de valor no seio dos quais processos de singularização poderão reencontrar consistência. Novas práticas sociais, novas práticas estéticas, novas práticas de si na relação com o outro, com o estrangeiro, como o estranho: todo um programa que parecerá bem distante das urgências do momento! E, no entanto, é exatamente na articulação: da subjetividade em estado nascente, do *socius* em estado mutante, do meio ambiente no ponto em que pode ser reinventado, que estará em jogo a saída das crises maiores de nossa época (2012, pp. 54-5 [1989]).

A saída, reconhece Guattari, não é fácil e exige uma virada procedimental e analítica. Uma nova abordagem do problema contemporâneo, não fragmentada, não especializada, mas integrativa e interseccionada pelas mais variadas dimensões da existência parece ser o resultado do programa anunciado na *Revolução Molecular*.

Nessa direção, uma ecologia que se desdobra em três parece exigir um novo “sistema de valorização” (2012, p. 50 [1989]) que é apresentada como

Uma ecosofia de um tipo novo, ao mesmo tempo prática e especulativa, ético-política e estética, deve a meu ver substituir as antigas formas de engajamento religioso, político, associativo... Ela não será nem uma disciplina de recolhimento na interioridade, nem uma simples renovação das antigas formas de “militantismo”. Tratar-se-á antes de movimento de múltiplas faces dando lugar a instâncias e dispositivos ao mesmo tempo analíticos e produtores de subjetividade. Subjetividade tanto individual quanto coletiva, transbordando por todos os lados as circunscrições individuais, “egoisadas”, enclausuradas em identificações, e abrindo-se em todas as direções: do lado do *socius*, mas também dos *Phylum* maquínicos, dos Universos de referência técnico-científicos, dos mundos estéticos, e ainda do lado de novas apreensões “pré-pessoais” do tempo, do corpo, do, sexo... Subjetividade da ressingularização capaz de receber cara-a-cara o encontro com a finitude sob a forma do desejo, da dor, da morte... (Guattari, 2012, p. 54 [1989]).

Esta nova prática inaugurada por Guattari, ou antes, agenciada por ele, pretende ser um grande vetor capaz de fazer passar todos os fluxos que atravessam o *socius*, de modo não segmentário, não especializado. A transversalidade como atitude e o desejo como disparador dessa nova abordagem fazem com que todo e qualquer problema seja colocado e recolocado em intersecções múltiplas ante a uma axiomática contínua. Trata-se de “uma articulação ético-política” (Guattari, 2012, p. 08 [1989]) que deve se ocupar da questão da sobrevivência comum do planeta, da sociedade e das subjetividades sem a divisão ou hierarquização entre esses três polos, ou essas três ecologias.

Por sua vez, o objeto ecosófico, segundo Guattari (2015 [2013]), capturado na articulação interativa do meio ambiente, social e mental, ou seja, um sistema de modelização, é concebido sob quatro dimensões: o fluxo, a máquina, o valor e o território existencial.

O primeiro, marca a heterogênese própria dos ecossistemas e delinea o modo de circulação e troca em que funcionam. O segundo, viabiliza a inclusão de uma dimensão autopoietica, uma vez que “se trata em efetuar a união entre as máquinas e os ecossistemas de fluxos materiais e semióticos¹⁰⁰”. Da admissão de uma dimensão maquínica resulta também a presença de outra, “portadora de valores,

¹⁰⁰ Orig. ... que se trata en efecto de efectuar la unión entre las máquinas e los ecossistemas de flujos materiales y de los ecossistemas de fluxos semióticos.

registros e de perspectivas de valorização¹⁰¹” (Guattari, 2015; p. 60 [2012]), que segundo Guattari é repensada conforme se incorpora os sistemas valorativos da produção capitalista e da produção semiótica. E, por sua vez, a quarta e última dimensão consiste na finitude existencial. Ou seja,

[...] qualquer sistema tem um antecedente e um porvir sistêmico. Sem um alcance universal ele está ligado a processos de historicidade. Esta finitude apresenta também uma dimensão de alienação, de ‘encarnação’ e ao mesmo tempo de enriquecimento processual¹⁰² (Guattari, 2015; p. 61 [2012]).

Complementarmente, Guattari fala em programas de ação como resultantes da produção criativa que acompanha os processos maquínicos de desterritorialização (Guattari, 2004a, p. 31 [1979]). Ao longo do texto presente em uma coletânea espanhola¹⁰³, esses programas sugerem desde uma intervenção estruturada e pontual, como “um programa de melhorias urbanas” (Guattari, 2004a, p. 36 [1979]) provocado por jovens da periferia de Los Angeles até acepções abstratas e abrangentes como os “programas de atribuições de bens e direitos” (Guattari, 2004a, p. 103 [1979]) e de como eles são agenciados pela axiomática capitalística.

O Blog Ec[0]op (2012) produziu, conforme consta a seguir, um diagrama a partir da recepção da obra *As três ecologias* na arquitetura. Na ilustração é possível perceber a complexidade que envolve o programa da revolução molecular:

¹⁰¹ Orig. ... *portador de valores, de registros y de perspectivas de valorización.*

¹⁰² Orig. ... *cualquier sistema tiene a la vez un antecedente y un porvenir sistémico. Sin alcance universal, está ligado en procesos de historicidad. Esta finitud presenta también una dimensión de alienación, de “encarnación” y al mismo tiempo de enriquecimiento procesual.*

¹⁰³ Trata-se de *Plan sobre el planeta*. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares, obra referenciada na lista final deste texto. Um dos textos presentes na coletânea foi traduzido ao português. É o caso de *Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire*. Os demais, são: *Plan sur la planète. La prolifération des marges* (1979); *Le capital comme intégrale des formations de pouvoir* (1980); *Systèmes, structures et processus capitalistiques* (1983) escrito com Éric Alliez; *Por una refundación de las prácticas sociales* (1992); e, *Glossaire de schizo-analyse* (1984).

A ideia de revolução se identifica com a ideia de processo. Produzir algo que não exista, produzir uma singularidade na própria existência das coisas, dos pensamentos e das sensibilidades. *É um processo que acarreta mutações no campo social inconsciente, para além do discurso.* Poderíamos chamar isso de um processo de singularização existencial. A questão está em como fazer com que se mantenham os processos singulares – que estão quase na tangente do incomunicável – articulando-os numa obra, num texto, num modo de vida consigo mesmo ou com alguns outros, ou na invenção de espaços de vida e de liberdade de criação (Guattari; Rolnik, 2013, p. 213).

Um programa para a revolução molecular é, portanto, uma estratégia. Nesse sentido, não se trata de planejar a revolução e, por isso, o alerta de Guattari (2013), mas de operar por modelizações plurívocas, programações capazes de mover a experimentação. Ou seja, é uma ação no interior do processo revolucionário e não a revolução em si.

Enfim, dado o programa para a revolução molecular é preciso considerar um outro, que se liga especialmente a este, seja de modo paralelo ou integrado, que é o programa que visa a instituição da heterogênesse como valor principal da ciência e, com ela, a constituição de um novo paradigma ético-estético para a psicanálise e, por extensão, a todas as ciências humanas e sociais, conforme definiu o próprio filósofo.

Capítulo 9

Programas para um novo paradigma ético-estético

A distinção destes programas daquele que foi apresentado anteriormente indica ser mais de superfície do que de profundidade. Também não parece ser o caso de se opor programas de maturidade *versus* um programa de juventude. Do mesmo modo, se os programas de um novo paradigma ético-estético se efetuam antes, na sequência ou em concomitância com o programa da revolução molecular não parece ser o problema principal a ser abordado. Caberá aqui desenvolver uma segunda parte da filosofia guattariana, marcada pelos conceitos de transversalidade e heterogênesse e suas repercussões ao que ele definiu como bases para um novo paradigma.

Como ponto de partida, Guattari desafia a

[...] fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos, a questão não é mais a de saber se o inconsciente freudiano ou o inconsciente lacaniano fornecem uma resposta científica aos problemas da psique. Esses modelos só serão considerados a título de produção de subjetividade entre outros, inseparáveis dos dispositivos técnicos e institucionais que os promovem e de seu impacto sobre a psiquiatria, o ensino universitário, os *mass media*... De uma maneira mais geral, dever-se-á admitir que cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões (Guattari, 1992, p. 21-2 [1992]).

Segundo Eric Alliez (1992, n.p.), opera-se, com a perspectiva guattariana, um deslocamento da “programação psicanalítica do Outro” para um “programa rigoroso de um pós-freudismo que se dedica a conceber o trabalho psicanalítico como uma verdadeira ‘heterogênesse’”. A heterogênesse, por sua vez, comporta não apenas uma perspectiva analítica, mas ela própria é a condução ou abertura a uma nova produção do *socius* que exige uma posição ético-estética inédita que, percorrendo o fluxo do pensamento de Guattari, se inicia com a revolução molecular e passa pelas consciências ecosóficas que colocam urgentes no paradigma produtivo geral – subjetivo, ecológico e social.

É nessa direção, ainda de acordo com Alliez (1992)¹⁰⁴, que na obra *Caosmose*, Guattari desenvolve “um programa rigoroso de um pós-freudismo que se dedica a conceber o trabalho analítico como uma verdadeira ‘heterogênese’, iniciando um procedimento autoenunciativo, produtor de novas ‘sínteses’” e, “... encerra com uma espécie de balanço programático da ‘psicanálise fim de século’ em que Félix Guattari retoma as grandes etapas que marcam sua formação policlínica” (Guattari, 1992, *Apresentação de Eric Alliez*, n.p.).

É em *Caosmose*, portanto, que Guattari anuncia seu “novo paradigma estético”, ele mesmo contendo um programa, ou nas palavras de Alliez, “um balanço programático” acerca da prática psicanalítica do seu tempo. Ao partir de um paradigma proto-estético, Guattari (1992, pp. 130-1; [1992]) estabelece como ponto de radiação uma “dimensão de criação em estado nascente” em oposição à *obra de arte*, ao produto de uma arte institucionalizada. Trata-se, nessas circunstâncias, da produção de um agenciamento englobante, que atrai aos seus polos, toda a forma de existência, forma, espaço e tempo em uma dimensão que ele chama *subjetividade territorializada hegemônica* que “ela rebate os universos de valor, uns sobre os outros, através de um movimento geral de fechamento em torno de si mesma; ela rima os tempos e os espaços ao sabor de suas medidas internas, de seus ritornelos rituais”.

No momento em que os agenciamentos maquínicos são desterritorializados, ocorre que

cada esfera de valorização erige um polo de referência transcendente autonomizado: o Verdadeiro das idealidades lógicas, o Bem do desejo moral, a Lei do espaço público, o Capital do cambismo econômico, o Belo do domínio estético... Este recorte de transcendência é consecutivo a uma individuação de subjetividade, que se encontra ela própria despedaçada em faculdades modulares tais como a Razão, a Afetividade, a Vontade... A segmentação do movimento infinito de desterritorialização é, portanto, acompanhada por uma espécie de reterritorialização incorporal, por uma reificação imaterial (Guattari, 1992, p. 132; [1992]).

Com efeito, argumenta, Guattari, as potencialidades pré-estéticas até então livres, plurívocas e experimentais se segmentarizam, se rendem à estrutura como formalização e passam a responder ao sistema binário hierarquizante com seus

¹⁰⁴ Apresentação da edição brasileira da obra *Caosmose*, edita pela Editora 34, conforme consta nas referências.

“dualismos sem saída” sob o julgo do valor transcendente como avalizador da produção, que, aliás, cede lugar para a representação.

Da passagem do período proto-estético¹⁰⁵ ao subsequente sentido estetizante da arte, ainda que não se trate aqui de uma substituição linear histórica, pois o segundo consegue ser localizado em diferentes períodos da humanidade, ocorre que a subjetividade

[...] não mais resulta de uma intrincação com contornos moveis das esferas de valorização arrimadas às matérias de expressão; ela é recomposta enquanto individuação reificada, a partir de Universais dispostos segundo uma hierarquia arborescente. [...] Assim a individuação modular faz explodir as sobredeterminações complexas entre os antigos Territórios existenciais, para remodelar faculdades mentais, um eu, modalidades de alteridade personológica, sexual, familiar, como peças compatíveis com a mecânica social dominante (Guattari, 1992, p. 133-4 [1992]).

Tal passagem exigiu, sobremaneira, a operação de um conjunto de valores que, depois de depurados os chamados instintos primitivos, fosse capaz de oferecer a um só lance o desejo (agenciado), a forma e o conteúdo de expressão e a realidade possível para a existência estética, de tal modo que, ao ouvir uma música se pudesse julgar se ela tinha estilística, conformidade, criatividade e moralidade.

O significante capitalístico, como simulacro do imaginário de poder nesse tipo de Agenciamento desterritorializado, tem, portanto, vocação para sobrecodificar todos os outros universos de valor, inclusive os que habitam o campo do percepto e do afeto estéticos. No entanto, tal campo permanece como foco de resistência da resingularização e da heterogênese face à invasão das redundâncias canônicas, e isso graças à abertura precária das linhas de fuga dos estratos finitos em direção ao infinito incorporal (Guattari, 1992, p. 134 [1992]).

É perante a esse paradigma estético processual que Guattari evoca a emergência de um novo paradigma. Se o primeiro foi essencialmente movido pela tecnociência, o segundo exige implicações do campo ético e político. Enquanto o primeiro é regido pelo mecanismo, o segundo só pode ser operado pelo mecanismo,

¹⁰⁵ Cf. Guattari (1992, p.130-1 [1992]) “Falaremos aqui, de preferência, de um paradigma proto-estético, querendo com isso assinalar que não estamos nos referindo à arte institucionalizada, às suas obras manifestadas no campo social, mas a uma dimensão de criação em estado nascente, perpetuamente acima de si mesma, potência de emergência subsumindo permanentemente a contingência e as vicissitudes de passagem a ser dos universos materiais”.

ou em uma mecanosfera; olhar para a imensidão do cosmo em vez de se perder no abismo individual do Ser; apostar na consciência processual; dobras da ordenação autopoietica;

Em síntese, o que deve alimentar esse novo paradigma é a produção de

[...] novos infinitos a partir de um mergulho na finitude sensível, infinitos não apenas carregados de virtualidade, mas também de potencialidades atualizáveis em situação, se demarcando ou contornando os Universais repertoriados pelas artes, pela filosofia, pela psicanálise tradicionais: todas as coisas que implicam a promoção permanente de outros agenciamentos enunciativos, outros recursos semióticos, uma alteridade apreendida em sua posição de emergência — não-xenófoba, não-racista, não-falocrática — devires intensivos e processuais, um novo amor pelo desconhecido... Enfim, uma política de uma ética da singularidade, em ruptura com os consensos, os "lenitivos" infantis destilados pela subjetividade dominante (Guattari, 1992, p. 147 [1992]).

Esse novo paradigma surgirá a partir da transversalidade defendida por Guattari e já anunciada nesse texto, de modo que todas as dimensões da vida devem ser convocadas a problematizar o indivíduo, o coletivo, o institucional, o natural, o cósmico etc. Não por acaso, *Caosmose* termina com um capítulo dedicado às *práticas analíticas e práticas sociais*, intersecção produzida por Guattari a partir de sua experiência na *La Borde*. A partir dos quatro imperativos elaborados para a modelização da prática psicanalítica – irreversibilidade, singularização, heterogênesse, necessitação, o que se segue é a afirmação de que esses

[...] imperativos esquizo-analíticos seriam igualmente aplicáveis ao campo da pedagogia, da ecologia, da arte etc... E porque a raiz ético-política da análise, concebida aqui, repito, como produção de subjetividade, entra em simetria de escala — para retomar uma expressão das matemáticas fractais — com todos os outros registros de produção de subjetividade, e isso em todos os níveis onde se queira considerá-los (Guattari, 1992, p. 202 [1992]).

Ou seja, tem-se, a partir desse cenário, subsídios não só para um programa psicanalítico ou esquizoanalítico, mas também para programas de diferentes ordens, como o educacional, o ambiental, o artístico etc. Uma vez pautados pelo princípio ético-político todos eles são parte de um programa-heterogênesse em direção a uma nova existência possível.

Antes de *Caosmose*, Guattari (1989b) em *Cartographies Schizoanalytiques* recorre com mais intensidade à noção de programa, pelo menos em duas situações: uma em que ele assume o modo operativo da psicanálise, chegando a concorrer com o sentido de processo, dando conta das etapas da prática psicanalítica como terapia programada e, também, em situações que não chamam tanto a atenção, uma vez que o programa não ultrapassa a condição de um substantivo que pode ser substituído por outro como prática ou projeto.

Com isso, o recurso ao programa se destaca quanto a sua maleabilidade de atuação na análise guattariana. O programa não é uma tarefa positiva ou negativa, de forma que a ele pudesse atribuir um conjunto de valores que se afirmam ou funcionem como negação a algum postulado. A programação, como se vê a seguir é tomada como necessária de tal modo que a não programação não pode significar, simplesmente, oposição ao fluxo contínuo, pelo contrário, fazendo parte dele, ela se viabiliza por “seções descontínuas”, assim

[...] o material básico do Inconsciente esquizoanalítica é constituída por potencialidades não programadas (ou programadas por seções descontínuas), por alisamento e dobras sem precedentes do possível, de forma alguma impõe ignorar a existência de estratificações libidinais, estruturas repetitivas literalmente imitando a homeostase de sistemas flutuantes¹⁰⁶... (Guattari, 1989b, p. 76).

Guattari (1989b) toma como programação psicanalítica o equivalente a processo de análise, mas incluindo nela aquilo que, segundo ele, a psicanálise tradicional historicamente optou por ignorar. Assim, fala-se em programação e programa de diversas maneiras. Denuncia-se, por exemplo, o limite de uma programação psicogenética em Freud quando, segundo Guattari, ele

[...] descobriu que uma subjetividade infantil dobrou permanentemente a subjetividade adulta. Só o que ele não foi capaz de perceber é que essa “dublagem” não veio sob uma programação psicogenética ancorada em “complexo” universal, mas de modos particulares de produção de subjetividade, a saber, precisamente, os modos de produção de subjetividade capitalista¹⁰⁷ (Guattari, 1989b, p. 64).

¹⁰⁶ Orig. ... *le matériau de base de l'Inconscient schizoanalytique soit constitué par des potentialités non programmées (ou programmées par tronçons discontinus), par des lissages et des pliages inédits du possible, n'impose en rien de méconnaître l'existence de stratifications libidinales, de structures répétitives mimant littéralement l'homéostasie des systèmes de fluctuations...*

¹⁰⁷ Orig. *Freud a découvert qu'une subjectivité infantile doublait en permanence la subjectivité adulte. Seulement ce qu'il n'a pas été en mesure de saisir, c'est que ce "doublage .. ne relevait pas d'une*

Na mesma direção, Guattari (1989b) relaciona, mais uma vez, o programa ao diagrama ou a uma função diagramática e o toma nas mesmas condições que com outros conceitos aplicados ao campo psicanalítico como a linguagem, a impressão ou a imagem.

Assim, a alma do código, do signo, da linguagem, da catálise, impressão, imagem, traçado, plano, programa de máquinas de concreto, o que chamo de função diagramática, associa dois métodos de avaliação: um, exorreferenciado, que o vincula à materialidade do processo; a outra, de endorreferência, que lhe confere sua complexidade, sua singularidade e sua consistência existencial¹⁰⁸ (Guattari, 1989b, p. 124).

O programa, portanto, assim como o plano ou seus concorrentes, se estabilizam segundo uma dupla avaliação quando empregado ao processo psicanalítico. Os pontos de referência, um dado e o outro imanente, um de fora para dentro e outro de dentro para fora implicam ao programa um método que capaz de fazer comunicar esses dois modos avaliativos preservando uma distância entre eles, ainda que não definitivamente.

Guattari (1989b, p. 185) também indica um programa de análise dos ritornelos. O ritornelo “atrapalha a ordem ‘normal’ das coisas¹⁰⁹” em direção a um não instituído, à produção de outra subjetividade, funcionando como “sinônimo de rompimento das amarras paradigmáticas técnico-científicas¹¹⁰”, em que a produção enunciativa, das práticas tanto sociais quanto analíticas investem contra a burocracia e a entropia estatal que modulam a existência. Aqui, o programa é mais uma vez acionado na condição de disparador, de motor, que depois é retomado n’ *O Anti-Édipo*.

O programa também aparece segundo uma outra problemática. Ao lado da arquitetura, a noção encontra tímida menção no momento em que Guattari (1989b) aborda o papel do arquiteto e como ela está, pelo menos implicitamente associada ao

programmation psychogénétique ancrée dans des " complexes .. universels mais de modes particuliers de production de subjectivité, à savoir, justement, les modes de production de subjectivité capitalistique.

¹⁰⁸ Orig. *Ainsi l'âme de code, de signe, de langue, de catalyse, d'empreinte, d'image, de calque, de plan, de programme des machines concrètes, ce que j'appelle leur fonction diagrammatique, associe deux modalités d'évaluation: l'une, exo-référée, qui l'arrime à la matérialité du processus; l'autre, d'endo-référence, qui lui confère sa complexité, sa singularité et sa consistance existentielle.*

¹⁰⁹ Orig. ... [Prendre en compte la répétitionritournelle] qui se met en travers de l'ordre 'normal' des choses...

¹¹⁰ Orig. ...synonyme d'une rupture des amarres paradigmaticques technicrscientifiques...

programador e ao profissional arquiteto, sendo estes últimos, na leitura guattariana, exemplos de intervenções que repercutem no trabalho terapêutico a partir da disposição das edificações destinadas às clínicas.

Uma vez entendendo que

[...] arquiteto não teria mais apenas por objetivo ser um artista plástico de formas construídas, mas que iria propor ser também um revelador dos desejos virtuais de espaço, lugares, caminhos e território, ele terá que realizar a análise da corporalidade individual e coletiva ao destacar sua abordagem e ele terá que se tornar, além disso, um intercessor entre esses desejos revelados a si próprios e os interesses que eles constroem, ou seja, um artista e um artesão da experiência vivida sensível e relacional¹¹¹ (Guattari, 1989b, p. 293).

A figura do programador também é recorrente na escritura guattariana, sugerindo que este indivíduo aja decisivamente na prática analítica, seja ele o terapeuta ou o arquiteto que projeta a distribuição dos espaços da instituição (e até mesmo da cidade como corpo subjetivo). Guattari (1989b) argumenta que há “posição às vezes decisiva do programador e do arquiteto na modelagem de instituições psiquiátricas¹¹²” e indica a leitura da edição especial da revista *Recherches* (1967, jun.) com o tema *Programação, arquitetura e psiquiatria*. Diante disso, o programador é tomado como agente ainda que indireto da análise, pois ele é capaz de influir na concepção e como os fluxos são acomodados/alterados segundo o espaço em que eles ocupam. Por isso, esses programadores estão relacionados aos enunciados coletivos no conjunto dos enunciados funcionais, ao lado dos especialistas e técnicos diversos, das estratificações sociais e os órgãos sociais setorializados¹¹³ (Guattari, 1989b, p. 296).

¹¹¹ Orig. *Dès lors que l'architecte n'aurait plus seulement pour visée d'être un plasticien des formes bâties, mais qu'il se proposerait d'être aussi un révélateur des désirs virtuels d'espace, de lieux, de parcours et de territoire, il devra mener l'analyse des rapports de corporalité individuels et collectifs en singularisant constamment son approche et il devra devenir, en outre, un intercesseur entre ces désirs révélés à eux-mêmes et les intérêts qu'ils contrarient, ou, en d'autres termes, un artiste et un artisan du vécu sensible et relationnel.*

¹¹² Orig. *Sur la position quelquefois décisive du programmiste et de l'architecte dans la modélisation des institutions psychiatriques, voir le numéro spécial de la revue Recherches: • Programmation, architecture et psychiatrie -, juin 1967.*

¹¹³ Guattari (1989b; pp. 294-298) aborda o programador segundo a abordagem arquitetônica de Philippe Boudon, que analisa o objeto arquitetônico sob quatro categorias marcadas pela: escala óptica; escala simbólica; escalas geométricas, cartográficas e de representação e; a “dimensionante”, que, propriamente dá a escala. A partir de oito arranjos ou enunciados virtuais, Guattari localiza o programador na quarta virtualidade, a de uma enunciação funcional.

Desse modo, o programador, diferente do projetista, deve estar apto a continuamente pensar o espaço segundo os fluxos que por ele passam. Enquanto o projetista concebe do alto uma planta, ou seja, do alto de sua compreensão sempre acima da realidade vivida e segundo preceitos tecnocientíficos autojustificáveis no conjunto de sua área de atuação, o programador arquiteto, portanto, se apresenta como o operador espacial da análise, influenciando, conseqüentemente, na programação analítica possível e, desse modo, é esperado dele uma concepção do meio a que serve a planta arquitetônica e não uma imposição do alto de sua especialidade.

Para o desenvolvimento do programa heterogêneo, ou a instalação do paradigma ético-estético-político

é preciso voltar a uma ontologia pluralista, estratificada em suas diferentes linhas materiais, energéticas, representacionais. E assim, haverá modos de ser mutantes, formas variáveis, construídas por peças, que encontramos na química, na evolução filogenética ou na criação social e artística. São todos esses níveis ontológicos heterogêneos que tentamos passar para o pensamento, ou seja, naquele plano de imanência em que se cristalizam não apenas a filosofia, mas também as práticas sociais, estéticas e ecológicas¹¹⁴ (Guattari, 2002, p. 8).

Trata-se, portanto, de um retorno ou uma retomada contínua, capaz de trazer à tona outras matérias, formas e expressões, que em contato com as demandas e carências atuais podem fazer agitar o *socius*. Guattari exemplifica essa atitude com o protagonista de *Em busca do tempo perdido* de Proust, “que retorna aos lugares da memória mas não cai do precipício, ele se detém nos limites da criação caótica discursiva. *Em busca do tempo perdido* não é um texto histórico, mas sim criador, é um texto de recriação de todos os limiares proustianos de intensidade”¹¹⁵.

Não por acaso, Guattari sugere uma retomada do estoicismo, ou pelo menos dos valores comunicantes deste por conta da concorrência com os dois grandes projetos estruturadores da filosofia, o platonismo e aristotelismo.

¹¹⁴ Orig. ... es necesario remontarse a una ontología pluralista, estratificada en sus diferentes líneas materiales, energéticas, representacionales. Y pues, hay formas de ser mutantes, formas variables, construidas por pedazos, que encontramos en química, en la evolución filogenética o en la creación social y artística. Son todos esos niveles ontológicos heterogéneos los que se trata de hacer pasar en el pensamiento, es decir sobre ese plano de imanencia en el que no solo la filosofía, sino también las prácticas sociales, estéticas, ecológicas, cristalizan.

¹¹⁵ Orig. ... que retorna sobre los lugares de la memoria pero no cae en el precipicio, se detiene en los límites de la creación caósmica discursiva. *La Búsqueda* no es un texto histórico sino creador, es un texto de re-creación de todos los umbrales de intensidad proustianos.

Assim, destaca o pensador francês que,

O que interessa no estoicismo é um conceito, que chamamos de ritornelo, que atravessa as coordenadas históricas, os universais da contemplação, a diversidade, e ocupa os pontos que dominam, na transcendência, a formação ontológica. São como focos autopoiéticos criativos, que significam ao mesmo tempo uma instantaneidade geral e os pontos de caosmose que se afirmam como entidades puras de criação. Não temos mais nada a ver, aqui, com ideias platônicas ou com substâncias externas, mas com os objetos que nos tornam responsáveis e dos quais podemos desenvolver algo, criar, desdobrar um plano de construção estética, um plano de imanência filosófica, um plano de funcionalidade científica¹¹⁶ (Guattari, 2002, p. 9).

Esses planos citados por Guattari, criados ou desdobrados a partir dos ritornelos, visam, em conjunto, a prática psicanalítica e a sua posição na produção de subjetividade ao mesmo tempo em que propõe o deslocamento dessa tarefa para a metamodelização¹¹⁷. A produção de subjetividade, por sua vez, influi diretamente na produção do plano de consistência em que os enunciados são produzidos e os modos de vida circulantes.

Ainda que a abordagem guattariana seja direcionada à psicanálise, um componente indispensável da crítica empreendida pelo coautor d' *O Anti-Édipo* e, que, se propaga para os demais campos do saber, é, justamente, a ausência no trabalho de análise, dos elementos políticos, sociais, econômicos e culturais implicados no processo de produção do sujeito, “apresentando-se apenas como uma reatualização imaginária de uma circunstância passada: geralmente uma cena familiar de fundamentação edípica” (Simonini, Romagnoli, 2018, p. 918).

¹¹⁶ Orig. ... *Lo que hay de interesante en el estoicismo es un concepto, que hemos llamado ritornelo, el cual atraviesa las coordenadas históricas, los universales de la contemplación, la diversidad, y ocupan los puntos que dominan, en la transcendencia, la formación ontológica. Son como focos auto-poiéticos creativos, que signan al mismo tiempo una instantaneidad general y los puntos de caosmose que se afirman como puras entidades de creación. Ya no tenemos nada que hacer, aquí, con las ideas platónicas o con las sustancias externas, sino con los objetos que nos responsabilizan y a partir de los cuales se puede desarrollar algo, crear, desplegar un plano de construcción estética, un plano de imanencia filosófica, un plano de funcionalidad científica.*

¹¹⁷ A metamodelização se diferencia da modelização clássica, pois ela se faz na abertura da análise, na incorporação de objetos que por uma teoria ou outra poderiam ser excluídos do processo. Cf. Guattari (2002): *Mis modelos de metamodelización permanecen relativos a cartografías singulares. No pretendo proponerlos como una rejilla de lectura estructuralista o científica. Simplemente, me encuentro frente a un problema de singularización existencial a nivel del cuerpo, del yo, de la relación con el entorno arquitectónico, urbano, de los valores del ideal étnico o religioso.*

Como contraponto ao conceito de transferência, por exemplo, Guattari (1976 [1972]) propõe a transversalidade¹¹⁸, que, no caso da psicanálise, traduz-se no reconhecimento das condições externas na composição psíquica do indivíduo, fazendo-o sair da repetição edípica da representação, para alcançar a redundância social da produção, que aliás, é redundante e não repetitiva, é serial e não cíclica, é, usina e não teatro, em referência a' *O Anti-Édipo*.

Mesmo, pois, considerando a noção de transferência institucional – na qual tantas vezes se (re)vive a repetição edípica da totêmica figura de autoridade de um pai castrador para dentro das dinâmicas dos grupos de trabalho (sejam em suas dimensões profissionais ou terapêuticas) – Guattari (2004¹¹⁹) propôs a transversalidade como uma ferramenta conceitual no processo de seguir outras tramas que vitalizam grupos. Transversalidade esta que, por sua vez, se oporia tanto à verticalidade grupal (com suas estratificações piramidais e hierárquicas) quanto às dinâmicas horizontalizadas, em que um setor tende a se organizar nas contingências de seu campo situado, no cultivo, por exemplo, de uma “coesão grupal” a propor uma política identitária (Simonini; Romagnoli, 2018, p. 919).

A transversalidade, portanto, não significando o abandono, mas o contrapeso da transferência no processo psicanalítico exigiu um novo modo operativo ou uma nova estratégia de ação. Ela é medida em graus de reconhecimento por parte da subjetivação – que Guattari chamou até certa altura de grupos sujeitos¹²⁰ – das suas próprias condições de compreensão do processo em que está inserida através dos agenciamentos a que está exposta. Ao passo que descentralizou o significante e favoreceu a percepção dos agenciamentos que atravessam os processos de subjetivação, Guattari (1989b) produziu uma nova abordagem, a esquizoanálise, que ele apresenta como o esforço

¹¹⁸ Nas palavras do próprio Guattari (1981 [1977]), [...] há uns doze anos [a contar da edição francesa, portanto, indicada entre colchetes] eu tinha formulado a noção de transversalidade para exprimir a capacidade de uma instituição em remanejar "os dados de acolhida do superego", de tal forma que alguns sintomas, algumas inibições pudessem vir a ser suprimidos [...] O problema da análise é o do movimento revolucionário. O problema do movimento revolucionário é o da loucura, o problema da loucura é o da criação artística... A transversalidade exprime precisamente este nomadismo *de fronts*. (p. 80-81).

¹¹⁹ A edição de que trata os autores do artigo não foi consultada para esta tese devido à dificuldade de acesso. A versão utilizada aqui, e que corresponde à obra em questão, é Guattari (1976), em espanhol.

¹²⁰ Guattari abandona o conceito de grupo sujeito em função do conceito de agenciamento, como forma de transposição à condição limítrofe assumida pelo primeiro. Ver. Simonini; Romagnoli (2018, p. 922) e Guattari (1996, p. 227-228; 1981, p. 140 [1977]).

[...] de explorar e tornar produtivas zonas de semiotização que não tenham mais apenas a função de se articular umas com as outras, de colocar em correspondência plurivocal coleções: 1) de figuras de expressão, 2) de entidades mentais, 3) objetos referidos (real ou virtual), mas também, além dessas funções tradicionais de representação e denotação. para engajar uma função de existencialização, própria desses pragmatistas ontológicos e que consiste em desdobrar e colocar em concatenação intensiva qualidades existenciais específicas¹²¹ (Guattari, 1989b, p. 52).

Se se está mais uma vez diante do empenho guattariano no empreendimento de crítica ao trabalho psicanalítico é porque não apenas dele deriva a presença nas obras conjuntas com Deleuze, como ele também evidencia um transbordamento das questões ora apresentadas ao conjunto de temas que se conectam, se desdobram e se voltam ao tem central da subjetivação.

Começa-se a pressentir vias de passagem - uma “transversalidade” - entre problema de urbanismo, de burocratização, de neurose, de micropolítica no seio da família com as crianças, no seio do casal com o falocratismo, de vida coletiva, de ecologia, etc. Estamos na presença, a meu ver, de uma espécie de processo de pesquisa de massa. Não são mais os especialistas do pensamento ou do militância que propõem novos modelos, mas pessoas diretamente interessadas que experimentam novas maneiras de viver. O que, a meu ver, estará cada vez mais em causa, por exemplo, no domínio da educação, não será a aplicação de métodos pedagógicos no sentido em que se fala dos “métodos Freinet”, mas de microagenciamentos analítico-militantes suscetíveis de se cristalizar em tomo de uma classe, de uma escola, de um grupo de crianças etc. (Guattari, 1981, p. 67 [1977]).

Por sua vez, em *Cartographies schizoanalytiques*, há uma série de críticas ao programa psicanalítico, à dominância do programa psicogenético ou às programações psicanalíticas edípicas, mas há também, ainda que tangencialmente, o auspicioso programa de análise dos ritornelos ou uma ritornelo-análise.

Que há uma prática possível de ritornelos existenciais, que não se está necessariamente condenado a permanecer passivo diante de seu surgimento - atitude relativa a uma função geral do monoteísmo-capitalismo - é o que nos ensinam os procedimentos em particular das

¹²¹ Orig. ... *d'explorer et de rendre productibles des zones de sémiotisation qui n'ont plus seulement pour tâche d'articuler les unes aux autres, de mettre en correspondance plurivoque des collections: 1) de figures d'expression, 2) d'entités mentales, 3) d'objets référés (réels ou virtuels), mais aussi, en supplément de ces fonctions classiques de représentation et de dénotation. d'enclencher une fonction d'existentialisation. propre à ces pragmatiques ontologiques et qui consiste à déployer et à mettre en concaténation intensive des qualités existentielles spécifiques.*

sociedades “animistas”. Isso é também o que a psicanálise perdeu por pouco, com seu escoramento excessivamente enérgico de complexos inconscientes. Depois, sua abordagem excessivamente estruturalista de “objetos parciais”, que seria melhor chamar de: objetos parcializados, fractalizados, ritonelizados. Também é possível praticar objetos institucionais: nesse campo, se quisermos sair do peso burocrático, da entropia estatal, todas as engrenagens precisam ser trabalhadas, artificializadas, “barroquizadas”¹²² (Guattari, 1989b, p. 184-185).

Ao programa-ritornelo, portanto, caberia o engenhoso trabalho de impulsionamento da experimentação pré-analítica, que, despida dos operativos convencionais que buscam a representação no indivíduo dos fantasmas de grupo, procura evidenciar a subjetivação como processo atravessado pelas linhas que compõem o *socius*.

Para a efetuação do programa em questão,

[...] Leve-se em conta a repetição-ritornelo, que atrapalha a ordem “normal” das coisas, que insiste sem razão, sinônimo de ruptura das amarras técnico-científicas paradigmáticas e de remanejamento das práticas sociais e analíticas do lado dos paradigmas ético-estéticos, produzem outra subjetividade, outras modalidades enunciativas, para ordenar diferentemente a existência. Este poderia ser o programa de uma análise dos ritornelos, uma análise-ritornelo¹²³ (Guattari, 1989b, p. 185).

Uma vez não sendo o programa um fim nele mesmo, cabe a ele favorecer a prática para a qual ele funciona como motor.

[...] Essas práticas do ritornelo, esses ritornelos, não se contentam mais em abalar referências e certezas duradouras; indicam as linhas potenciais de uma fractalização multifacetada, uma fractalização multidireccional e transversalista, capaz de produzir os seus efeitos

¹²² Orig. *Qu'il y ait une pratique possible des ritournelles existentielles, qu'on ne soit pas nécessairement condamné à rester passif devant leur surgissement - attitude relevant d'une fonction générale de monothéisme-capitalistique - c'est ce que nous enseignent tout particulièrement les procédures rituelles des sociétés "animistes". C'est aussi ce qu'a manqué de peu la psychanalyse, avec son étayage d'abord trop énergétiste des complexes inconscients, puis son approche trop structuraliste des "objets partiels", qu'il vaudrait mieux appeler: objets partialisés, fractalisés, ritournellisés. Pratique également possible des objets institutionnels: dans ce domaine, si l'on veut sortir des lourdeurs bureaucratiques, de l'entropie étatique, tous les rouages sont à travailler, à artificialiser, à "baroquiser".*

¹²³ Orig. *... Prendre en compte la répétition-ritournelle, qui se met en travers de l'ordre "normal", des choses, qui insiste sans raison, synonyme d'une rupture des amarres paradigmaticques technicrscientifiques et d'un réamarrage des pratiques sociales et analytiques du côté des paradigmes ético-esthétiques, produire une autre subjectivité, d'autres modalités énonciatives, à disposer autrement l'existence. Voilà ce que pourrait être le programme d'une analyse des ritournelles, d'une ritournelle-analyse.*

em domínios fundamentalmente heterogêneos¹²⁴ (Guattari, 1989b, p. 184).

Ou seja, o programa ritornelo parece se instalar entre a transversalidade que não pode ser negada e a heterogênese “insuperável dos conjuntos sociais que se constituem através [...] das sensibilidades específicas” (Guattari, 1981, p. 71 [1977]) de cada subjetivação, para possibilitar a criação, a experimentação, o encontro com as máquinas desejanças/abstratas, fora do protocolo representacional. Desse modo, os ritornelos, as análises-ritornelos ou os possíveis programas-ritornelos funcionam, ao lado, da transversalidade e da heterogênese, como formas de expressão do novo paradigma ético-estético por meio da esquizoanálise.

Mas, a proposta guattariana extrapola a prática analítica da *psique* e irradia-se por todo campo social. Assim, por exemplo, o anúncio de um novo paradigma ou a necessidade de o produzi-lo parte das ciências, passa pelas artes e alcança aquilo que é central em seu trabalho – a subjetividade, não apenas a do indivíduo, pois ela se constitui e se propaga nos coletivos que atravessa, arregimenta e fragmenta.

Para Guattari (1992, p.24 [1992]) “estamos diante de uma escolha ética crucial: ou se objetiva, se reifica, se “cientificiza” a subjetividade ou, ao contrário, tenta-se apreendê-la em sua dimensão de criatividade processual”. Não por acaso, esse deslocamento defendido por ele exige “a refundação do político [que] deverá passar pelas dimensões estéticas e analíticas que estão implicadas nas três ecologias: do meio ambiente, do *socius* e da *psique*” (Guattari, 1992, p. 33 [1992]).

Do ponto de vista prático, por assim dizer, uma mudança como a proposta por Guattari exige, no campo da pesquisa, um igual esforço na tentativa de provocar novas abordagens que deem conta da complexidade da questão por ele colocada e que se apresenta a partir do desenvolvimento do conceito de agenciamento – coletivo de enunciação e maquínico de corpos, bem como toda a diversidade de configurações que ele assume no *socius*, como agenciamento de subjetivação, institucional, capitalístico, estético, existencial, tecnocientífico etc.

¹²⁴ Orig. ... *Ces pratiques de la ritournelle, ces ritournellisations, ne se contentent plus d'ébranler les références et certitudes enkystées; elles indiquent les lignes potentielles d'une fractalisation à tête multiple, d'une fractalisation multidirectionnelle et transversaliste, capable de porter ses effets au sein de domaines foncièrement hétérogènes.*

No caso dos agenciamentos de enunciação¹²⁵, Guattari expõe a limitação a que se submete a análise quando ela se restringe ao campo linguístico do conteúdo e da expressão sem levar em conta as “codificações biológicas ou as formas de organização do próprio *socius*” (1992, p. 36 [1992]). Em busca de uma saída ao estruturalismo saussuriano, ele recorre à relação entre o conteúdo e a expressão, especialmente, a reversibilidade entre os dois, existente no argumento de Hjelmslev e, à máquina semiótica de Chomsky. No entanto, no caso do primeiro, ainda era necessário, segundo Guattari, superar a relação tripartite (com a substância) e quanto ao segundo, havia uma limitação ao campo linguístico que não viabilizava a inclusão das demais substâncias de expressão fora desse campo.

Assim, ainda se fazia necessário

[...] fazer estilhaçar de modo pluralista o conceito de substância, de forma a promover a categoria de substância de expressão, não apenas nos domínios semiológicos e semióticos, mas também nos domínios extralinguísticos, não-humanos, biológicos, tecnológicos, estéticos etc. Deste modo, o problema do Agenciamento de enunciação não seria mais específico de um registro semiótico, mas atravessaria um conjunto de matérias expressivas heterogêneas. Transversalidade, então, entre substâncias enunciantes que podem ser, por um lado, de ordem expressiva linguística, mas, por outro lado, de ordem maquínica, se desenvolvendo a partir de “matérias não-semioticamente formadas”, para retomar uma outra expressão de Hjelmslev (Guattari, 1992, p. 37 [1992]).

Com isso, a análise se abre a uma outra perspectiva, admitindo uma dimensão, intercambiante entre os diferentes fatores de produção de subjetividade, em detrimento de uma percepção hierarquizante desse processo. Assim, compreendem-se que os agenciamentos “comportam dimensões microssociais, mas também dimensões materiais e dimensões inconscientes” (Guattari, 1992, p. 203 [1992]). Essa dimensão consiste na compreensão maquínica do agenciamento, que age sobre os corpos, replicando neles as discursividades, mas neles também provocando outras enunciações. De outra forma, “todos os agenciamentos maquínicos contêm, mesmo em estado embrionário, focos enunciativos que são protomáquinas desejanter” (Guattari, 1992, p. 66 [1992]). Logo, a “mecanosfera antecipa e atualiza configurações

¹²⁵ Cf. Guattari (1992, p. 39 [1992]) “A função existencial dos agenciamentos de enunciação consiste na utilização de cadeias de discursividade para estabelecer um sistema de repetição, de insistência intensiva, polarizado entre um Território existencial territorializado e Universos incorporais desterritorializados”.

que existem dentre uma infinidade de outras nos campos de virtualidade. As máquinas existenciais estão em pé de igualdade com o ser na sua multiplicidade intrínseca” (1992, p. 65).

O novo paradigma estético tem implicações ético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação a coisa criada, em inflexão de estado de coisas, em bifurcação para além de esquemas pré-estabelecidos e aqui, mais uma vez, em consideração do destino da alteridade em suas modalidades extremas. Mas essa escolha ética não mais emana de uma enunciação transcendente, de um código de lei ou de um deus único e todo-poderoso. A própria gênese da enunciação encontra-se tomada pelo movimento de criação processual. Isto é bem nítido no caso da enunciação científica, que tem sempre uma cabeça múltipla: cabeça individual, é claro, mas também cabeça coletiva, cabeça institucional, cabeça maquinica com os dispositivos experimentais, a informática com os bancos de dados e a inteligência artificial (Guattari, 1992, p. 137 [1992]).

Com isso, Guattari inseri a peça que faltava, mas sem qual todas as outras não passariam de um amontoado de engrenagens, resistores, indutores e demais componentes de função limitada. Não por acaso, a crítica ao capitalismo é permanente na obra guattariana, pois ele, ao decodificar a política, ou seja, ao torna-la mais um de seus códigos vazios interdita a produção, a criação e toda possibilidade de fuga se torna uma ilusão ou uma grife.

Enfim, um programa que vista um novo paradigma ético-estético pode ser, portanto, entendido como um programa em duas dimensões. A primeira diz respeito a um empreendimento do psicanalista Félix Guattari, que parte de sua experiência de analisado e analista para criar uma abordagem para esse campo de atuação, a qual deixou um amplo registro ou protocolo de experiência e, a segunda, pode ser compreendida quando faz transbordar as implicações dessa proposta psicanalítica a mais uma “filosofia do futuro”, ou um exercício do pensamento, que apesar de partir das condições atuais vividas por ele se projeta, ou melhor, se virtualiza em um real possível, mas ainda não atualizado e que guarda todo o completo ferramental teórico que criou para tal empreitada.

Capítulo 10

Livros-programas

Os livros-programas são recorrentes em diferentes obras de Deleuze e Guattari, tanto naqueles escritos em conjunto quanto em separado. Em linhas gerais, são livros conhecidos e até mesmo amplamente estudados nos círculos acadêmicos. Assim, o que os tornam programas, de fato, é o que exige uma atenção especial, pois essas obras passam a operar como motores da experimentação da produção conceitual em curso em determinada passagem do pensamento dos dois filósofos. Nos livros escritos a quatro mãos, *Kafka por uma literatura menor* funciona como o modelo mais evidente de como os seus autores tomaram as escrituras do autor tcheco como programas ou parte de um programa – o programa K. Em separado, tanto Deleuze quanto Guattari dedicaram sua análise aos escritos de Proust, por exemplo, fazendo deles protocolos de experimentação como subsídios para a problemática da “diferença” e do “virtual” para o primeiro e o “inconsciente maquínico” e a “linha de fuga” para o segundo e, que depois se cruzaram nas obras coletivas.

Deleuze e Guattari também produziram seus livros-programas. *O Anti-Édipo*, contém um apêndice, incluído a partir da sua segunda edição¹²⁶, intitulado *Balanço-programa para máquinas desejantes*. Também *As três ecologias* ou a *Revolução Molecular* de Guattari podem ser tomadas como programas para a liberação da subjetividade. Assim como, *Lógica do sentido* e *Lógica da sensação* como programas para a criação estética, isso, apenas para mencionar algumas de suas obras.

O que se pretende daqui em diante, portanto, é localizar possíveis componentes de destacabilidade programática nas diferentes obras analisadas ou produzidas por Deleuze e Guattari a fim de entender como elas assumem (e outras não) a função-programa. Diante disso, o percurso passa necessariamente pela compreensão já apresentada no texto em curso do que é um programa, ao passo, que caberá avaliar, simultaneamente, a aderência aos critérios pelo objeto em questão – o livro-programa. O ponto de partida constitui na localização explícita da referência de alguma obra ao objeto, em um primeiro momento e; na extensão, por similaridade,

¹²⁶ Orig. *Bilan-programme pour machines désirantes*, publicado pela primeira vez na revista *Minuit* (nº 2, Paris, jan. 1973, pp. 1-25) e depois adicionado como apêndice d' *O Anti-Édipo* a partir da segunda edição “*nouvelle édition augmentée*”.

das obras que não são denominadas de fato como programas, mas que apresentam os componentes aderentes, em um segundo momento.

A partir disso, lançam-se algumas perguntas, como: o que é um livro-programa? Qual sua relação com os diferentes programas também abordados no texto em curso? Como reconhecer um livro-programa em meio a tantos outros? Não seria um livro-programa apenas uma forma estilística de se referir a certas obras? Além dessas, inúmeras outras questões poderiam ser elencadas de modo a interrogar a proposição em curso. No entanto, espera-se, provocar, com as questões que foram anunciadas acima, ainda que preliminarmente, alguma consideração que dê suporte ao argumento de que há uma especificidade nos livros-programas.

Logo, o procedimento escolhido para este fim foi o da análise da destacabilidade dos enunciados associados ao tema do livro-programa nas obras de Deleuze e Guattari. A destacabilidade é um procedimento da análise do discurso, no âmbito da linguística, desenvolvido por Dominique Maingueneau (2008) e outros como Alain Lhomme e Jean-François Bordon. Aqui, no entanto, se esquivar-se-á do procedimental para acolher apenas as nuances do processo que de fato interessam ao propósito experimental que está em andamento e fugir de uma possível formalização do enunciado em uma estrutura puramente languageira.

Desse modo, se destaca que

Na enunciação destacada, o enunciado é retomado para ser levado para uma nova cena [...]. Na realidade, as enunciações são falas já ditas; elas resultam de operações que lhes dão um novo estatuto, fazendo-as retornar em outra cena. Tomadas em uma tensão constitutiva com a do texto e a do gênero de discurso, o regime dessas enunciações “destacadas” complexifica o modelo usual da comunicação verbal, aquele no qual um locutor e um alocutário face a face interagem em um mesmo espaço (Maingueneau, p. 137-138).

Com isso, se parte do entendimento que a enunciação do livro-programa deve ser encontrada no interior das escrituras Deleuze e Guattari uma vez que são elas as criadoras do conceito. Portanto, não é objetivo corrente percorrer as obras citadas pelos dois filósofos em buscas dos elementos que supostamente delineariam um livro-programa. Ou seja, já não há dúvida de que o livro-programa existe, pois ele é registrado em passagens dos textos de Deleuze e Guattari e, portanto, cabe destacar neles os componentes que subsidiam a sua compreensão.

Inicia-se esse procedimento com *Crítica e Clínica*, especialmente, o capítulo seis, em que Deleuze (2011c [1993]) traça uma análise que atravessa o conjunto Nietzsche-Paulo de Tarso-Lawrence-João de Patmos. O tema que conduz essa análise é a relação entre o livro bíblico do *Apocalipse* de João e o ensaio homônimo de D. H. Lawrence, ambos apresentados como livros-programas.

O primeiro, ao contrário de ser tomado como livro-dado, como o livro em si, é colocado em movimento, posto a dançar conforme outros ritmos. O segundo, parte de um testamento particular, como afirma Santos (1990) para tomar ares de oposição coletiva e com humor capaz de fazer questionar o primeiro sob a óptica de um indivíduo que reivindica a criação de “uma nova religião para os jovens” (Lawrence, 1990, p. 8).

O que há de mais encantador nesses dois livros-programas é que são comunicantes de um futuro, não uma utopia, mas a projeção de uma realidade, um tipo de virtual, que por ser assim, é impregnado com os marcadores da experiência daqueles que o produziram. O primeiro dos apocalipses, de fato, não pode ser compreendido como resultado da produção de um homem ainda que atribuído a apenas um. Ele é um livro complexo, que a cada vez que foi reescrito assumiu e abandonou um pouco da experiência que o sustentava¹²⁷, uma experiência, diga-se de passagem, sempre permeada pelo olhar exterior, da religião, do povo eleito, do mundo conhecido. Logo, como não se espantar com a presença de figuras de linguagem mágicas e estranhas a este mundo e com metáforas que parecem ser de carne e osso. E todo o simbolismo fundido com o conhecimento astronômico dos povos que foram capazes de enxergar o céu e não esperar dele apenas o vazio. Obviamente, essa leitura do Apocalipse cristão já é resultado da produção do segundo Apocalipse, de Lawrence, que por sua vez, é relevante pois ao examinar o primeiro livro, projeta-se como programa de uma nova perspectiva ética a qual os cristãos não conseguiram perpetuar no momento em que admitiram o derradeiro texto no códice.

Segundo Deleuze (2011c [1993]) o “Apocalipse e sem dúvida o primeiro grande livro-programa com ares de grande espetáculo¹²⁸” (p. 50 [p. 55]). Com isso, cabe compreender o que é entendido como livro-programa, o que ele guarda das

¹²⁷ De fato, essa característica pode ser estendida a todos os demais livros antigos. Ao insistir nessa condição, o que se pretende é dar ênfase aos elementos não cristãos e nem mesmo judaicos que compõem o livro, partindo do entendimento que ele, como um livro-programa, recorreu a um suporte bem mais amplo como programação de uma nova religião.

¹²⁸ Orig. *L'Apocalypse est sans doute le premier grand livre-programme, à grand spectacle.*

características do que já foi apresentado acerca do programa e, se essa condição se estenderia ao *Apocalypse* de D. H. Lawrence.

Ao que indica Deleuze (2011c [1993]), o caráter inovador do *Apocalypse* é a transição que opera da percepção temporal que o grupo passa a ter a partir dele. Transição que, evidentemente, não se ocupa do tempo, mas de como ele é instalado como ferramenta que sustenta a narrativa.

A esse respeito, o procedimento do *Apocalypse* é fascinante. Os judeus tinham inventado algo muito importante na ordem do tempo, o *destino diferido*. Em sua ambição imperial, o povo eleito fracassara, colocou-se a espera e aguardava, tornou-se “o povo do destino diferido”. Tal situação permanece essencial em todo o profetismo judaico e já explica a presença de certos elementos apocalípticos entre os profetas. Porém o que há de novo no *Apocalypse* é que nele a espera torna-se o objeto de uma programação maníaca sem precedente¹²⁹ (Deleuze, 2011c, p. 50 [1993, p. 55]).

Pode-se dizer que os judeus haviam assimilado o sentido de projeto a partir das profecias e, que, estas até compõem, como destacou Deleuze, a narrativa cristã apocalíptica. No entanto, a ideia de um projeto restaurador marcado pela espera dá lugar ao programa provocador marcado pela contingência ou iminência de ser efetivado¹³⁰. A paciência é substituída pelo estar a postos. O silêncio interior pelo aterrorizador som que ocupa todos os espaços.

A visão apocalíptica se sobrepõe à palavra profética. O projeto é substituído pelo programa, afirma Deleuze¹³¹, de modo que “o espírito de vingança introduz o programa na espera (‘a vingança é um prato que...’)¹³²” (2011c, p. 50 [1993, p. 56]). É preciso manter ocupados os que esperam. É preciso que a espera esteja organizada

¹²⁹ Orig. *A cet égard, le procédé de l'Apocalypse est fascinant. Les Juifs avaient inventé quelque chose de très importante dans l'ordre du temps, c'était de destin différé. Dans son ambition impériale, le peuple élu avait échoué, il s'était mis en attente, il attendait, il était devenu "le peuple du destin différé". Cette situation reste essentielle dans tout le prophétisme juif, et explique déjà la présence de certains éléments apocalyptiques chez les prophètes. Mais ce qu'il y a de nouveau dans l'Apocalypse, c'est que l'attente y devient l'objet d'une programmation maniaque sans précédent.*

¹³⁰ Cf. Deleuze (2011c, pp. 50-1 [1993, p. 56]) “há um elemento que não pertence como tal ao Antigo Testamento, mas a alma coletiva crista, e que opõe a visão apocalíptica e a palavra profética, o programa apocalíptico e o projeto profético”. Esta passagem indica a oposição entre projeto e programa. Orig. *Il y a là un élément qui n'appartient pas comme tel à l'Ancien Testament, mais à l'âme collective chrétienne, et qui oppose la vision apocalyptique et la parole prophétique, le programme apocalyptique et le projet prophétique.*

¹³¹ Cf. Deleuze (2011c, p. 51 [1993, p. 57]).

¹³² Orig. *C'est l'esprit de vengeance qui introduit le programme dans l'attente ("la vengeance est un plat qui...")*

do princípio ao fim... É preciso, sobretudo, que o Fim seja programado¹³³ (Deleuze, 2011c, p. 50 [1993, p. 56]). Isso reforça o entendimento de que o programa tem um começo e um fim e é uma ação e não um efeito. A ação é produzir uma máquina de guerra incessante de arregimentação, incorporação e aniquilação, o efeito, o retorno anunciado de um Cristo que em vez de acolher e amar os pecadores, julga e os pune.

Portanto,

[...] se o profeta espera, já cheio de ressentimento, nem por isso deixa de estar no tempo, na vida, e espera um advento. E espera o advento como algo imprevisível e novo, cuja presença ou gestação só conhece no plano de Deus. Ao passo que o cristianismo só pode esperar um retorno, e o retorno de algo programado nos mínimos detalhes¹³⁴ (Deleuze, 2011c, p. 51 [1993, p. 56]).

Então, o programa apocalíptico é a produção de um novo tipo de espera e sua programação se dá pela inserção de um regime de enunciados que faz com que a espera seja atenta, incansável e, porque não, neurótica. “A pequena e a grande morte, os sete selos, as sete trombetas, as sete taças, a primeira ressurreição, o milênio, a segunda ressurreição, o juízo final, isso basta para preencher a espera e ocupá-la¹³⁵” (Deleuze, 2011c, p. 50 [1993, p. 55]).

Para tanto, João de Patmos, o programador do *Apocalipse* e sua apreensão do eu coletivo das almas, precisa criar uma zona experiencial que favoreça “uma programação maníaca sem precedente¹³⁶” (Deleuze, 2011c, p. 50 [1993, p. 55]). Logo, o Apocalipse é um programa ainda em curso mesmo para os que o tomam sob as perspectivas pretérita ou historicista¹³⁷, sua passagem pelo fluxo é de arregimentação dos signos componíveis de uma grande semiótica do poder de julgar, agenciada pelos sistemas de recompensa-punição e de pecado-remissão. Esse programa, como dito, é pautado, pela espera de algo protelado, definido desde a origem e, portanto,

¹³³ Orig. *Il faut surtout que la fin soit programmée.*

¹³⁴ Orig. *Car si le prophète attend, déjà plein de ressentimento, il n'en est pas moins dans temps, dans la vie, et il attend un avènement. Et il attend l'avènement comme quelque chose d'imprévisible et de nouveau, dont il sait seulement la présence ou la gestation dans le plan de Dieu. Tandis que le christianisme ne peut plus attendre qu'un retour, et le retour de quelque chose programmée dans le moindre détail.*

¹³⁵ Orig. *La petite et la grand mort, les sept sceaux, les sept trompettes, les sept coupes, la première réssurrection, le millenium, la seconde réssurrection, le jugement dernier, voilà de quoi combler l'attente et l'occuper.*

¹³⁶ Orig. *... d'une programmation maniaque sans precedent.*

¹³⁷ No Âmbito da escatologia cristã, compõem, junto com a abordagem futurista, os três modos de interpretação do texto bíblico.

devendo ser esta espera uma atitude atenta, vigilante e incansável. A sua execução é retardatária – deve-se aguardar..., e sua prática instada à agonia – deve-se temer enquanto aguarda. De fato, há um início e um fim no programa apocalíptico, contudo, trata-se de um tempo adiado, como perceberam Deleuze (2011c [1993]) e Lawrence (1990).

Acredita-se que o programa pode ser operado por intensificação, proliferação ou estratificação. Há investimentos econômicos, políticos e, sobretudo, desejantes na sua constituição. Nesse sentido, o Apocalipse e a grande economia do martírio com a estratificação do Cristo em que “a *visão* apocalíptica substitui a *palavra* profética, a programação substitui o projeto e a ação, todo um teatro de fantasmas sucede à ação dos profetas, bem como à paixão de Cristo¹³⁸” (Deleuze, 2011c, p. 51 [1993, p. 57]); o masoquista e a micropolítica que ironiza a opressão e a proliferação das ondas odoríferas; o “ânus solar” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 11 [1972, p. 07]) do presidente Schreber¹³⁹ como libido irradiante e a intensificação das “transformações gramaticais” (Deleuze, 2011b, p. 221) da narrativa de suas memórias.

Nesse sentido, o programa-apocalipse parece agir para camuflar o funcionamento das máquinas instaladas pelo Novo Evangelho, colocando em seu lugar, as velhas máquinas celibatárias, as máquinas do “retorno do recalcado” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 31; 1975, p.23) ao ponto em que o desejo seja agenciado por uma contínua “doutrina do juízo¹⁴⁰” (Deleuze, 2011c, pp. 46, 52, 143- 146, 154 [1993, pp. 51, 57, 159-162, 170]) e não de um pretense amor incondicional, que parece não ecoar nem mesmo entre os seus primeiros seguidores.

Por sua vez, o Apocalipse de D. H. Lawrence é colocado sob a mesma perspectiva de um livro-programa, mas operando de modo contrário. Não mais um livro que programa a espera, mas um livro que programa a aceleração. Sua característica de funcionamento não é a estratificação de uma semiótica, mas a intensificação-proliferação de transversais a uma semiótica já constituída – a revelação. Como destaca o autor do prefácio da obra traduzida para o português,

¹³⁸ Orig. *La vision apocalyptique remplace la parole prophétique, la programmation remplace le project et l'action, tout un théâtre de fantasmes succede à l'action des prophètes comme à la passion du Christ.*

¹³⁹ Trata-se de Daniel Paul Schreber (1842-1911), advogado e escritor alemão. Autor de uma autobiografia em que descreve uma série de transtornos psicológicos, os quais foram amplamente interpretados por Freud, Jung e outros. Deleuze cita várias vezes esse caso: 2011a; 2011b; 2011c. 2005. E em Deleuze; Guattari: 2011a; 2011b; 2011c. Orig. 1972; 1980.

¹⁴⁰ Orig. *doctrine du jugement.*

Laymert Garcia dos Santos, o ensaio, bem como a novela *O homem que morreu*, consiste “numa tentativa de esboçar *uma religião para os jovens*¹⁴¹” (Santos, 1990, p. 8), o que os colocam, igualmente, como revelação, ainda que sob a égide da desterritorialização do regime de signos estratificado do cristianismo imperial¹⁴², visando enxergar para além dele, algo de superior no sentido de um transcendental autêntico.

Apocalipse, conforme destaca Santos, foi o último texto publicado por Lawrence, “mais parece um testamento, legado pouco antes de morrer, aos quarenta e cinco anos, a 2 de março de 1930” (Santos, 1990), que transmite uma percepção experimental profunda de uma religiosidade em mundo que já não tem senão na lembrança as referências desse tipo de experiência.

Segundo Lawrence, na leitura que faz do texto bíblico,

O Apocalipse nos mostra aquilo contra o qual estamos resistindo, de modo antinatural: nossa ligação com o cosmo, com o mundo, com a humanidade, com a nação, com a família. Todas essas ligações são abomináveis no Apocalipse, e são abomináveis para nós. *Não suportamos estar ligados a nada* (Lawrence, 1990, p. 120).

Diante disso, o propósito do autor com o seu *Apocalipse*, é apresentar o texto bíblico de modo reconectado com as forças que o constituíram. Para isso, Lawrence não poupa promover uma releitura histórica com traços de inventividade para o texto tão famoso e ao mesmo tempo pouco compreendido naquilo em que é mais rico – a presença de elementos das religiões do Médio Oriente e Mediterrâneo na configuração da linguagem apocalíptica cristã. Com Lawrence, inclusive, a inclusão das passagens cristãs aparece desajustada à narrativa mais abrangente que o texto comporta. O cosmo é o plano central da história e o trabalho de sobreposição das figuras históricas do cristianismo revela um descompasso útil à própria religião

¹⁴¹ Como destaca o prefaciador, o próprio Lawrence assim se referiu a sua obra na revista *Everyman* em 1929.

¹⁴² Emprega-se a noção “imperial” em relação ao aspecto econômico-militar que traduz o sentimento de ódio e vingança presente no *Apocalipse*, diferente do “individual” que se remete ao autorrealização, próprio dos *Evangelhos*. Cf. Lawrence (1990, p. 117-118) “Jesus determinou o ideal do indivíduo cristão e deliberadamente evitou determinar o ideal do Estado ou da nação. Quando disse:” A César o que é de César”, ele atribuiu a César, por bem ou por mal, o poder sobre os corpos dos homens. [...] Ele deixou para João de Patmos, que enfrentou o Estado romano, a tarefa de formular o conceito de Estado cristão. João o fez no Apocalipse. Sua visão implica a destruição de todo o mundo e o reinado dos santos numa glória final, incorpórea”.

institucional, pois ela atende àquilo que os textos fundamentais não se ocuparam, na perspectiva do autor inglês, que é a relação do indivíduo com o Estado.

O objetivo de seu livro-programa é, nas suas palavras, “destruir nossas ligações falsas, inorgânicas, especialmente as relacionadas com o dinheiro, e restabelecer as ligações orgânicas, vivas com o cosmo, o sol e a terra, com a humanidade, a nação, a família. Se começarmos com o sol, o resto virá, lentamente, lentamente” (Lawrence, 1990, p. 121). O caminho para isso é estabelecido por meio de um processo de “desmontagem de fragmentos de imagens, mitos e alegorias na qual, capítulo a capítulo, Lawrence empreende uma verdadeira arqueologia da relação do homem com o cosmo” (Santos, 1990, n.p).

Ao mesmo tempo, pode-se dizer, que ao longo dos 23 capítulos da obra, o autor põe em funcionamento o seu programa, anunciado há pouco, que vai se efetuando na medida em que procede a desmontagem da máquina apocalíptica cristã, que tem como consequência, uma dupla revelação, para fazer jus ao significado da palavra que intitula o texto bíblico, com a referida religião: a presença ignorada das antigas cosmogonias reforça um ressentimento fundacional, ou seja, uma negação que só é possível depois de ter sido beneficiada por seus préstimos e, escancara as relações de produção, circulação e consumo de uma religiosidade que se esvaziou do próprio significado latino que originou a noção. Não guarda relação com *religare*, pois ela não liga a nada que não passe pelas transações de uma economia do sagrado. Nem *relegere*, pois sua relação com os textos tidos como sagrados é intercambiada aos interesses atuais. Tampouco, *religio*, pois o louvor ou a reverência aos deuses tem passado cada vez mais pelo ímpeto egóico das transações espirituais.

Por isso, Lawrence entende que

O Apocalipse são os pés de barro da grandiosa imagem do cristianismo. Assim, a imagem cai e se despedaça, por causa da fraqueza dos pés. Temos Jesus – mas também temos João. Temos o amor cristão – mas também temos a inveja cristã. Aquele quer “salvar” o mundo – e esta só ficará satisfeita quando conseguir destruí-lo. São as duas faces de uma mesma moeda (Lawrence, 1990, p. 115).

Contudo, o programa para uma nova religião para os jovens de Lawrence não é um programa pessimista. Simultaneamente à desmontagem, há a contiguidade, um desejo do possível que emana do processo, outra característica, de elevar ao coração dos humanos o mais simples e mais potente *mandamento*: “a grande maravilha é estar

vivo. Para o homem, para a flor, o animal, a ave, o supremo triunfo é estar intensamente, mais perfeitamente vivo” (Lawrence, 1990, p. 121).

Por sua vez, é importante registrar a ocorrência de outras modulações do livro-programa, especialmente, nas escrituras de Deleuze, mas que não oferecem elementos suficientes para depreender o entendimento acerca deles naquilo que se procura empreender no texto em curso. Um dos exemplos é quando Deleuze (2012b [1988]) cita, por duas vezes, um tipo de texto-programa. O registro ocorre em *A dobra, Leibniz e o barroco*, ao analisar a problemática da harmonia no pensamento do filósofo de Leipzig. Sem detalhar o que seria um texto-programa e apenas o atribui a Leibniz para sustentar que nele o tema da harmonia assume três características: existência, beleza e número, de modo que “a unidade harmônica não é a do infinito, mas a que permite pensar o existente como decorrente do infinito; é uma unidade numérica, uma vez que envolve uma multiplicidade [...]”¹⁴³ (Deleuze, 2012b, p. 221 [1988, p. 175]).

Dada a cena em que o livro-programa pode ser capturado, é propício apresentar as fórmulas destacadas de modo a promover a avaliação da aderência aos critérios que foram se aglomerando em torno do programa a fim de toma-lo como um conceito. Assim, tem-se a seguinte composição de cortes:

1.	Balanço-programa para máquinas desejanter	O Anti-Édipo
2.	Apocalipse é sem dúvida o primeiro grande livro-programa com ares de grande espetáculo	Crítica e Clínica
3.	É preciso, sobretudo, que o Fim seja programado	
4.	uma programação maníaca sem precedente	
5.	[...] destruir nossas ligações falsas [...] e restabelecer as ligações orgânicas [...] o resto virá, lentamente, lentamente	Apocalipse

O destacamento das fórmulas filosóficas, ainda segundo Maingueneau (2015), se dá em duas dimensões, uma no âmbito do *destacado* e outra no *destacável*. Essas duas dimensões, que na teoria a que elas se vinculam são categorias, aqui orienta um movimento bem mais singelo. Interessa, sobremaneira, localizar as linhas de força componíveis da noção programa de modo a encontrar no interior do corte produzido elementos suficientes para produzir uma espécie de *continuum* do processo de

¹⁴³ Orig. *L'unité harmonique n'est pas celle de l'infini, mais celle qui permet de penser l'existant comme découlant de l'infini; c'est une unité numérique, pour autant qu'elle envelope une multiplicité...*

estabilização do conceito. Nessa direção, pode-se dizer que há, entre no corte n.1 uma sobreasseveração, ou seja, uma destacabilidade¹⁴⁴ que adquire autonomia, que pode ser sustentada por ser ele um título, mas, mais do que isso, um título que é incorporado a uma obra a qual é comunicante de seu conteúdo e expressão, tornando-o, portanto, uma fórmula que atravessa todo o corpo textual, ainda que na forma de uma conexão *a posteriori*, devido ao seu formato de apêndice.

Outra forma de sobreasseveração está no corte n.5. Nele, não há elemento explícito que o ligue ao programa, como a própria palavra programa ou suas variações: substantiva - programação, substantiva/adjetiva - programático ou verbal - programar. O que o torna autônoma no corpo do texto é o fato da posição conclusiva que ocupa nele; a estilística que se comunica com a parte inicial da obra; e, as conexões extrínsecas que realiza com outras características do livro, como a desmontagem e o *continuum*.

O corte n.2 também favorece a compreensão de que ele funciona como uma fórmula destacada, pois, ele contém no enunciado a forma de conteúdo almejada por este trabalho. Ele afirma a existência do programa, uma vez que emprega esse termo literalmente e o reforça ao nomear um tipo de programa, no caso o livro-apocalipse. Os cortes n.3 e n.4 são, por sua vez, destacáveis, pois eles não apresentam o enunciado em sua menor unidade, mas produzem linhas de comunicabilidade ao atribuir nas frases produzidas uma sensação de que já é consistente o uso da noção programa, ou seja, ainda que não explicado, toma-se por “implicitude” a presença dos elementos que sustentam o argumento em questão.

Desse modo, pode-se considerar que a noção livro-programa adere aos componentes que foram reunidos em torno do conceito programa, pois nas fórmulas produzidas a partir dos registros nas obras analisadas há um grau eficiente de correspondência entre eles, ainda que sobre o primeiro, haja pouca informação sobre ele. Ademais, nos textos, não se encontrou elemento que pudesse resultar no questionamento do que se empreendeu até aqui em torno do programa.

Por fim, ainda é possível inserir uma última questão à relação programa e livro-programa. Na verdade, uma questão que se dobra e, que pode ser assim formulada: são os livros-programas protocolos de experiência? Se não, o que os diferenciam?

¹⁴⁴ Ver Maingueneau, Dominique (2008) *Cenas de enunciação*. Org. e trad. Sírio Possenti; Maria Cecília Pérez de Souza e Silva, São Paulo: Parábola.

Se os protocolos de experiência são resquícios ou resíduos, mas não o resultado ou produto da experimentação, o livro-programa parece resguardar uma porção experimental, pois, ele, como a materialização de uma experiência, pode ser entendido como uma parte do resultado experimental. Assim, ele alcança o público em maior espectro do que os protocolos que precisam ser extraídos seja de um próprio livro, seja de outras formas de comunicação.

Também quanto à memória, os livros-programas se diferenciam dos protocolos de experimentação, pois os primeiros agem, justamente, na produção dela e, portanto, se comporta como um componente muito mais preeminente na forma que assume em um livro-programa.

No entanto, eles coincidem quanto à condição comum exigida de uma experimentação geral e uma que se materializa em uma obra, que se pode chamar de função-programa. Uma função-programa é explicitamente política e, nessa direção, tanto os protocolos de experiência, quanto os livros-programas funcionam como ferramentas de composição de planos experienciais que ultrapassam o registro biográfico, individual, transcendente, pautando-se por uma condição ativa – a própria vida.

Desse modo, não apenas os livros-programas anunciados por Deleuze, mas uma multiplicidade de obras pode apresentar uma determinada característica funcional, tal qual foi apresentada anteriormente. Talvez, a maior parte delas seja um programa ou parte de um. A diferenciação de um livro-projeto, um livro-programa ou um livro qualquer está na sutil condição que o toma como um conjunto ao mesmo tempo experimental, acontecimental e intensamente ligado aos virtuais que o povoam.

Dito isso, o caminho percorrido, como registrado no início deste capítulo, foi o de analisar as obras que Deleuze, objetivamente, declarou como exemplos de livros-programas. Mas, as pistas encontradas nelas fazem como que uma incursão à infinidade de obras existentes seja viável desde que o ponto de partida seja mantido: a condição ativa e afirmativa da vida, para além das obviedades e de expressivo teor experiencial.

Capítulo 11

Programa DelGua/GuaDel

Entre os diagramas de Félix e os meus conceitos, articulados, tivemos vontade de trabalhar juntos, mas não sabíamos bem como.
Deleuze, Dois Regimes de Loucos.

O trabalho filosófico realizado com Gilles Deleuze me levou a aprofundar o que antes eram apenas questões, ou dúvidas a respeito dos dogmatismos freudo-lacanianos.
Guattari, entrevista a John Johnston.

Até aqui o texto se ocupou da localização e análise das variações que a noção programa assume nas escrituras filosóficas de Deleuze e Guattari, bem como nas proposições temáticas que os dois desenvolveram em torno do programa. A presença, portanto, da noção em diferentes obras e de diferentes maneiras, não deixa dúvida de que ele compõe o *corpus* DelGua-GuaDel. A escassa definição ou mesmo a aplicação do programa de modos variados não inibe a tentativa de sustenta-lo como potencial conceito e de elevada importância no conjunto do pensamento dos dois filósofos, especialmente, quando levada em consideração a percepção deleuziana acerca dos diferentes tipos conceituais de que o trabalho filosófico pode lançar mão.

Tanto Deleuze quanto Guattari recorreram ao uso do programa de modo autônomo e individual antes mesmo da publicação do primeiro texto em coautoria. A cronologia das obras não deixa dúvida de que, por caminhos diferentes, ambos, concorreram para a composição final do conceito. De fato, isso coincide com a percepção geral acerca das obras em conjunto dos dois pensadores no tocante ao intercâmbio, fusão e mutação dos conceitos que, a depender do momento e localização, exigem um exercício contínuo de retomada e comparação, para não incorrer no risco de tomar como final um conceito que passa por transformações ao longo dos textos, a exemplo de máquina desejante-máquina abstrata-agenciamento.

Sim, há um uso da noção programa em Guattari, outro em Deleuze e as variações de ambos nas obras conjuntas. Em Guattari, o programa é uma ação ambivalente, por vezes convocado à revolução (molecular), por outras, representante da estrutura (política, partidária, institucional) que a inibe. Do mesmo medo, em Deleuze, há a uma alternância, ora de um sentido de produção afirmativa da

experiência, ora referindo-se a um sentido negativo de algum processo marcado pela estratificação.

Mas, quando se chega às obras em coautoria, há um terceiro modo de operar o conceito, que inicialmente parece ser o resultado de um misto das duas perspectivas particulares, mas, também, produto de uma nova abordagem da noção, que em vez de corresponder a uma conformação conceitual registra-se por meio de uma proliferação de usos do programa em um sistema de devires contínuo.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari associam o programa a um tipo de formação de potência ou estados de força, que preexiste aos componentes visíveis da produção, como, por exemplo, a mão e a ferramenta, pois elas exigem ser compreendidas no âmbito da formação de uma máquina social técnica que, por sua vez, se acopla a outra máquina, semiótica, que constitui regimes de signos e, com isso, concorre para a constituição da subjetividade no *socius*, por meio dos estratos que vai produzindo em cadeia.

Assim,

Uma formação de potência é muito mais que uma ferramenta, um regime de signos é muito mais que uma língua: atuam antes como agentes determinantes e seletivos, tanto para a constituição das línguas, das ferramentas, quanto para seus usos, suas comunicações e difusões mútuas ou respectivas¹⁴⁵ (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 101 [1980, p. 82]).

Trata-se, portanto, da relação conteúdo e expressão, que em Deleuze e Guattari assumem uma relação mútua de interdependência em contraposição a relação de causa e efeito comum na análise estruturalista em voga.

A forma de expressão, aliás, não se reduz a palavras, mas sim a um conjunto de enunciados que surgem no campo social considerado estrato (é isto um regime de signos). A forma de conteúdo não se reduz a uma coisa, mas a um estado de coisas complexo como formação de potência (arquitetura, programa de vida etc). Há nisso como que duas multiplicidades que não cessam de se entrecruzar, “multiplicidades discursivas” de expressões e “multiplicidades não-

¹⁴⁵ Orig. *Une formation de puissance est beaucoup plus qu'un outil, un régime de signes est beaucoup plus qu'une langue: ils agissent plutôt comme des agents déterminants et sélectifs, tant pour la constitution des langues, des outils, que pour leurs usages, pour leurs communications et diffusions mutuelles ou respectives.*

discursivas” de conteúdo¹⁴⁶ (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 106 [1980, p. 86]).

De modo geral, a questão da formação de potência e dos regimes de signos liga-se à análise acerca da constituição dos estratos ou campos sociais ou ainda regimes de signos, todos eles camadas do *socius* em vez de serem sinônimos. A formação de potência ou a máquina social agem em função de uma “sobrecodificação imanente à própria linguagem¹⁴⁷” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 102 [1980, p. 82]), ou seja, instaurando, entre os estratos o fator comunicante que viabiliza a emergência das máquinas abstratas que, para se efetuarem, investem-se das máquinas suportáveis – sociais, técnicas etc., produzindo, ao mesmo tempo dois fatores: um ilusório, do qual resulta uma subjetividade predominante e, um não ilusório, em que ocorrem “novas distribuições do conteúdo e da expressão¹⁴⁸” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 102 [1980, p. 82]).

Desse modo,

É necessária toda uma organização que articula as formações de potência e os regimes de signos e que trabalhe no nível molecular (o que Foucault chama sociedades com poder disciplinar). Em suma, não se deve jamais confrontar palavras e coisas supostamente correspondentes, nem significantes e significados supostamente conformes, mas sim formalizações distintas em estado de equilíbrio instável ou pressuposição recíproca. “*Não adianta dizer o que se vê; o que se vê não habita jamais o que se diz*¹⁴⁹” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 106-107 [1980, p. 86-87]).

Com isso, pode-se considerar que o programa também atua no âmbito do molecular. É nele que se localiza a micropolítica e, com ela, as variações possíveis que sem diferenciam do segmento molar (Deleuze; Guattari, 2012a [1980]), como é o caso de uma microeconomia. Nessa direção, o programa entendido como um tipo de

¹⁴⁶ Orig. *La forme d'expression d'ailleurs ne se réduit pas à des mots, mais à un ensemble d'énoncés qui surgissent dans le champ social considéré comme strate (c'est cela, un régime de signes). La forme de contenu ne se réduit pas à une chose, mais à un état de choses complexe comme formation de puissance (architecture, programme de vie, etc). Il y a là comme deux multiplicités qui ne cessent de s'entrecroiser, «multiplicités discursives» d'expressions et «multiplicités non discursives» de contenu.*

¹⁴⁷ Orig. *C'est l'illusion qui dérive du surcodage immanent au langage lui-même.*

¹⁴⁸ Orig. *nouvelles distributions du contenu et de l'expression.*

¹⁴⁹ Orig. *Il faut toute une organisation qui articule les formations de puissance et les régimes de signes, et qui travaille au niveau moléculaire (ce que Foucault appelle les sociétés à pouvoir disciplinaire). Bref, il ne faut jamais confronter des mots et des choses supposés correspondants, ni des signifiants et des signifiés supposés conformes, mais des formalisations distinctes, en état d'équilibre instable ou de présupposition réciproque. « On a beau dire ce qu'on voit, ce qu'on voit ne loge jamais dans ce qu'on dit ».*

formação de potência, conseqüentemente, tende à constituição de uma zona de potência, que por sua vez, tem como característica estar “relacionada com os segmentos de uma linha sólida dura”, o que também poderia ser associado ao poder do aparelho de Estado. Contudo, é necessário fazer duas considerações a esse respeito: se de um lado a formação de potência leva a essa intensificação molar, é em relação a ela que se pode produzir movimentos de variação, distribuição ou fuga. Do mesmo modo, uma zona de impotência, que se define “na máquina abstrata de mutação, fluxo e *quanta*”, pode incorrer em puro movimento de estratificação sob a ilusão revolucionária. Ou seja, não se pode

[...] dizer destas três linhas que uma seja má e outra boa, por natureza e necessariamente. O estudo dos perigos em cada linha é o objeto da pragmática ou da esquizoanálise, visto que ela não se propõe a representar, interpretar nem simbolizar, mas apenas a fazer mapas e traçar linhas, marcando suas misturas tanto quanto suas distinções¹⁵⁰ (Deleuze; Guattari, 2012a, p 119 [1980, p.277]).

Um programa, como já anunciado ao longo deste texto, pode guardar uma porção maior ou menor de conteúdo significativo e subjetivo, ou seja, pode estar ligado mais às condições extensivas do às intensivas – essa é a diferença, por exemplo, de um programa nazista e um programa Kafka. Ao relacioná-lo à formação de potência, portanto, é sobre essa transitividade que a noção pode variar. Essa potência é compreendida em graus, “uma vez que às relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou o modificam, correspondem intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes¹⁵¹” (Deleuze e Guattari, 2012b, p. 44 [1980, p. 314]).

Por isso,

Há somente **hecceidades**, afectos, individualizações sem sujeito, que constituem agenciamentos coletivos. Nada se desenvolve, mas coisas acontecem com atraso ou adiantadas, e formam esse ou aquele agenciamento de acordo com suas composições de velocidade. Nada se subjetiva, mas **hecceidades** formam-se conforme as composições

¹⁵⁰ Orig. *Mais, de ces trois lignes, nous ne pouvons pas dire que l'une soit mauvaise, ou l'autre bonne, par nature et nécessairement. L'étude des dangers sur chaque ligne, c'est l'objet de la pragmatique ou de la schizo-analyse, en tant qu'elle ne se propose pas de représenter, d'interpréter ni de symboliser, mais seulement de faire des cartes et de tirer des lignes, en marquant leurs mélanges autant que leurs distinctions.*

¹⁵¹ Orig. *Aux rapports qui composent un individu, qui le décomposent ou le modifient, correspondent des intensités qui l'affectent, augmentant ou diminuant sa puissance d'agir, venant des parties extérieures ou de ses propres parties.*

de potências ou de afectos não subjetivados¹⁵² (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 58 [1980, p. 326]).

Essa parece ser, portanto, a ligação que faltava entre a formação de potência (extensiva) que produzem um novo estrato e os graus de potência (intensiva) que se efetuam nos corpos em experimentação a “cada relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão¹⁵³” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 44 [1980, pp. 313-314]). O programa, com isso, pode ser compreendido neste duplo movimento de potência em que sua efetuação é marcada por índices de transitoriedade das condições – extensiva e intensiva e segundo os graus de composição de afectos.

Oportunamente e, especialmente, pelo fato de se estar diante da proximidade da conclusão do texto em curso, retomam-se os componentes que foram elevados à condição de constituidores de um plano de consistência para o conceito de programa, de modo que eles sejam comunicantes de uma potencialidade conceitual a partir do itinerário que foi percorrido e que não se conclui, ao contrário do texto, no final dessas páginas.

Em retrospectiva, partiu-se das esparsas e rarefeitas evidências presentes nas escrituras de Deleuze e Guattari e se produziu um plano em que foram analisados os indícios que puderam ser acoplados, confrontados ou comparados a elas. Ainda assim, foi necessário considerar a multiplicidade de abordagens, algumas conflitantes, em torno da noção, de modo que uma conceituação só foi possível quando levada em conta a condição difusa que marca o uso do programa nessas escrituras.

O anúncio mais preeminente encontrado é de que o programa funciona como o “motor da experimentação”, tal qual se registra em *Mil Platôs*. A experimentação liga-se à constituição dos Corpo sem Órgãos e, portanto, o programa pode ser considerado o ato de fazer passar algo através desse CsO, que, por sua vez, é a conexão dos desejos, a conjunção dos fluxos que revelam no plano da ação, a potência do inconsciente investido no *socius*.

Há uma diversidade de programas, como se mostrou ao longo do texto, e até mesmo uma sensação de que eles são, no fundo, programas de vidas particulares como em Kleist, entendimento que pode ser superado na medida em que nos

¹⁵² Orig. *Il y a seulement des heccétés, des affects, des individuations sans sujet, qui constituent des agencements collectifs. Rien ne se développe, mais des choses arrivent en retard ou en avance, et forment tel ou tel agencement d'après leurs compositions de vitesse. Rien ne se subjective, mais des heccétés se forment d'après les compositions de puissances ou d'affects non subjectivés.*

¹⁵³ Orig. *A chaque rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur.*

Diálogos, Deleuze afirma que “os programas não são manifestos, e menos ainda fantasias, mas meios de orientação para conduzir uma experimentação”, operando um deslocamento no programador que irrompe a dinâmica individualista, como se vê no programa Kafka e no programa Nietzsche.

Um programa é um plano prático de ação que se instala segundo o desejo que é investido socialmente. Não é por ele mesmo uma tarefa positiva e isso se confirma nas críticas feitas por Guattari aos programas subjetivos e significantes que dão forma aos modos de existência precarizantes, como os diversos programas políticos, partidários, analíticos, econômicos e arquitetônicos analisados em *Revolução Molecular, Caosmose, As três ecologias* entre outras obras. Um programa é uma ação e não um efeito, o que não o investe de valor a priori e ao mesmo tempo o deixa susceptível a toda ordem de estratificação ou intensificação da experiência. Por isso, é possível falar em um programa nietzscheano e um programa fascinizista, ambos com seus desdobramentos na subjetivação, mas sem qualquer relação entre eles¹⁵⁴.

Além disso, um programa não visa a produção de conceitos. Ele propulsiona as experiências, das quais pode ou não emergir conceitos. Contudo, essa tarefa primordialmente filosófica, fora de uma programação experiencial, pode, de algum modo, se beneficiar desse meio.

Assim,

O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração [de modo que] [...] o plano de imanência é pré filosófico, e já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso (Deleuze; Guattari, 2010, p. 58 [1991]).

Diante disso, a “experimentação tateante” de que tratam, pode, ainda que tangencialmente, ser relacionada aos resquícios da efetuação de um programa, ou seja, os chamados protocolos de experiência que atuam na ampliação das condições de emergência conceitual, uma vez que ela remete aos mesmos componentes que delinearam o conceito em investigação nesse texto.

¹⁵⁴ Não se considera aqui as relações historicamente já demonstradas na apropriação da filosofia nietzscheana pelos interesses do Partido Nazista na Alemanha na primeira metade do século XX.

Do ponto de vista funcional, um programa é composto por uma programação, constituída por cadeias de discursividade que são produzidas no processo de experimentação, que podem se materializar em uma obra escrita, em uma performance ou mesmo em uma posição diante de um fato como a guerra ou um poder político determinado. Um programa também tem um programador, que pode ser localizado em um indivíduo ou grupo, mas que age para além de sua individuação, de modo que esse sujeito, individual ou grupal, não se centra em um enunciador, mas no agenciamento coletivo de enunciação em que ele se inscreve e que pode ser reverberado em um enunciado específico.

Para que esse programa possa ser efetuado, é necessário que haja uma zona experiencial, uma condição prática para que ele possa ser posto em ação. Em síntese, essa zona é criada e não dada ou pré-existente. Ela não é necessariamente física, mas sempre territorial¹⁵⁵. Assim, ocorreu com Kleist e as cartas que escreveu, Kafka e sua relação com a língua alemã, Nietzsche e suas viagens. Se o programa é o motor da experimentação, a zona experiencial é a territorialização parcial dos devires, que, por serem provocados pelas máquinas abstratas empurram, continuamente, esse processo ao limite, fazendo com que ele só possa ser considerado na dinâmica territorialização - desterritorialização – reterritorialização e, nas linhas que a comportam – molar, molecular e de fuga.

Depois de ter detalhado alguns programas ao longo deste texto é oportuno sintetizar que o todos eles têm em comum: (i) o modo operativo que parte da diferenciação e não da identidade e, por isso, a transição outrora apresentada do Eu-Nietzsche para um sujeito-nietzschiano, por exemplo; (ii) o modo functivo, ou seja, as funções ou proposições que se dão na convergência de forças como a intensificação, a proliferação, a desestabilização e mesmo a estratificação do CsO, que a título de exemplo, encontra no eterno retorno nietzscheano a fórmula que irrompe com a representação significativa em função da experimentação criativa; e, (iii) o modo transitivo, em que o programa promove o deslocamento gradual das condições extensivas, dadas no *socius*, às condições intensivas de criação, que parte do plano de organização em cena para criar um CsO, como ocorre no programa masoquista, em que as botas da senhora deixam de ser meros objetos para se converterem à uma zona de intensidade, fora do alcance de qualquer interpretação externa.

¹⁵⁵ ainda que em geografia clássica, essa afirmação seja impossível, em *Mil Platôs* essa passa a ser uma realidade.

Se um programa tem como característica os modos operativo, functivo e transitivo, ele é simultaneamente afetado pelos movimentos de destruição, conversão, inversão, troca e circulação e, conhece apenas as grandezas de velocidade, lentidão e contiguidade. De outro modo, ele é perceptível segundo a hecceidade, ou seja, “as composições intensivas, de afectos e de velocidades” (Zourabichvili, 2004, p. 10).

Portanto, quando se fala em um programa DelGua ou GuaDel, o que se objetiva com isso, é localizar, para além dos sujeitos diretamente implicados nessa composição, a convergência que propiciou a construção dos diversos conceitos elaborados, de modo que eles sejam reconhecidos ao mesmo tempo em sua atualidade e virtualidade. Mas, nisso, pode-se dizer, concorre a própria filosofia, a atividade do pensamento, a criação artística, as formulações científicas que se mantêm atuais ou continuamente “atualizáveis”, fazendo com que não seja causa do programa uma especificidade qualquer. No entanto, o programa não sendo um fim nele mesmo, ele não é a realização, a materialização, a teorização de algo, mas justamente, o que a antecede. Por isso mesmo, o programa tem um início e um fim ainda que esteja sempre inserido em meio a um processo – uma formalização, uma subjetivação, uma vida... Ele tende ao fracasso, ou seja, a um esgotamento ou saturação a depender do grau de significante que ele carrega.

Então, o que vem depois de um programa? A necessidade de outro. Ou seja, não se julga um programa pela consequência que ele tem. O programa darwinista não resulta n’*A origem das espécies*, mas em um processo de experimentação que exigiu uma atenção, um esforço e um empreendimento que pode ser visto em diversas outras obras e, que encontra certa comunicabilidade dado que ele produziu seus protocolos de experiência, que não sendo modelos de experimentação, alimentam diferentes abordagens científicas, artísticas, políticas e o torna aquilo que especificamente foi feito por Darwin um programa. Além disso, não se pode compor um programa-modelo ou um programa para outrem, mesmo os programas do Partido Comunista ou da Alemanha Nazista, precisaram ser subjetivados, individuados, como se a cada instante houvesse uma descoberta, uma origem que tornou particular a experiência de fazer parte de um programa político.

Em síntese, o programa foi tratado durante todo o texto como um conceito capaz de operar no plano, interseccionando a produção de subjetividades e as forças ou linhas que atravessam e produzem o *socius* em função de um CsO. Apesar de ser um plano prático que um indivíduo ou grupo coloca em ação, ele parece conter em

sua gênese o aspecto improgramável. Talvez, seja este aspecto o que propulsiona o motor da experimentação, ainda que sob a expectativa de que funcione como um objetivo. No fim, ao que indica, é ele que coloca o ponto final e é ele que pode exigir a criação de um novo programa para uma experiência que se espera produzir.

Se ao longo desta investigação muitos foram os programas elencados nas obras de Deleuze e Guattari, é também por meio deles que é possível depreender um programa DelGua ou GuaDel. Um programa filosófico ou psicanalítico, político ou desejante, seja ele que denominação possa receber, esse programa, diga-se de passagem, consiste em um modo de captura das obras dos dois autores e que conduz à superfície textual os efeitos dos agenciamentos que constituíram a máquina de escrever¹⁵⁶ que povoou um corpo-leitor-escritor em curso tornando-o indispensável.

Assim, para Zourabichvili (2004, p. 4), por exemplo, “não precisaríamos de Deleuze se não pressentíssemos em sua obra algo a pensar que ainda não o foi, e sobre o qual ainda não avaliamos de fato como a filosofia poderia ser afetada - por ainda não *nos deixarmos afetar por ela filosoficamente*”. Tal consideração ecoa outra, feita por Luiz B. L. Orlandi (2023, p. 10) de que “o *meio* deleuzeano é um convite para que estejamos atentos a relações de ressonâncias com outros domínios, atentos a relações não hierárquicas entre filosofias, ciências e artes, a respeito da ética e dos combates na imanência pela dignificação do viver”.

Esse convite é ainda mais interessante quando se leva em conta “uma das admiráveis virtudes intelectuais de Gilles Deleuze, a de dizer muito em poucas palavras [...] [de modo que] por uma razão própria do pensamento que nela flui, essa escrita se contrai como exploração conceitual [...]” (Orlandi, 2018, p. 51), que provoca o leitor a se envolver com um “método de leitura em espelho, onde cada conceito do complicado léxico filosófico do deleuzianismo se vai desenhando segundo um regime de parasitagem, de vampirização dos universos teóricos visitados” (Nabais, 2017, p. 43).

Nas palavras de Roberto Machado (2015), o que interessava a Deleuze,

[...] não era estudar um autor, cercado de todo aparato crítico existente, de maneira distanciada, para explicar ou aprofundar alguma ou algumas de suas ideias. O que fazia com perfeição, humor e delicadeza era entrar no pensamento de outro para explorar sua

¹⁵⁶ Ver Sandra Mara Corazza (2014) em “Didática da tradução, transcrição do currículo: escrituras da diferença” *Pro-Posições*, Campinas, SP, v. 26, n. 1, p. 105–122, 2015. Disponível em: encr.pw/ule66 Acesso em: 3 abr. 2023.

potência, sua força, a partir da explicitação das questões e problemas que ele mesmo pretendia pensar, sempre atento à relação que esse pensador estabeleceu com a vida, para utilizá-lo na criação de sua própria filosofia (Machado, 2015, p. 4).

Isso repercute em um novo modo de operar a filosofia, uma abertura ao exercício do pensamento sob condições imprecisas, mas não incompreensíveis, pois, como argumenta Éric Alliez (2000)

A filosofia deleuziana funciona como um operador de *desencravamento* da filosofia contemporânea diante de um mundo filosófico que, decerto, por muito tempo se acomodou à sua divisão geo-histórica em dois blocos (fenomenológico e analítico), mas diz respeito igualmente às ciências e às artes, que recuperam sua plena autonomia de pensamento desde o momento em que a filosofia não é mais concebida a partir dos efeitos do domínio de uma *reflexão sobre* (Alliez, 2000, p. 13).

Para enfrentar essa divisão *geo-histórica* a que se refere Alliez (2000), Deleuze e Guattari promove, justamente, uma subversão da geografia e uma perversão da história, em que a primeira ganhará expressividade na formulação conceitual, enquanto a segunda terá dela tirada o imperativo avalista, passando a fornecer personagens, movimentos, cenas que não se fecham em si mesmos.

Assim,

A característica mais elementar da relação entre a filosofia de Deleuze e os pensamentos filosóficos, científicos e artísticos é o fato de ela se propor mais como uma geografia do que como uma história, isto é, o fato de ela considerar o pensamento não por intermédio de uma dimensão histórica linear e progressiva, e sim privilegiando a constituição de espaços, de tipos não apenas heterogêneos, mas sobretudo antagonicos (Machado, 2023, pp. 37-38).

Tal empreitada, contudo, certamente se beneficiou dos deslocamentos¹⁵⁷ produzidos por Guattari, que, aliás, vem primeiro em muitos aspectos dessa produção conjunta que tiveram. Obviamente, não é questão aqui de mensurar o que só pode ser capturado na fusão, na combinação, no “roubo” ou no mínimo no avizinhamento

¹⁵⁷ Por consequência, poder-se-ia concluir que ao se atribuir a Guattari os “deslocamentos”, a Deleuze restaria algo como que “centramentos”, no entanto, a explicação de Deleuze sobre essa relação é bem mais interessante: “Félix tinha verdadeiros clarões e, quanto a mim, eu era um tipo de para-raios, enfiava aquilo na terra para que renascesse de outra maneira, mas Félix retomava etc., e assim avançávamos” (Deleuze, 2016a, p. 251 [2003]).

de dois modos de pensar diferentes que se interseccionaram em um acontecimento que produziu uma intensidade a qual repercute sua potência neste texto e em diversos outros dispersos pelo mundo.

Logo,

[...] nada disso tem importância, salvo para os historiadores da filosofia que, como mercadores do pensamento, se esforçam sempre para separar Deleuze de Guattari, para salvar o primeiro dos abismos para os quais Félix o empurra e para reinseri-lo na sacra história da filosofia. Esse pequeno jogo, contudo, quase não tem interesse, pois em Gilles-Félix é impossível estabelecer uma distinção no plano de pensamento: as diferenças alimentam a unidade, a crítica e a clínica agem segundo um mesmo dispositivo (Negri, 2019, p. 45).

O que se pretende, com isso, é afirmar que um programa DelGua-GuaDel tenta, ainda que com a expectativa de que irá falhar, se apresentar fora dos limites próprios da linguagem que fazem com que um seja o primeiro e outro o segundo, que impossibilita pronunciar os dois de uma só vez, deixando margem para uma interpretação hierárquica.

De acordo com Stéphane Nadaud (2004), no trabalho de reunião de textos de Guattari que antecederam à escrita d' *O anti-Édipo* que realizou, a questão em torno da autoria sempre traz consigo a necessidade de uma assinatura, que não apenas corresponde a quem escreve, mas, sobretudo, a quem se inscreve em um determinado espaço referencial. Desse modo, lembra o autor, que “não se trata mais de considerar Félix Guattari e Gilles Deleuze como os dois autores de um livro escrito juntos, mas de considerá-los cada um como “ponto temporário de subjetivação” de uma máquina que produz uma enunciação necessariamente coletiva¹⁵⁸” (Nadaud, 2004, p. 9).

E como funcionou esse programa? Em carta a Kuniichi Uno, Deleuze explica como se deu esse processo, que também se repete em *Diálogos* com Parnet (1998 [1977]), também em *Conversações* (1992 [1990]) e outros mais.

Começamos por longas cartas em desordem, intermináveis. Depois, reuniões a dois, de vários dias ou de várias semanas. [...] E cada um no seu canto desenvolvia este ou aquele ponto, em direções diferentes; misturávamos as escritas, criando palavras cada vez que

¹⁵⁸ Orig. *Il ne s'agit plus de envisager Félix Guattari et Gilles Deleuze comme les deux auteurs d'un livre écrit à deux, mais de les envisager chacun comme un "point de subjectivation temporaire" d'une machine qui produit une énonciation forcément collective.*

sentíamos necessidade. Às vezes, o livro ganha uma forte coerência que não mais se explicava nem por um nem por outro (Deleuze, 2016, p. 250 [2003]).

Também destaca Nadaud (2004), que o próprio Guattari reconhece o papel de *organizador* do texto que coube a Deleuze, enquanto coube a Guattari provocar em Deleuze, a necessidade de deslocamento contínuo diante das inúmeras ideias apresentadas para os textos em desenvolvimento¹⁵⁹.

F. Guattari fala neste “*der des der*”¹⁶⁰ do maior e mais ingrato trabalho que recaiu sobre G. Deleuze. Isso porque, de fato, coube a este último finalizar o texto. G. Deleuze escreveu os sucessivos capítulos de *L’Anti-Œdipe* e os enviou a F. Guattari, que propôs suas correções. Foi, portanto, G. Deleuze quem finalizou as versões¹⁶¹ (Nadaud, 2004, p. 19).

Em *Um direito ao silêncio*, Peter Pál Pelbart elenca uma série de conceitos guattarianos, comunicantes de um modo operativo que à primeira vista pode parecer simplesmente linguageiro e, diz que

Nessa profusão pinçada ao acaso, há mais do que uma evocação aleatória de extravagâncias a respeito de uma concepção ‘animista’ do mundo; há todo um programa. O programa de um criacionismo ontológico complexo, para o qual Guattari não parou de inventar novas armas e ferramentas inusuais (Pelbart, 1993, p. 46).

Assim, esse programa composto por nomes estranhos e conexões que se justificam apenas no âmbito desse mesmo conjunto de vocábulos, estão na esfera do intensivo e não do objetivo tal como se acostumou formular as sentenças científicas.

Por exemplo, o que vem a ser uma ‘ontologia fractal’? Ou ‘atratores de possível’? Ou mesmo essas ‘básculas cósmicas’? E depois, há as

¹⁵⁹ Nadaud (2004, p. 17) destaca, por exemplo, que “além dos textos ‘teóricos’ sobre um determinado assunto (a produção asiática em Marx, a função semiótica de Hjelmslev, o funcionamento das máquinas desejantes etc.), p Guattari deu a G. Deleuze o benefício de suas experiências profissionais enviando-lhe notas e comentários sobre as análises de seus pacientes. Orig. *Outre les textes « théoriques » sur un sujet donné (la production asiatique chez Marx, la fonction sémiotique de Hjelmslev, le fonctionnement des machines désirantes...)*, p Guattari faisait profiter G. Deleuze de ses expériences professionnelles en lui envoyant des notes et des commentaires sur les analyses de ses clients.

¹⁶⁰ Sugere-se o sentido de “último dos últimos”.

¹⁶¹ Orig. *F. Guattari parle dans cette « der des der » du plus gros et du plus ingrat du travail qui retombait sur G. Deleuze. C’est que, en fait, il revenait à ce dernier de finaliser le texte. G. Deleuze écrivait les chapitres successifs de L’Anti-Œdipe et les envoyait à F. Guattari qui proposait ses corrections. C’est donc bien G. Deleuze qui finalisait les versions*

ideias as mais estranhas, como, por exemplo, esta sobre as 'entidades intensivas', que nada tem a ver com a discursividade de uma cadeia significativa ou das coordenadas energético-espaciais-terapóricas. Daí resulta que essas entidades intensivas, que estão no entroncamento de elementos muito heterogêneos, exigem, para serem apreendidas, uma outra lógica, lógica das intensidades não discursivas. Portanto, solicitam uma apreensão pática, que é aquela que apreende, por exemplo, um 'clima' de uma festa, a 'atmosfera' de uma manifestação, ou de um psicótico, ou de uma obra de arte. Essas entidades intensivas, diz Guattari, são focos autopoieticos, transversais etc. (Pelbart, 1993, pp. 46-47).

Ao programa filosófico DelGua-GuaDel, evidencia-se, portanto, a sua função, como em qualquer outro programa, de promoção da troca e circulação das condições extensivas para intensivas, que de modo específico, podem ser localizadas na história da filosofia/ análise estrutural/ capitalismo em um polo e a produção de conceitos/ esquizoanálise/ liberação do desejo de outro.

Por sua vez, se no percurso desse último capítulo Guattari acaba por vir depois, é justamente para que se possa dar a ele o destaque necessário na composição desse duplo – DelGua/GuaDel. Assim, a tese em curso procura redimir a posição a reboque que geralmente tem sido relegada a Guattari diante da composição filosófica com Deleuze, reproduzindo preconceitos e interditando uma abordagem mais consistente durante este processo.

Não por acaso,

O dardo que Guattari envia ao porvir é a caomose e os funtores ontológicos, esta apreensão da existência em seu construtivismo. Um tipo de apreensão que só se torna possível, imagino, quando já não nos aterrorizam tanto as rupturas de sentido - esta espécie de 'estranho-em-nós', que o efeito do inelutável embate com a alteridade nos faz experimentar em nossa subjetividade; quando conseguimos ir experimentado-descobrimo um aliado neste estranho-em-nós, já que escutá-lo é o que nos permite estar captando as linhas de virtualidade que se apresentam e inventando territórios de existência que sejam a sua encarnação. E se considerarmos que a essência da vida consiste em diferenciar-se, podemos dizer que conquistar uma certa capacidade de acolher o estranho, ou seja, de apreender-viver a existência em seu construtivismo, é uma condição fundamental para a efetuação da vida. Da amplitude desta capacidade de acolher o estranho-em-nós, depende o vigor com que a vida se afirma em nossa existência (Rolnik, 1993, p. 37).

Ainda sendo atravessado pelas linhas da escritura de Rolnik, vale destacar que essa diferença, tão intrínseca e ao mesmo tempo tão desajustada diante do que vem

sendo tomado como tal nos diversos campos de estudo da subjetividade, exige um salto que, quando realizado, pode ser acusado de contraditório e mesmo de inimigo, isso, pois,

O que Deleuze e Guattari nos mostram é que a diferença é necessariamente produção de um coletivo, já que ela é o fruto de composições das forças que constituem um determinado contexto sociocultural; eles nos mostram ainda que abrir-se para a diferença implica em se deixar afetar pelas forças de seu tempo. Uma política que não consiste simplesmente em reconhecer o outro, respeitá-lo, preocupar-se com as consequências que nossa conduta possa ter sobre ele; mais além, trata-se de assumir as consequências de sermos permanentemente atravessados pelo outro, uma política indissociável de uma ética de respeito pela vida. Deleuze e Guattari nos ajudam a substituir a luta em torno de ideais abstratos pelo enfrentamento dos problemas concretos (Rolnik, 1995, p. 7).

Por fim, se um programa, tende, necessariamente, ao fracasso, ou seja, se ele deve encontrar seu fim, pois não pode ser repetido por outros, nem mesmo por seus criadores, nem executado continuamente, pode-se dizer que o chamado programa filosófico DelGua-GuaDel chega ao seu término com *O que é a filosofia?* Última produção conjunta, coincidindo com outro fim, o da própria existência de um dos componentes deste programa¹⁶². No entanto, desse programa resultaram inúmeros protocolos de experimentação, tais como registrados nas cartas, nos encontros, nas entrevistas, além dos livros-programas e de toda a obra desses pensadores que animam o debate contemporâneo mundo afora. Como destacou Negri, “o resultado do caminho de Gilles-félix é uma multidão desejanse, que não é mais ‘cidade’, nem ‘povo’, nem ‘democracia’, ‘nem estado de direito’, mas precisamente multidão, um povo profético” (Negri, 2019, p. 45). Desse modo, “Deleuze e Guattari nos ajudam a substituir a luta em torno de ideais abstratos pelo enfrentamento dos problemas concretos” (Rolnik, 1995, p. 8) e, assim, levam o indivíduo ou grupo a produzir(em) seus próprios programas.

¹⁶² Guattari faleceu no dia 29 de agosto de 1992. O livro foi publicado em 1991.

Capítulo 12

Tese-programa¹⁶³

Ao propor, neste trabalho, uma investigação acerca do conceito de programa a partir das pistas conceituais produzidas nos escritos filosóficos de Deleuze e Guattari, se pensou, desde o início, em toma-lo como uma variável programática do mesmo tipo daquele que estava sendo construído página por página ao longo do texto.

Contudo, essa percepção foi se dispersando ao ponto de ter sido deixada de lado até que um novo ponto no plano conceitual fosse colocado, forçando o texto a interrogar-se novamente: seria este trabalho uma “tese-programa”, na esteira dos livros-programas analisados e do próprio *Bilan-programme* de Deleuze e Guattari?

Do mesmo modo, outras provocações fariam com que, à primeira questão, se somasse uma série de outras preocupações, promovendo um movimento de proliferação de possibilidades que talvez tenha perdido o fôlego inicial por circunstâncias diversas, mas que, por meio de um *bom encontro*¹⁶⁴ se impuseram como necessidade ao texto que pretende encontrar o seu fim nessas páginas seguintes.

Em geral, o que se objetiva aqui é converter a intensidade produzida naquele encontro em um registro da experimentação de um programa que caminha para o seu fracasso (como tem que ser todo programa), para o seu fim. Trata-se do registro de *uma bruxaria*, da produção de um *programa que se desmancha depois de realizado*. Diante disso, a ideia de que se possa tratar o trabalho em curso como uma tese-programa passa pelo exame de alguns pontos, para os quais, tem-se a expectativa responder.

É preciso, antes de tudo, que se mantenha uma certa *zona de indiscernibilidade da criação conceitual* em aberto e contínua, de modo que o ímpeto classificatório não se imponha ao objetivo de tomar diagonalmente o conceito de programa na obra de Deleuze e Guattari e toda a possibilidade criativa que esse movimento inspira. Igualmente necessária, é a prudência em tomar o programa como conceito e perceber

¹⁶³ Este derradeiro capítulo só foi possível a partir do encontro fortuito que coincidiu com o exame de qualificação. Nele, portanto, há uma proliferação de vozes, algumas referenciadas, outras “roubadas” ao estilo DelGua de escrita. Por isso, faz-se aqui, o devido registro de agradecimento aos professores Luiz Orlandi, Alexandre Henz, Damian Kraus e Roberto Nascimento, pela estratégica contribuição para a pesquisa.

¹⁶⁴ Trata-se do exame de qualificação já mencionado e, ao mesmo tempo, ao conceito spinozista.

quando ele funcionou apenas como uma noção e toda a variabilidade implícita que pode ser encerrada na questão: o que se passa entre uma noção e um conceito?

Para tanto, essa zona de indiscernibilidade se configura entre outras coisas, no reconhecimento de que o caminho percorrido por esta tese-programa é resultado de escolhas e não de leis que se impuseram a ela ou a uma simples aleatoriedade. Escolhas que se insinuaram mais do que outras, que carregavam consigo manifestações de estabilização em meio a um plano descentrado, ele mesmo móvel. Isso foi possível e, ao que indica, viabilizado, porque o programa se liga à vida e seu princípio acontecimental. No fim das contas, *o programa vibra a vida, o programa é a própria vida*. Ou seja, o que fica da filosofia de Deleuze e Guattari é a vida. No derradeiro texto de Deleuze, *A imanência: uma vida...* é sobre a última que incide a teorização da primeira. Segundo o próprio autor

Uma vida não contém nada mais que virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. Aquilo que chamamos de virtual não é algo ao qual falte realidade, mas que se envolve em um processo de atualização ao seguir o plano que lhe dá sua realidade própria (Deleuze, 2002, p. 16 [1995]).

O programa, ao que se conclui nesta tese, é uma possibilidade de atualização segundo o investimento desejante e, que, ao mesmo tempo, não deixa de fazer parte de uma multiplicidade de acontecimentos não-atualizados. Enfim, trata-se de uma ação instalada em meio a “um puro virtual sobre o plano de imanência que nos transporta em uma vida” (Deleuze, 2002, p. 16 [1995]).

Mesmo em Guattari, *com toda a sua maquinaria, é a vida que se impõe*. N'As *três ecologias*, por exemplo, o que está em jogo é a urgência de um novo paradigma ético-estético-político e, os paradigmas se impõem à vida, única capaz de atuar para supera-los.

Assim,

Fazer emergir outros mundos diferentes daquele da pura informação abstrata; engendrar Universos de referência e Territórios existenciais, onde a singularidade e a finitude sejam levadas em conta pela lógica multivalente das ecologias mentais e pelo princípio de Eros de grupo da ecologia social e afrontar o face a face vertiginoso com o Cosmos para submetê-lo a uma vida possível (Guattari, 2012, p. 53 [1989]) [pode ser entendido como mais um programa guattariano].

Por conseguinte, pode-se dizer que *o programa seria uma disponibilidade ou abertura para a criação... Uma sequência de atitudes diante de uma disposição ética*. Além disso, constata-se, diante do percurso apresentado pela tese, que o programa aparece mesmo quando os filósofos não utilizam o conceito, de modo que paira sobre ele a questão: como um conceito aparece sem que a palavra seja usada, do tipo que fala Deleuze na citação que inaugura a introdução desta tese e que a sustenta até o fim?

Como “motor da experimentação”, o programa está aí, e lá, e acolá também. Vem sendo elaborado e posto em prática a cada vez que uma vida exige mais do que o pobre destino pode oferecer. No caso de Deleuze e Guattari, toda a filosofia acoplada às configurações individuais e coletivas de um modo operativo único compuseram programas diversos, dispensando uma *prima causa peremptoria*. Volta-se, com isso, à citação que inaugurou o texto dessa investigação, em que Deleuze (2017 [1985]) afirma existir nos filósofos, dois tipos de manejo conceitual, um que se evidencia e se coloca antes de qualquer coisa e, outro, que está ali, mas sobre o qual há uma sutil presença que se faz à espreita. O programa, ao que se conseguiu analisar até aqui, faz parte do segundo tipo, efetuando-se, para que outros conceitos possam povoar o plano, obras possam ocupar o espaço, vidas preenchidas por afectos.

Eis que este programa ou tese-programa chega ao fim. Ele fracassa ou se desmancha na medida em que o esgotamento, sendo sua condição de efetuação, se impõe como limite iminente. Não que as problematizações acabaram, ou que tudo foi dito, mas ele próprio tem uma duração que subscreve a programação, ainda que não como princípio, mas como consequência que, invariavelmente chega e determina o seu término. Para tudo o que restou em aberto só um novo programa pode dar conta.

REFERÊNCIAS

Básica em língua original

Deleuze, Gilles. (2015). *Lettres et autres textes*. Paris: Les Editions de Minut.

Deleuze, Gilles. (2003). *Deux régimes de fous*. Paris: Les Editions de Minut.

Deleuze, Gilles. (1993) *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles. (1988). *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Les Editions de Minuit.

Deleuze, Gilles. (1985) *Sur Foucault Les formations historiques Année universitaire 1985-1986*. Cours du 17 Décembre 1985 Gilles Deleuze (partie 1/4) Transcription: Annabelle Dufourcq (avec l'aide du College of Liberal Arts, Purdue University) 34'27''.

Deleuze, Gilles. (1968) *Difference et Répétition*. Paris : Press Universitaires de France

Deleuze, Gilles. (1966) *Le Bergsonisme*. Paris : Press Universitaires de France.

Deleuze, Gilles. (1963) *La philosophie critique de Kant*. Paris : Press Universitaires de France

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (1991) *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris : Les Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (1980) *Mille Plateaux*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (1975) *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (1972) *L'Anti-Œdipe*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles; Parnet Claire. (1977) *Dialogues*. Paris : Flammarion.

Guattari, Félix. (2013) *Qu'est-ce que l'écosophie?* Paris : Nouvelles Éditions Lignes.

Guattari, Félix. (2004b) *Écrits pour l'anti-Œdipe*. Textes agencés par Stéphane Nadaud. Paris : Éditions Lignes & Manifestes

Guattari, Félix. (1989a) *Les trois ecologies*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Guattari, Félix. (1989b) *Cartographies Schizoanalytiques*. Paris : Éditions Galilée.

Guattari, Félix. (1977) *La Révolution Moléculaire*. Paris : Éditions Recherches.

Básica consultada em português

Deleuze, Gilles (2018a) *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.

Deleuze, Gilles. (2018b) *Cartas e outros textos*. Ed. Preparada David Lapoujade. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições.

Deleuze, Gilles. (2018c) *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica.

Deleuze, Gilles. (2017) *Michel Foucault: as formações históricas*. trad. Claudio Medeiros; Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia.

Deleuze, Gilles. (2016c) *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*. Trad. Pablo Ariel Ires. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, Gilles. (2016b) *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos, Coleção Biblioteca Básica de Filosofia. Lisboa: Edições 70.

Deleuze, Gilles. (2016a) *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas (1975-1995)*. ed. David Lapoujade. trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles. (2013) *Conversações*. Trad. Peter Pél Pelbart. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles. (2012) *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles. (2012b) *A dobra. Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi. 6. ed. Campinas: Papyrus.

Deleuze, Gilles. (2011c) *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pél Pelbart. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles. (2011b) *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva.

Deleuze, Gilles. (2009) *Sacher-Masoch. O frio e o cruel*. trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Deleuze, Gilles. (2006) *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas 1953-1974*. David Lapoujade (Org.). São Paulo: Iluminuras.

Deleuze, Gilles. (2002). *A imanência: uma vida...* Trad. Tomaz Tadeu. *Educação e Realidade*. v.27. n. 2, jul-dez., pp. 10-18.

Deleuze, Gilles. (1996) *Entrevista [1988 a 1989] L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. (O Abecedário de Gilles Deleuze). Entrevistadora: Claire Parnet. Dir. Pierre-André Boutang. Paris. 1 arquivo VHS (480 min.) Editado no Brasil pelo Ministério de Educação, "TV Escola".

Deleuze, Gilles. (1994) *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2012a) *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 3 trad. Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão; Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, Coleção Trans.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2012b) *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 4, trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, Coleção Trans.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2012c) *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 5, trad. Peter Pál Pelbart, Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, Coleção Trans.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2011a) *O Anti-Édipo*. Trad. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2011b) *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 1 trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Cecília Pinto Costa. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2011c) *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. v. 2, trad. Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, Coleção Trans.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2010) *O que é a filosofia?* trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G; Guattari, F. (2003) *Kafka: para uma literatura menor*. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim.

Deleuze, Gilles; Parnet, Claire. (1998) *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta.

Guattari, Félix. (2012) *As três ecologias*. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. 21. ed. Campinas: Papyrus.

Guattari, Félix. (2011) *Máquina Kafka*. São Paulo: N-1 Edições.

Guattari, Félix.; Rolnik S. (2011) *Micropolítica. Cartografias do desejo*. 12. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Guattari, Félix. (1992) *Caosmose. Um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34.

Guattari, Félix. (1985) *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.

Básica consultada em outras línguas

Deleuze, Gilles. (2005) *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Trad. Equipe editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, Gilles. (1995) The exhausted. Trad. Anthony Uhlmann. *SubStance*, University of Wisconsin, Madison, v. 24, n. 3, Issue 78.
<https://doi.org/10.2307/3685005>

Deleuze, Gilles.; Parnet, Claire. (1987) *Dialogues*. Trad. Hugh Tomlinson; Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press

Guattari, Félix. (2015) *¿Qué es la ecosofía?* Textos presentados y agenciados por Stéfane Nadaud. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus.

Guattari, Félix. (2004a). *Plan sobre el planeta*. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Trad. Marisa Pérez Colina; Raúl Sánchez Cedillo; Josep Sarret; Miguel Denis Norambuena; Lluís Mara Todó. Madri: Traficantes de Sueños.

Guattari, Félix. (2002). Combatir el caos. In. *Sé caute: revista de filosofía, ciencia y arte*. n. 21, set-dez, pp. 7-11.

Guattari, Félix. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Crítica psicoanalítica de las instituciones. Trad. Fernando Hugo Azgurra. Buenos Aires; Madrid; Mexico DF: Siglo XXI editores.

Outras obras

Alliez, Éric. (2000) Introdução In. Alliez, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34 – coleção Trans.

Cavalcanti, Cláudia. (1992) Posfácio. A marquesa d'O e outras estórias. Trad. Cláudia Cavalcanti. Rio de Janeiro: Imago.

Dias, Rosa Maria. (2004) A euforia de Nietzsche em Turim. *O Que nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 37-44.

Fabião, Eleonora. (2013) Programa performativo: o corpo-em-experiência. *Revista do LUME*. n. 4, dez. pp. 01-11.

Fabião, Eleonora. (2008) Performance, teatro e ensino: poéticas e políticas da interdisciplinaridade. In. FLORENTINO, A; TELLES, N. Orgs. *Cartografias do ensino do teatro*. Uberlândia: Edufu.

Foucault, Michel. (1987) *Nietzsche, Freud & Marx*. *Theatrum Philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Editora P.

Kleist, Heinrich von. (2001). *Sämtliche Werke und Briefe*. Monique: DTV GmbH & Co.

Klossowski, Pierre. (1969) *Nietzsche et le circle vicieux*. Paris: Mercure de Paris.

Lawrence, D. H. (1990) *Apocalipse seguido de O homem que morreu*. trad. Paulo Henrique Brito. São Paulo: Companhia das Letras.

Leibniz, Gottfried Wilhelm; Ferro, Nuno. (2016) *Novo Sistema da Natureza e da Comunicação das Substâncias, Bem como da União que há entre a Alma e o Corpo*. Princípios da Natureza e da Graça Fundados sobre a Razão. trad., intr. e notas Nuno Ferro. Coleção: eQVODLIBET 2. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos.

Luke, David; Reeves, Nigel. (1978) *Heinrich von Kleist: The marquise of O and other stories*. Nova York: Penguin Books.

Machado, Roberto. (2023) Uma geografia da diferença. A filosofia de Deleuze seria uma suma de pensamentos que se relacionam por expressarem a diferença. In. *Cult*. São Paulo, ano 26, ed. Especial n. 289, pp. 36-40. (Primeira edição nov., 2016)

Machado, Roberto. (2015) O professor e o filósofo. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. v.8, n. 2, pp. 1-5.

Mainueneau, Dominique. (2015) *Discurso e análise do discurso*. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola.

Nabais, Catarina Pombo (2017) O devir-Foucault de Deleuze. In. Valeirão, Kelin; SCHIO, Sônia Maria (Org.). *Michel Foucault: as palavras e as coisas*. Pelotas: NEPFIL Online

Nadaud, Stéphane. (2004). Les amours d'une guêpe et d'une orchidée. In. Guattari, Félix. *Écrits pour L'Anti-Œdipe*. Paris: Éditions Lignes & Manifestes.

Negri, Antonio. (2019) Deleuze & Guattari. Uma filosofia para o século. Organização, Tradução e Prefácio de Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politéia.

Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda. (2023) Deleuze e nós. In. *Cult*. São Paulo, ano 26, ed. Especial n. 289, pp.8-10 (Primeira edição nov., 2006).

Pelbart, Peter Pál. (1993) Um direito ao silêncio. *Cadernos de Subjetividade*. v.1, n. 1, pp. 41-48.

Rolnik, Suely. (1995) Ninguém é deleuziano. Entrevista a Lira Neto e Silvio Gadelha, publicada com este título in *O Povo*, Caderno Sábado: 06. Fortaleza, 18/11/95; com o título "A inteligência vem sempre depois" in *Zero Hora*, Caderno de Cultura. Porto Alegre, 09/12/95; p.8; e com o título "O filósofo inclassificável" in *A Tarde*, Caderno Cultural: 02-03. Salvador, 09/12/95. <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/ninguem.pdf>

Rolnik Suely. (1993) A morte de Félix Guattari. *Cadernos de Subjetividade*. v.1, n. 1, pp. 35-40

Santos, Laymert Garcia dos. (1990) Prefácio e contracapa. In. Lawrence, D. H. (1990) *Apocalipse seguido de O homem que morreu*. trad. Paulo Henrique Brito. São Paulo: Companhia das Letras.

Samuelson, Pamela. (1994) Self-plagiarism or fair use? *Communications of the ACM*, 1994, vol. 37, nº 8, pp. 21-5.

Silva, Cíntia Vieira da. (2019) Um só ou dois desejos? *Discurso*. v. 49, n. 1, pp. 71-7.

Simonini, Eduardo; Romagnoli, Roberta Carvalho. (2018). Transversalidade e esquizoanálise. *Psicologia em Revista*. v.24, n. 3, pp. 915-929, dez.

Spinak, Ernesto. (2013) Ética editorial e o problema do autoplágio [online]. *SciELO em Perspectiva*.

Zourabichvili, François (2004). *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação

Outras referências

Henz, Alexandre de Oliveira (2024). *Comentário apresentado no Exame de Qualificação*. Em 26 de janeiro de 2024. Campinas: Unicamp [não publicado e não paginado].

Kraus, Damian José (2024). *Comentário apresentado no Exame de Qualificação*. Em 26 de janeiro de 2024. Campinas: Unicamp [não publicado e não paginado].

Nascimento, Roberto Duarte Santana (2024). *Comentário apresentado no Exame de Qualificação*. Em 26 de janeiro de 2024. Campinas: Unicamp [não publicado e não paginado].

Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda (2024). *Comentário apresentado no Exame de Qualificação*. Em 26 de janeiro de 2024. Campinas: Unicamp [não publicado e não paginado].