

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS

Cássia Alves do Nascimento

**CORPO, DESEJO E CRIAÇÃO:
DO ACONTECIMENTO AOS AGENCIAMENTOS MAQUÍNICOS EM
GILLES DELEUZE**

São Carlos
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS

Cássia Alves do Nascimento

**CORPO, DESEJO E CRIAÇÃO:
DO ACONTECIMENTO AOS AGENCIAMENTOS MAQUÍNICOS EM
GILLES DELEUZE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial à obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Silene Torres Marques
Linha de pesquisa: A questão da subjetividade na história da filosofia.

São Carlos
2026

Nascimento., Cássia Alves Do

Corpo, desejo e criação: do acontecimento aos
agenciamentos maquínicos em Gilles Deleuze / Cássia
Alves Do Nascimento. -- 2026.
165f.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Silene Torres Marques

Banca Examinadora: Alessandro Carvalho Sales, Cíntia
Vieira da Silva, Fernando Meireles Monegalha
Henriques, Sandro Kobol Fornazari, Silene Torres
Marques

Bibliografia

1. Acontecimento. 2. Corpo sem órgãos. 3. Desejo. I.
Nascimento., Cássia Alves Do. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Cássia Alves do Nascimento, realizada em 01/04/2026.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Silene Torres Marques (UFSCar)

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)

Profa. Dra. Cíntia Vieira da Silva (UFOP)

Prof. Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques (UFAL)

Prof. Dr. Alessandro Carvalho Sales (UNIFESP)

À Anísia,
que me acolheu e me cuidou,
com todo meu amor.

AGRADECIMENTOS

À professora Silene Torres Marques, por toda atenção e cuidado durante a elaboração dessa pesquisa;

Aos membros da banca examinadora: professor Alessandro Carvalho Sales, professora Cíntia Vieira da Silva, professor Fernando Meireles Monegalha, professor Sandro Kobol Fornazari e, principalmente, à professora Silene Torres Marques, pela orientação e dedicação em todas as etapas de desenvolvimento da presente tese;

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar;

Aos familiares e amigos pelo apoio, paciência e escuta nos momentos difíceis;

À CAPES pelo suporte financeiro.

Marginal é quem escreve à margem,
deixando branca a página
para que a paisagem passe
e deixe tudo claro à sua passagem.

Marginal, escrever na entrelinha,
sem nunca saber direito
quem veio primeiro,
o ovo ou a galinha.

(Paulo Leminsk)

RESUMO

Esta pesquisa investiga os movimentos que tornam possível um ato criação a partir de três momentos decisivos da filosofia de Gilles Deleuze (e Félix Guattari): o acontecimento em *Lógica do sentido*; o desejo e suas produções maquínicas em *O anti-Édipo* e os movimentos aberrantes da Terra em *Mil platôs*. Em todos esses movimentos, o corpo sem órgãos aparece como operador central de criação, na medida em que é capaz de descodificar e desterritorializar estratos, desorganizando formas e liberando fluxos. Se, em *Lógica do sentido*, o corpo é tensionado para pensar os efeitos incorporais que surgem de suas misturas em profundidade, dando origem ao acontecimento que torna a linguagem possível, em *O anti-Édipo* e em *Mil Platôs*, o corpo ganha dimensões cada vez maiores, subindo a superfície e instaurando um plano de consistência sobre o qual toda a realidade é produzida e o desejo, agenciado. Nesse sentido, o desejo é investigado como potência revolucionária, ao mesmo tempo em que pode ser capturado, perdendo sua potência produtiva e transformando-se em desejo de morte.

Palavras-chave: acontecimento; corpo sem órgãos; criação; desejo.

ABSTRACT

This research investigates the movements that make an act of creation possible, based on three moments in the philosophy of Gilles Deleuze (and Félix Guattari): the event in *The Logic of Sense*, desire and its machinic Productions in *Anti-Oedipus*; and the aberrant movements of the Earth in *A Thousand Plateaus*. In all these movements, the body without organs appears a central as a central operator of creation, insofar as it is capable of decoding and desterritorializing strata, disorganizing forms, and releasing flows. If, in *The Logic of Sense*, the body is tensed to think the incorporeal effects that arise from its mixtures depth, giving rise to the event that makes language possible, then, in *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus*, the body acquires ever greater dimensions, rising to the surface and instituting a plane of consistency upon which all reality is produced and desire is assembled. In this sense, desire is investigated as a revolutionary power, while at the same time can be captured, losing its productive power and transforming itself into a desire for death.

Keywords: event; body without organs; creation; desire.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	09
2. CORPO E LINGUAGEM EM LÓGICA DO SENTIDO.....	18
2.1 Platão: questões sobre o corpo.....	18
2.2 O simulacro como potência e afirmação da diferença.....	23
2.3 Os estoicos e a reversão do platonismo.....	30
2.4 O acontecimento e a morte.....	35
2.5 O sentido e a linguagem.....	42
2.6 O não-senso como produção de sentido.....	50
2.7 As profundezas contra a superfície.....	54
2.8 O corpo sem órgãos e suas misturas em profundidade.....	62
2.9 Da constituição da superfície.....	70
3. DESEJO, PRÁTICA E EXPERIMENTAÇÃO: AS MÁQUINAS DESEJANTES E O CORPO SEM ÓRGÃOS.....	79
3.1 Artaud e como dar um fim ao juízo de Deus.....	79
3.2 As máquinas contra a estrutura.....	85
3.3 Máquinas desejantes, objetos parciais e inconsciente produtivo.....	90
3.4 As máquinas e suas sínteses.....	95
3.5 As grandes máquinas sociais: codificação e decodificação de fluxos.....	100
3.6 O desejo e as forças revolucionárias.....	109
3.7 O corpo sem órgãos como experiência de morte.....	114
4. Mil platôs: corpos e territorialidades.....	119
4.1 A Terra e seus movimentos aberrantes.....	119
4.2 O plano de imanência.....	127
4.3 O corpo e o fascismo	134
4.4 A morte como experiência de não morrer.....	143
4.5 Como criar para si um corpo sem órgãos?.....	150
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS.....	162

1. INTRODUÇÃO

Houve uma tendência na história da filosofia, segundo François Dagognet (2012), em menosprezar o corpo, cujo significado da palavra já oferece indícios de como ele foi tratado ao longo da história, tanto pela ciência quanto pela filosofia, como algo inferior. Do latim, a palavra *corpus* designa o corpo morto, cadáver ou corpo em putrefação, fazendo oposição à alma: essência imortal, perene, incorruptível. Os gregos adotavam, de modo idêntico, outros dois termos: “soma”, também para o corpo morto; e “demas”, para o vivente (cf. DAGONET, 2012, p. 01). Dessa maneira, podemos compreender que o corpo, tomado em si mesmo, não poderia fornecer qualquer compreensão da vida, sendo necessário atribuir-lhe, seja por aprisionamento ou ligação, uma alma (anima), concebida como essência ou sopro vital e sem a qual o corpo nada seria. Seja por meio da concepção platônica do corpo como cárcere da alma, seja pela aristotélica, em que corpo e alma são inseparáveis enquanto forma e matéria, é a alma que confere, segundo essa tradição, vida ao corpo. Como observa Dagognet, cada século fornece uma imagem do corpo, e cada filósofo ou pensador renova essa imagem tão bem que fá-la pertencer à cultura que o constitui. Em grande parte dessa tradição, o pensamento foi investigado em oposição ao corpo com base em uma compreensão dualista da realidade. Como consequência dessa oposição, o pensamento foi tomado como representação, seja em relação à ideia como verdade universal e perene, seja em relação ao objeto como fonte de conhecimento, capaz de fornecer dados suscetíveis de serem reconhecidos e explicados.

O pensamento, assim, foi distanciado do mundo sensível, destituído da terra ou do campo da experiência para se ligar, cada vez mais, a uma imagem de pensamento fundamentada na ideia de um começo ou de uma origem, por meio da qual todo pensamento dar-se-ia como representação de um ideal transcendente da realidade. Em *Diferença e repetição*, Deleuze nos mostra como, desde Platão, “[...] o pensamento povoou o mundo de representações” (LAPOUJADE, 2015, p. 47). Desse modo, como observa Lapoujade na obra *Deleuze: os movimentos aberrantes*, o mundo e os seres que o povoam foram pensados em relação a exigência da representação, instaurada sob as formas da identidade e da circularidade. Esse movimento fez com que a identidade, e não a diferença, fosse tomada em primeiro lugar, a ela sendo subordinadas todas as outras coisas como se fosse a própria lei. Mas Deleuze se contrapõe à ideia de um começo para o pensamento, que

prescreveria a causa ou a origem dos acontecimentos e a partir do qual se buscaria explicar a realidade. O filósofo se empenha em desenvolver uma filosofia ancorada não mais em um fundamento como instância transcendente e precursora da representação, mas em um sem-fundo (*sans-found*), no qual a diferença se afirma positivamente e do qual o pensamento deve necessariamente partir para começar a pensar. Se, desde Platão, a história da filosofia está condicionada aos princípios da representação, Deleuze empenhar-se-á em produzir uma filosofia cujo princípio seja a diferença, as multiplicidades e os movimentos nômades: uma filosofia da imanência, livre de dualismos ontológicos, na qual o pensamento deixa de ser um reflexo de uma instância transcendente e passa a ser o efeito daquilo que o força a pensar.

Para Deleuze, o pensamento não é o exercício espontâneo de uma faculdade natural, dotada para o verdadeiro, em afinidade com uma boa vontade do pensador e uma natureza reta do pensamento (cf. DELEUZE, 2006, p. 192), mas o resultado de uma prática, de um esforço e de um confronto entre forças. Nesse combate, se emergem dualismos, eles são posteriores e não se concluem de forma absoluta, já que o pensamento está sempre em vias de ser arrebatado por aquilo que o força, e o que o força é a Terra e seus movimentos aberrantes, o sem-fundo como afirmação da diferença: movimentos que criam, ao mesmo tempo, “[...] a qualidade no sensível e o exercício transcendente na sensibilidade” (DELEUZE, 2006, p. 209). A oposição entre o sensível e o transcendente cede lugar ao privilégio da sensibilidade como um empirismo superior, instancia de afirmação de um fora sem exterioridade, no qual forças heterogêneas entram em choque e fazem nascer o pensamento como efeito de um encontro com aquilo que o força a pensar. Trata-se de um movimento que vai da sensibilidade ao pensamento e, simultaneamente, do pensamento à sensibilidade, rompendo com qualquer hierarquia entre o sensível e o inteligível.

Em *Lógica do sentido*, a partir de uma concepção estoica dos corpos e de suas misturas em profundidade, Deleuze traça as condições de gênese de uma superfície incorporal, tomada por puros acontecimentos, que tornam possível a linguagem. Como observa Gil, os corpos e seus movimentos em profundidade definem estados de coisas e causas cujos efeitos não se passam mais em profundidade, já não são corpos, são devires incorporais expressos pelo verbo – “a árvore verdeja”. Esses acontecimentos, ou devires, situam-se na superfície dos corpos e resultam de uma dupla causalidade: de um lado, das misturas corporais das quais os incorporais são efeitos do tipo “vapor na pradaria”; de outro, da ação desses efeitos uns sobre os

outros como uma quase-causa impassível, que produz o sentido na linguagem. Assim, *Lógica do sentido* se inscreve a partir de dois movimentos correlativos – o primeiro, da superfície como o lugar dos acontecimentos e da linguagem organizada em contraposição a uma profundidade destruidora, na qual a linguagem é decomposta e incapaz de produzir sentido; e o segundo, que vai dos corpos à constituição da superfície e da linguagem. É em *Lógica do sentido* que, pela primeira vez, Deleuze faz uso da noção de corpo sem órgãos, retirada de Antonin Artaud. O corpo sem órgãos, nessa obra, pertencente à dimensão da profundidade dos corpos e é dotado de uma potência ambígua. Por um lado, diz respeito a uma operação destrutiva dos corpos em profundidade e, por outro, capaz de desenvolver a energia que liga os objetos parciais em um organismo sem partes e de uma mistura perfeita (cf. GIL, pp.123-124) que produzirá os efeitos de superfície que possibilitarão a constituição da linguagem.

No primeiro movimento descrito por Deleuze, os acontecimentos como efeito de superfície são pensados, a princípio, com os estoicos, que apresentam, segundo o filósofo, a primeira forma de reversão do platonismo e cuja importância está em romper com a subordinação do sensível aos modelos transcendentais da realidade. Para os estoicos, tudo o que existe são os corpos com suas tensões – como causas uns em relação aos outros e uns para os outros –, de modo que não há, entre os corpos, uma relação de causa e efeito, no sentido em que um corpo produz outro corpo, já que as causas são também corpos. Se os corpos são causa de alguma coisa, aquilo do qual são causa é de outra natureza, ou seja, de efeitos incorpóreos como quase-causa, independentes dos corpos e de suas misturas e paixões, dando seguimento a uma nova dualidade, não mais entre ideia e coisa, mas entre corpos e acontecimento.

Segundo os estoicos, há uma distinção irreduzível entre as coisas corporais, que agem como causas, e os acontecimentos incorpóreos, que são seus efeitos e que garantem, segundo Deleuze, a liberdade de duas maneiras: na interioridade do destino como ligação das causas e na exterioridade dos acontecimentos como laço dos efeitos. Essa distinção entre corpo e acontecimento se prolonga numa dualidade entre corpo e linguagem, entre estados de coisas e proposições. No entanto, tal dualidade não implica uma separação ontológica definitiva, já que, como afirma Deleuze (1974, p. 09), “o acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem”. O acontecimento ou o sentido é o operador que permite

articular esses dois planos, das coisas e das proposições. Embora o sentido não exista fora da proposição, ele não se reduz a esta, já que é atributo de um estado de coisas. O sentido se situa na superfície onde corpo e linguagem se encontram, funcionando como o acontecimento que atravessa a ambos sem pertencer exclusivamente a nenhum.

Para os Estóicos, [...] os estados de coisas, quantidades e qualidades, não são menos seres (ou corpos) que a substância; eles fazem parte da substância; e, sob este título, se opõem a um *extra-ser* que constitui o incorporeal como entidade não existente. O termo mais alto não é, pois, o Ser, mas alguma coisa, *aliquid*, na medida em que subsume o ser e o não ser, as existências e as insistências. Mais ainda, os Estóicos procedem à primeira grande reviravolta do platonismo, à reviravolta radical. Pois se os corpos, com seus estados, qualidades e quantidades, assumem todos os caracteres da substância e da causa, inversamente, os caracteres da Ideia caem do outro lado, neste extra-ser impassível, estéril, ineficaz, à superfície das coisas: *o ideal, o incorporeal não pode ser mais do que um “efeito”* (DELEUZE, 1974, p. 08).

Desse modo, o pensamento não se apresenta mais como uma entidade que se coloca acima da substância ou dos corpos, mediante uma posição de superioridade hierárquica, ao contrário, ele é criado como efeito das forças que percorrem os corpos. Com os estoicos, o corpo deixa de ser negado para ser afirmado como causa de efeitos incorporais, efeitos que não pertencem mais às coisas ou estados de coisas, que não designam um ser, antes um extra-ser impassível e sem existência – efeito de superfície como resultado das misturas dos corpos em profundidade. Trata-se de um movimento de afirmação da imanência, em que o transcendental não designa o transcendente. Se a história da filosofia foi marcada, por um lado, pela negação do corpo e do mundo, em que o pensamento era atribuído ao plano do suprassensível como oposição ao sensível, por outro, numa abordagem mais científica, houve o esforço de ligar o pensamento às atividades cerebrais com o objetivo de fornecer um caminho seguro de especulação, mas que pouco êxito obteve, como apontou Bergson, principalmente, em *Matéria e memória*¹. De modo geral, ambas as

¹ Em *Matéria e Memória*, Henri Bergson refuta a redução do pensamento a uma neurofisiologia ou à ideia de que a memória estaria guardada no cérebro ou seria por este produzida. Para Bergson, o cérebro não é causa nem recipiente de memória ou pensamento. O cérebro é imagem como todas as outras e, nesse sentido, ele não produz imagens. Nesse sentido, afirma Bergson, “[p]ara que essa imagem que chamo de estímulo cerebral engendrasses as imagens exteriores, seria preciso que ela as contivesse de uma maneira ou outra, e que a representação do universo material inteiro estivesse implicada na desse movimento moléculas. Ora, bastaria enunciar semelhante proposição para perceber

perspectivas visavam buscar uma ideia de verdade capaz de estruturar o pensamento dentro de uma lógica conhecida, determinada e, principalmente, apta a estabelecer uma origem ou um pressuposto para o pensamento ou para o que significa pensar. Mas, como aponta Zourabichvilli, se existe um estatuto de verdade na filosofia de Deleuze, esse estatuto se constitui pelo que o pensamento cria, pois pensar é criar.

O pensamento é fruto de um arrombamento, de uma rachadura no caos, ele “[...] depende de uma *lógica do fora*, forçosamente irracional, que lança o desafio de afirmar o acaso [...]. Irracional não quer dizer que tudo seja permitido, mas, sim, que o pensamento em uma conexão definitiva com aquilo que ele ainda não pensa” (ZOURABICHVILLI, 2016, p.53). Nesse sentido, é preciso perguntar, a partir de uma crítica à ideia de representação e da busca pela construção de um pensamento sem imagem, o papel do corpo como fonte de sentido e de criação. Todavia, essa questão não se coloca em vista de uma estrutura fisiológica e espacial, mas de um corpo aberto, transcendental, sem figura e sem imagem, do corpo sem órgãos, noção concebida pelo poeta, dramaturgo e ator Antonin Artaud e desenvolvida, de modo ainda rudimentar, em *Lógica do sentido* e, posteriormente, em *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, não mais na profundidade dos corpos, mas em superfície. Interessa-nos, pois, compreender como é possível nos libertarmos das amarras estruturantes de um corpo fechado ou de um pensamento enrijecido e orientado por uma falsa ideia de verdade para, então, adentrar no mundo da diferença, onde o pensamento se estabelece pela diferença interna e não mais pela representação. Lapoujade (2015) lembra uma declaração de Deleuze já no fim de sua vida: “[...] a questão da imagem do pensamento sempre me fascinou. Sob muitos aspectos, essa é a questão de *O anti-Édipo*” (LAPOUJADE, 2015, p. 148). Nessa obra, o corpo sem órgãos adquire um estatuto ético e político, na medida em que questiona as estruturas edipianas que molduram o sujeito e a sociedade por meio da castração, ao mesmo tempo em que produz a parada desses movimentos, a fim de possibilitar o surgimento de novos agenciamentos.

Em *O anti-Édipo*, o corpo sem órgãos funciona como empreendimento de desarticulação das estruturas vigentes que formam nosso inconsciente e nos conduzem a determinados modos de relação social. Deleuze e Guattari partem do princípio de que tudo é máquina e funciona por meio de relações maquinicas de

seu absurdo. É o cérebro que faz parte do mundo, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (BERGSON, 1990, pp. 10-11).

acoplamento e desacoplamento, de fluxos e de cortes. Uma máquina se liga a outra máquina, sendo que tais ligações são percorridas pelo desejo como grande produtor de realidade. Todavia, um desejo funcionando por meio de fluxos livres e produtores, pode ser captado por afetos tristes e castradores, em que essa realidade movente é conduzida a um fechamento que pode ser de natureza autoritária e fascista. O corpo sem órgãos, no interior dessas máquinas ditas sociais, produz uma parada que desorganiza os corpos ou as máquinas e fá-las funcionar de outras maneiras. Nesse sentido, o corpo sem órgãos é, como afirma Negri, o que nos possibilita ter esperança na luta contra os regimes autoritários.

Já em *Mil platôs*, o corpo sem órgãos é colocado de duas maneiras: primeiro, como algo que necessita ser produzido a partir de uma prática e de uma experimentação, depois, como o plano de consistência sobre o qual se produz o pensamento como um fora, partindo daquilo que não pode ser pensado e que resiste, impassível, como o que não existe, mas insiste. Tendo em vista que o pensamento é produto de um combate, de um arrombamento, tal combate se dá na imanência de um corpo transcendental, de um corpo sem órgãos, percorrido por afetos de todos os tipos, afetos tristes ou afetos felizes. Os bons afetos podem libertar o pensamento das amarras da subjetividade e colocá-lo diante daquilo que não pode ser pensado. A relação do corpo com o pensamento, então, nos conduz a um processo de dessubjetivação, que leva o sujeito ao campo do impessoal, em que os devires é que falam por meio de relações múltiplas, tomadas pelo acontecimento e em que o pensamento só pode surgir de uma necessidade em relação ao que precisa ser pensado. Nessa perspectiva, nossa pesquisa visa partir do corpo para compreender como se dão os processos de organização, subjetivação e significação que estruturam a linguagem, o homem e a sociedade para, então, pensar as possibilidades de ruptura que desorganizam as formas enrijecidas e colocam o pensamento no campo do problemático, em que as diferenças, as singularidades, os acontecimentos, são tomados em primeiro plano e, por isso, produtores de realidade e condutores de revoluções.

A filosofia, para Deleuze e Guattari, produz conceitos, isto é, criações singulares que remetem a problemas específicos. Um conceito nunca diz respeito a um universal como princípio de verdade para todas as realidades, assim como não é objeto de contemplação. Nesse sentido, Deleuze toma como exemplo o conceito de *Ideia* em Platão, criado de tal modo que não pode ser nada além daquilo que é, ou

seja, o que é Ideia em Platão não corresponde ao conceito de Ideia criado por qualquer outro filósofo. Ao estudar tal conceito, devemos perguntar: o que é a Ideia em Platão? pois não podemos simplesmente fazer uma representação, criando analogias ou determinações que não pertençam ao próprio conceito.

Só se pode entender o que é a filosofia, a que ponto ela não é uma coisa abstrata, da mesma forma que um quadro ou uma obra musical não são absolutamente abstratos, só através da história da Filosofia, com a condição de concebê-la corretamente. Afinal, o que é... Há uma coisa que me parece certa: um filósofo não é uma pessoa que contempla e também não é alguém que reflete. Um filósofo é alguém que cria. Só que ele cria um tipo de coisa muito especial, ele cria conceitos. Os conceitos não nascem prontos, não andam pelo céu, não são estrelas, não são contemplados. É preciso criá-los, fabricá-los. (DELEUZE, 1996, s/p).

Se os conceitos são criados, cada filósofo criará o seu. A criação é singular e o conceito, sendo uma criação filosófica, é, portanto, uma singularidade. Os problemas que determinam a criação de um conceito em um dado filósofo não são os mesmos presentes em conceitos de outros filósofos, por esse motivo eles são concretos como a pintura e a música. Trata-se de um pensamento que se faz na imanência, na história, na vida, ou seja, nos movimentos que perpassam a história e o corpo, nos encontros e devires de todos os elementos que transcorrem uma determinada produção: ideias, lugares, vozes, silêncios. Segundo Deleuze, os conceitos são datados, batizados, assinados e seu batismo solicita um gosto que cada filósofo designará segundo suas necessidades, seja de forma violenta ou insinuada e que constituirá um vocabulário propriamente filosófico.

Se, por um lado, a filosofia é criação, por outro, não se pode inventar conceitos sem percorrer a história da filosofia, assim como um poeta não pode escrever um poema sem ler poesia, ou um músico fazer música sem estudar música. Todavia, não se pode supor que exista um início para as ideias, ou que elas naveguem em um céu na espera de que alguém as contemplem, já que a filosofia não é contemplação. Os conceitos não preexistissem, de modo que possam ser alcançados pelas faculdades do entendimento. Não há um começo para o pensamento, tendo em vista que “[...] a existência *de um começo* insere-se numa imagem do pensamento, que impõe uma raiz, um pensamento arborescente” (LINS, 2021, p. 21). Deleuze e Guattari opõem ao crescimento arborescente um movimento rizomático, tomado por agenciamentos de

todos os tipos e em que o pensamento deixa de ser fundado numa imagem e representado numa ideia para ser criado como singularidades apartadas de qualquer imagem e, por isso mesmo, com a potência necessária para colocar em crise a subjetividade.

No âmbito desta pesquisa, percorreremos os caminhos traçados por Deleuze para pensar as relações entre o corpo e o acontecimento, partindo de uma lógica do sentido como produção de uma verdadeira reversão do platonismo e de subversão à lógica clássica. Começaremos por compreender a maneira como, em suas obras, Platão descreve o corpo como matéria de corrupção e, por isso mesmo, oposto às Ideias como essências verdadeiras, eternas e imateriais - transcendentais aos corpos. Veremos como a noção de corpo, pensada por Platão, sofreu algumas modificações em suas obras, permanecendo, no entanto, inferior e submetida à Ideia. Investigaremos, a seguir, o pensamento estoico como primeiro movimento de reversão do platonismo ao estabelecer um outro modelo de dualidade, não mais entre os corpos e as ideias, mas entre os corpos como estados de coisas e suas misturas - ações e paixões - e os efeitos incorporais dessas misturas. O acontecimento, então, será pensado como efeito incorporeal que se distingue dos corpos ao mesmo tempo em que se liga a eles, sem decorrer de uma transcendência: movimento que dará ao simulacro o poder afirmativo de cópia sem semelhança, capaz de instaurar a diferença. Esse percurso nos possibilitará compreender as relações entre o corpo e a linguagem, na medida em que esta só se faz possível com os acontecimentos incorporais que percorrem a superfície, onde a voz se destaca dos corpos. Chegaremos, por fim, à noção de corpo sem órgãos como pertencente à profundidade dos corpos, sem muito destaque em *Lógica do sentido*, mas fundamental para o engendramento de uma superfície incorporeal, onde o sentido encontra a linguagem.

Posteriormente, investigaremos na obra *O anti-Édipo*, a proposição dada por Deleuze e Guattari, de que tudo é máquina e produção de máquinas, partindo de uma crítica ao estruturalismo e à psicanálise como modos de capturar o desejo e produzir corpos organizados e subservientes. Partindo da concepção do real como produção de desejo, temos que as mesmas máquinas que produzem fluxos livres, produzem, ao mesmo tempo, as máquinas sociais que ditam a ordem dos fluxos e aprisionam os devires. Tentaremos compreender como esses movimentos se articulam e como, no interior das máquinas sociais, o corpo sem órgãos dá fim aos movimentos molares que as compõem, ou seja, ao juízo de Deus, e possibilitam a entrada dos movimentos

moleculares, capazes de produzir o novo. Partiremos, então, da noção de corpo sem órgãos como sistema de crueldade, tirada de Antonin Artaud, para pensar, com Deleuze e Guattari, uma crítica ao juízo como instância de poder que define leis e regras externas ao corpo e à vida e institui uma moral transcendente que organiza e estrutura o sujeito e a sociedade por meio do desenvolvimento de uma dívida eterna. Por fim, examinaremos as relações entre o desejo e as estruturas que deles nascem, buscando no corpo sem órgãos o elemento fundamental de desorganização das máquinas e liberação do desejo enquanto energia de criação de novas conexões e de uma máquina de guerra contra a estrutura.

Por fim, nos aprofundaremos na noção de corpo sem órgãos em *Mil Platôs*, pensando as relações entre corpo e pensamento a partir de uma investigação pormenorizada de alguns conceitos fundamentais, tais como terra, território, desterritorialização, reterritorialização, campo de imanência, devir, entre outros. Teremos como plano de fundo a questão colocada por Espinosa e retomada por Deleuze: a de que nem sequer sabemos ainda o que pode um corpo. Perguntar o que pode um corpo é, como afirma Deleuze, uma questão ética, na medida em que ele é composto por energias potenciais de desejos e afetos de todos os tipos, que constituem maneiras de viver e de pensar no mundo. Se o corpo é esse lugar de agenciamentos de afetos, ele pode produzir tanto as condições de vida como de morte. Nesse sentido, a morte se apresenta de duas maneiras diferentes, como morte material, efetuada no sujeito, e como morte impessoal, aquela ultrapassa o sujeito na medida em que o desfaz e o abre aos movimentos livres dos puros acontecimentos, em que o pensamento entra em relação com o que não pode ser pensado, ou seja, com o que não pode constituir nenhuma forma ou categoria absoluta de verdade, mas que coloca o pensamento em relação com a história e com os movimentos aberrantes. Compreender o corpo como um agenciamento de forças que se faz num tempo não cronológico é o que torna possível um ato de criação, seja de novas ideias, seja de um pensar que se faz na e pela diferença, em que os afetos são livres para se constituírem e os sistemas de castração cada vez menos potentes.

2. CORPO E LINGUAGEM EM LÓGICA DO SENTIDO

2.1 Platão: questões sobre o corpo

A história da filosofia nos tem mostrado um verdadeiro temor ao corpo, mas de onde podemos considerar que provém esse medo? Seria por ter o corpo um caráter, como sugere Dagognet (2012, p. 09), desorientador, indomável, enigmático? Seja como for, é o corpo que, segundo o filósofo, detém o pensamento. Por mais que se tenha tentado reduzi-lo a um simples invólucro da alma, relegando-o a uma posição marginal em relação ao domínio do conhecimento verdadeiro, é sobre ele que, como afirma Deleuze a propósito do corpo sem órgãos, dormimos, velamos, lutamos e amamos. É que, para Deleuze, o corpo não é o receptáculo da alma, assim como não pode ser reduzido a um mero organismo físico. Ele é, antes, uma composição de forças e de afetos em agenciamentos múltiplos com outros corpos e forças afetivas que o atravessam ou são por ele atravessados e por meio do qual se produz o pensamento como efeito². É pelo corpo que nos colocamos na vida, ou, é por ele que a vida se manifesta. Por ele penetramos e somos penetrados e por ele podemos produzir todas as formas de conhecimento, seja na arte, na ciência, na filosofia, etc.

Contudo, nossa tendência é negar o que nos amedronta e tentar de todas as formas cercear, dominar e enquadrar aquilo que se revela indomável. Teria sido esse o caminho seguido por Platão e, de modo geral, pela filosofia grega? No primeiro capítulo do livro *O corpo*, Dagognet nos apresenta o itinerário percorrido por Platão em suas obras, descrevendo o modo como este desenvolve uma teoria sobre o corpo: ora amaldiçoado, ora matéria relevante para o domínio do pensamento. Em *Fédon*, Platão aponta os sentidos como aquilo que afasta nosso acesso ao verdadeiro, “[d]e uma ponta a outra, o corpo nos engana. Platão enaltece, pois, ‘aquele que se afasta do sensível, que se priva, tanto dos olhos, quanto dos ouvidos para alcançar o verdadeiro’” (Dagognet, 2012, p.10). Filosofar significa, para Platão, aprender a morrer, mas, ao contrário de uma concepção nietzschiana, que compreende a morte como um processo de transformação e criação daquilo que ainda não existe e, de

² Deleuze toma como modelo a pergunta “O que pode um corpo?” que parte de uma afirmação de Espinosa segundo a qual “nem sequer sabemos o que pode um corpo”, que funciona, para Deleuze, como um grito de guerra, na medida em que coloca de par as ações e paixões da alma com as ações e paixões do corpo, substituindo uma concepção moral de transcendência por uma concepção ética de afetos. Perguntar o que pode um corpo é perguntar de quais afetos ele é capaz e até onde vai a sua potência (cf. DELEUZE, 2017, p. 283 a 286).

maneira alguma, nega a vida, morrer, aqui, é separar-se de tudo o que nos coloca em contato com o corpo e com os sentidos.

No *Fédon*, Sócrates, prestes a beber cicuta e abandonar o mundo dos sentidos em direção à morada de Hades, defende a permanente busca do filósofo pela morte como maneira de assegurar o distanciamento entre a alma e o corpo, vendo neste último apenas um obstáculo para a aquisição da inteligência. Para Sócrates, o filósofo deve, mesmo em vida, desejar a morte como purificação da alma, separando-a o quanto puder daquilo que a corrompe, entorpece e impede sua busca pela verdade. Sócrates, descrito por Platão, então diz: “[...] a razão deve seguir apenas um caminho em suas investigações, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade” (PLATÃO, 1999, p.127). Caminhar para a morte deve ser o desejo de todo filósofo, já que é por meio dela que ele terá acesso às essências e poderá, juntamente a seus pares, tanto ou mais sábios que ele, usufruir do conhecimento verdadeiro. Mas é preciso, antes, purificar-se, preservando no corpo apenas o essencial para uma vida filosófica e desprezando os prazeres da carne, bem como tudo aquilo que possa distanciá-lo da virtude e da verdade.

Em outras obras, no entanto, Platão parece assumir um tratamento diferente em relação ao corpo, colocando-o, segundo Dagognet (2012, p.12), como algo indispensável para uma vida equilibrada e partícipe na edificação da sabedoria. Assim são textos como *O Político*, *Filebo*, *A República* e *Timeu*. Este último, ao que parece, teria ido ainda mais longe no intuito de dar legitimidade ao corpo, na medida em que avançou em questões tratadas na *República*, apontando, no corpo, características indispensáveis ao desenvolvimento da inteligência. No entanto, essa legitimidade dada por Platão ao corpo não significaria, de fato, que este tenha se igualado à alma em dignidade, ou mesmo que a verdade seria alcançada por meio dele, mas que o corpo, sendo disciplinado e saudável, poderia contribuir para o bom desenvolvimento do intelecto. É que um corpo doente ou, ao contrário, ligado demasiadamente aos prazeres da carne, não seria capaz de nutrir a alma e direcioná-la para o caminho do conhecimento. Nesse sentido, diz Platão:

“[...] os prazeres e as dores em excesso são as mãos graves das doenças da alma. É que quando um homem está excessivamente contente ou, pelo contrário, sofre por causa da dor, apressando-se a arrebatá-lo inoportunamente algum objeto ou a fugir do outro, não é

capaz de ver nem de ouvir nada correctamente, pois está louco e a sua capacidade de participar do raciocínio encontra-se reduzida ao mínimo. (PLATÃO, 2011, p. 199).

O corpo, como tratado no *Timeu*, deve estar em harmonia com a alma, pois os distúrbios que afetam a alma resultam, segundo o filósofo, da condição em que se encontra o corpo. Se o corpo é afetado por algum tipo de doença, este introduz na alma determinados distúrbios, direcionando o homem para a maldade, de modo que a maldade não é necessariamente culpa do homem, mas da má disposição entre corpo e alma. Se a alma é maior ou mais poderosa do que o corpo, ela o agita demasiadamente quando se dedica à aprendizagem, tornando-a “ardente nas disputas e rivalidades que se geram” (cf. PLATÃO, 2011, p. 202). De outro modo, se o corpo é grande ou forte demais para a alma, sua atividade intelectual se torna pequena e frágil, tornando-a ignorante. Desse modo, para Platão, o corpo não deve mover-se sem a alma, assim como a alma não deve mover-se sem o corpo, pois é dessa relação equilibrada que dependem a saúde e a harmonia, condição necessária à formação de homens virtuosos e bons.

Todavia, por mais que Platão tenha dado alguma importância ao corpo nas obras aqui citadas, isso não significa que o corpo tenha deixado de ser uma espécie de prisão ou invólucro para a alma. Nesse sentido, o corpo não passa de um instrumento capaz de fornecer, segundo seu uso, um maior ou um menor desenvolvimento para alma, permanecendo submisso à Ideia como fundamento da verdade. O corpo e tudo o que participa do mundo sensível é cópia do mundo das ideias. A Ideia, em Platão, é o Ser, o fundamento, a única possibilidade de verdade, sendo todo o resto pura imitação. O importante no método platônico é selecionar as cópias perfeitas, aquelas que melhor representam o Ser. Segundo Fornazari, “Deleuze reconhece, em Platão, a fundação do domínio da representação na filosofia, domínio preenchido pela cópias-ícones numa relação intrínseca ao modelo” (FORNAZARI, 2023, p. 33), sendo que o modelo é o que possui em primeiro lugar: “a justiça é justa”; e a cópia o que participa, possuindo em segundo lugar a qualidade do fundamento. As cópias como pretendentes bem fundados e possuidoras em segundo lugar da verdade estão garantidas pela semelhança, mas, como destaca Deleuze em *Lógica do sentido*, trata-se de uma semelhança muito mais interna do que externa, semelhança esta que “[...] vai menos de uma coisa a outra do que de uma coisa a

uma ideia” (DELEUZE, 1974, p. 262). Diz respeito a uma semelhança interna e espiritual relativa a uma pretensão.

Tudo o que se manifesta no mundo sensível é cópia de um mundo ideal, portanto, representação. Mas o que interessa a Platão, segundo Deleuze, mais do que diferenciar ideia de cópia, é selecionar as cópias que melhor representam as ideias, nesse sentido, a boa linhagem, recalcando tudo o que dela se distancia, ou seja, os simulacros, impedindo-os de subirem à superfície para assegurar o triunfo das cópias-ícones. Deleuze, no primeiro paradoxo de *Lógica do sentido*, afirma que Platão distingue duas dimensões de sentidos, a das coisas medidas e limitadas, seja por estarem em repouso ou por serem freadas; e a do puro devir, que sempre se furta ao presente. Em *Filebo*, podemos constatar essa busca de Platão por separar a boa linhagem da má na tentativa de estabelecer um prazer ou um conhecimento puro. Os prazeres puros, ligados à boa linhagem, seriam aqueles ausentes de dor e direcionados pela razão, não estariam conectados ao corpo, onde há mistura de afecções de dentro e de fora, mas à alma. Os conhecimentos puros, por sua vez, estariam tomados pela exatidão dos cálculos matemáticos e, portanto, igualados ou em proximidade com a verdade. Desse modo, diz Platão,

Ou encontramos o firme, o puro e verdadeiro e tudo o que chamamos de não - contaminado nas coisas que estão sempre no mesmo estado – as coisas mais não misturadas -, ou em todas as que mais se assemelham a elas. Devemos considerar todas as outras coisas como secundárias e inferiores (PLATÃO, 2012, p. 181).

Tudo o que não pertence a uma boa linhagem, ou seja, a uma linhagem separada por sua pureza é, para Platão, inferior e indigno de ser almejado. Mas não se trata, simplesmente, de negar a realidade do corpo ou da matéria. A realidade da matéria não é negada, ela é colocada em um patamar inferior. Deleuze afirma que Platão nos convida a distinguir duas dimensões: “[...] a das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas [...] e, ainda, a de um puro devir sem medida [...]” (DELEUZE, 1974, p. 01). De um lado, portanto, estariam as coisas passíveis de serem definidas, catalogadas, numeradas, subjetivadas, seja por serem permanentes ou por carregarem algumas qualidades temporárias, colocadas em repouso e caracterizadas pelo presente. De outro, um devir-louco que se furta ao presente e faz coincidir futuro e passado. Para Deleuze, a dualidade em Platão não é meramente aquela entre o sensível e o inteligível, das ideias e dos corpos, ela está oculta nos corpos sensíveis,

materiais, sendo, portanto, uma dualidade mais profunda e secreta “[...] entre o que recebe a ação da Ideia e o que se subtrai a esta ação” (DELEUZE, 1974, p. 02). O que interessa à Deleuze, em relação ao pensamento platônico, não é mais uma dualidade que se estabelece entre a Ideia e a cópia, mas aquela entre a cópia e o simulacro. Enquanto as Ideias tratam das coisas medidas, representadas pelas cópias, os simulacros dizem respeito ao que não pode ser medido, ou, ao que subsiste ao fundo das próprias coisas como um devir-louco. Nesse sentido, pergunta Deleuze, não haveria debaixo das próprias coisas, medidas pelas Ideias, um devir que subsiste e escapa às ordens impostas pelas Ideias? Ao que o filósofo indica uma relação do devir com a linguagem como um dos sentidos de *Crátilo*.

Em *Crátilo*, Sócrates e Hermógenes discutem sobre o nome das coisas, ou seja, se perguntam se cada coisa teria o nome que lhe convém segundo sua essência, sendo o nome a imitação da coisa através das letras e das palavras, ou se cada nome seria dado às coisas por um processo de convenção ou desejo particular de quem as pronuncia, sem qualquer ligação primordial e essencial com as coisas mesmas. Ao investigar a questão, Sócrates defende a ideia de que os nomes, como representação das coisas, são dados por legisladores que, ao terem tido contato direto com aquilo que nomeiam, dão a elas o nome segundo sua essência. Mesmo que tais nomes se modifiquem, seja pelo lugar ou pelo tempo, que haja neles adição ou subtração de letras, é possível encontrar nos nomes uma essência que os liga à coisa, principalmente quando essa investigação corre em direção às línguas antigas. No entanto, algumas palavras fogem a esse domínio, tornando-se impossível investigar suas origens. Para resolver a questão, Sócrates defende que, da mesma forma como há em todas as profissões profissionais melhores e piores, também há legisladores ou construtores de nomes melhores e piores, sendo melhores aqueles que criam nomes capazes de representar a essência das coisas, escolhendo as letras certas, ou, aquelas que melhor imitam o que está sendo nomeado, e piores os que não escolhem as melhores letras e palavras e, desse modo, não preenchem a coisa nomeada, deixando sempre faltar ou escapar algo. Assim diz Sócrates:

[...] o nosso legislador deverá saber formar com os sons e as sílabas o nome por natureza apropriado para cada objeto, compondo todos os nomes e aplicando-os com os olhos sempre fixos no que é o nome em si, caso queira ser tido na conta de verdadeiro criador de nomes. O fato de não empregarem os legisladores as mesmas sílabas, não nos deve induzir ao erro. Os ferreiros, também, não trabalham com o

mesmo ferro, embora todos eles façam iguais instrumentos para idêntica finalidade. Seja como for, uma vez que lhe imprima a mesma forma, ainda que em ferro diferente, não deixará, por isso, o instrumento de ser bom, quer seja fabricado aqui, quer o seja entre os bárbaros (PLATÃO, 1988, p. 111).

Diante do exposto acima, podemos constatar a necessidade, em Platão, menos de encontrar uma semelhança externa nas coisas do que uma semelhança interna. Como vimos em *Crátilo*, mesmo que as palavras fossem formadas pela adição ou subtração de letras, quando em relação a uma origem essencial o que elas deveriam manter é uma identidade interna capaz de fornecer a essência da coisa. Para Deleuze, todavia, o que interessa é aquilo que escapa ao essencial – modelado pela concepção de verdadeiro e falso – ou, de uma relação ética centrada na busca do melhor pretendente, aquele que melhor imita a coisa. O que lhe interessa são os devires como singularidades que fogem ao presente, ou, à permanência das coisas. Singularidades que expõem, nos corpos, sua relação com a diferença sem, no entanto, pertencerem a uma instancia transcendente. Não se trata, como diria Blanchot, de “[...] aperfeiçoar a linguagem corrente, em torná-la pura” (BLANCHOT, 1987, p. 42), mas de encontrar o seu devir, o momento em que a linguagem se perde de si mesma. O simulacro é, portanto, essa potência que, longe de tentar imitar uma ideia por meio de uma imagem que preenche todas as suas particularidades, traz ao mundo a relação com a diferença, com o devir-louco. Ora, o simulacro está ligado, em Deleuze, a um processo de repetição que faz emergir o devir, as multiplicidades, tornando-as, por outro lado, singularidades como puros acontecimentos. Não existe, segundo o filósofo, um estado de origem dos quais todas as outras coisas se tornam derivadas, pois as mudanças, as diferenças, são internas à própria coisa e se colocam em primeiro lugar, não em segundo. Portanto, não se trata mais da distinção entre uma coisa e outra, mas do modo como as coisas se diferenciam e si mesmas, nos corpos.

2.2 O simulacro como potência e afirmação da diferença

Vimos que Platão qualifica em suas obras duas espécies de coisas: do original e da imagem, ou, do modelo e da cópia, sendo uma superior à outra, uma dada em primeiro lugar e a outra em segundo. Mas Deleuze encontra em Platão uma distinção ainda mais profunda, não mais entre o original e a cópia, e sim entre duas espécies de imagens, a das cópias e a dos simulacros. A cópia estaria ligada a uma boa

linhagem, ou, ao bom pretendente, aquele cuja semelhança interna garante uma identidade com o original. Já o simulacro seria identificado como a cópia que foge à identidade, que não garante uma semelhança interna. Assim “[a] distinção modelo-cópia existe apenas para fundar e aplicar a distinção cópia-simulacro, pois as cópias são justificadas, salvas, selecionadas em nome da identidade do modelo e graças a sua semelhança interior com este modelo ideal” (DELEUZE, 2006, p. 184). O interesse de Platão, segundo Deleuze, mais do que distinguir o modelo da cópia, estaria no ato de selecionar a melhor imagem, separando aquelas que melhor se assemelham ao modelo daquelas que dele mais se distanciam. Os simulacros são essas imagens que se apartam do modelo e, portanto, devem ser eliminadas. É que os simulacros já não mantêm com o modelo uma relação de identidade, sendo, pois, os falsos pretendentes ou meros simuladores.

Para Deleuze, em Platão, é primeiramente por razões morais que o simulacro deve ser exorcizado, já que não existe entre o simulacro e a Ideia um compromisso de semelhança ou de representação referente a uma verdade originária. Isso significa que os simulacros se distanciam das imagens do bom senso e do senso comum como pressupostos para a atividade do pensamento, implícitas na tradição filosófica e que colocam o pensamento em afinidade com a verdade. Os simulacros, a medida em que se distanciam das Ideias e perdem a afinidade com a verdade, são comparados, por Platão, aos sofistas como meros enganadores, dissimuladores, falsos pretendentes que se utilizam de modo eloquente do discurso para atingir a fins pessoais, ao mesmo tempo em que se apropriam da imagem do sábio sem que, com isso, estejam realmente buscando a verdade. Mas para Deleuze o importante não é a verdade como princípio, um modelo original capaz validar a existência de todas as cópias, mas justamente a capacidade de falseamento do simulacro, uma vez que essa capacidade de falseamento corresponde à potência das máscaras. É preciso subverter o platonismo e fazer o simulacro subir à superfície. “Subverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem” (DELEUZE, 2006, p.106). Para Deleuze, o simulacro é “o ente” como forma do que é, mas se o que é não é outra coisa senão diferença, o simulacro é a diferença interna que corresponde a um eterno retorno como potência de afirmar o divergente, ou o que é simulado pelo simulacro quando sobe à superfície. Sobre a relação entre simulacro e eterno retorno, diz Deleuze:

A simulação designa a potência para produzir um *efeito*. Mas não é somente no sentido causal, uma vez que a causalidade continuaria completamente hipotética e indeterminada sem a intervenção de outras significações. É no sentido de “signo”, saído de um processo de sinalização; e é no sentido de “costume” ou antes de máscara, exprimindo um processo de disfarce em que, atrás de cada máscara, aparece outra ainda... A simulação assim compreendida não é separável do eterno retorno; pois é no eterno retorno que se decidem a reversão dos ícones ou a subversão do mundo representativo (DELEUZE, 1974, pp. 268- 269).

Como afirma Roberto Machado em *Deleuze, a arte e a filosofia*, a interpretação que Deleuze faz do eterno retorno nietzschiano é condição fundamental para uma crítica à filosofia da representação, tal como de sua proposta para uma filosofia da diferença (cf. MACHADO, 2009, p. 87). Simular só é possível sob a condição de uma diferença primordial, em que retornar significa afirmar a potência da diferença. Repetir, para Deleuze, significa fazer emergir a diferença, de modo que o eterno retorno nada mais é do que a “liberação concreta de um tempo não pulsado” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 61)³, composto de velocidades e lentidões que impedem a concretização das formas e dos sujeitos. Na repetição, o que retorna não é a identidade, mas a diferença, o simulacro, a cópia da cópia ou a máscara por detrás de outras máscaras. O simulacro condiz com uma profundidade que produz como efeito a potência de simular a si mesmo. Nas obras de arte esse efeito aparece mais claramente quando consideramos como semelhante ou igual uma determinada pintura ou escultura. Ainda que elas carreguem uma semelhança externa, é somente sob a condição de exprimir um disfarce que esconde atrás de si singularidades múltiplas e que, ao retornarem, encontram sempre uma máscara atrás de outra. Um pintor, por exemplo, pode pintar várias vezes a mesma tela, com a mesma tinta, as mesmas cores, os mesmos traçados, mas nunca será a mesma, será sempre outra contando outras histórias ou várias histórias ao mesmo tempo. Nesse sentido, “[o] simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto o *original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução*” (DELEUZE, 1974, p. 267). Se o simulacro produz um efeito de semelhança, a essência desse efeito é que ele seja simulado. Sendo assim, o simulacro é a “máquina dionisíaca” que produz um

³ No texto “Devir-intenso, devi-animal, devir-imperceptível”, no 4º volume de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari discorrem sobre o tempo pulsado e o tempo não pulsado. Enquanto o tempo pulsado remete a *Cronos* e diz respeito a um tempo cronológico, mensurável, o tempo não pulsado remete a *Aion* e diz respeito ao devir, a algo que não pode ser capturado segundo uma linha cronológica, feito de variações contínuas, nele, não há espaço para o estabelecimento das formas e dos sujeitos.

efeito de simulação, é o fantasma como potência do falso, que faz cair tanto o modelo quanto a cópia, o mesmo e o semelhante (cf. DELEUZE, 1974, p. 268). Segundo Deleuze, o eterno retorno é o mesmo e o semelhante enquanto simulados pela maquinaria do simulacro.

Colebrook (2002), ao discorrer sobre o simulacro, utiliza um dos exemplos mais citados na literatura, que seja, o mais fotografado celeiro da América, descrito na obra *White Noise*, de Don DeLillo⁴. Segundo a comentadora, cada fotografia tirada ou cada experiência vivenciada no celeiro nada diz sobre um celeiro que supostamente teria vindo antes, como o primeiro, pois mesmo o “primeiro” já é a imagem de algo projetado na mente de quem o construiu. Sendo assim, “[o] celeiro é um simulacro precisamente porque não possui origem. Você apenas pode fotografar o mais fotografado celeiro na América depois dele ter sido fotografado: o processo de imagem e simulação precede e produz o que o celeiro é” (COLEBROOK, 2002, p. 97, trad. nossa)⁵. Nesse sentido, existe, para Colebrook, um processo original de simulação, em que não há um mundo real e originário que precede o simulacro, pois a origem já é simulação. Enquanto os genes copiam e repetem, com desvios, as obras de arte tornam-se singulares não por retratar o mundo, mas por transformá-lo. Nesse sentido, é o simulacro que produz o efeito de um original e não o contrário, de modo que não existe o mundo real de um lado e a cópia de outro, mas apenas o simulacro, fazendo emergir as diferenças e manifestando seu poder de tornar-se outro, ou, de produzir imagens falsas e mascaradas de si mesmo, não sendo fiel nem mesmo a si. Diz Deleuze em *Diferença e repetição*:

O simulacro é precisamente uma imagem demoníaca, destituída de semelhança; ou, antes, contrariamente ao ícone, ele colocou a semelhança no exterior e vive de diferença. Se ele produz um efeito exterior de semelhança, ele é construído sobre uma disparidade, ele interiorizou a dissimilitude de suas séries constituintes, a divergência

⁴ No livro *White Noise* (1985), de Don DeLillo, o autor faz uma crítica ao que descreve como o celeiro mais fotografado da América, na medida em que dois personagens visitam o celeiro, junto com uma multidão de turistas que tiram fotos incessantemente, e um deles percebe que o que é visto não é o celeiro real, mas uma imagem carregada de percepções e de outras fotografias que as precedem e que substituem o original. Para Colebrook, no entanto, é justamente essa distância com o original que dá ao celeiro a potência simuladora que constitui o que é o simulacro. Ver DELILLO, Don. *White Noise*. New York: Viking Press, 1985.

⁵ The barn is a simulacra precisely because it has no origin. You can only photograph the most photographed barn in America after it has been photographed; the process of imaging and simulation precedes and produces what the barn is (COLEBROOK, 2002, p. 97).

de seus pontos de vista, de modo que ele mostra várias coisas, conta várias histórias ao mesmo tempo (DELEUZE, 2006, p. 186).

Se o simulacro é uma imagem demoníaca, é porque ele se disfarça, se desvia do que é, porque, de outro modo, não pretende se subjetivar, não cria sobre si uma identidade, mantendo uma relação de distância com o original. Ele exterioriza a semelhança ao mesmo tempo em que interioriza a diferença, ou, produz como efeito o retorno do Mesmo e do Semelhante apenas enquanto simulados, afirmando-se, portanto, como o eterno retorno da diferença. “O sujeito do eterno retorno não é o mesmo, mas o diferente, nem é o semelhante, mas o dissimilar, nem é o Uno, mas o múltiplo, nem é a necessidade, mas o acaso” (DELEUZE, 2006, p.183). Cada objeto carrega em si a sua dissimilitude, podendo contar infinitas histórias dependendo do lugar, do tempo, da pessoa a quem se apresenta, sempre como o retorno de um outro, sendo que esse outro não diz respeito a um contrário, mas à afirmação de uma multiplicidade.

O simulacro, então, não diz respeito a uma imagem do pensamento construída sobre o modelo da representação, diremos o contrário, é uma apresentação de si enquanto diferença, ao mesmo tempo atual e virtual. “Assim, ao invés de dividir o mundo entre realidade atual e uma cópia virtual irreal, Deleuze defende um mundo de simulacros. Não há uma vida original que seja variada ou copiada em diferentes versões, cada evento da vida já é diferente em si mesmo, não original, uma simulação (COLEBROOK, 2002, p. 99, trad. nossa)⁶. Como afirma Deleuze em *Diferença e repetição*, não é a festa da federação que representa a tomada da Bastilha, mas a tomada da Bastilha que festeja e repete todas as federações, de modo que não há uma identidade primeira passível de ser repetida, o que há é a diferença como princípio e a repetição como liberação da diferença. Neste caso, a tomada da Bastilha é o que retorna mascarando-se a si mesma em todas as festas da federação. A diferença está em primeiro lugar e é ela quem produz o semelhante, não o contrário.

O simulacro é a própria coisa e remete a um a-fundamento como “instância que compreende a diferença em si”. Diferentemente de Platão, para Deleuze a diferença não está entre a coisa e o simulacro, mas a coisa é o próprio simulacro como forma superior, na medida em que interioriza as condições de sua própria repetição.

⁶ So, instead of dividing the world between an actual reality and its unreal virtual copy Deleuze argues for a world of simulacra. There is not an original life that is then varied or copied in different versions; each event of life is already other than itself, not original, a simulation (COLEBROOK, 2002, p.99).

Deleuze, tomando como referência a leitura de Klossowski sobre Nietzsche, afirma que cada coisa só existe retornando, sendo que esse é o sentido do eterno retorno, de modo que o simulacro ou a coisa é levado ao estado de simulacro, estado este que dissolve todas as identidades produzidas pelo que as diferencia, “[...] cópia de uma infinidade de cópias que não deixam subsistir original nem mesmo origem. Eis porque o eterno retorno é dito “paródico”: ele qualifica o que faz ser (e retornar) como sendo simulacro” (DELEUZE, 2006, p. 106). Assim também é o pensador que não se deixa tirar da caverna, encontrando sempre outra caverna mais profunda (cf. DELEUZE, 2006, p. 107). Ao mesmo tempo em que ele produz uma semelhança externa, ou uma identidade efetuada no presente, esta é imediatamente dissolvida sob a potência do eterno retorno, levando-a ao a-fundamento. Trata-se de um caos informal movido por um conjunto de círculos e série divergentes que tem por lei sua própria repetição (cf. DELEUZE, 2006, p. 109).

Segundo Colebrook, os simulacros são ao mesmo tempo atuais e virtuais, ou seja, o atual em coexistência com o virtual. As imagens atuais, como explica Alliez (1996), implicam indivíduos já constituídos e determinados no presente. Para Deleuze, não há objetos puramente atuais, pois cada objeto atual está rodeado de uma névoa de imagens virtuais que se elevam em círculos sempre renovados e cada vez mais distantes, cuja brevidade de emissão e absorção garante um princípio de incerteza e indeterminação. São imagens lembranças “[...] que se distribuem sobre circuitos moventes cada vez mais distantes, cada vez mais amplos, que se fazem e se desfazem” (DELEUZE. In: Alliez, 1996, p. 50) e que reagem sobre as imagens atuais. Na medida em que as imagens virtuais são atualizadas, elas se singularizam, distinguindo presente e passado. No entanto, ao mesmo tempo o atual e o virtual se intercambiam, convertendo-se em um só, como num processo de cristalização que os tornam indiscerníveis. O simulacro, portanto, é sempre uma imagem distorcida de si mesmo, já que não se revela como puramente atual, mas é o atual em coexistência com o virtual.

O simulacro é construído sobre uma diferença interna, mesmo que preserve uma semelhança externa. Se ele pretende o objeto, é, como diz Deleuze, por debaixo do pano, “contra o pai” e sem passar pela Ideia, sendo, portanto, o modelo do outro e não o modelo do mesmo. Deleuze utiliza como exemplo o catecismo, inspirado no platonismo, “Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança, embora conservasse a imagem” (DELEUZE, 1974, p.

263). No simulacro, a semelhança é apenas um efeito exterior e improdutivo, uma subversão, na medida em que implica profundidades que o observador não pode dominar e é por não poder dominar tal profundidade, ou seja, a diferença interna, que o observador experimenta a impressão de semelhança.

O simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista. Em suma, há no simulacro um devir-louco, um devir ilimitado como o de *Filebo* em que “o mais e o menos vão sempre à frente”, um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual. (DELEUZE, 1974, p. 264).

Se a filosofia, para Deleuze, é uma teoria das multiplicidades, como afirma no texto *O atual e o virtual*, é porque não está associada à ideia de um fundamento como caracterização do mesmo, assim como não está associado à cópia como caracterização do semelhante. Portanto, o simulacro se distancia de um pensamento fundamentado na representação, buscando uma nova imagem do pensamento ou, um pensamento sem imagem. Reverter o platonismo significa subverter o pensamento fundado na representação para fazer emergir os simulacros como a “potência de afirmar todas as séries heterogêneas” (DELEUZE, 1974, p. 266). Não se pode falar de simulacros sem interiorizar as séries heterogêneas, compreendidas no caos, ou seja, sem interiorizar a diferença. São somente as diferenças que se parecem e é isso o que define o mundo dos simulacros, sendo a semelhança o produto de uma disparidade de fundo. Reverter o platonismo é, segundo Deleuze, introduzir a subversão no mundo, no sentido em que todas as hierarquias são dilaceradas e o modelo passa a não resistir à vertigem dos simulacros.

O simulacro é, portanto, a potência positiva que nega tanto o original quanto a cópia, fazendo triunfar o falso pretendente. É a potência da simulação no sentido de produzir um efeito não mais de causa, mas de máscara, “exprimindo um processo de disfarce em que, atrás de cada máscara, aparece outra ainda...” (DELEUZE, 1974, p. 269). Não há, nesse sentido, a pretensão de produzir uma imagem do pensamento em consonância com uma verdade originária. Não devemos, como afirma Colebrook, representar uma imagem do que é o pensamento, mas maximizar o poder de produzir estilos novos de pensar, antes inimagináveis. A literatura, para Colebrook, é o poder do simulacro na medida em que produz uma nova expressão do real. Gilles Deleuze

afirma que certos procedimentos literários, assim como a obra de arte moderna, são capazes de narrar múltiplas histórias ao mesmo tempo, não no sentido de apontar diferentes pontos de vista a partir da orientação do observador, mas instaurando diferenças que emergem à superfície sob a potência do eterno retorno. Desse modo, subverte-se o mundo representativo para afirmar o caos.

O pensamento, longe de seguir um modelo incorpóreo, eterno, transcendente, não se faz fora do corpo, pois não há, para Deleuze, obstáculo entre o pensamento e o corpo, já que pensar é pensar o que pode um corpo e, nesse sentido, é o corpo que força o pensar⁷, já que é pelo corpo que se mergulha na vida. “Dê-me portanto um corpo’: esta é a fórmula da reversão filosófica” (DELEUZE, 2005, p. 227). Reverter o platonismo significa assumir o corpo não como matéria pensante, mas como meio pelo qual se atinge o que escapa ao pensamento, e o que escapa ao pensamento é a vida. Num primeiro momento da reversão do platonismo, Deleuze compreende os estoicos como aqueles que instituem a ideia de que somente os corpos existem, havendo neles forças incorporais que não existem, mas insistem. É justamente pela relação dos corpos com o que os força que o pensamento se revela na superfície.

2.3 Os Estoicos e a reversão do platonismo

Os estoicos executam, segundo Deleuze, uma subversão da filosofia - ou a primeira reviravolta do platonismo - na medida em que, para eles, não existe a Ideia como verdade transcendente aos corpos (essência), nem os corpos como representação das Ideias. Tudo o que existe são os corpos com suas tensões, paixões, misturas, qualidades e como causas uns com relação aos outros e uns para os outros, causas de certos efeitos provindos de suas misturas, os chamados incorporais. Assim, a dualidade não se encontra mais entre o corpo e a Ideia, o sensível e a essência, mas entre os corpos e seus efeitos, existindo, portanto, dois planos de ser: os corpos, com suas ações e paixões, e os incorporais, como efeito dessas ações e paixões. Mas os corpos, na filosofia estoica, não representam apenas

⁷ Para Deleuze, não significa que o corpo pense, mas que é pelas atitudes do corpo que nos forçamos a pensar. “Não que o corpo pense, porém, obstinado, teimoso, ele força o pensar, e força a pensar o que escapa ao pensamento, a vida. Não mais se fará a vida comparecer perante as categorias do pensamento, lograr-se-á o pensamento nas categorias da vida. As categorias da vida são precisamente as atitudes do corpo, suas posturas. (DELEUZE, 2005, p. 227).

o corpo material, extensivo, objetivo. Os corpos dizem respeito a um agenciamento de forças no interior deles mesmos, como causa ativa.

Segundo Bréhier, Platão determinava a relação entre as ideias e as coisas sensíveis por meio do método matemático, tirando deste uma conexão de causalidade. Nesse sentido, explica o comentador, mesmo que a matemática tenha a capacidade de engendrar uma multiplicidade indefinida de seres, o que pode ser demonstrado pela geometria, ela sempre obedece a uma lei expressa na definição. O mesmo acontece com as cópias como imitação de um modelo ideal, que seguem a uma lei universal. Mas, para os estoicos, não interessa explicar – como fazem Platão e Aristóteles – o permanente nos seres. Não se trata de uma relação de causalidade no sentido em que uma coisa aparece como produto de outra, seguindo as mesmas regras do original. Os estoicos refutam tal concepção de causalidade e a noção de ser derivada dela. A questão não é mais a de pensar a origem de alguma coisa, procurando em um ser originário a causa de todos os outros seres e, a partir daí, uma identidade que relacione uns aos outros. Para os estoicos, a causa é a essência do ser e “[...] não um modelo ideal que o ser se esforçaria em imitar, mas a causa produtora que age nele, vive nele e o faz viver” (BRÉHIER, 2012, p.22). Poderíamos dizer que é a causa que age no modelo e o produz, não o contrário. Nesse sentido, apenas os corpos são causa. Para os estoicos, “tudo o que existe é o corpo”, que é ativo em si mesmo. Os corpos são elementos de profundidade, compostos por forças que agem em seu interior, de modo que o mundo, como diz Bréhier, é composto de princípios espontâneos, contendo vida e atividade neles mesmos.

Assim, “[t]odos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para os outros” (DELEUZE, 1974, p. 05). Mas os corpos são causas não de outros corpos e sim de algo completamente novo, de outra natureza, ou seja, de efeitos que não são corpos, mas que existem nos corpos, efeitos, portanto, incorporais. Os efeitos incorporais não são propriedades físicas, eles são, como afirma Deleuze, atributos lógicos ou dialéticos. Ora, se os corpos são causa de algo novo e que, por sua vez, não são corpos, podemos dizer que não existe entre os próprios corpos uma relação de causa e efeito, na medida em que um corpo não é o efeito de outro, mas se mistura a ele. Todavia, os corpos podem se modificar. Ainda que um corpo não imponha mudanças sobre outro corpo, eles se compõem, determinando estados de coisas qualitativos e quantitativos, próprios de suas misturas, como na relação entre a árvore e o ar, por meio da qual se dá a cor verde. Um corpo não pode oferecer a outro corpo

propriedades novas, o que acontece entre os corpos é uma relação de coexistência, ou seja, eles coexistem uns nos outros e, por meio dessa coexistência, surgem novas qualidades como fruto das misturas entre os corpos. Um exemplo utilizado por Bréhier é a coexistência entre o ferro e o calor, cuja mistura produz a cor vermelha, ou, como explica Deleuze:

O que há nos corpos, na profundidade dos corpos, são misturas: um corpo penetra outro e coexiste com ele em todas as suas partes, como a gota de vinho no mar ou o fogo no ferro. Um corpo se retira de outro, como o líquido de um vaso. As misturas em geral determinam estados de coisas quantitativos e qualitativos: as dimensões de um conjunto ou o vermelho do ferro, o verde de uma árvore (DELEUZE, 1974, p. 6).

Já as modificações geradas por meio das relações entre os corpos - e que produzem efeitos - se dão de um modo completamente diferente. Essas modificações não consistem em uma realidade, seja ela de substância ou de qualidade, elas são atributos. “Assim, quando uma navalha corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o de ser cortado” (Bréhier, 2012 p. 32). Os corpos se modificam a partir de suas interações, no entanto, neste caso, tais interações produzem modificações que não são propriedades ou qualidades, são atributos que, por sua vez, não dizem respeito a um ser, mas a uma maneira de ser, como o ato de ser cortado, que não possui realidade em si mesmo. Nessa relação, o que se produz não é uma qualidade real ou física e sim algo que só possui realidade enquanto expresso pelo verbo, indicando um movimento, um acontecimento. Um atributo incorpóreo não designa uma essência. Aqui, não se trata mais de dizer, por exemplo, que a árvore é verde, mas de dizer que a árvore verdeja. O que se coloca em evidência não é a cópula entre o sujeito e o predicado a partir de um verbo de ligação, “é”, mas a expressão do verbo no infinitivo: cortar, crescer, diminuir, verdejar, indicando um acontecimento. O atributo é aquilo que é expresso pelo verbo e se encontra na superfície do ser, nem ativo nem passivo, não podendo, portanto, mudar sua natureza. “[...] pois a passividade suporia uma natureza corporal que sofre uma ação. Ela é puramente e simplesmente um resultado, um efeito que não pode ser classificado entre os seres” (BRÉHIER, 2012, p.32). Os incorpóreos são, como indica Bréhier, o que é dito e afirmado pelo ser.

Essa nova dualidade concebida pelos estoicos, afirma Deleuze, coloca o termo mais alto não no ser, mas em alguma coisa. É neste momento, então, que se dá a grande reversão do platonismo, onde o devir-louco, o ilimitado, sobe à superfície e os simulacros deixam de ser subterrâneos, fazendo valer seus efeitos: não como ser, mas como extra-ser, não como existente, mas como insistente. Se os simulacros, na filosofia platônica, eram tidos como imagens degradadas do ser, aqui, pela primeira vez, eles se colocam como potência primeira dos acontecimentos, na medida em que o que acontece, acontece aos corpos, mas são expressos pelo verbo. Os efeitos incorporais não modificam aquilo que os corpos são, não lhes atribuem nada, já que não possuem qualidades físicas e, portanto, não se reduzem à coisa significada, de modo que não se pode, sobre o objeto, afirmar algo. Pensamento, som, são ainda corpos, já o atributo é uma espécie de predicado sem qualquer realidade, sem ligação com o sujeito pela cópula do indicativo “é”, que não se constitui nem como indivíduo nem como conceito. O atributo, desse modo, só existe no pensamento e possui um fato transitório que condiz aos acontecimentos que margeiam os corpos. *Alice no país das maravilhas* e *Do outro lado do espelho*⁸ são utilizados por Deleuze como exemplos de como os acontecimentos deixam de ser procurados na profundidade para serem buscados na superfície. O devir ilimitado já não se encontra nas profundezas dos corpos, mas sobe à superfície, dando lugar a movimentos laterais de deslizamento, como passar para o outro lado do espelho, tendo-se o outro lado não como o profundo, mas como o sentido inverso, assim como os cristais que só crescem e se transformam pelas bordas, na fronteira entre as coisas e a linguagem (cf. DELEUZE, 1974, p.10).

Os incorporais constituem, segundo Bréhier, a matéria lógica estoica. Enquanto as causas são expressas pelo substantivo, o efeito é expresso pelo verbo e indica atos. Ducrot define o que é um ato ao pensar os agenciamentos jurídicos através da sentença de um magistrado, que transforma de forma imediata um acusado em condenado. Um ato jurídico, por exemplo, provoca transformações incorpóreas que

⁸ Segundo Deleuze, *Alice no país das maravilhas* é marcada por três momentos que correspondem a mudanças de lugares. O primeiro momento diz respeito à profundidade, na medida em que “tudo é alimento, excremento, simulacro, objeto parcial interno, mistura venenosa” (DELEUZE, 1974, p. 241). O segundo momento se dá em altura, em que Alice desempenha o papel do objeto interno, enquanto o gato desempenha o papel do bom objeto em altura. O terceiro momento está atrelado à superfície, em que Alice se identifica com o gato e faz desdobrar a superfície, ainda que sob o risco de se romper, como de fato acontece. Em *Do outro lado do espelho*, é a superfície que possui um desenvolvimento maior enquanto a profundidade é suprimida.

se atribuem imediatamente aos corpos. Ora, trata-se de transformações instantâneas que geram efeitos logo que são dadas por meio de uma palavra de ordem.

Quando Drucrot se pergunta em que consiste um ato, ele chega precisamente ao agenciamento jurídico, e dá como exemplo a sentença do magistrado, que transforma o acusado em condenado. Na verdade, o que se passa antes – o crime pelo qual se acusa alguém – e o que se passa depois – a execução da pena do condenado – são ações-paixões afetando os corpos (corpo da propriedade, corpo da vítima, corpo do condenado, corpo da prisão); mas a transformação do acusado em condenado é um puro ato instantâneo ou um atributo incorpóreo, que é o expresso da sentença do magistrado. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 19)

Um ato incorpóreo se refere, segundo Deleuze, ao expresso de um enunciado, eles são ditos acerca dos corpos sobre o que acontece aos corpos. É nesse sentido que, para Deleuze, os estoicos são os primeiros a formularem uma filosofia da linguagem ao distinguirem as ações e paixões dos corpos dos atos incorpóreos que são expressos nos enunciados⁹. Não existe, pois, para os estoicos uma relação coincidente entre natureza e predicado, o que há é uma recusa em enunciar a natureza e o predicado pela cópula do verbo “é”. Desse modo, o que o atributo exprime não é um conceito, mas um acontecimento. A dialética, neste caso, é, segundo Deleuze, a ciência dos acontecimentos incorporais. A relação entre os corpos, por meio de suas misturas, produz efeitos incorporais que são, por sua vez, atributos lógicos e dialéticos que não são causa de nada, mas uma quase-causa. Os incorporais se manifestam na superfície das coisas e não existem fisicamente, já que não são seres, mas maneiras de ser, de tal modo que não podem nem agir nem padecer. Nem os corpos sofrem a ação dos incorporais, nem os incorporais sofrem a ação dos corpos. Todavia, essas duas instâncias ou esses dois planos de ser não se separam, já que o exprimível é algo intermediário entre a coisa e o pensamento, ou seja, é um atributo do objeto, significado pela palavra. “O acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem” (DELEUZE, 1974, p. 9).

No texto *20 de Novembro de 1923 – Postulados da linguística*, Deleuze afirma que os estoicos foram os primeiros a elaborar uma filosofia da linguagem, justamente

⁹ Um acontecimento, sendo um ato incorpóreo, se estabelece na fronteira entre as coisas e a linguagem. Ele não pertence e tampouco modifica o corpo, nem como essência nem como paixão, assim como também não pertence à linguagem, já que se apresenta como um fora da linguagem. O acontecimento é uma maneira de ser que só possui realidade enquanto expresso pelo verbo.

por declarem uma diferença de natureza entre os corpos e estados de coisas e as transformações incorporais que se dão nos corpos. É o paradoxo dos corpos e dos incorporais que permite que a expressão não adquira a função de representar, descrever, informar, comunicar. É que as modificações corpóreas se opõem às transformações incorpóreas na medida em que cada um dos planos possui sua própria formalização, ou seja, de conteúdo, e daquilo que é expresso e que se insere nos corpos, recortando-os de um outro modo ao estabelecer uma cadeia de transformações instantâneas. Avermelhar e verdejar se distinguem dos adjetivos vermelho e verde por serem efeitos não corpóreos que se atribuem ao corpo e expressam no verbo o acontecimento. “Expressando o atributo não – corpóreo, e simultaneamente atribuindo-o ao corpo, não representamos, não referimos, *intervimos* de algum modo, e isto é um ato de linguagem” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p.29). Para os estoicos o exprimível não é nem o conceito nem a noção, caros à lógica aristotélica. Se para Aristóteles o elemento primordial é o conceito, para os estoicos é o exprimível, intermediário entre o pensamento e a coisa.

Em Deleuze, a importância de uma filosofia e, nesse sentido se coloca a filosofia estoica, está em uma nova maneira de distribuir o ser e os conceitos, podemos dizer que uma filosofia cumpre seu papel quando é capaz de deslocar o olhar para outras direções, produzindo novos agenciamentos. A filosofia estoica, ao invés de pensar o incorpóreo como “ser”, ideia transcendente e, portanto, deslocada da imanência e causa originária de todas as outras formas de ser, ela o pensa como acontecimentos que se atribuem aos corpos e que não possui existência, algo que não é nem ser nem causa, um extra-ser e uma quase-causa, nem ativo nem passivo, já que não oferece e tampouco recebe ação dos corpos e é tão somente o resultado do que acontece aos corpos, impassível, subsiste e insiste com um mínimo de ser que diz sobre as coisas ou o estado de coisas, trazendo à superfície, da profundidade dos corpos, o devir-louco e, acima de tudo, colocando em questão os predicativos. Não se trata mais de dizer o que é alguma coisa, mas que há alguma coisa da qual não se pode dizer o que é, todavia, que se expressa como acontecimento. Nem coisa nem linguagem, algo além de um e de outro e que se coloca no mais alto plano.

2.4 O acontecimento e a morte

Posto que o acontecimento não se refere aos corpos, às suas ações e paixões, nem tampouco às proposições, pode-se compreendê-lo como uma dimensão virtual, na medida em que não designa a atualidade do tempo presente. Nesse sentido, conforme afirma Souza Dias, o acontecimento não corresponde ao que se passa “aqui e agora”, mas ao evenemencial, isto é, ao domínio de idealidades filosóficas que não se reduzem aos acidentes das coisas, aos estados de ser ou a suas modificações corporais. Mas se, por um lado, o acontecimento resulta das ações e paixões dos corpos e, nesse sentido, está ligado a uma causa real, de outro, se liga a uma quase-causa ideal, “ela mesma incorporeal” (cf. DELEUZE, 1974, p. 97) que garante a independência do acontecimento como efeito, pois que é indiferente às determinações tanto do interior quanto do exterior (cf. DELEUZE, 1974, p. 103), mediante sua irreduzível impassibilidade. O acontecimento não se distingue de suas efetuações, ou seja, ele se efetua nos corpos, no entanto, ele é impessoal e permanece neutro em relação às suas efetuações temporais, isso porque as ultrapassa, sobrevoando-as, de modo que,

[...] falando com propriedade, um acontecimento não existe fora das suas efectuações. Mas também não se esgota nelas, não está apenas no seu existir actual. Ele subsiste fora dessa existência sensível, não como uma noção geral, simplesmente inteligível, mas como uma singularidade real estritamente virtual (DIAS, 1995, p. 89).

O acontecimento se distingue de toda atualidade, uma vez que não diz respeito ao que acontece, mas é “[...] no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera” (DELEUZE, 1974, p. 152). O acontecimento não pertence ao presente atual ou ao tempo cronológico, medido pela causalidade, ele pertence ao tempo de *Aion*, ou seja, a um presente que não cessa de se dividir entre o passado e o futuro e que, desse modo, se furta às efetuações físicas - das misturas e incorporações temporais. Assim, o acontecimento ou o sentido como acontecimento não se refere ao existente, mas ao que insiste em seu eterno retorno e, “[...] <<insistir>>, ou repetir-se, é diferenciar-se, a repetição é diferenciação, é o poder próprio da diferença na afirmação da sua soberania ontológica” (DIAS, 1995, p. 92). Só insiste o que se repete, isto é, o que retorna, mas retornar implica, de outro modo, diferenciar-se. O acontecimento é, então, um extra-ser vinculado a uma realidade que foge ao presente, sempre fora de si mesmo, sem subjetivação, ou, realidade pré-subjetiva ao mesmo tempo que objetiva, impassível à todas as suas efetuações, desprendido das ações e

paixões dos corpos. O acontecimento insiste como realidade ideal que se repete em cada instante, alongando-se entre o passado e o futuro. É um eterno retorno na diferença, em que retornar significa, também, esquecer. Trata-se de uma experiência que coloca em jogo sua própria impossibilidade, como uma lembrança que existe apenas para ser esquecida. Na passagem que se segue, Blanchot retrata a potência do esquecimento como gênese do novo:

Numa passagem de *Malte*, Rilke diz que ‘os versos não são sentimentos, são experiências. Para escrever um único verso, é preciso ter visto muitas cidades, muitos homens e coisas...’ Rilke não quer dizer, entretanto, que o verso seria a expressão de uma personalidade rica, capaz de viver e de ter vivido. As lembranças são necessárias, mas para serem esquecidas, para que nesse esquecimento, no silêncio de uma profunda metamorfose, nasça finalmente uma palavra, a primeira palavra de um verso. Experiência significa, neste ponto: contato com o ser, renovação do eu nesse contato – uma prova, mas que permanece indeterminada (BLANCHOT, 1987, p. 83).

Assim como na obra, as lembranças são necessárias apenas para serem esquecidas. Do mesmo modo como as lembranças se produzem como experiência vivida a cada vez de uma forma diferente, também o acontecimento é um efeito que ultrapassa suas efetuações nos corpos e insiste como realidade virtual, colocando-nos em contato com a vida como em um campo de forças sempre renovado, que se repete a cada lance, mas somente sob a condição de esquecer, ou seja, de fazer do homem um sujeito sem memória¹⁰ e, assim, se colocar na condição de uma infinita metamorfose. Se o atual se manifesta no tempo presente como aquilo que dá forma à coisa, paralisando o acontecimento e criando identidades, o virtual se apresenta como o que não possui presente, ou, cujo presente é estendido entre o passado e o futuro. Apenas o passado e o futuro insistem no tempo, dividindo o presente a cada instante (cf. DELEUZE, 1974, p. 169), sendo que “instante” é a potência que se distingue de cada presente, sempre deslucado e faltando em seu próprio lugar. Ora, o que falta em seu lugar é a morte, aquela que não se pode apreender, pois que sempre deslucada e deslucante, na medida em que permite ao sujeito se

¹⁰ O sujeito sem memória pertence à terceira síntese do tempo, o tempo do eterno retorno. Segundo José Gil, o indivíduo se abre para a dimensão do futuro fazendo nascer o absolutamente novo, tempo do acontecimento, em que a “[...] ação têm uma coerência secreta que exclui a do eu, voltando-se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços como se o gerador do novo mundo fosse levado e dissipado pelo brilho daquilo que ele fez nascer para o múltiplo [...]” (GIL, 2008, p.95).

desapropriar de si mesmo. É na morte que o homem perde o nome para se encontrar com o devir, com o impessoal, com o acontecimento.

Deleuze vincula o acontecimento ao tempo do ator, ou melhor, ao seu mais estreito presente, um presente vazio que se estende sobre um passado e um futuro ilimitados, instante que foge de si mesmo. O ator é aquele que permanece em seu desaparecimento, que se retira ou que se deixa morrer para dar lugar ao que o ultrapassa, ou seja, ele não está mediado apenas por situações e dizeres que o colocam na cena como numa disposição causal, mas é atravessado por afetos. Quando dizemos do ator, por exemplo, que ele é presença, não se trata apenas de uma fisicalidade, mas de um sobrevoo que lhe permite se estender entre o passado e o futuro como uma energia potencial, que não só lhe possibilita aceitar o que acontece, mas desejar o que acontece como um meio de experimentação, de onde extrai toda a sua criação. Sua presença não se define apenas por um corpo físico tomado por causas que desenham seu trajeto, ou por uma memória que delinea o seu percurso, mas se coloca num presente sempre deslucado, atento ao que vai acontecer, não como alguém que aguarda um acontecimento esperado e sim como quem deseja o acontecimento na medida em que assume todas as mudanças de direção que possam se colocar no caminho. Aceitar o que acontece implica no mais estreito presente,

[...] ele permanece no instante, para desempenhar alguma coisa que não para de se adiantar e de se atrasar, de esperar e de relembrar. O que o ator desempenha não é nunca um personagem: é um tema (o tema complexo ou o sentido) constituído pelos componentes do acontecimento, singularidades comunicantes efetivamente liberadas dos limites dos indivíduos e das pessoas. Toda a sua personalidade, o ator a mantém em um instante sempre ainda mais divisível, para se abrir ao papel impessoal e pré-individual (DELEUZE, 1974, p. 153).

O acontecimento, segundo Deleuze, é constituído por singularidades que, em primeiro lugar, correspondem a séries heterogêneas que se organizam num sistema metaestável, “[...] provido de uma energia potencial em que se distribuem as diferenças entre séries” (DELEUZE, 1974, p. 106). Em segundo lugar, gozam de um processo móvel de auto-unificação, ou seja, envolvem os pontos singulares de cada série em um mesmo ponto aleatório, fazendo com que se ressoe ali todas as emissões, ou, “todos os lances em uma mesma jogada”. Em terceiro lugar, são energias potenciais que frequentam a superfície e se desenvolvem pelas bordas, como um cristal, criando uma superfície de contato que permite ao filósofo dizer,

resgatando Paul Valéry: “o mais profundo é a pele”. Na medida em que a pele dispõe de uma energia potencial que coloca em contato o interior e o exterior nos limites do vivo, onde o passado e o futuro se enfrentam, desenvolve-se algo que já não pode ser mensurado. Assim, “[...] toda massa de matéria viva que está no espaço interior está ativamente presente ao mundo exterior sobre o limite do vivo [...]. Ao limite da membrana polarizada se enfrentam o passado interior e o futuro exterior” (SIMONDON, 1964, apud DELEUZE, 1974, p. 107). É por meio de todas essas características do acontecimento como singularidades comunicantes e pré-individuais que podemos pensar o ator como quem está, de um lado, em seu mais vivo presente, recebendo as efetuações de cada acontecimento, isto é, suas atualizações, mas de outro, ligado a uma série de acontecimentos virtuais que não cessam de dividir cada instante do ator entre o passado e o futuro, abrindo-o ao impessoal.

É a abertura ao impessoal e ao pré-individual o que caracteriza a neutralidade do acontecimento como verdade eterna, impassível a todas as suas efetuações, pois não só sobrevoa as dimensões onde se ordena o sujeito e as significações, mas sobrevoa, inclusive, “as atualizações de sua energia potencial” (cf. DELEUZE, 1974, p. 107). Os acontecimentos como singularidades nômades percorrem o homem, libertando-o de todas as formas de individuação e de permanência. É desse modo que Deleuze, em proximidade com Blanchot, pensa o acontecimento como uma espécie de morte. Segundo Blanchot, o escritor é aquele que persegue a morte e, ao persegui-la, vivencia um paradoxo, pois escreve para morrer, ao mesmo tempo em que recebe de uma relação antecipada com a morte o seu poder para escrever, ou seja, a morte mesma não o atinge, pois que está envolto em uma circularidade da qual depende do ato de escrever para morrer, ao mesmo tempo em que depende da morte para escrever. “Toda vez que o pensamento colide com um círculo, é porque toca em algo original de que aquele é parte e só pode ultrapassar para logo aí retornar” (BLANCHOT, 1987, p. 90). A experiência circular subverte as formas do tempo e nos faz “partir daquilo que queremos encontrar”. Assim sendo, o encontro é sempre um reencontro com a morte, a morte que é minha, mas que não reencontro em mim, já que ela me ultrapassa.

Todo acontecimento é, para Deleuze, do tipo da peste, da guerra e da morte, pois existe nele uma natureza dupla: o da efetuação, que corresponde ao momento presente, e o da contra-efetuação, que corresponde ao futuro e ao passado como tempos que fogem a todo presente. Se de um lado o acontecimento se encarna em

um estado de coisas, num indivíduo ou numa pessoa, “[...] aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou” (DELEUZE, 1974, p. 154). De outro, ele se esquia desse presente, se desdobrando em um passado-futuro como um acontecimento neutro, impessoal e independente de toda causalidade de um passado e de um futuro que se julgam apenas em relação a esse presente. O acontecimento, como instância virtual, não diz respeito a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos, mas a um emaranhado de forças que sobrevoam este mesmo indivíduo ou grupo, deslocando-se em cada instante para que o sujeito que se molda no presente seja também aquele que se desvia, libertando-se de todos os moldes. Resgatando os estudos feitos por Pelbart a respeito do pensamento e seu fora, é como viver diante de si como desconhecido:

Relação com o estranho, o estrangeiro, a alteridade, com aquilo que irremediavelmente estará fora, do meu espaço, do meu tempo, da minha consciência, do meu eu, da minha palavra, do meu controle. Estará fora do meu mundo, de forma desconhecida, impessoal, na mais próxima distância, na mais ausente das presenças, como aquilo que excede o meu pensar, convulsiona meu sentir, desarma meu agir. (PELBART, 1989, p. 98-99).

Podemos dizer que a relação de si com o desconhecido corresponde ao modo como o acontecimento sobrevoa a matéria e se relaciona com a morte. Para Deleuze, ninguém mostrou melhor do que Blanchot a relação entre o momento da efetuação e da contra-efetuação, entre a ferida e a morte. Para este, a morte possui dois aspectos: é aquela que está em relação com o corpo, fundada em mim, mas é também aquela sem relação comigo, incorporal e impessoal. A morte impessoal é aquela que está em relação com o fora, pois não permite que o ser se fixe em uma forma ou em um molde, fazendo da presença uma eterna andança, do instante um ponto sempre deslucado, dividido e pronto para se lançar em algo novo, ou seja, um futuro sempre por vir. Nesse sentido, diz Deleuze, cada acontecimento é como a morte, mas a morte que me impede de morrer por seu caráter duplo e impessoal num tempo sem presente, ou num presente infinitamente dividido entre o passado e o futuro. Nas palavras de Blanchot, trata-se de uma morte livre de paixões, de um instante indiferente, em que a morte não encontra mais a morte. Desse modo, a morte não diz respeito a mim, mas *a gente*, no sentido em que ela sempre diz respeito a um coletivo, ou, a um privado e a um coletivo ao mesmo tempo. E o acontecimento não se deixa efetuar sem operar

uma contra-efetuação, que torna todo acontecimento particular também coletivo, de maneira que todo acontecimento é singular, ou seja, goza de um princípio móvel de auto-unificação por *distribuição nômade* (cf. DELEUZE, 1974, p. 105). Assim,

[é] no ponto móvel e preciso em que todos os acontecimentos se reúnem assim em um só que se opera a transmutação: o ponto em que a morte se volta contra a morte, em que o morrer é como que a destituição da morte, em que a impessoalidade do morrer não marca mais somente o momento em que me perco fora de mim, e a figura que toma a vida mais singular para se substituir a mim. (DELEUZE, 1974, p. 155-156).

A contra-efetuação, diz Sousa Dias, tem como caráter destacar o acontecimento do vivido e elevá-lo à sua eterna verdade ideal. Sousa Dias reconhece nos estoicos a sagacidade de “fazer passar o traço metafísico divisório já não entre o sensível e o inteligível [...], mas entre a corporeidade e a sua *superfície* evenemencial incorpórea” (DIAS, 1995, p. 93). Desse modo, a divisão metafísica não é feita entre a alma e o corpo, mas entre a profundidade física, dos corpos e suas misturas, e a superfície metafísica, do acontecimento como efeito impassível e infinitivo, como são os verbos “morrer”, “amar”, “verdejar”: devires ilimitados, “[...] cuja consumação não basta para se realizar, um devir em si mesmo que não para ao mesmo tempo de nos esperar e de nos preceder como uma terceira pessoa do infinitivo, uma quarta pessoa do singular” (DIAS, 1993, p. 95). E, assim, o morrer se engendra e se produz nos corpos como algo que vem de fora, “singularmente incorporal”. O acontecimento é, pois, inseparável do passado que nos precede e do futuro que nos aguarda, sempre em desvio em relação ao presente e, portanto, impessoal, soberano e que caracteriza a morte de duas maneiras distintas, segundo a leitura que Deleuze faz de Blanchot: como morte impessoal, impossível de ser captada, e como morte pessoal, que se efetua no presente, por sua vez, fendido. Assim, a efetuação do acontecimento é seguida de uma contra-efetuação que permite ao vivente experimentar a morte não como sua, mas como nossa. Assim, portanto, diz Blanchot:

O “Eu” é um eu na plenitude de sua ação e de sua decisão, capaz de agir soberanamente sobre si, sempre preste a atingir-se e, no entanto, aquele que é atingido já não sou eu, é um outro, de sorte que, quando me dou a morte, talvez seja “Eu” que dá mas não sou eu que a recebe, e tampouco é a minha morte – aquela que eu dei – em que me cumpre morrer, mas aquela que recusei, negligenciei, e que é essa mesma negligência, fuga e ociosidade perpétuas. (BLANCHOT, 1987 p. 104).

A morte impessoal está ligada ao futuro, sempre por vir. Ela é, como diz Gil, o que nos singulariza, é a morte que se vira contra a morte e que dissolve o sujeito, colocando-o numa eterna travessia, em que a morte é a experiência infinita de um eterno fazer-se, de uma experiência que não é minha, é nossa, e que permite no homem o pensar não mais como acesso ao verdadeiro, ou prova de sua existência, mas como acesso a um devir por meio do qual o pensamento se faz no combate e traz não a verdade, mas o acontecimento, ou o sentido como verdade.

2.5 O sentido e a linguagem

Lógica do Sentido é a primeira obra de Deleuze em que aparece o conceito de Corpo sem órgãos, sendo, como observa Silva, o último movimento do livro, que “consiste em engendrar a superfície da ‘expressividade’, em que a linguagem é tornada possível, a partir de corpos ainda tomados segundo a dimensão da profundidade” (SILVA, 2007, p.131). Ou seja, a linguagem como algo que é instaurado por meio da distinção entre corpo e estado de coisas, de um lado, e de outro, “[...] dos acontecimentos incorporais a serem expressos e que constituem o sentido como aquilo que permite falar do que acontece aos corpos” (SILVA, 2007, p.131). Nesta obra, a importância dada por Deleuze à noção de Corpo sem órgãos está, ainda, associada a uma dimensão de profundidade por meio da qual os devires sobem à superfície e instauram a linguagem. Em *Lógica do Sentido*, Deleuze dirige-se poucas vezes ao de Corpo sem órgãos propriamente dito, mas a partir de *O anti-Édipo* tal noção parece ganhar cada vez mais importância em seu pensamento filosófico, passando a ser designado, em *Mil platôs*, não mais como um conceito, mas como um campo de experimentação. Assim, diz o filósofo sobre o corpo sem órgãos: “Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de prática” (DELEUZE, 2012, p. 12). Talvez, menos do que deixar de reconhecer no corpo sem órgãos o estatuto de um conceito, trata-se de compreendê-lo como uma prática que ultrapassa qualquer possibilidade de concretização ou universalização.

Nos quatro primeiros paradoxos de *Lógica do sentido*, é a partir dos estudos sobre o estoicismo e sobre as obras de Lewis Carroll que se estabelece a dualidade entre os corpos e estados de coisas, de um lado, e os incorporais, de outro, e em que o sentido, numa primeira abordagem, é tomado como acontecimento, ou seja, como

aquilo que acontece aos corpos e se manifesta por meio da linguagem. Deleuze recorre às obras *Alice no país das maravilhas* e *Alice através do espelho* para dizer que, nelas, as palavras são atraídas pela profundidade dos corpos, visto que os corpos são destituídos de sua profundidade para pôr em risco a linguagem, criando perturbações por meio das quais se manifestam os fantasmas da superfície¹¹. Como afirma Silva, *Lógica do sentido* se propõe a conceber o sentido como “dimensão capaz de articular os corpos em suas relações com a linguagem” e isso se dá pelo fato de que, para Deleuze, é próprio dos acontecimentos, como aquilo que acontece aos corpos, serem expressos pela proposição, ainda que a proposição seja tão somente uma possibilidade, de modo que o paradoxo é a destituição dos elementos de profundidade para o desdobrar da linguagem. O sentido como acontecimento aparece como elemento capaz de interligar corpo e linguagem, fazendo com que as dualidades sejam, como explica Sales (2009), esticadas até o ponto de sua dissolução.

As coisas e as proposições acham-se menos em uma dualidade radical do que de um lado e de outro de uma fronteira representada pelo sentido. Esta fronteira não os mistura, não os reúne (não há monismo tanto quanto não há dualismo), ela é antes a articulação de sua diferença: corpo/linguagem” (DELEUZE, 1974, p. 26).

O sentido é a fronteira entre o corpo e a linguagem, não estando nem de um lado nem de outro, mas na articulação de sua própria diferença. No entanto, é possível dizer, também, que do ponto de vista da dualidade entre corpo e linguagem, tal dualidade se reflete dos dois lados, sendo que, do lado da coisa existe a oposição entre as qualidades físicas e os atributos lógicos e do lado da proposição a oposição entre os adjetivos e os verbos, em que os adjetivos constituem repousos e paradas, enquanto os verbos constituem acontecimentos, na medida em que carregam o devir. Nesse sentido, enquanto o adjetivo tem por objetivo expressar uma essência, como quando dizemos “a árvore é verde”, o verbo expressa movimento, transformação, como na frase “a árvore verdeja”. Como observa Sales, o verbo verdejar, sendo atributo das misturas entre os corpos, expressa o acontecimento que advém à árvore, ou seja, o fato de ela se tornar verde, de se envolver no devir verde, ao que podemos

¹¹ Em *Lógica do sentido*, o fantasma diz respeito a um acontecimento incorpóreo, isto é, um acontecimento que se desprende dos estados de coisas e dos corpos, nesse sentido, ele é uma dimensão impessoal, onde o sentido se produz como algo que não pertence nem aos corpos, nem à proposição.

dizer que a árvore não é verde, ela se torna verde do mesmo modo como pode se tornar amarela, mas o tornar-se verde ou amarela é um movimento que só pode ganhar vida quando enunciado pela proposição, ainda que diga sobre o corpo. Porém, a proposição também é dual, ela fornece a palavra como coisa e como sentido, ou seja, a palavra que não apenas designa e significa, mas que está para além do que manifesta, em constante movimento com o devir. A dualidade, antes em relação aos corpos e aos efeitos incorporais, passa agora para o interior da proposição como dois lados de um espelho: de um lado a designação-coisa e de outro a expressão-sentido.

Do ponto de vista da proposição, Deleuze classifica três dimensões reconhecidas: da designação, da manifestação e da significação. Essas dimensões, no entanto, não seriam suficientes para o estabelecimento da linguagem, havendo, ainda, a necessidade de uma quarta, que o filósofo aponta como sendo o sentido. A primeira dimensão, da designação, coloca em evidência a relação entre proposição e estados de coisas exteriores (*dantum*)¹² e individuais. Esta primeira dimensão se caracteriza pelo uso dos indicadores “isto”, “aquilo”, “ele”, “aqui”, etc., sendo que os nomes próprios são também designadores e os únicos a formar singularidades materiais. A designação tem como critério o verdadeiro e o falso, de modo que uma proposição verdadeira é aquela em que a designação é preenchida pelo estado de coisas que ela designa, já em uma falsa proposição, a designação não é preenchida, seja por deficiência ou por impossibilidade.

A segunda dimensão, da manifestação, pressupõe um sujeito que se manifesta por meio da linguagem. A manifestação estabelece a relação entre a proposição e o sujeito que fala, no sentido em que este expressa crenças e desejos a partir de inferências causais. Do ponto de vista do sujeito que enuncia, há uma causalidade interna (desejo) correspondente a uma imagem que se refere à determinado objeto ou estado de coisas, ou seja, é o sujeito que manifesta a coisa designada, seu desejo em relação a um determinado objeto, e a crença a espera desse objeto cuja existência deve ser produzida por uma causalidade externa. Há, aqui, um primado da manifestação sobre a designação, dado que aquela torna possível esta, ou seja, não há indicação de um objeto ou estado de coisas sem um sujeito que se manifesta. Segundo Deleuze, da manifestação à designação há um deslocamento lógico

¹² *Dantum*, do latim, dado. A designação expressa a relação entre uma determinada palavra e a imagem que ela representa, ou seja, determinados corpos e suas misturas.

representado pelo cogito; e os critérios, antes de verdadeiro e falso, dão lugar à veracidade e ao engano.

A terceira dimensão, da significação, trabalha com a relação entre a palavra e os conceitos universais e das ligações sintáticas com as implicações de conceito. Ela funciona como elemento de demonstração por meio de premissas ou conclusão. Seus significantes linguísticos são “implica” e “logo”. Tomemos como exemplo o famoso silogismo: “Todo homem é mortal, Sócrates é homem, logo, Sócrates é mortal.” O significante linguístico “logo” afirma a relação entre as premissas e a conclusão, é este signo de asserção que permite afirmar a conclusão por ela mesma no final das premissas. A significação corresponde a um procedimento indireto da proposição, ou seja, na sua relação com outras proposições. Como afirma Sales, ao contrário da designação, em que apreciamos diretamente no empírico ou no estado de coisas a verificação verdadeira ou falsa da sentença, a significação “[...] é um método indireto, quando o valor de uma sentença não depende apenas de si, mas também da consideração lógica do grupo de proposições que a precede e a condiciona” (SALES, 2009, p. 16). Do ponto de vista da significação, o que está em jogo não é mais o verdadeiro e o falso, mas a condição de verdade, ou seja, uma proposição Z é verdadeira com a condição de que as proposições A e B também o sejam. A condição de verdade é estabelecida pela demonstração por meio de premissas. Uma proposição pode ser falsa ou verdadeira a depender das condições em que se dão seus valores lógicos, ou seja, de como elas podem ser demonstradas empiricamente. A significação só fundamenta a verdade tornando o erro possível.

Deleuze faz a seguinte pergunta: a significação é primeira em relação aos outros dois elementos da proposição, designação e manifestação? Mas diz, em seguida, que essa não é uma questão simples de se responder, já que, se de um ponto de vista a manifestação é primeira em relação à designação ou à significação, de outro, a significação é primeira, sendo que se desenvolve por si mesma e fundamenta a designação. A manifestação é primeira apenas do ponto de vista da fala, ou seja, do sujeito (Eu) que enuncia tanto a designação quanto a significação que a envolve, sendo que a significação não se desenvolve por si mesma, estando, desde o início, compreendida na manifestação. Mas, na ordem da língua, a significação se desenvolve por si mesma e fundamenta a manifestação, ou seja, uma proposição só pode aparecer como premissa ou conclusão e como significante do conceito antes da

pessoa manifestada ou da coisa designada, gozando de uma relação primeira da palavra com o conceito. Desse modo, explica Deleuze a partir de Benveniste:

Somente a relação da palavra com o conceito goza de uma necessidade que as outras relações não têm, uma vez que permanecem no arbitrário enquanto as consideramos diretamente e que só saem dele na medida em que as referimos a esta primeira relação. Assim, a possibilidade de fazer variar as imagens particulares associadas às palavras, de substituir uma imagem por outra sob a forma de “não é isto, é isto”, não se explica a não ser pela constância do conceito significado. Da mesma forma, os desejos não formariam uma ordem de exigências ou mesmo de deveres, distinta de uma simples urgência das necessidades, e as crenças não formariam uma ordem de inferências distinta das simples opiniões, se as palavras nas quais se manifestam não remetessem primeiramente a conceitos e implicações de conceitos que tornam significativos estes desejos e estas crenças (DELEUZE, 1974, p.17).

Todavia, a questão não se dá por concluída, pois essa primazia da significação sobre os outros elementos da proposição coloca em jogo, segundo Deleuze, problemas sensíveis. Quando concluímos que “Sócrates é mortal”, tal conclusão já aparece implícita nas premissas, tomada por si mesma e relacionada ao estado de coisas que designa, deixando de lado as implicações que constituem a significação, ou seja, a conclusão se torna independente de suas premissas e passa a ser designada por ela mesma, sem vínculo com suas implicações lógicas. Contudo, para que isso aconteça, uma proposição não pode se efetuar a partir das categorias de verdadeiro e falso, mas de sua própria condição de verdade. Voltamos, no entanto, à questão colocada acima: para que uma conclusão seja afirmada como verdadeira, suas premissas devem ser, necessariamente verdadeiras. Em seguida, mesmo que a proposição “A é B” seja afirmada como verdadeira, daí se pode concluir uma proposição “Z” verdadeira? A questão colocada por Deleuze e explanada por Sales é a de que se podemos, realmente, concluir de um estado de coisas tomado como verdadeiro as condições particulares que dela derivam, ou seja, é verdade que todos os homens são mortais? E que Sócrates é mortal? Ou, que todos os cães são mamíferos? E que Sultão é um cão? Só poderíamos supor que Sócrates é mortal pressupondo que a proposição A seja verdadeira, no entanto, mesmo que A e B sejam verdadeiras, ainda assim, não poderíamos supor que Z seja verdadeira sem cair novamente na ordem da implicação, determinada por uma outra proposição C que diz que Z só é verdadeira se A e B forem verdadeiras, e que, por sua vez, “remete a uma

proposição D, que diz ser Z verdadeira se A, B e C são verdadeiras... até o infinito” (DELEUZE, 1974, p.17). Desse modo, uma conclusão tomada como verdadeira supõe sempre outras premissas implícitas na proposição. Se de um lado, diz Deleuze, destacamos a conclusão da premissa, de outro, e como condição, outras premissas são acrescentadas em que a conclusão não é destacável e, assim, infinitamente. Esse seria, segundo Deleuze, o paradoxo de Lewis Carroll no texto “O que a tartaruga disse a Aquiles”.

Da designação à manifestação e, em seguida, à significação e vice-versa, constitui-se o que é denominado por Deleuze como “círculo da proposição”. É que cada uma das três dimensões pressupõe as outras duas para se fundar, de modo que a condição volta ao condicionado e o condicionado volta à condição. A linguagem, então, se insere num círculo do qual não se sai. Para libertar a linguagem desse círculo vicioso, seria necessária uma quarta dimensão, o sentido, mais como uma questão de direito do que de fato. No entanto, é preciso saber, como uma questão de fato, se o sentido pode ser encontrado na designação, na manifestação ou na significação e, sob uma primeira perspectiva, a resposta é positiva. O sentido pode ser confundido com uma das três dimensões da linguagem, desempenhando, como diz Lapoujade, o papel de fundamento. É que o sentido está além do verdadeiro e do falso, já que uma proposição, ainda que falsa, pode ter sentido, mas, ao mesmo tempo, o sentido é identificado com a possibilidade de a proposição ser verdadeira, e tal possibilidade de verdade é a própria forma de possibilidade da proposição. Desse modo, o fundamento faz círculos com o fundado e o sentido permanece preso à linguagem. Nesse círculo fundado pela linguagem e do qual não se sai, o sentido é pressuposto, sendo preciso sempre outras proposições para dizer o sentido da precedente.

É a presença de tal círculo que permite afirmar que não se sai da linguagem. Como o sentido é sempre pressuposto e é sempre preciso uma outra proposição para dizer o sentido da precedente, não se vê como poderíamos fazer a gênese do sentido ou lhe dar um fundamento sem girar num círculo. Não há nada fora da linguagem e das coisas de que se fala – reconhecemos aí um dos princípios das “filosofias da linguagem”; mas, se é verdade que não há nada fora da linguagem, em Deleuze, entretanto, há um fora da linguagem que constitui seu limite e ao qual corresponde o uso transcendente que se pode fazer dela [...] (LAPOUJADE, 2015, p.123).

Para Deleuze, o sentido constitui a quarta dimensão da linguagem, desde que seja compreendido como um fora da própria linguagem, isto é, uma instância incondicionada em relação às determinações linguísticas (Cf. Deleuze, 1974, p. 20). O sentido é a camada ideal capaz de tirar a condição de verdade do círculo vicioso da proposição e estabelecer uma gênese real da designação, da manifestação e da significação. Assim, o que deve assegurar a condição de verdade de uma proposição passa a ser o sentido e não mais a significação, mas, para isso, a lógica da identidade deve ser substituída pelos acontecimentos puros. O sentido foi descoberto, segundo o filósofo, em três momentos diferentes da história, primeiro pelos estoicos como acontecimento e como reviravolta ao platonismo; depois, no séc. XIV, por Gregório Rimini e Nicolas d'Autrecourt, reagindo contra o problema dos universais e, num terceiro momento, por Meinong, no séc. XIX, contra a lógica hegeliana. Em todos esses momentos o sentido se desvincula do princípio de identidade, princípio este que permite a um pensamento ser demonstrado ou representado. Como afirma Souza,

O que garante a possibilidade da demonstração é o princípio de identidade que enuncia $A \text{ é } A$. É esse princípio, enunciando que uma coisa é idêntica a si mesma, que oferece o ponto arquimediano de onde se pode começar a raciocinar. Identificar não é senão o estabelecimento de uma causa primeira e a simplificação em uma origem única, ou ainda, de um fundamento (SOUZA, 2018, p.152).

O princípio de identidade estabelece um fundamento para se começar a pensar, mas o que Deleuze propõe, desde *Diferença e repetição*, é um pensamento que se desvincule do fundamento em direção a um a-fundamento, ou seja, um sem-fundo originário capaz de colocar o pensamento em devir. Esse sem-fundo, em *Lógica do sentido*, é o que produz o sentido, como veremos mais adiante. O sentido não se reduz, portanto, à designação, à manifestação ou à significação, de tal modo que não deve ser confundido com a palavra, nem com o corpo, nem com a representação sensível ou representação racional que se faz da coisa. O sentido não é atributo da proposição, ele é atributo da coisa ou do estado de coisas e se expressa na proposição, ou seja, o sentido não é corpo nem linguagem; é justamente por não ser nem um e nem outro, como afirma Lapoujade, que o sentido pode percorrer as duas séries, se fixando como fronteira entre a proposição e a coisa, fronteira esta que permite a coexistência de duas faces sem espessura, “tal que passamos de uma para a outra margeando o comprimento” (DELEUZE, 1974, p. 23). É como as duas margens

de um espelho, em que, de um lado, se encontra a coisa, do outro, a proposição. Todavia, o sentido não se confunde nem com a coisa, nem com a proposição; ele está entre, como um extra-ser que carrega um mínimo de existência que convém às insistências, sem poder ser confundido com as efetuações dos estados de coisas no espaço e no tempo.

De um lado, ele pertence à linguagem na medida em que é expresso pelas proposições: ele é o que se diz dos corpos. De outro, é imanente aos corpos porque é atribuído a eles. É o que se diz *dos corpos*. Se o corpo e a linguagem são inseparáveis, é em virtude do sentido que articula a diferença deles; o sentido circula entre as duas ordens (LAPOUJADE, 2015 p. 122)

Se por um lado o sentido não pode ser confundido com a proposição, por outro outro, ele não existe fora da proposição que o exprime. O sentido habita a linguagem na medida em que é expresso pelo verbo. Ele não é atributo da linguagem, ele é o que torna a linguagem possível. “O que torna a linguagem possível é o que separa os sons dos corpos e os organiza em proposições, torna-os livres para a função expressiva” (DELEUZE, 1974, p. 187). O sentido é atributo dos corpos e se expressa na linguagem, habita a linguagem como acontecimento, sem existência física ou mental, capaz de propor uma outra lógica, uma lógica, segundo Deleuze, inspirada no empirismo e, ao mesmo tempo, que ultrapassa a experiência do visível sem cair nas Ideias. Trata-se de uma experiência que invoca os fantasmas como resultado das misturas dos corpos em profundidade, fantasmas estes que só possuem existência na medida em que são enunciados pelo verbo como acontecimento. Assim, o verbo verdejar, do qual tanto falamos ao nos remetermos ao estoicismo, diz sobre um acontecimento que não existe fora da expressão que o revela, já que o verdejar da árvore não se confunde com o estado de coisas que torna a árvore verde, suas misturas corporais. O que ele expressa é o movimento que torna a árvore verde, tal movimento, no entanto, é inapreensível do ponto de vista dos corpos e dos estados de coisas, por isso ele só pode ser dito do que acontece às coisas. O sentido não existe fora da expressão, pois é ele que “[...] faz existir o que exprime e, pura insistência, se faz desde então existir no que exprime” (DELEUZE, 1974, p. 171). O verbo cortar, por exemplo, indica um acontecimento que ultrapassa a qualidade do corpo cortado, ele não é o corte como qualidade corporal, mas o efeito das misturas corporais que nos permite falar sobre o corpo cortado. Como diz Lapoujade, o sentido

é sempre excesso, entidade que circula na linguagem e que escapa às três dimensões da proposição. O sentido é uma fronteira que desliza sobre os dois lados, do corpo e da linguagem, em sua impassibilidade irreduzível, ou, ainda, um princípio transcendental ou princípio distribuidor que articula as palavras e as coisas. O sentido é o acontecimento relacionado às proposições. “Ele se relaciona às proposições como seu exprimível ou expresso, completamente distinto do que elas significam, do que elas manifestam e do que elas designam [...]” (DELEUZE, 1974, p. 172).

2.6 O não-senso como produção de sentido

Enquanto o sentido marca o limite entre as coisas e as palavras, estabelecendo seus pontos de diferenciação, isto é, não é nem uma coisa nem outra, mas a fronteira entre as coisas e as proposições - o exprimido da proposição -, o não-senso, como afirma Deleuze na décima primeira série de *Lógica do sentido*, é ao mesmo tempo coisa=x e palavra=x e percorre simultaneamente as duas séries heterogêneas, sempre em desequilíbrio em relação a si mesmo, sendo, por sua vez, o elemento paradoxal que produz o sentido. Ora, no que concerne às séries divergentes, pode-se destacar as diferenças de natureza entre o corpo e os acontecimentos incorporais, que tornam a linguagem possível. Do mesmo modo, do lado da linguagem, evidenciam-se as diferenças de natureza entre o que é significado e o que é expresso. O sentido consiste naquilo que é expresso pelo verbo, mas cuja produção decorre de forças internas, situadas na profundidade da linguagem, isto é, do não-sentido. Para exemplificar tal condição, Deleuze se utiliza de uma explicação de Sexto Empírico sobre os estoicos a respeito da palavra *Blituri*, que em si mesma não tem sentido, mas que era empregada junto ao correlato *Skindapsos*, sendo que “*Blituri era um Skindapsos, vejam*” (cf. DELEUZE, 1974, p. 67). É que a palavra *Blituri* exprime o som de um instrumento, a lira, mas, ao exprimir tal som, ela exprime o que designa e designa o que exprime, ou seja, exprime seu próprio sentido. Outro exemplo vem da palavra *Snark*, que remete ao mesmo tempo a uma palavra inaudita, um monstro invisível e uma ação formidável. Assim, diz Lapoujade:

O que são o *Blituri* dos estoicos, o “Snark” de Lewis Carroll e os “objetos impossíveis” de Meinong? São palavras que não tem significação alguma, que não designam nada, que não manifestam nenhum estado mental, não significam nenhum conceito geral, mas

que no entanto tem sentido. [...] Assim, para retomar um exemplo de Meinong, o círculo quadrado é uma proposição que não remete a nada que possa ser designado, manifestado ou significado, muito embora se possa enunciar proposições provindas de sentido a seu respeito. Ele existe por isso mesmo *no interior da linguagem*, mas como um não sentido *que constitui um fora dela* ou limite (LAPOUJADE, 2015, pp. 124- 125).

Segundo Deleuze, existem duas figuras do não-senso, sendo, a primeira, caracterizada por palavras esotéricas que tem por função coordenar duas séries heterogêneas, ao mesmo tempo palavra e coisa. São palavras como “isto”, coisa”, “*Snark*”, “*Blituri*”. Elas dizem seu próprio sentido na medida em que exprimem o que designam e designam o que exprimem. Assim, a palavra esotérica “[...] diz alguma coisa e diz o sentido do que diz: ela diz seu próprio sentido” (DELEUZE, 1974, p. 70). Essa primeira figura corresponde a uma síntese regressiva que faz com que o sentido, como dado fixo ou cerrado no campo das significações, volte às condições intensivas ou virtuais, marcando a coexistência de duas séries heterogêneas - ao mesmo tempo palavra e coisa. Deleuze lembra que, de acordo com a lei normal dos nomes dotados de sentido, o sentido de um nome só pode ser designado por outro nome, visto que a palavra não designa em si mesma o sentido do que exprime, “[...] cada nome designador tem um sentido que deve ser designado por um outro nome, n1- n2- n3- n4...” (DELEUZE, 1974, p. 39). Contudo, na medida em que o sentido regressa a uma gênese impessoal, virtual, ele se liberta da significação, rompe com a estrutura lógica significante/significado, em que o significado concerne a um elemento externo ao significante, sob um tipo ou um grau diferente, superior. A síntese regressiva opera uma confusão de níveis formais, em que a palavra perde seu sentido e se constitui como não-senso, palavra em branco ou palavra esotérica, confundindo-se com palavras que não tem sentido, mas que dizem seu próprio sentido.

A segunda figura do não-senso, caracterizada pelas palavras-valises, tem por função ramificar as séries divergentes, recaindo sobre as palavras e os sentidos. Essa segunda figura opera sobre uma síntese disjuntiva que pertence à superfície. A palavra valise, tal qual a palavra esotérica, é também formada por dois termos, mas sua função é ramificar as duas séries divergentes, cujas partes virtuais designam “[...] o sentido da outra ou exprime a outra parte que, por sua vez, o designa” (DELEUZE, 1974, p. 70). Nesse sentido, Deleuze toma como exemplo a palavra fumioso, que não diz respeito apenas à junção de dois termos, fumante e furioso, mas que estabelece

uma disjunção necessária entre eles, fumante-e-furioso, de um lado, e furioso-e-fumante, de outro lado. Ou seja, a função da palavra valise é ramificar a série na qual se insere, fazendo com que cada uma das séries se desvie em outras direções, criando novos caminhos e contando outras histórias sem que elas se excluam. Podemos, então, nos perguntar se o fumoso é mais furioso que fumante ou mais fumante que furioso, ou tão fumante quanto furioso, ou cada qual a depender da situação, dos movimentos nos quais se envolve, todavia, a questão primordial é que as duas séries são afirmadas ao mesmo tempo. Trata-se de uma síntese disjuntiva inclusiva que opera em superfície e afirma simultaneamente duas coisas em sua diferença, ou, dois sentidos ao mesmo tempo. Como afirma Lapoujade, é esse o sentido dos objetos impossíveis de Meinong ou das palavras Valises de Lewis Carroll,

[...] são sínteses de termos contraditórios ou impossíveis, sínteses disjuntivas inclusivas. Uma figura possível ou real obedece à lei de disjunção exclusiva, ela é ou um círculo ou um quadrado. Mas o objeto impossível *inclui nele a disjunção*, é ao mesmo tempo círculo e quadrado (LAPOUJADE, 2015, p. 125).

Na lógica clássica, a disjunção é exclusiva, ou seja, uma afirmação qualquer exclui outra afirmação que a contradiga, de modo que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo – ou é ou não é. Convém dizer que se trata de uma lógica que opera pela ideia do negativo. “Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é – como alguns julgam que Heráclito afirmava” (ARISTÓTELES, 2007, p. 18). Para Aristóteles, duas coisas contraditórias não podem ser afirmadas ao mesmo tempo, sendo esse o principal princípio dos axiomas. Mas se a lógica clássica trabalha com o princípio da identidade e da não contradição, Deleuze tem como princípio a afirmação da diferença e, para ele, a síntese disjuntiva é inclusiva, isto é, várias realidades podem ser afirmadas ao mesmo tempo. Ainda segundo Lapoujade, o não-senso existe no interior da linguagem como um sem sentido que constitui o fora ou o limite da linguagem. Ele se revela contra a ideia de possibilidade, no sentido em que o possível tem origem numa causalidade externa que opera pela exclusão, ou seja, o possível é o que possui existência. O impossível, ao contrário, não tem existência física, mas insiste como força intensiva que produz o real.

O não-senso é, pois, um “*perpetuum mobile*”, o objeto= x cuja função é percorrer as séries heterogêneas, sendo que, de um lado, as coordena e as faz convergir, de

outro, as ramifica, criando disjunções múltiplas, em que a contradição é substituída pela inclusão, a identidade pela diferença. Com suas duas faces, ou seja, pertencendo às duas séries ao mesmo tempo, o não-senso é sempre excesso e falta. É excesso na medida em que afirma todas as séries heterogêneas, não consistindo simplesmente naquilo que é destituído de sentido, mas naquilo que possui sentido em excesso. Contudo, constitui igualmente uma falta, na medida em que permanece deslocado de si, desfazendo-se continuamente.

O não-senso, para Deleuze, não contesta o sentido, mas ausência de sentido, precisamente porque produz sentido em excesso. Se, por um lado, ele é o que não tem sentido, por outro, “opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido” (DELEUZE, 1974, p. 74). Desse ponto de vista, o sentido é produzido pelo não-senso como o que falta a si mesmo, ou seja, que se coloca fora de todas as significações, fora da linguagem e fora do Ser. O sentido, pois, não é algo a ser descoberto como essência. Longe de qualquer transcendência ou subjetivação, o sentido não se encontra nem nas alturas nem nos abismos, ele não é origem nem princípio, mas produzido como efeito de superfície. O sentido é o acontecimento como um extra-ser, fora do ser – sem lugar e sem pátria – produzido pelo não-senso que circula entre as séries, que tira o sentido de suas estruturas significativas e o faz descer ao sem fundo para fazer falar as singularidades pré-individuais. É preciso, segundo Deleuze, que a linguagem caia do alto e se afunde para, em seguida, ser reconduzida à superfície, onde o sentido é produzido. É na superfície da pele, como o campo mais profundo que o fundo indiferenciado, que se forma um novo tipo de linguagem.

O que é mais profundo do que todo o fundo é a superfície da pele. Aqui se forma um novo tipo de linguagem esotérica, que é para si mesma seu próprio modelo e sua realidade. O tornar-se louco muda de figura quando sobre à superfície, sobre a linha reta do Aion, eternidade; do mesmo modo, o “mim” dissolvido, o Eu fendido, a identidade perdida, quando param de se afundar para liberar, ao contrário, as singularidades de superfície (DELEUZE, 1974, p. 143).

Para Deleuze, a linguagem não está nem nas alturas nem nas profundidades, ela não é nem física nem idealista. Não é a linguagem dos significados nem a dos sons e dos gritos, ela é produzida na fronteira que separa os sons dos corpos. Nesse sentido, é preciso determinar, ainda, a relação entre o não senso e o Corpo sem órgãos. Se o não-senso circula entre as séries divergentes, é em função de um corpo

pleno que desorganiza a estrutura e torna possível a produção de sentido. O não-senso, nas duas figuras examinadas até aqui - como síntese regressiva e como síntese disjuntiva inerentes ao sentido -, refere-se à superfície. Contudo, a superfície é uma organização secundária, produzida pela profundidade como ordem primária, ou seja, por um não-senso das profundezas, informe e sem fundo, que coloca em risco toda a superfície.

2.7 As profundezas contra a superfície

Na 13ª Série de *Lógica do sentido*, Do esquizofrênico e da menina, Deleuze introduz a noção de corpo sem órgãos e trata das semelhanças e diferenças entre o corpo sem órgãos em Artaud e o sentido em Carroll. Segundo o filósofo, tanto em um como em outro, a linguagem é constituída de não-senso, mas em cada um deles o não-senso se manifesta de modo completamente diferente. É que o não-senso está presente tanto nas profundezas dos corpos como na superfície e, nesse sentido, há entre um e outro diferença de natureza, diferença que torna a superfície frágil na medida em que esta pode ser ameaçada pela loucura irreversível do não-senso de profundidade, ou, em que o não-senso se torna incapaz de dar sentido à superfície. Seria essa a loucura manifesta em Artaud? Teria ele sido dominado pelo não-senso das profundezas e encarnado na superfície uma loucura que já não poderia dar sentido às coisas e ao mundo? Já aqui é possível vislumbrar uma ética da cautela que irá aparecer de modo mais explícito em *Mil Platôs*, a respeito do Corpo sem órgãos como experimentação. Sobre a força intempestiva do não-senso das profundezas - informe e sem fundo -, diz Deleuze:

Acreditávamos primeiro permanecer no mesmo elemento ou em um elemento vizinho. Percebemos agora que mudamos de elemento, que entramos em uma tempestade. Acreditávamos ainda estar entre as garotinhas e as crianças: já nos encontramos em uma loucura irreversível. Acreditávamos estar no ponto culminante de pesquisas literárias, na mais alta invenção das linguagens e das palavras; já nos achamos nos debates de uma vida convulsiva, na noite de uma criação patológica concernente aos corpos. É por isso que o observador deve permanecer atento: é pouco suportável, sob o pretexto das palavras-valise, por exemplo, ver misturar as histórias infantis, as experimentações poéticas e as experiências da loucura (DELEUZE, 1974, p. 85).

Para Deleuze, um poeta pode escrever em relação com a criança que foi ou que ama, assim como o louco pode escrever numa relação com o poeta que foi e ainda é, mas de modo algum se pode misturar grotescamente a criança, o poeta e o louco, pois trata-se de movimentos diferentes, de forças que não se assemelham e que carregam uma profunda diferença de natureza. Artaud era o louco que escrevia numa relação direta com o poeta¹³, enquanto Carroll era o poeta que escrevia numa relação direta com a criança. Não se trata, aqui, de decidir quem merece mais ou menos admiração, mas de compreender que são devires muito distintos e para os quais deve-se estar atento, pois, mesmo que os resultados referentes ao que diz um poeta, uma criança e um esquizofrênico sejam parecidos, os abismos que correspondem ao não-senso de profundidade e ao não-senso de superfície são ainda muito distintos. Enquanto a linguagem de Lewis Carroll é talhada na superfície, a linguagem em Artaud é produzida na profundidade dos corpos. Ora, Artaud não é o homem que fala sobre alguma coisa, ele é o homem que experimenta no corpo as coisas das quais fala, ele não é o homem que fala sobre comida, mas o homem ao qual comem as palavras, “eu não sei falar,/ quando eu falo eu gaguejo porque comem minhas palavras / eu disse que comem minhas palavras / e para comer é preciso bocas, etc” (ARTAUD, In: BOUILLON, 2016, p.11, trad. nossa)¹⁴. Ele é o homem que se deixa desorganizar na profundidade dos corpos, o homem que gagueja, que anda em distorção consigo mesmo, visto que suas palavras não permanecem na superfície, elas são tragadas pela profundidade, lugar onde não se pode mais falar, pois que restam apenas os gritos - que não correspondem mais aos gritos e as dores de um homem -, são os gritos da vida. Como diz Gramont no prefácio à obra *Gilles Deleuze et Antonin Artaud: L'impossibilité de penser*:

Uma palavra, no momento de pronunciar-se, apaga todas as palavras. E aquilo que se ergue logo em seguida desaba. Suponhamos que um poema se construa palavra após palavra; o grito é a destruição do poema, linguagem inarticulada, pensamento moribundo antes mesmo de nascer [...] (GRAMONT; In: BOUILLON, 2016, p. 6)¹⁵

¹³ “Eu/ o primeiro idiota da terra/ enredado em minha loucura” (ARTAUD, 2022, p. 20).

¹⁴ “je ne sais pas parler, / quand je parle je bégaye parce qu'on me mange mes mots / je dis qu'on me mange mes mots / et pour manger il faut des bouches, etc. Trecho citado de Artaud, *Histoire vécue d'Artaud-Mômo*” (XXVI, p. 60).

¹⁵ “Une parole au moment de se prononcer efface tous les mots. Et ce qui se lève aussitôt s'effondre. Supposons qu'un poème se bâtisse mot après mot, le cri est la destruction du poème, langage inarticulé, pensée mourante avant même d'être naissante” (GRAMONT; In: BOUILLON, 2016, p. 6)

Segundo Gramont, o grito é o que fica quando a vida se retira, quando a expressão se subtrai, restando apenas um corpo e uma voz que nada dizem senão o seu próprio ser desvairado. Nesse contexto, o grito se refere ao momento em que a palavra perde a palavra, ou seja, seus modos de significação, sua forma, suas pretensões; quando as palavras se tornam inaudíveis, quando se entregam a uma morte que já não é mais pessoal, a morte impossível de Blanchot, pertencente a um tempo que não pode ser medido, a uma verdade que é sempre uma não-verdade, onde o ser foge de si mesmo e onde tudo começa, ou recomeça. Segundo Bouillon, é na Conferência do Vieux-Colombier, realizada por Antonin Artaud um ano antes de sua morte, que a ideia toma corpo como experiência vivida, entrando, assim, para a história do pensamento (cf. BOUILLON, 2016, p.11). Nessa conferência, a fala de Artaud foi marcada por gritos, silêncios, gestos e explosões vocais, fazendo dela uma experiência perturbadora em que o pensamento se faz no corpo como experiência vivida, quando o pensamento é levado ao seu limite.

Em *Lógica do sentido*, Deleuze aponta o seguinte questionamento: seria mais grave “falar de comida ou comer as palavras”? Falar de comida coloca em jogo a primeira grande dualidade, entre as coisas corporais e os acontecimentos incorporais, em que as palavras são atraídas pela profundidade dos corpos, gerando alucinações verbais, enquanto comer as palavras diz respeito a um ato diverso, fazer subir à superfície os corpos, destituindo-os de sua profundidade, em que se produz perturbações laterais e de superfície. Mas o comer e o falar, como exposto até aqui, ainda estão ligados a um não-senso de superfície, isto é, um não-senso como doador de sentido, relacionado às palavras esotéricas e às palavras valises de Lewis Carroll. No entanto, o comer em Artaud tem outra natureza, nada relacionada aos movimentos de superfície, ao contrário disso, trata-se de um comer que não só abala a superfície, mas que pode demoli-la a qualquer instante. É que a superfície é segunda em relação aos movimentos de profundidade. Se destacamos, acima, uma experiência de morte relacionada ao processo de demolição das palavras, onde estas são absorvidas pela profundidade, em contrapartida, a profundidade é o lugar onde tudo começa, de modo que podemos dizer que é dessa profundidade que emergem os movimentos de criação, onde o pensamento nasce de um embate de forças, assim como as ilhas no meio do oceano. No texto *Causas e razões das ilhas desertas*, Deleuze nos apresenta dois tipos de ilhas: as oceânicas e as continentais. As primeiras são originárias e podem aparecer hora como organismo, hora como erupções submarinas que fazem

subir à superfície um movimento vindo de baixo. Já as segundas são derivadas, originadas de uma desarticulação com o continente, com a terra firme, ou seja, com as estruturas fixas. Assim,

Esses dois tipos de ilhas, originárias ou continentais, dão testemunho de uma oposição profunda entre o oceano e a terra. Uma nos faz lembrar que o mar está sobre a terra, aproveitando-se do menor decaimento das estruturas mais elevadas; as outras lembram-nos que a terra está ainda aí, sob o mar, e congrega suas forças para romper a superfície (DELEUZE, 2014, p. 17).

Dessa forma, os movimentos de baixo são necessários para desarticular as estruturas de cima. Se por um lado eles podem ser devastadores, por outro, são também o que dão origem à superfície, sendo que um não existe sem o outro. Do ponto de vista da linguagem, ela é a matéria do não-senso de profundidade, emerge desse horror primeiro que é o sem fundo. Artaud, ao contrário de Carroll, desce ao sem fundo para talhar a sua escrita, que é, portanto, feita no corpo, feita na merda, rompendo com todo o sentido que possa ser originado na superfície. Ele não era afeito à linguagem de superfície e considerava Carroll, segundo Deleuze, um pequeno perverso por não sentir o verdadeiro problema de uma linguagem de profundidade. A linguagem de Carroll, para Artaud, era a de um homem que não sentia dor, uma linguagem feliz. Em carta direcionada a Henri Parisot, sobre o poema Jabberwock e cujo trecho aparece em *Logica do sentido*, diz:

Não gosto de poemas ou linguagens de superfície, que falam de momentos felizes de lazer ou de sucessos intelectuais apoiando-se no ânus, mas sem envolver a alma e o coração. O ânus é sempre terror e eu não aceito que alguém perca um pedaço de excremento sem dilacerar-se por também estar perdendo a alma; e não existe alma em Jabberwocky. (ARTAUD, 2019, p.122).

O não-senso das profundidades é o lugar do terror, da tempestade, da crueldade e diz respeito a uma linguagem talhada na profundidade dos corpos. O não-senso, desse modo, é uma “criação patológica concernente aos corpos”. Para Artaud, não basta falar sobre coisas que são consideradas sujas, imorais, escandalosas como o ânus, se for para produzir, nas palavras de Deleuze, uma fecalidade hipócrita e bem-educada, ou para, enfim, se saciar das dores de outros e não de suas próprias dores. As palavras-valise utilizadas em superfície ou em profundidade podem parecer as

mesmas, mas de forma alguma dizem respeito aos mesmos problemas. Em Artaud, é preciso se envolver de corpo e alma naquilo do qual se fala, digamos, em outros termos, é preciso que as palavras saiam dos corpos sem que se perca o terror e o excremento que a elas dão origem, é preciso mergulhar na merda e no sofrimento para fazer surgir daí os gritos-sopros tão característicos de sua escrita e de seu teatro.

Para compreender a linguagem em Artaud, devemos nos atentar ao uso que o poeta e encenador faz dela no teatro. Trata-se de uma linguagem física e material, que se dirige primeiramente aos sentidos e não ao espírito, ou, em outras palavras, primeiramente aos corpos. Muito diferente da palavra em seu uso normal, o teatro cria uma linguagem subterrânea de onde emergem possibilidades de sonorização, de entonação, de musicalização que criam analogias, mas que são indiferentes ao significado. Ela satisfaz, em primeiro lugar, os sentidos e substitui a poesia da linguagem por uma poesia do espaço. O teatro, nesse sentido, faz uso de diversos elementos, tais como pantomima, gesticulação, iluminação, cenário etc., que, em combinação, criam reações e destruições recíprocas, em que palavras e formas perdem o significado na medida em que são tragadas pelo corpo. A pantomima, por exemplo, não representa palavras, mas ideias abstratas cuja função não é esclarecer, é dizer o que a palavra, em si mesma, não é capaz de dizer. “Para mim, no teatro como em toda parte, ideias claras são ideias mortas e acabadas” (ARTAUD, 1999, p. 40). A linguagem, para Artaud, deve exprimir o que ela não é capaz de exprimir habitualmente, sua função não é utilitária, ela deve servir para ferir e para encantar, mas também deve possibilitar o livre exercício do pensamento.

Fazer metafísica da linguagem articulada é fazer com que a linguagem exprima aquilo que não exprime habitualmente: é servir-se dela de um modo novo, excepcional e inusitado, é restituir-lhe suas possibilidades de abalar fisicamente; é dividi-la e reparti-la ativamente no espaço; é tomar as entonações de uma maneira concreta, absoluta e devolver-lhes seu poder de ferir e de realmente manifestar alguma coisa; é voltar-se contra a linguagem e suas origens baixamente utilitárias, suas origens de fera encurralada, puramente alimentares; é, enfim, considerar a linguagem sob forma de Encantamento. (ARTAUD, 1999, p.46-47).

Para Artaud, é preciso ferir a linguagem para tocar a vida, ou seja, esse centro frágil movido por forças internas que as formas não alcançam (cf. ARTAUD, 1999, p. 08). Como diz Deleuze, a linguagem de profundidade é um “problema esquizofrênico do sofrimento, da morte e da vida” (DELEUZE, 1974, p. 87). Ela tem como

potencialidade arrebatam a superfície e fazer com que a palavra perca o sentido, ou, que se restitua na palavra aquilo que há de mais profundo, o corpo, com seus encaixes, suas misturas e todo o seu poder de penetração, já que, em Artaud, tudo é corpo e corporal, tudo é física (cf. DELEUZE, 1974, p. 90). É essa a questão da esquizofrenia, fazer com que a linguagem não mais se distinga dos corpos. “Artaud é aquele para quem as palavras voltam a se tornar corpos cortantes, ferinos, com sonoridades incisivas porque perdem simultaneamente o sentido” (LAPOUJADE, 2015, p. 131). O corpo, como afirma Deleuze, é profundidade e encerra tudo nessa profundidade, de modo que a superfície deixa de existir, não há superfície em Artaud. “A primeira evidência esquizofrênica é que a superfície se arrebentou. Não há mais fronteira entre as coisas e as proposições, precisamente porque não há mais superfície dos corpos” (DELEUZE, 1974, p. 89). Não existe mais fronteira, o corpo tomou tudo. Se por um lado o sentido é resultado das ações e paixões dos corpos, por outro, os corpos em profundidade acabam com todo o sentido, ultrapassam todas as fronteiras e se manifestam, como um primeiro aspecto do corpo esquizofrênico, como uma espécie de corpo-coador, que engole tudo, fazendo com que se percam os limites entre o interior e o exterior ou com que girem nos círculos “de um presente cada vez mais estreito”. Segundo Deleuze, a falência da superfície faz com que a palavra perca o sentido, ou seja, sua capacidade de exprimir um efeito incorporal distinto dos corpos e de sua própria efetuação presente.

A palavra deixou de exprimir um atributo de estado de coisas, seus pedaços se confundem com qualidades sonoras insuportáveis, fazem efração no corpo em que formam uma mistura, um novo estado de coisas, como eles próprios fossem alimentos venenosos, ruidosos e excrementos encaixados. As partes do corpo, órgãos, determinam-se em função dos elementos decompostos que os afetam e os agredem. Ao efeito de linguagem se substitui uma pura linguagem-afeto, neste procedimento da paixão: “Toda escrita é PORCARIA” (isto é, toda palavra detida, traçada, se decompõe em pedaços ruidosos, alimentares e excrementais) (DELEUZE, 1974, pp. 90-91).

Sendo física, a palavra afeta imediatamente o corpo, ao que Deleuze explica da seguinte forma: uma palavra de natureza alimentar escrita com letras maiúsculas como em uma colagem, é destituída de seu sentido ao mesmo tempo em que explode, decompondo-se em sílabas e letras que agem diretamente sobre o corpo, na medida em que o penetra e o mortifica com ruídos insuportáveis e cuja mistura forma um novo estado de coisas. A palavra, assim, é destruída, perde seu poder linguístico de

designação, manifestação e significação e, se preserva alguma coisa desses elementos, é apreendido como vazio, como indiferente ou como falso. Ao fazer isso, o esquizofrênico não pretende recuperar o sentido ou adicionar um novo sentido às coisas, mas transformar a paixão dolorosa do corpo em ação triunfante, em que as palavras-sopros ou palavras-gritos são instauradas,

[...] em que todos os valores literais, silábicos e fonéticos são substituídos por valores exclusivamente tônicos e não-escritos, aos quais corresponde um corpo glorioso como nova dimensão do corpo esquizofrênico, um organismo sem partes que faz tudo por insuflação, inspiração, evaporação, transmissão fluída (o corpo superior ou corpo sem órgãos de Antonin Artaud) (DELEUZE, 1974, p. 91).

Há, portanto, dois polos inseparáveis da linguagem ou duas misturas corporais: a das ações e a das paixões. As ações representam as misturas ativas e são constituídas por elementos fluidos e líquidos do corpo que se faz pleno como o mar, corpo sem órgãos. As paixões representam o polo passivo e são constituídas por pedaços sólidos, fragmentos de órgãos que se encaixam por meio de misturas parciais e através das quais os fluidos são corrompidos. As paixões formam o primeiro momento da linguagem ou do corpo esquizofrênico, marcado por três dimensões: corpo-coador, corpo-despedaçado e corpo-dissociado. Aqui, a palavra é feita em pedaços, decomposta em elementos consonantais, onde a palavra perde o seu sentido. As ações dizem respeito ao segundo momento da linguagem, momento não escrito, em que a vogal como princípio molhado funde os elementos sólidos ou consonantais, tornando-os indecomponíveis. Esse é o momento dos sopros e dos gritos, “[...] gritos ativos em um sopro contínuo” (DELEUZE, 1974, p. 92). Esses dois momentos da linguagem pertencem à profundidade dos corpos como dois polos contraditórios e inseparáveis, do sólido e do líquido, do osso e do sangue, do passivo e do ativo, tais como os experimentos propostos por Artaud como um novo tipo de linguagem, em que a voz tem sobre a escrita uma ação determinante para que as palavras, lidas num ritmo encontrado pelo próprio leitor, sejam entendidas e pensadas, “[...] mas isso só é válido se tiver jorrado de uma vez só, buscado sílaba por sílaba, nada mais vale; escrito aqui, nada mais diz e não tem mais valor que cinza [...]” (ARTAUD, 2019, p. 134). Não existe mais dualidade entre as ações e paixões do corpo e o sentido produzido como acontecimento ideal na fronteira que separa os corpos das palavras. As palavras são corpos, correspondem a uma dualidade concernente

aos corpos, sem fronteiras, sem superfície, como dois momentos do não-senso de profundidade, do corpo feito em pedaços e do corpo sem órgãos, da perda da identidade e do corpo pleno que tudo reúne, como o mar em relação aos peixes.

Por mais que as palavras físicas de Artaud possam se assemelhar às palavras-valise de Lewis Carroll, seus procedimentos são outros, já que em Artaud, como explica Deleuze, as palavras não asseguram a ramificação de duas séries divergentes, dos significantes e dos significados, por meio das quais o sentido é distribuído. Ao contrário, em Artaud, o sentido é sempre absorvido e reabsorvido à medida em que é produzido, de modo que as palavras não perdem apenas o significado, elas perdem também o sentido: “orka ta ana izera/ kani zera tabitra/ Pois o indefinido é uma prensa/ Ora bulda nerkitá/ que se esmaga a si própria até fazer sair seu próprio sangue do infinito, não como um estado, mas como um ser” (ARTAUD, 2019, p.135).

Artaud e Carroll representam duas ordens opostas da linguagem, uma ordem primária e outra secundária. Na ordem primária, o não-senso habita a profundidade dos corpos e remete a uma linguagem física, que parte da dor; na ordem secundária, o não-senso de superfície cria e distribui o sentido, tornando a linguagem possível por meio do que a diferencia dos corpos, o sentido como fronteira incorporal ou como atributos lógicos dos corpos. O que o esquizofrênico não suporta, como afirma Lapoujade, não é a palavra, mas suas articulações sintáticas, assim como no corpo, em que o inimigo não são os órgãos, mas o organismo. E se Carroll, na figura do perverso, parece ser o herói de *Lógica do sentido*, é apenas em função da estrutura, em que o sentido é criado, ou seja, de um estruturalismo transcendental. No entanto, diz Deleuze: “Por todo Carroll, não daríamos uma página de Antonin Artaud” (DELEUZE, 1974, p.9). O que, então, pensar sobre isso? É que Artaud é quem faz toda a estrutura desabar, atuando no infra-sentido e fazendo da linguagem corpo, por meio de suas dores e de seus sofrimentos.

Se por um lado a superfície representa um estruturalismo transcendental que coloca o sentido não como dado, mas como criado e por meio do qual a linguagem é posta fora de si mesma, permitindo com que o pensamento, de modo correspondente, se encontre no limite com aquilo que o força a pensar, por outro lado e não menos importante, é necessário que a superfície seja descolonizada com o propósito de que a linguagem desça novamente à profundidade dos corpos, fazendo com que o pensamento em decomposição se coloque como atividade criadora. Em carta a Peter

Watson, diz Artaud: “Não, eu, Antonin Artaud, eu cá não, eu cá não senhor, eu, Antonin Artaud, só quero escrever quando já não tiver mais nada para pensar. – Como alguém que comesse o seu ventre, os ventos do seu ventre por dentro” (ARTAUD, 2007, p. 110). O pensamento se torna impotente quando desaba na profundidade dos corpos, em que tudo é engolido pelo vazio e em que o sentido não tem lugar, mas é justamente essa capacidade de desabamento do não-senso de profundidade que faz os órgãos explodirem e se fundirem num corpo pleno, permitindo à esquizofrenia uma potência criadora. Seria esse o motivo que faria Deleuze colocar o esquizofrênico como o herói de *O anti-Édipo*?, fazendo com que o corpo sem órgãos suba à superfície? Concordamos com Lapoujade ao dizer que a superfície incorporal torna possível que o pensamento se exerça, libertando-o não somente das grades da representação, como também dos perigos encontrados em profundidade, lugar da indeterminação, da incoerência, dos movimentos aberrantes. No entanto, é a esquizofrenia a verdadeira potência do pensamento¹⁶, potência esta que será aprofundada em *O anti-Édipo*, onde a esquizofrenia passa a ser compreendida não mais como clínica, mas como processo.

2.8 O corpo sem órgãos e suas misturas em profundidade

Dissemos que os dois não-sensos de profundidade, em *Lógica do sentido*, demarcam a derrubada da superfície e o a-fundamento da linguagem, fazendo com que esta perca o sentido e se instaure como um outro tipo de produção, concernente aos corpos. A partir da vigésima sétima série, Deleuze se propõe a pensar os movimentos em profundidade que dão origem à superfície e à linguagem, partindo primeiramente dos corpos, isto é, do mundo dos simulacros. Segundo o filósofo, a profundidade é constituída por misturas móveis que dão conta de uma subversão perpétua, capaz de levar a linguagem e o sujeito a uma contínua destruição. Para pensar esses movimentos, Deleuze dialoga com a psicanálise e toma como referência as proposições de Mélaïne Klein sobre o inconsciente, a partir da relação entre o

¹⁶ “É verdade que as potências do pensamento estão do lado da esquizofrenia, mas também é verdade que a superfície metafísica que lhes permite se exercerem está do lado da perversão. Só a perversão pode libertar o pensamento da impotência em que, sem ela, ele cai continuamente: ela é como o duplo ideal da esquizofrenia” (LAPOUJADE, 2015, p. 140). É por permitir que o pensamento se exerça, liberto de suas impotências, que o perverso é instituído como o herói de *Lógica do sentido*, mas a partir do encontro de Deleuze com Guattari, o esquizofrênico toma de volta sua legitimidade, na medida em que as coisas não são mais pensadas a partir de um estruturalismo, mas de um maquinismo.

recém-nascido e a mãe. Para a psicanalista, o inconsciente do bebê não é uma folha em branco, mas já habitado por objetos parciais e suas pulsões e fantasias correspondentes, às quais Deleuze se refere como as paixões e ações dos corpos em profundidade. Esse sistema corresponde a uma gênese dinâmica em que comer e cagar dará origem à fala, ou, fará com que a fala se destaque dos corpos.

No capítulo, *Da Oralidade*, Deleuze retraça a história dos corpos em profundidade, descrita por Mélaine Klein como um teatro de terror (cf. DELEUZE, 1974, p. 192) e que determina uma relação persecutória dos objetos internos mediante a relação do bebê com a mãe. Nela, o inconsciente é tomado por forças conflituosas segundo posições que, para Deleuze, servem como orientação da vida psíquica. Apesar de Deleuze não fazer, ainda, uma crítica sistematizada à psicanálise, que viria de modo mais contundente a partir de seu encontro com Félix Guattari, ele já apresenta o inconsciente como uma potência produtiva e não representativa, fazendo uso de conceitos psicanalíticos para pensar os movimentos de sua própria filosofia. Nela, os modelos kleiniano e freudiano são tomados como instrumental teórico para examinar as forças que geram o sentido e a linguagem. É, no entanto, com *O Anti-Édipo* que a crítica à psicanálise toma força, na medida em que Deleuze e Guattari não fazem mais distinção entre homem e natureza e o inconsciente se instala diretamente no campo social, apresentando-se como máquina de produção de desejo.

Segundo a história traçada por Mélaine Klein e interpretada filosoficamente por Deleuze em *Lógica do sentido*¹⁷, os primeiros meses de vida do bebê dizem respeito à posição esquizoparanóide, cujo funcionamento se dá por meio de um sistema oral-anal-uretral que Deleuze descreve como o lugar dos objetos internos explosivos e do corpo sem órgãos. Esse sistema, como já colocado, diz respeito às ações e paixões dos corpos em profundidade e demarcam posições do inconsciente e suas pulsões correspondentes. Em contato com o corpo da mãe, o recém-nascido recebe o seio como o seu primeiro objeto de amor e de ódio. O seio, como todo o corpo da mãe, equivale a objetos parciais internos que, por sua vez, relacionam-se com o

¹⁷ Seguindo a orientação de José Gil (2008, p.134) a respeito do modo como Deleuze interpreta a psicanálise, misturando-a a seus próprios conceitos, diz ele: “Deleuze interpreta a psicanálise e sua elaboração das diferentes etapas de edificação do psiquismo, misturando os seus próprios conceitos (<<corpo-sem-órgãos>>, <<superfície>>, <<ecrã>>, <<altura>>, <<profundidade>>) com os conceitos psicanalíticos que submete às operações que lhe interessam, puxando-os na direção que lhe convém (a formação da superfície metafísica).”

desenvolvimento psíquico precoce da criança. Nessa fase, o recém-nascido não consegue, ainda, formar uma imagem completa da mãe, do mundo ou de si e “parcial” diz respeito aos objetos parciais introjetados e às pulsões que se prendem a esses objetos. O corpo da mãe é feito em pedaços alimentares que podem ser recebidos como bons ou maus pedaços, dependendo da satisfação ou da insatisfação do recém-nascido. Segundo Mélaine Klein, o bebê projeta no seio da mãe impulsos como amor, ódio, medo e agressividade, fazendo deste um bom objeto quando está satisfeito, e um mau objeto quando está insatisfeito. No entanto, afirma Deleuze, “[o] seio e todo o corpo da mãe não são somente divididos em um bom e um mal objeto, mas esvaziados agressivamente, retalhados, esmigalhados, feitos em pedaços alimentares” (DELEUZE, 1974, p. 192). Os pedaços alimentares são recebidos pelo recém-nascido como alimentos venenosos e são, ao mesmo tempo, retalhados e expelidos como excrementos, lançados novamente ao corpo da mãe, sendo que os objetos parciais lançados podem novamente retornar, agredindo o corpo da criança. Instala-se, aí, o que Klein denomina como ansiedade persecutória.

A introjeção dos pedaços alimentares no corpo do recém-nascido é “[...] acompanhada de uma projeção de agressividade sobre esses objetos internos e de uma re-projeção destes objetos no corpo materno” (DELEUZE, 1974, p. 192). Na medida em que os objetos parciais são repartidos em maus objetos, o recém-nascido projeta sobre eles o sentimento de agressividade e os lança novamente ao corpo da mãe, todavia, os pedaços re-projetados no corpo materno podem novamente ameaçar o corpo do bebê, voltando-se contra ele. Há, aqui, um movimento entre o perseguido e o perseguidor, em que o bebê é perseguido pelos maus objetos introjetados ao mesmo tempo em que os persegue, e o perseguidor se torna novamente perseguido. Os objetos parciais introjetados e projetados correspondem a uma pulsão destruidora que coloca em comunicação os corpos em profundidade, na medida em que a boca se liga ao ânus e o ânus se estende à boca, marcando a relação entre a boca e o excremento. Desse modo, a profundidade é o mundo de objetos parciais introjetados e projetados na posição paranóide-esquizóide e que são, segundo Deleuze, o mundo dos simulacros, na medida em que “[...] compõe-se de fragmentos e funciona por fragmentação contínua (SILVA, 2000, p. 25). Para Deleuze, na posição paranoide-esquizoide não existe espaço para a frustração, pois as misturas de profundidade ocupam o lugar do combate e das agressividades exercidas e sofridas, em que

[...] a oralidade se prolonga naturalmente em um canibalismo e uma analidade em que os objetos parciais são excrementos capazes de fazer explodir tanto o corpo da mãe quanto o corpo da criança, os pedaços de um sendo sempre perseguidores do outro e o perseguidor sempre perseguido nesta mistura abominável que constitui a Paixão do recém-nascido (DELEUZE, 1974, p. 192).

Os objetos parciais são órgãos feitos em pedaços, na medida em que o recém-nascido não reconhece o todo, ou seja, a mãe em sua forma completa, nem mesmo ele é completo e seus pedaços se misturam aos pedaços da mãe. Nesse sentido, parcial significa a ausência de unidade, é o mundo do caos, das anarquias, do sem-fundo indeterminado. Quando tais objetos são introjetados pelo recém-nascido e re-introjetados no corpo da mãe, se tornam substâncias tóxicas e explosivas que ameaçam tanto um quanto o outro. Mas o recém-nascido busca o bom pedaço que, segundo Deleuze, não pode ser alcançado. A profundidade oral-anal corresponde ao *Id* e é o lugar da introjeção e da projeção dos objetos parciais explosivos, sistema que se opõe, no entanto, a um sistema uretral, feito de elementos líquidos capazes de ligar, fundir os objetos introjetados, ou seja, o *ego* como corpo sem órgãos. A posição paranoide-esquizoide marca, então, a oposição entre duas profundidades: de um lado, a profundidade vazia dos maus objetos feitos em pedaços e, de outro, a profundidade plena de um organismo sem partes, que se opõe tanto à introjeção quanto à projeção, constituído de uma consistência líquida, capaz de “ligar todos os pedaços e superar o esmigalhamento [...]” (DELEUZE, 1974, p. 193). O que o corpo sem órgãos opõe aos maus objetos introjetados não é o bom objeto, já que não existem garantias de que mesmo este não possa carregar um mau pedaço, o que o corpo sem órgãos rejeita é tanto a introjeção quanto a projeção, a boca e o ânus como objetos parciais identificados como bons ou maus. Diferentemente de Mélaine Klein, Deleuze acredita que o bom objeto não pode ser introjetado pelo recém-nascido, pois ele é dado por meio de uma translação em altura, denominada como posição depressiva - lugar de formação do superego.

No curso da posição paranoide-esquizoide se forma a posição maníaco-depressiva. O ego se identifica ao mesmo tempo com os objetos internos explosivos e com o bom objeto das alturas, que é incapaz de alcançar. Esse bom objeto não pode ser alcançado, pois retira-se de si mesmo, produzindo uma experiência de frustração. Neste ponto, Deleuze se alia a Freud para pensar o superego como “[...] uma mudança de orientação e uma reorganização fundamental da vida psíquica” (DELEUZE, 1974,

p. 194), em que o profundo é tomado por uma translação em altura. O superego, como princípio da posição depressiva, se forma na corrente da posição esquizoide, em que extrai dos objetos parciais explosivos sua força, e do corpo pleno sem órgãos sua forma (cf. Deleuze, 1974, p. 195); e “completo”, que qualificava antes o corpo sem órgãos, qualifica agora o objeto. Do ponto de vista da linguagem, o bom objeto da posição depressiva extrai da posição esquizoide uma voz, mas que não supõe, ainda, uma linguagem organizada (cf. GIL, 2008, p. 130). Na medida em que o recém-nascido se desenvolve, tenta reestabelecer o bom objeto e se identificar a ele na forma do objeto completo, tentativa sempre malograda, já que o bom objeto aparece sempre como perdido e, desse modo, não pode ser conquistado em sua plenitude como objeto perfeito. Essa voz extraída em altura como o bom objeto, ao mesmo tempo presente e ausente, não pode ser apreendida em sua completude, já que se furta a si mesma. Isso porque, segundo Gil, não se sabe o que essa voz familiar designa. Ela transcende em altura, dando forma ao superego como elemento ausente, mas que ao mesmo tempo distribui amor e ódio a depender da identificação do ego, ora em relação aos objetos explosivos, ora em relação ao bom objeto.

A linguagem, portanto, é formada a partir dessas duas etapas de uma gênese dinâmica. Na primeira etapa, ela é talhada na posição esquizoide, isto é, na profundidade dos corpos, lugar dos “ruídos explodidos dos objetos internos” e dos “gritos-sopros inarticulados do corpo sem órgãos que lhes correspondem” (DELEUZE, 1974, p. 197). Na segunda etapa, a linguagem é talhada na posição depressiva, em que a voz é extraída dos corpos, mas incapaz de dar significado, ou, ainda, de fornecer sentido. No entanto, diz Deleuze, é na posição depressiva do bom objeto em altura que a primeira etapa de formação de uma linguagem é assegurada, transformando os ruídos da profundidade na voz que aguarda o acontecimento que dará a ela o estatuto de linguagem. Isso pode ser constatado nos primeiros momentos de fala, em que a criança extrai da voz da mãe um modelo preexistente, mesmo que ainda incompreensível:

Para a criança, a primeira aproximação da linguagem consiste realmente em apreendê-la como o modelo que se põe como preexistente, como remetendo a todo o domínio daquilo que já se acha aí, voz familiar que carrega a tradição, em que já se trata da criança sob a espécie de seu nome e em que ela deve se inserir antes mesmo de compreender (DELEUZE, 1974, p. 198).

Não se trata de saber, segundo Deleuze, se o que vem antes são os gritos na posição esquizoide ou a voz na posição depressiva, mas de compreender que esses dois momentos são fundamentais para a formação da linguagem. É, pois, a posição depressiva que extrai das profundidades a voz que, por outro lado, é apreendida como preexistente, familiar, vinda das alturas e seguida de uma decomposição em “ruídos fonéticos literais”, bem como “recompostas em blocos inarticulados”, momento em que o esquizofrênico retorna à posição esquizoide, se defendendo da posição depressiva. É que a voz, em seu regresso, ameaça tanto quanto os objetos internos. Segundo Deleuze, a voz de Deus como superego se apresenta como instância preexistente: uma voz que pune ou que proíbe sem que se saiba exatamente o quê, que é ao mesmo tempo amor e ódio, que dá segurança e repreende. Ela já se encontra aí sob a forma do bom objeto perdido e contra o qual o esquizofrênico luta, despedaçando o objeto pleno que se molda em altura, em sua luta contra a posição depressiva.

Mas a linguagem organizada em proposições só é possível com a constituição de uma superfície incorporal. É que a voz espera o acontecimento que lhe pode liberar para a função expressiva. Toda a atividade que descrevemos até aqui serviu para pensar, a partir dos corpos e de suas misturas, os movimentos que darão origem a uma superfície incorporal. Como dissemos desde o início, o acontecimento é efeito de superfície e provém das misturas dos corpos em profundidade. Dá-se que a superfície é formada pela interação entre a posição esquizoide e a posição depressiva. A posição esquizoide diz respeito a um sistema alimentar ligado a uma pulsão de conservação - o bebê precisa se alimentar. Nesta posição, como afirma Deleuze, o recém-nascido possui metas, ele pretende o bom objeto, mas devido a sua impotência, não consegue alcançar o objeto real. Estreitamente à pulsão de conservação (alimento/ excremento), se modela um princípio de pulsão sexual que tem por função substituir os objetos fora de alcance por objetos parciais introjetados e projetados, garantindo a funcionalidade do sistema alimentar. O corpo sem órgãos luta contra a introjeção e a projeção e as pulsões de destruição qualificam a formação dos objetos parciais internos “e a totalidade da relação com ele, pois que ele é ao mesmo tempo destruído e destruidor e serve para destruir o ego tanto quanto o outro, a tal ponto que destruir-ser-destruído ocupa toda a sensibilidade interna” (DELEUZE, 1974, p. 203). E a profundidade oral-anal-uretral é tomada por um ciclo de misturas móveis que dá testemunho de sua subversão perpétua (Deleuze, 1974, p. 204). A pulsão de morte, que antes caracterizava o acontecimento, é revertida agora sobre o corpo sem órgãos que luta

contra esses objetos introjetados, fazendo-os em pedaços. Nesse sentido, o corpo sem órgãos luta contra a identificação da posição depressiva e a formação tanto do sujeito quanto da linguagem, de modo que a morte se estabelece no corpo sem órgãos ao mesmo tempo em que o corpo morto se faz sexualmente nascer de si mesmo.

Não é sem motivo que o corpo sem órgãos é o paradoxo dos paradoxos, como bem pontua Montebello, “[...] O paradoxo que torna possível outros paradoxos, porque ele é exercício, ascese, desejo de superar uma forma de organização significativa, corporal, social, mas sobre si, em si. Daí a primazia da experiência esquizofrênica” (MONTEBELLO, 2017, p. 176)¹⁸. O corpo luta contra os órgãos, ou seja, contra toda possibilidade de organização, ele se faz morrer e se produz novamente em si mesmo. Mas a pulsão de morte, aqui, não tem o mesmo significado que em Freud, já que não se trata do retorno ao corpo inorgânico, que retrata uma morte física. Assim como para Artaud. “[c]riar a morte dessa forma, artificialmente, como faz a medicina atual, é favorecer um refluxo no nada que nunca beneficiou ninguém, mas no qual alguns dos predestinados especuladores do homem há muito se banqueteiam” (ARTAUD, 2022, p. 65). A pulsão de morte que corresponde ao corpo sem órgãos não é um mito ou uma morte criada artificialmente, mas uma experimentação real que desorganiza todas as pretensões de subjetivação e significação. Resgatando um breve texto de Artaud sobre o suicídio, podemos perceber que morrer é também uma recusa à morte, nesse sentido, possui um significado muito diferente daquele colocado por Sócrates como meio de conduzir a alma às alturas, às essências para, enfim, conhecer a verdade. O que busca Artaud é de outra natureza, pois a morte para ele é uma espécie de cura na medida em que separa o homem da natureza, das essências. A morte é uma espécie de reconstrução e não de destruição, ou seja, um modo de reconstruir o corpo se livrando do condicionamento dos órgãos. Assim diz:

Se eu me mato, não será para me destruir, mas para me reconstituir, o suicídio não será para mim senão um meio de me reconquistar violentamente, de irromper brutalmente em meu ser, de antecipar o avanço incerto de Deus. Pelo suicídio, eu reintroduzo meu desígnio na natureza, eu dou pela primeira vez às coisas a forma de minha vontade. Eu me livro deste condicionamento de meus órgãos tão mal ajustados com meu eu e a vida não é mais para mim um acaso absurdo onde eu penso aquilo que me dão a pensar. Eu escolho então

¹⁸ “[...] le paradoxe qui rend possible les autres paradoxes, parce qu’il est exercice, ascèse, volonté de dépasser une forme d’organisation signifiante, corporelle, sociale, mais sur soi, en soi. D’où la primauté de l’expérience schizophrénique” (MONTEBELLO, 2017, p. 176).

meu pensamento e a direção de minhas forças, de minhas tendências, de minha realidade. Eu me coloco entre o belo e o feio, o bom e o malvado. Eu me torno suspenso, sem inclinação, neutro, exposto ao equilíbrio das boas e das más solicitações (ARTAUD, 2008, p. 249).

O corpo sem órgãos diz respeito a um processo de subversão e revolução que se instala perpetuamente na profundidade dos corpos e permite que o ego não seja estruturado sobre uma superfície aprisionante. Se as misturas de profundidade dão origem aos movimentos de superfície, não o fazem sem colocar sobre elas esse princípio de indiscernibilidade capaz de garantir que o pensamento não seja tomado pela representação. O corpo assim estruturado diz respeito, para Artaud, a uma falsa anatomia da qual ele não quer se adaptar. Em carta a André Breton, diz:

O corpo humano actual é uma geena que todas as magias, todas as religiões e todos os ritos se obstinaram a esclerosar, amarrar, petrificar, garrotar no módulo das suas estratificações actuais, que são o primeiro e verdadeiro empecilho a toda a verdadeira revolução (ARTAUD, 2007, p. 131).

O esquizofrênico, portanto, luta contra os modos de organização que sobrevivem do alto. Do ponto de vista da linguagem, há na posição depressiva um primeiro momento de formação da linguagem que a criança não apreende inteiramente, sendo capaz de introjetar apenas pedaços, estando, portanto, o objeto completo sempre ausente, como já dito, sempre fora de si mesmo. Mas se, por um lado, os pedaços desse bom objeto – dessa voz vinda do alto –, são introjetados, por outro, o corpo luta contra a introjeção, assim como luta contra a projeção, de modo que o corpo sem órgãos se configura como um elemento que adere à morte como processo de desarticulação da linguagem tanto quanto do sujeito. O esquizofrênico, ao se defender dessa voz que vem do alto como uma segunda etapa de organização da linguagem, faz com que ela volte às profundezas para ser, então, novamente decomposta e recomposta em blocos inarticulados em um corpo pleno, que faz uso da morte como processo que impossibilita a formação de um sujeito particular, individuado.

Na posição esquizóide, todas as possibilidades de organização de um sujeito, com seus modos de significação e individuação, são levadas ao despedaçamento a partir de um movimento contínuo de perpétua renovação. De um lado, a profundidade fornece as condições para que os modos de estratificação do sujeito sejam sempre desfeitos, de outro, é esta mesma profundidade, com suas forças internas, que

constitui as condições necessárias para a formação de uma superfície ou campo transcendental, por meio da qual os não-sensos de profundidade sobem à superfície e se aliam a outras forças. Se, para Artaud, o corpo é revolucionário, é na medida em que ele congrega as forças de sua própria fragmentação. Mas, para Deleuze, são essas forças, também, que produzem a superfície como efeito. Se em *Lógica do sentido*, diz Lapoujade, Lewis Carroll parece ter predominância em relação a Artaud, é apenas do ponto de vista da linguagem, que permite falar sobre o que acontece aos corpos. É isso o que nos permite compreender a famosa passagem de Deleuze: “para todo Carroll não daríamos uma página de Artaud”.

2.9 Da constituição da superfície

No texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* (1967), escrito quase na mesma época de *Lógica do sentido*, Deleuze afirma que só há estrutura daquilo que é linguagem, mesmo que, ainda, não verbal¹⁹. Isso porque a estrutura, seja ela qual for: no campo da linguagem, da economia, da política etc., é formada por séries divergentes, uma correspondendo ao significante e outra ao significado, que se relacionam entre si, sempre em desequilíbrio e cujos termos se deslocam no interior de cada série, ou, entre séries. Se só há estrutura do que é linguagem, isso se dá porque esta demarca o campo do simbólico. Trata-se, em outros termos, de uma maquinaria que se desenvolve numa superfície transcendental e que coloca as coisas, os sujeitos ou a própria linguagem em constante deslocamento e, por isso mesmo, contrária aos conteúdos formais que possam se desenvolver nessa mesma estrutura. Nesse sentido, para o filósofo, as coisas só têm estrutura mediante um discurso silencioso, em que algo é reconhecido a partir daquilo que é invisível, insensível, pré-extensivo, de modo que a estrutura é ela mesma inconsciente e o inconsciente ele mesmo linguagem. É que a concepção de estrutura em Deleuze não diz respeito a um espaço de extensão real ou imaginária, de modo que não se define nem por realidades pré-existentes nem por conteúdos imaginários que remeteriam a uma significação, ainda que estes refiram a uma primeira dimensão da linguagem. Assim, diz o filósofo, “Não somente o real e o imaginário, mas suas relações, e as perturbações dessas

¹⁹ A estrutura linguística, segundo Deleuze, não confere elementos simbólicos últimos, utilizados por analogia por outras estruturas, sociais, políticas, comerciais, etc. No entanto, essas outras estruturas descobrem por elas mesma suas próprias linguagens, ainda que não verbais, “[...] comportando sempre seus significantes, seus elementos simbólicos e relações diferenciais” (DELEUZE, 1972, s/p).

relações, devem ser pensados como o limite de um processo no qual eles se constituem a partir do simbólico” (DELEUZE, 1972, s/p). Segundo Deleuze, Lacan descobre no simbólico um terceiro pai em psicanálise²⁰, que estaria para além do real e do imaginário, sendo, por sua vez, mais profundo: ao mesmo tempo o irreal e aquilo que não pode ser imaginado, capaz de dar conta da formação do todo e da variação das partes.

A descoberta do simbólico é condição essencial para o desenvolvimento de uma superfície metafísica como o lugar da linguagem. Como veremos em *Logica do sentido*, o processo de formação da linguagem corresponde à estruturação de duas superfícies: uma sexualizada, concernente aos corpos, e outra dessexualizada, superfície metafísica, incorporal, dos acontecimentos e do sentido dos acontecimentos. Descreveremos, a partir das interpretações deleuzianas da psicanálise, o processo de formação da superfície sexual (corporal) e da superfície incorporal. Tudo começa com os corpos em profundidade, que designam o mundo dos simulacros, feito de uma mistura móvel que, por sua vez, caracteriza a formação da superfície como efeito. Em profundidade, tudo é parcial e, parcial, tal qual assinala Deleuze, tem dois sentidos: por um lado, indica os objetos parciais introjetados e o estado das pulsões que se prendem aos objetos e, por outro, zonas eletivas do corpo e as pulsões que encontram nelas uma fonte. Como o corpo sem órgãos, na posição esquizóide, não chega a constituir um objeto completo, pois define antes “uma unidade constituída pelos elementos diferenciais independentes” (cf. SILVA, 2007, p. 132), dá-se que esses elementos diferenciais independentes, dos objetos parciais e de suas misturas correspondentes, dão origem a zonas eletivas do corpo, delimitadas em um território. Como descreve Deleuze, “elas são recortadas na superfície do corpo, em torno de orifícios marcados por mucosas” (DELEUZE, 1974, p. 202) e sob a condição de uma topologia espontânea do corpo. As zonas erógenas, no entanto, não formam, ainda, uma superfície. Elas marcam, antes, a formação dinâmica de um

²⁰ No texto *Em se pode reconhecer o estruturalismo*, Deleuze reconhece a existência de muitos pais em psicanálise, “[...] em primeiro lugar, um pai real, mas também imagens de pai. E todos os nossos dramas passavam-se nas tensas relações do real e do imaginário. Jacques Lacan descobre um terceiro pai, mais fundamental, pai simbólico ou nome-do-pai” (DELEUZE, 1972, s/p). Todavia, sabe-se que a dimensão simbólica já vinha sendo formulada na linguística por pensadores como Ferdinand de Saussure, para quem o signo resulta de um sistema diferencial de relações entre significantes; pelo também linguista Roman Jakobson, ou, na antropologia estrutural, por Claude Lévi-Strauss, ao mostrar que os sistemas de parentesco e as trocas sociais obedecem a uma ordem simbólica anterior às consciências individuais.

espaço de superfície em torno de uma singularidade constituída por cada orifício “[...] e prolongável em todas as direções até a vizinhança de uma outra zona dependendo de uma outra singularidade” (DELEUZE, 1974, p. 202).

Desse modo, as zonas eletivas são determinadas por pontos específicos do corpo, tomados por forças internas ou elementos diferenciais, onde as pulsões se misturam, ou, melhor dizendo, encontram nos elementos diferenciais, que constituem o corpo sem órgãos, uma fonte. Assim, Deleuze define a diferença entre zonas e estágios. Enquanto as zonas representam o isolamento de um território e demarcam uma superfície corporal parcial, os estágios caracterizam um tipo de atividade que assimila outras atividades e realiza uma mistura de pulsões (cf. DELEUZE, 1974, p. 201). Esses dois momentos não podem ser confundidos um com o outro, mas estão em relação e se formam ao mesmo tempo. “O objeto parcial de um estágio é posto em pedaços pelas atividades aos quais é submetido; o objeto parcial de uma zona é, antes, separado de um conjunto pelo território que ocupa e que o limita” (DELEUZE, 1974, p. 201). Essas duas organizações, que se fazem ao mesmo tempo, intervindo uma na outra, dão origem, “conforme a teoria freudiana das zonas erógenas” (DELEUZE, 1974, p. 202), a uma terceira dimensão, a posição sexual-perversa como um dado de superfície, distinta tanto da posição esquizoide, como o lugar dos corpos e de suas misturas, quanto da posição depressiva, como o lugar da lei²¹.

Em um estágio, os órgãos internos são submetidos a atividades ditas destrutivas e destruidoras, que os colocam em pedaços ao mesmo tempo em que realizam a mistura das pulsões. Podemos compreender uma zona eletiva como o lugar onde essas atividades podem incorrer na formação de zonas erógenas²². A organização dos estágios e das zonas se dão ao mesmo tempo, no primeiro ano de vida da criança. Os órgãos de um estágio sobem à superfície, onde as pulsões libidinosas se separam tanto das pulsões de conservação quanto das pulsões destruidoras, encontrando novos objetos e se envolvendo em novas relações com esses objetos e, assim, trabalhando na produção da superfície. Cada zona erógena se forma em um espaço de superfície, mas a superfície mesma é o que prolonga uma

²¹ Como afirmamos em outros momentos, Deleuze parte de uma leitura própria de Freud e da psicanálise para colocar em jogo sua própria concepção de produção de uma superfície.

²² Para Deleuze, as zonas eletivas e as zonas erógenas, em Deleuze, não são fixas como em Freud, ou seja, não determinam um ponto específico do corpo como fonte de prazer ou objeto de desejo, são antes regiões topológicas que colocam em contato o conteúdo do espaço interior com o conteúdo do espaço exterior. Em torno desses pontos ou espaços de superfície se constitui singularidades que se prolongam em todas as direções. (cf. DELEUZE, 1974, p. 202).

zona em outra, permeada por outras singularidades e em todas as direções. Assim diz Deleuze,

Cada zona erógena é pois inseparável: de um ou vários pontos singulares; de um desenvolvimento serial definido em torno da singularidade; de uma pulsão investindo esse território; de um objeto parcial “projetado” sobre o território como objeto de satisfação (imagem); de um observador ou de um eu ligado ao território e experimentando a satisfação; de um modo de concordância com as outras zonas. A superfície no seu conjunto é o produto dessa concordância e veremos como ela coloca problemas específicos (DELEUZE, 1974, p. 202).

Deleuze atribui ao bom objeto em altura uma posição privilegiada na formação da superfície erógena, na medida em que, do ponto de vista da altura, a profundidade gira e se orienta de uma outra maneira, como uma dobra facilmente desdobrável. Por um lado, a posição esquizóide produz resistência à posição depressiva, seja impedindo a formação da superfície com a perfuração de mil orifícios, ou se fechando sobre o corpo sem órgãos em uma profundidade plena. Mas por outro, a altura demonstra complacência com a formação das zonas erógenas ao supor que as pulsões libidinosas se separam das pulsões destruidoras da profundidade. Com sua liberação das pulsões destruidoras, as pulsões libidinosas encontram na superfície erógena novos objetos projetados sob um mecanismo diferente, imagem, agora sob o signo do falo como agente reparador e “[...] de ligação das diferentes superfícies (GIL, 2008, p.135). Vê-se como começa a se organizar todo um sistema lógico decorrente de uma organização sexual que corresponde à formação de uma superfície corporal e em que se estabelece, segundo Deleuze, outros perigos. Deleuze traça todo um percurso em que Édipo, sob o signo do falo, surge como o herói pacificador destinado a traçar uma linha de superfície na medida em que conjura tanto as pulsões destruidoras da profundidade quanto a “potência celeste da altura”. Sob a imagem projetada do falo, ele está determinado a reparar os ferimentos causados à mãe na posição esquizoide e fazer presente o pai. Édipo “[...] reivindica somente um terceiro império, a superfície, nada além da superfície – de onde sua convicção de não ser faltoso e a certeza em que estava de ter tudo organizado para escapar à predição” (DELEUZE, 1974, p. 206). É pelo privilégio da zona genital, segundo Deleuze, que a criança persegue sobre seu corpo a constituição de uma superfície. Sobretudo porque é nesta fase que a criança faz a cisão dos pais, que antes se achavam combinados, e em que a mãe surge como

o corpo ferido a ser reparado e o pai como o bom objeto a fazer voltar. O falo é a imagem projetada do bom objeto em altura (o bom pênis), que a criança recebe sobre a zona genital de seu próprio corpo (cf. DELEUZE, 1974, p. 210). O falo é o instrumento utilizado pela criança para operar a integração das zonas e traçar uma superfície tanto sobre o corpo da mãe quanto sobre seu próprio corpo.

As zonas erógenas são interligadas pela imagem projetada do falo, criando uma superfície reparadora. O falo é um instrumento de superfície, “[...] destinado a reparar os ferimentos que as pulsões destruidoras, os maus objetos internos e o pênis das profundidades fizeram suportar ao corpo materno, e a tranquilizar o bom objeto, a convencê-lo a não se desviar” (DELEUZE, 1974, p. 206). Édipo, sob a figura do falo pacificador, traça uma linha de superfície que emana da zona genital e que liga entre si todas as zonas erógenas, assegurando uma mesma superfície sobre seu corpo para todas as superfícies parciais. No entanto, a superfície que se desdobra sobre a linha traçada pelo falo edipiano é frágil, já que ela é constantemente ameaçada pelas pulsões destruidoras da profundidade. O desejo edipiano que traça a linha da superfície é constantemente ameaçado pela culpa e pela angústia das posições precedentes²³, podendo ser duplamente castrado “[...] por regressão pré-edipiana (castração-devoração, castração-privação)” (DELEUZE, 1974, p. 209). Mas Édipo possui sua própria castração e sua própria culpabilidade, as quais recebem o nome, na teoria freudiana, de “complexo de castração”. Essa angústia e essa culpa produzidas por Édipo se dão ao passar da organização das zonas eletivas para a integração das zonas erógenas, em que se traça uma linha de superfície que faz a conjunção de todos os pequenos eus das superfícies parciais em um “eu narcísico secundário”²⁴, formado na superfície. O eu secundário, investido de uma energia libidinal com a condição de traçar sobre o seu corpo uma superfície, ou seja, de integrar todas as zonas, converte esse traçado em traçado de castração na medida

²³ Deleuze destaca, a partir de Mélanges Klein, que a culpa e a angústia não nascem do incesto, “[...] elas, antes, o impedem de se formar e o comprometem constantemente” (DELEUZE, 1974, p.209).

²⁴ Como afirma Deleuze, é na superfície que o ego se desenvolve, conquistando independência do eu narcísico primário, das profundidades, pelo auto-erotismo, a partir da concordância das superfícies parciais e de todos os eus (egos) que as habitam. Segundo Deleuze, Freud demonstra isso muito bem por meio do sistema percepção-consciência localizado na membrana. Deleuze destaca, ainda, em nota, todo o capítulo 4 do livro *Para além do princípio do prazer*, como sendo essencial para uma teoria biopsíquica das superfícies. O eu que se desenvolve em superfície é investido por um narcisismo secundário, a partir de sua própria concordância, sendo acompanhado, portanto de operações edipianas. “A criança recebe o falo como imagem projetada pelo bom pênis ideal sobre a zona genital de seu corpo. Este dom (superinvestimento narcísico de órgão), ela o recebe como condição pela qual pode operar a integração de todas as suas outras zonas” (DELEUZE, 1974, p. 210).

em que, ao fazer a cisão entre a mãe e o pai - antes unidos em uma figura única -, percebe que falta na mãe o pênis e no pai o seio. Se, como figura única, a mãe era provida de pênis tal qual o pai de seio, nesse momento, a mãe já não possui o pênis e o pai, talhado, se faz ausente. Como constata Deleuze, “das duas disjunções subsumidas pelo bom objeto, indene-ferido, presente-ausente, a criança começa a extrair o negativo e dele qualificar uma *imagem* de mãe e uma *imagem* de pai” (DELEUZE, 1974, pp. 210-211). Ora, a mãe é o corpo ferido que a criança deseja refazer, e o pai, o objeto retirado que a criança deseja tornar presente.

Segundo Deleuze, a criança qualifica a imagem da mãe e do pai pelo negativo, sendo essa a base do romance familiar em Freud, em que se instaura o complexo de Édipo. O inconsciente, desse modo, é estruturado a partir da falta. “Cada qual, no inconsciente, é filho de divorciados, que sonha em reparar a mãe e fazer vir o pai, tirá-lo de seu esconderijo [...]” (DELEUZE, 1974, p. 211). O complexo de Édipo nasce da tentativa de reparar o corpo da mãe e fazer vir o pai. A questão moral, aqui, assume grande importância, pois são nas boas intensões edipianas que, ao pretender restaurar o corpo da mãe substituindo o pai, Édipo reina sobre a superfície ao mesmo tempo em que coloca tudo a perder, pois seu traçado é frágil. Édipo é movido por uma intenção moral por meio da qual traça uma superfície de conjunto sob o traçado da castração. Cheio de boas intensões, Édipo castra a mãe e mata o pai. Suas boas intenções não deixam de ser ameaçadas pelas pulsões destruidoras da profundidade ou pelo superego das alturas, que passa a condenar as pulsões libidinosas em superfície, fazendo com que estas apodreçam. Édipo, então, é movido pelo medo de sua própria castração como fenômeno de superfície.

Toda a história começava pelo falo como imagem projetada sobre a zona genital e que dava ao pênis da criança a força de empreender. Mas tudo parece terminar com a imagem que se dissipa e que provoca o desaparecimento do pênis da criança. A “perversidade” é o percurso das superfícies e eis que se revela algo de falso neste percurso. A linha que o falo traçava na superfície, através de todas as superfícies parciais, não é mais do que o traçado da castração [...] (DELEUZE, 1974, pp. 212- 213).

No entanto, Deleuze não enxerga nessa operação apenas um processo negativo movido por uma intenção frustrada, em que a ação querida não corresponde à ação feita, ou em que se estabelece uma simples oposição entre as duas. É que, de um lado, a imagem projetada como ação possível designa não somente um objeto em

particular, mas toda uma cadeia de ação em geral que se estende sobre a superfície. De outro, a ação realmente produzida “corresponde, ela própria, a uma fissura sobre uma outra superfície metafísica incorporal que opera sua transmutação” (DELEUZE, 1974, p. 215). A energia sexualizada sobre uma superfície física se transmuta em energia dessexualizada sobre uma superfície metafísica. Essa fissura operada pela ação realmente produzida é a fissura do pensamento numa superfície incorporal onde se encontra a linha pura do *Aion*, ou seja, a conjunção de todos os acontecimentos num único acontecimento, ou, o instinto de morte sob a forma especulativa. Desse modo, o sentido devém de uma energia dessexualizada que, como explica Gil, diz respeito a todo um alfabeto do pensamento, submetido a uma dupla causalidade: de um lado, dos estados de coisas em profundidade e, de outro, das quase-causas de superfície, fazendo comunicar todos os acontecimentos em um único acontecimento. É justamente essa energia dessexualizada que alimenta o instinto de morte e condiciona o mecanismo do pensamento.

Do ponto de vista do desenvolvimento da linguagem, sua história, como descrita nas últimas séries de *Lógica do sentido*, é sexual e diz respeito à organização das séries divergentes. Segundo Deleuze, os corpos em profundidade não se organizavam em séries, encontrando-se de um lado o corpo sem órgãos como blocos de coexistência ou de palavras sem articulação e de outro os objetos parciais despedaçados. A profundidade, então, se apresenta como o mundo dos ruídos (ações e paixões dos corpos). Em altura, na posição depressiva, a voz se destaca dos corpos como linguagem preexistente, mas que ainda não pode ser apreendida pela criança. Com o desenvolvimento da superfície sexual, temos primeiramente a organização de zonas erógenas pré-genitais em torno de uma singularidade. A forma serial é fundada aí - definida pela extensão de uma singularidade - ou “[...] pela repartição de uma diferença de potencial ou de intensidade, com *maximum* e *minimum* (a série se detém em torno dos pontos que dependem uma da outra) (DELEUZE, 1974, p. 232). Esse primeiro momento diz respeito a séries homogêneas da síntese conectiva, que remete aos fonemas. Na medida em que elas se prolongam umas sobre as outras em torno do falo como imagem projetada sobre a zona genital, é seguida de uma nova formação serial, de síntese conjuntiva, que recai sobre séries, agora, heterogêneas, mas convergentes e contínuas, que remetem aos morfemas. Essa série diz respeito ao traçado de uma linha fálica de concordância (falo reparador). Mas com a evolução de Édipo, a linha fálica é convertida em traçado de castração e sínteses disjuntivas que

recaem sobre séries divergentes, referentes aos semantemas (cf. DELEUZE, 1974, p. 239). A síntese disjuntiva é de extrema importância, na medida faz a ligação dos termos ao mesmo tempo em que mantém as suas heterogeneidades, sendo essencial para a inauguração do pensamento e de novas formas de vida, porque garante, segundo Ménard, que a repetição seja inventiva (MÉNARD, 2014, pp.138-143). Todo esse sistema de séries formam uma estrutura circular em que uma recai sobre a outra, fazendo com que a palavra se destaque da voz. É como se a criança percorresse sobre seu próprio corpo a linguagem. No entanto, como dissemos, trata-se, ainda, de um sistema pré-linguístico de aspecto sonoro e sexual, ou, de ressonância e de espelho, capaz de dar consistência à designação, à manifestação e à significação.

Nessa estrutura pré-linguística, o falo aparece como o elemento paradoxal – o objeto = x -, ao mesmo tempo excesso e falta. Excesso em relação à imagem projetada sobre a zona genital da criança, que faz duplicar o pênis e inspira o empreendimento edipiano a fim de traçar uma linha de superfície reparadora; mas é falta no sentido em que a criança enxerga no corpo da mãe a ausência do pênis, sendo ela mesma privada de pênis na medida em que este pertence ao pai, como figura ausente. O falo reparador se transforma em agente da castração, fazendo ressoar sobre a superfície um acontecimento como efeito e cujo desenvolvimento dará origem a uma superfície metafísica, onde a linguagem ou o pensamento se estabelecem de forma plena. Contudo, o traçado da castração não produz, por si mesmo, como afirma Deleuze, uma superfície metafísica. Ao contrário, ele é o resultado que permanece exterior ao que faz começar. E o que faz começar é uma energia neutra, dessexualizada, em que o fantasma-acontecimento, também como objeto = x, se desenvolve, dando seguimento à produção de uma superfície impessoal como o lugar do pensamento. Esse processo é explicitado na última série de *Lógica do sentido*, em que o movimento de ressonância das séries sexuais induz um movimento forçado - de dessexualização - “[...] que ultrapassa as bases e os limites da vida, afundando-se no abismo dos corpos, mas também abrindo-se sobre uma superfície mental” (DELEUZE, 1974, p. 248). É nessa superfície mental que se inscreve o verbo na sua univocidade, como representação verbal e como poder afirmativo da disjunção. A linguagem nasce aí, no acontecimento que instala a univocidade (cf. GIL, 2008, p. 144), onde se conjuga comer e falar, em que falar supõe o verbo “que projeta a boca sobre a superfície metafísica e a preenche com os acontecimentos ideais dessa superfície” (DELEUZE, 1974, p.248). Nessa perspectiva,

o que se coloca em primeiro lugar é o acontecimento na forma vazia do *Aion* ou no instinto de morte que faz com que, a cada lance de dados, o sentido seja distribuído em função de um campo problemático que permite pensar a partir das singularidades e dos devires que o compõe, ou seja, não das verdades reveladas, mas das verdades criadas por uma necessidade que, “[...] longe de atender um sujeito pensante constituído, só é conquistada quando o pensamento está fora de si mesmo, pensamento que só é absolutamente potente na ponta extrema de sua impotência” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 47).

A superfície metafísica é o lugar da linguagem e do pensamento. É nela que este encontra a morte impessoal que o envolve no plano dos puros acontecimentos, independentemente dos sujeitos constituídos. Todo esse percurso, porém, evidencia a importância do corpo na produção da linguagem e do pensamento. É a partir dele que se produzem as energias sexualizadas que abrem uma fissura, liberando uma energia dessexualizada da qual emerge uma superfície metafísica. Esta, por sua vez, conduz o pensamento à experiência de sua própria impotência. No confronto com a morte, o pensamento encontra todos os acontecimentos em um único acontecimento. É nesse confronto que o pensamento pode ser renovado, abrindo-se à criação de conceitos, de obras de arte ou de novas formas de vida. Tal empreendimento, contudo, não está isento de novos perigos, uma vez que o pensamento, enquanto fenda dessa superfície incorporal, pode ser novamente lançado ao traçado de castração ou sofrer uma queda, sendo engolido pelas pulsões destruidoras da profundidade.

3. DESEJO, PRÁTICA E EXPERIMENTAÇÃO: AS MÁQUINAS DESESANTES E O CORPO SEM ÓRGÃOS

3.1 Artaud e como dar um fim ao juízo de Deus.

No texto *Para dar um fim ao juízo*²⁵, em diálogo direto com Antonin Artaud, Deleuze afirma: da tragédia grega à filosofia moderna, toda uma doutrina do julgamento é elaborada e desenvolvida. A tragédia grega instaura primeiramente um tribunal e, nesse sentido, Sófocles oferece um exemplo decisivo de como a atividade de julgar se elabora entre os gregos. Basta lembrar de *Antígona*, ainda hoje uma das peças mais encenadas no teatro e onde se trava uma disputa entre as leis divinas e as leis humanas²⁶. Kant, por sua vez, “não inventa uma verdadeira crítica ao juízo, já que esse livro, ao contrário, erige um fantástico tribunal subjetivo” (DELEUZE, 1997, p. 143). Em vez de dissolver o juízo, Kant o interioriza, deslocando-o para a consciência e suas faculdades. Nesse contexto, Espinosa é, segundo Deleuze, o primeiro a conduzir uma verdadeira crítica ao juízo, sendo seguido por quatro grandes discípulos: Nietzsche, Lawrence, Kafka e Artaud. “Os quatro tiveram que padecer pessoalmente, singularmente do juízo. Conheceram esse ponto em que a acusação, a deliberação, o veredito se confundem ao infinito” (DELEUZE, 1997, p.143). Cada um deles expõe um aspecto específico da dívida: Nietzsche destaca a dívida infinita, Lawrence a maneira como o cristianismo inventa uma forma de poder julgar, Kafka a “absolvição aparente” e a “moratória ilimitada” e, por fim, Artaud, inventando maneiras de contrapor ao infinito a operação de dar um fim ao juízo de Deus. Para Deleuze,

Mesmo o juízo do conhecimento envolve um infinito do espaço, do tempo e da experiência que determina a existência dos fenômenos no espaço e no tempo (toda vez que...). Mas o juízo de conhecimento, nesse sentido, implica uma forma moral e teológica primeira, segundo a qual a existência estava relacionada com o infinito conforme uma ordem do tempo: o existente como tendo uma dívida com Deus (DELEUZE, 1997, p.144).

²⁵ DELEUZE, G. Crítica e clínica. São Paulo: Ed.34, 1997, p. 143.

²⁶ Antígona, que dá nome à peça escrita por Sófocles por volta de 442 a.C., tem seu irmão impedido de ser sepultado pelo decreto do rei Creonte. Ao discordar das ações do rei, Antígona desobedece a lei terrena para se deter à lei divina. Ao ser descoberta, ela é submetida a um tribunal por meio do qual é condenada.

Deleuze observa que a doutrina do juízo escreve a dívida em um livro autônomo, muitas vezes sem que o percebamos. Como consequência, somos desapossados de nosso território. Se nas sociedades antigas a dívida era contraída entre partes determinadas – diante de uma relação finita e temporal –, ela passa, com a instauração do juízo, a ser contraída em relação a um deus. Para que essa transformação fosse possível, foi necessária uma primeira bifurcação, uma ruptura com o solo anterior, em que a dívida era adquirida por meio de relações de forças entre pessoas ou famílias e diretamente marcada nos corpos, enquanto os deuses apareciam apenas como espectadores. “Foi indispensável que a dívida fosse referida não mais a forças das quais éramos depositários, mas a deuses que supostamente nos davam essas forças” (DELEUZE, 1997, p.146). Aos poucos, os homens e os deuses se elevaram à atividade de julgar. Nessa primeira bifurcação, descrita em *O anti-Édipo* a propósito da formação da máquina despótica bárbara, institui-se um regime em que os deuses concedem lotes aos homens, que deles se apropriam segundo determinada forma ou fim, dependendo dos lotes concedidos. Os lotes distribuem a existência e os afetos, sempre remetidos a instâncias superiores cuja capacidade de julgar determina tal e qual existência. Contudo, é necessário, ainda, uma segunda bifurcação, que só se efetiva com o cristianismo. Nela, a distribuição dos lotes e dos afetos se torna desnecessária: não há mais a necessidade de um juízo formal de Deus, pois o homem loteia a si mesmo, ou seja, passa a se julgar internamente. Assim, afirma Deleuze, “já não somos devedores dos deuses pelas formas e fins, somos em todo nosso ser os devedores infinitos de um único deus” (DELEUZE, 1997, p.146). Desse modo, o juízo substitui os afetos e se prolonga até o juízo de conhecimento ou de experiência, instaurando um regime em que a vida inteira é submetida a uma avaliação contínua, infinita e sem possibilidade de quitação.

Segundo Deleuze, Artaud, com seu sistema da crueldade e com o desenvolvimento de uma escrita de sangue e vida, recoloca o corpo em relação direta com as forças que o afetam. “O sistema da crueldade enuncia relações finitas do corpo existente com forças que o afetam, ao passo que a doutrina da dívida infinita determina as relações da alma imortal com o juízo” (DELEUZE, 1997, p. 145). Trata-se, portanto, de opor o juízo – que remete a uma instância transcendente, de dívida infinita – ao sistema da crueldade, isto é, a um sistema de forças imanentes que afetam o corpo e o mantém em constante movimento. Do ponto de vista do teatro, o sistema da crueldade implica a substituição de um regime tomado pela representação

por um teatro capaz de abalar as formas representativas e agir diretamente em nós, despertando nervos e coração. A crueldade, nesse sentido, não faz referência a uma violência psicológica ou física, mas designa o gesto de colocar o corpo em permanente experimentação, em contato direto com as forças que nele operam. Nesse sentido, tudo aquilo que age é cruel, pois a crueldade diz respeito à passagem dos afetos enquanto potência de transformação. A função do teatro, para Artaud, não é nem moral nem psicológica, mas vital: trata-se de ancorar em nós a experiência de um conflito eterno capaz de cortar a vida a cada instante, levantando-se contra nosso estado de seres constituídos. O sistema da crueldade assume, assim, a primazia de decompor o sujeito e, com ele, os juízos morais que governam seu modo de existir no mundo. Esses juízos, uma vez internalizados na alma, operam como um comando silencioso que imobiliza a vida na medida em que a palavra de ordem já não vem mais de fora, mas passa a agir no interior de cada sujeito. Em contraposição a interiorização do juízo, Artaud reivindica um corpo atravessado por forças que o compõe, isto é, levado ao limite de suas possibilidades.

Para Artaud, o teatro da crueldade é de base metafísica²⁷, no sentido em que usa da poesia, das palavras, dos corpos e dos gritos para atingir um estado de percepção profunda, capaz de colocar o homem em face da criação. Não se trata de representar uma imagem, um texto, uma ideia, um conceito ou um personagem, mas de encontrar no teatro o lugar em que o corpo é contaminado por forças capazes de desorganizar o sujeito. O ator deve ser aquele que se deixa consumir pela peste até o ponto em que desaparece como ser constituído e permite que algo surja através dele, não a palavra ou a ideia como representação de algo que possa ser reconhecido, mas o lugar onde os corpos, os gritos e as vozes entram em contato com forças impessoais e pré-subjetivas, encontrando nelas o acontecimento. Essa força vital que passa pelo corpo tem como característica se expandir através dele, pois não lhe pertence como energia orgânica. Ela diz respeito a uma energia poderosa, que ultrapassa os limites do vivo. Trata-se de forças anteriores ao indivíduo constituído e que coloca a vida em relação com o impessoal. Deleuze descreve o que é uma vida que ultrapassa os limites do sujeito nessa bela passagem, de *A imanência: uma vida*,

²⁷ Em Artaud, metafísica não remete a um além transcendente, mas a forças invisíveis, impessoais e pré-individuais que atravessam o corpo. Trata-se de uma metafísica inseparável da vida, dos nervos e das intensidades que compõem o corpo.

Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que atravessa este ou aquele sujeito vivo e aos quais certos objetos vividos dão a medida: vida imanente levando consigo os acontecimentos ou as singularidades que nada fazem senão atualizar-se nos sujeitos e nos objetos (DELEUZE, 2016, p.410).

O sistema da crueldade age no sentido de liberar o sujeito para as forças inorgânicas e impessoais que o colocam em contato com a vida em sua plenitude. Trata-se de uma liberação análoga àquela operada pela magia do sonho, desde que o sonho, atravessado por uma violência necessária, deixe de ser um simples decalque da realidade para ser em nós marcado pelo terror e pela crueldade. A magia do sonho, marcada por essa violência, sonda nossa vitalidade e nos coloca diante de todas as nossas possibilidades, no devir que é a vida. Trata-se de renovar a vida sacudindo os órgãos, ou seja, de deslocar suas funções e romper com as organizações habituais. A crueldade, nesse sentido, é um combate contra as estruturas significantes, combate que se trava no próprio corpo. É um esforço necessário da existência. Esforço que não diz respeito a uma busca gratuita do mal físico, do sangue derramado ou do suplício, mas de um determinismo superior exercido de modo consciente. “É a consciência que dá ao exercício de todo ato da vida sua cor de sangue, sua nuance cruel, pois está claro que a vida é sempre a morte de alguém” (ARTAUD, 1999, p. 118). Trata-se de acessar essa energia vital que desafia os órgãos e desfaz o organismo. Uma energia, contudo, de uma vitalidade não-orgânica, ou seja, que não se confunde com o organismo e suas funções biológicas, sendo, pois, impessoal. Segundo Deleuze,

A vitalidade não-orgânica é a relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa, como a lua se apossa do corpo da mulher: Heliogábalo anarquista dará incessantemente na obra de Artaud testemunho desse enfrentamento com as forças e os poderes, como outros tantos devires mineral, vegetal, animal. Criar para si um corpo sem órgãos, encontrar seu corpo sem órgãos é a maneira de escapar ao juízo. (DELEUZE, 1997, p.149).

O corpo deixa de designar um organismo funcional, determinado ou como suporte de um “eu”, para ser pensado como um campo de forças imperceptíveis, das quais ele se apossa ou se deixa apossar. Esse corpo, que constitui uma vitalidade não-orgânica e que não corresponde, portanto, ao corpo material, é o corpo que não se deixa organizar, que não se deixa significar, que não se deixa subjetivar. Trata-se

de um corpo que não pode mais ser estruturado por órgãos, em que cada qual corresponde a uma função que o determina mediante relações utilitárias e servis e à despeito de tudo o que um corpo pode. Artaud, diz Deleuze, declara guerra aos órgãos em 28 de novembro de 1947, quando escreve o texto *Para acabar com o juízo de Deus*. Esse texto deveria ser lido em uma transmissão radiofônica em 2 de fevereiro de 1948, mas seu conteúdo foi censurado pelo diretor da rádio, Wladimir Porché. Em carta a Ferdinand Pouey, Artaud revela ser tal emissão radiofônica um modelo reduzido do teatro da crueldade (cf. ARTAUD, 2017, p.140). O texto tinha como propósito denunciar as estruturas oficialmente reconhecidas, estruturas transcendentais que visam organizar o corpo e submeter o homem a um determinado modelo vigente de sociedade, segundo leis e regras que vem de fora. É um grito contra a moral dominante, contra o juízo de deus.

[...] Descobriram um novo meio de fazer deus aparecer em toda sua nocividade microbiana:/Inoculando-o no coração / onde é mais querido pelos homens / sob a forma de uma sexualidade doentia / nessa aparência sinistra de crueldade mórbida que ostenta/sempré que se compraz em tetanizar e enlouquecer a humanidade como agora. / Ele usa o espírito de pureza de uma consciência que continuou cândida como a minha para asfixiá-la com todas as falsas aparências que espalha universalmente pelos espaços e é por isso que Artaud, o momo, pode ser confundido com alguém que sofre de alucinações. / - O que o senhor quer dizer com isso? / Quero dizer que descobri a maneira de acabar com esse macaco de uma vez por todas/ e já que ninguém acredita mais em um deus, todos acreditam cada vez mais no homem. / Assim, agora é preciso emascular o homem. / - Como? / Como assim / Sob qualquer ângulo o Sr. Não passa de um maluco, um doido varrido. / Colocando-o de novo, pela última vez, na mesa de autópsia para refazer sua anatomia. / Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animálculo que corrói mortalmente, deus / e juntamente com deus / os seus órgãos / Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força / mas não existe coisa mais inútil que um órgão. (ARTAUD, 2017, p.179-180).

Os órgãos se manifestam como o julgamento de deus, mas o corpo sem órgãos é uma máquina de guerra contra os órgãos e, conseqüentemente, contra o julgamento. Mesmo que as pessoas não mais acreditem em Deus, elas ainda acreditam no homem e em toda essa organização por meio da qual ele se estrutura. Produzir um corpo sem órgãos é se permitir sair do julgamento e se colocar diante do devir que é a vida. Para Artaud, não há nada mais inútil do que um órgão, ele decreta guerra aos órgãos. Mas, segundo Deleuze, esse decreto se dá muito mais em função

do organismo do que dos órgãos propriamente ditos. O que o corpo sem órgãos não suporta é o organismo, que visa sempre extrair do corpo um trabalho útil, uma superfície de estratificação. O organismo opera sobre camadas de um sistema organizado, de tal modo que os movimentos próprios das forças criativas não possam mais se manifestar. É preciso se opor ao organismo e liberar as forças que colocam o corpo em devir, manifestando sua capacidade de afetar e de ser afetado, forças que revelam nossa potência de existir e não apenas de julgar.

Um tal modo se cria vitalmente, através do combate, na insônia do sono, não sem certa crueldade contra si mesmo: nada de tudo isso resulta do juízo. O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência. Pois este se cria por suas próprias forças, isto é, pelas forças que sabe captar, e vale por si mesmo, na medida em que faz existir a nova combinação. Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar (DELEUZE, 1997, p.153).

O sistema da crueldade, com sua disposição para pôr fim aos órgãos ou, como requer Deleuze, ao organismo, é um modo de assumir a vida em sua imanência e em seu devir. Trata-se de, a cada instante, colocar-se diante das forças que nos afetam, forças capazes de impulsionar a criação de novos caminhos, assim como de novas possibilidades de existência. O corpo sem órgãos é desejo enquanto potência criadora, processo que não se coloca diante de uma finalidade, mas que tem em si as forças necessárias para produzir continuamente, sem que nada lhe falte. O corpo sem órgãos é a maneira como as máquinas sociais se formam, mas também é a maneira como elas se desarticulam para dar início a um outro processo, para fundar novas terras. Se uma certa tradição filosófica nos impediu de enxergar no corpo suas verdadeiras potências, tomando-o como mero receptáculo da alma ou como o obstáculo que separa o pensamento de si mesmo (cf. DELEUZE, 2005, p.227), talvez devamos começar a questionar, à maneira de Espinosa, o que pode um corpo? “Nem sequer sabemos o que pode um corpo, essa fórmula é quase um grito de guerra” (DELEUZE, 2017, p. 283). Tagarelamos sobre consciência, alma, poder, sem saber ainda o que pode um corpo. Deleuze acrescenta, é a tagarelice moral que substitui a verdadeira filosofia (cf. DELEUZE, 2017, p. 283). Digamos que, enquanto nos deixarmos permanecer nessa tagarelice, enquanto não nos permitirmos nos colocar diante do sistema da crueldade, enquanto não permitirmos que nossos corpos sejam afetados por essas forças imperceptíveis que os colocam em movimento, não nos

libertaremos dos sistemas morais e opressores que regem a sociedade e que nos tiram a vitalidade, aprisionando não somente nossos corpos, mas com eles o desejo.

3.2 As máquinas contra a estrutura

Deleuze e Guattari escrevem, em 1972, *O anti-Édipo*, obra que trata de criar uma teoria sobre o desejo a partir de uma análise crítica da psicanálise e do modo como, por meio dela, o processo de produção se voltou para as relações triangulares de Édipo: pai-mãe-eu, que liga o ato de produção do inconsciente a uma formação familiar e social composta por esses elementos e cuja característica é reprimir o desejo ou a produção desejante. Se por um lado a psicanálise teria descoberto o inconsciente como produção desejante, por outro, com Édipo, “[...] essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo, substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 40). Segundo os pensadores, Freud descobre o inconsciente como desejo para logo em seguida recalca-lo numa dinâmica familiar triangular em que o desejo já não é produção, mas representação. O encontro de Deleuze com Félix Guattari, diz Negri, não traz apenas uma crítica à psicanálise ou, mais especificamente, ao lacanismo, mas toda uma prática de resistência e de ação revolucionária. “A ‘máquina desejante’ nasceu lá, entre a resistência às práticas inomináveis da Internacional Comunista e a luta fraternal com os insurgentes da Argélia, na comunhão entre luta operária e solidariedade militante ao Vietnã” (NEGRI, 2019, pp.36-37). O anti-Édipo resulta, segundo Negri, de uma tendência revolucionária que dispensa o ressentimento, a dialética e a teleologia. O desejo, como produção do real, manifesta o seu potencial revolucionário na medida em que combate posições que tentam enquadrar o inconsciente a uma estrutura pré-determinada; ao mesmo tempo em que se refere ao campo social, econômico e político. Trata-se de uma obra ao mesmo tempo ética e política, que contesta os elementos estratificantes do sujeito e da natureza, tal como a sujeição do desejo aos sistemas molares que visam o recalçamento do desejo. Para Deleuze e Guattari, o desejo é produção do real e força revolucionária.

O anti-Édipo é a primeira obra escrita por Gilles Deleuze em conjunto com Félix Guattari, cuja produção se dá quatro anos após os acontecimentos de maio de 68, ainda sob efeito dos abalos provocados por esse evento. Como observa François

Dosse²⁸, sem maio de 68 “[...] esse encontro não poderia ter ocorrido. O acontecimento de 1968 operou neles algo como uma ‘ruptura instauradora’” (DOSSE, 2010, p. 153). Não podemos dizer, no entanto, que esse evento possa explicar a obra dos autores, mas que fornece os acontecimentos que reconfiguram algumas problemáticas, como de cunho político, ontológico e clínico. *O anti-Édipo* carrega as marcas de maio de 68 como um movimento intelectual que tinha como base a crítica aos dispositivos teóricos e institucionais, responsáveis por inscrever o sujeito em estruturas normatizadoras: como família, escola, Estado etc. De igual modo, tinha por base a contestação das tendências totalitárias do capitalismo como mecanismo de apropriação do desejo, em que todos os aspectos da vida passam a servir aos interesses do consumo e da expansão do capital:

Totalitário: não, obviamente, no sentido de um regime totalitário como o nazismo ou o estalinismo, mas no sentido de uma integração de todos os setores, de todos os aspectos e de todos os atores da vida social em um mecanismo voltado à expansão ilimitada da produção de bens, e portanto, do capital e de seu domínio. Do consumo ao tempo livre, da informação à transmissão de conhecimento, do laboratório à fábrica, tudo deve estar submetido às regras da instrumentalidade e da funcionalidade, estando tudo subjugado àquele objetivo absurdo, que não tem nada a ver com a vida das “pessoas comuns”. Obviamente, este processo devastador seguiu seu aprofundamento sistemático desde então (BLANCHARD, 2019, p. 160).

É um momento, nas palavras de Blanchard, de reconstrução da consciência social que, sob o jugo do totalitarismo capitalista, luta contra as máquinas burocráticas e seus mecanismos de dominação e alienação. Nesse ambiente, a crítica à noção de sujeito e de estrutura se fazem fundamentais. Crítica essa que já vinha sendo feita tanto por Deleuze quanto por Guattari, mas que se renova com o encontro de ambos, ganhando outros contornos. No artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo*, escrito em 1967 e publicado por François Châtelet em 1972, Deleuze reconhece no estruturalismo cinco características, assim descritas por Antonio Negri: 1. ultrapassar relações estáticas entre o real e o imaginário; 2. de uma relação topológica do espaço conceitual; 3. de relações diferenciais dos elementos simbólicos; 4. da estrutura como inconsciente; 5. do movimento multisserial da estrutura (cf. NEGRI, 2019, p.34). Mas

²⁸ Embora a leitura de François Dosse a respeito da obra de Deleuze seja objeto de crítica, sua referência se justifica pelo caráter histórico e documental do contexto intelectual e político de Maio de 68 e a respeito do encontro de Gilles Deleuze com Félix Guattari.

ainda que o estruturalismo, nesse contexto, não estivesse separado de uma filosofia transcendental, e que tenha fornecido instrumentos para pensar a dissolução do sujeito, assim como uma relação diferencial entre termos, ele continuava subordinado a um sistema formal de posições, de lugares e de primazia do significante. Com Félix Guattari e com os acontecimentos de maio de 68, não é mais possível “[...] isolar o inconsciente na linguagem ou estruturá-lo em horizontes significantes” (NEGRI, 2019, p. 36). Com *O anti-Édipo*, a noção de máquinas desejantes coloca em questão a estrutura em favor das multiplicidades, “noção que será abandonada por seus autores em *Mil Platôs* [...], quando o paradigma estruturalista não passa de uma lembrança” (DOSSE, 2010, p. 194). Assim, o primeiro capítulo de *O anti-Édipo* trata, exclusivamente, da noção de máquinas desejantes e o modo como, por meio delas, toda a realidade é produzida.

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito o isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 11).

A produção da realidade é uma produção maquínica movida pelo desejo, mas o que isso quer dizer? Quando Deleuze e Guattari utilizam a expressão máquina para discorrer sobre os processos de formação do sujeito e da realidade, ou seja, da natureza, da sociedade, da história, etc., eles não estão se referindo, de modo algum, a uma produção mecânica que introduziria uma relação de causa e efeito sobre os acontecimentos, já que, para eles, não existe nenhuma estrutura pré-determinada que objetivaria o modo de funcionamento das máquinas, ou, o modo como a realidade é produzida. As máquinas, enquanto produtos e produtoras de realidades, funcionam por meio de forças internas nas quais o desejo opera como produção, não se referindo a qualquer forma de mecanicismo cientificista. Devemos pensá-las como forças das quais e pelas quais a realidade se produz e é produzida, realidade, esta, composta tão somente por máquinas, que funcionam por meio de relações entre máquinas e que produzem outras máquinas mediante um processo esquizofrênico. São máquinas moleculares que produzem a si mesmas e não dependem de nenhuma força externa a elas, de modo que não existe diferença ou oposição entre o homem e a natureza, o

que existe é o *Homo natura*, sem meta e sem fim, que parte de uma “[...] produção como processo que excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 15). Assim, o inconsciente como princípio imanente foge à transcendência de um sujeito que o afirma. No texto *A imanência: uma vida*, Deleuze define a imanência como absoluta em si mesma, no sentido em que não depende de um objeto e nem pertence a um sujeito. O inconsciente é um campo a-subjetivo que não se diferencia da natureza. A imanência é uma vida e, para Deleuze, ninguém melhor do que Dickens soube contar o que é uma vida:

Um canalha, um sujeito ruim, desprezado por todos, é recolhido morrendo e, aqueles que estão cuidando dele, eis que manifestam um tipo de desvelo, de respeito, de amor para com o menor signo de vida do moribundo. Todo mundo se precipita para salvá-lo, a ponto de o próprio vilão sentir, no mais profundo de seu coma, algo de doce a penetrá-lo. Porém, à medida que retorna à vida, seus salvadores ficam mais frios e ele reencontra toda a sua grosseria, sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que nada mais é do que *uma vida* jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, contudo, singular, que resgata um puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade daquilo que ocorre (DELEUZE, 2016, pp. 409-410).

O *Homo natura* não define uma relação de oposição entre homem e natureza, mas um campo aberto em que o sujeito não se diferencia do mundo e dá lugar a uma vida impessoal, não mais determinada pelos acidentes de uma vida interior ou exterior, mas em relação com puro acontecimento. Desse modo, o inconsciente não é uma estrutura por meio da qual se forma o sujeito, nem é formado por estruturas externas que determinariam o processo de individuação. O inconsciente é uma máquina de produção desejante e funciona como fábrica. Nesse processo, o inconsciente não se opõe ao mundo, ao contrário, se estende sobre o mundo, fabricando realidades sem delas se diferenciar. Pode-se pensar, a partir daí, o conceito de univocidade, na medida em que “[o] princípio do Ser unívoco afirma a *imanência* absoluta do pensamento ao mundo existente, a recusa categórica de toda forma de pensamento *transcendendo* o Ser das coisas em uma forma qualquer de supra-sensível” (GUALANDI, 2003, p.20). O pensamento se produz no mundo do mesmo modo que o produz e, nesse sentido, afirma Lapoujade,

O plano de que *O anti-Édipo* parte é, portanto, um *plano de natureza*. Isso não quer dizer que o inconsciente constitui uma realidade psíquica separada, distinta da realidade social. Não se tem uma realidade social externa de um lado e, de outro, uma realidade psíquica autônoma. O inconsciente investe diretamente o campo econômico e social. O *homo natura é homo historia*. Mais ainda: é através desse investimento coletivo dos inconscientes que uma sociedade se constitui, que faz corpo; é desse corpo (ou *socius*) que uma sociedade extrai sua consistência e sua capacidade de se reproduzir. Enquanto produto dos corpos sociais, o desejo participa plenamente da infraestrutura das sociedades. (LAPOUJADE, 2015, p. 156).

A realidade social se constitui a partir do investimento coletivo do inconsciente sobre ela. O inconsciente é máquina. As máquinas são produzidas por outras máquinas ao mesmo tempo em que as produzem, tornando-se máquinas de máquinas. Assim se produzem as máquinas sociais, máquinas-órgãos, cada qual interpretando o mundo à sua maneira, de modo que não se pode pensar a máquina como um objeto único, mas como uma cidade ou sociedade composta por membros em que cada um é diretamente procriado segundo sua espécie. Tais membros são como peças autônomas e nômades, precisamente o que Deleuze e Guattari chamam de objetos parciais, não mais remetidos à profundidade dos corpos, como em *Lógica do sentido*, mas inscritos num plano de imanência constituído por forças que produzem diretamente o real. Deleuze e Guattari tomam como exemplo a mesa esquizofrênica descrita por Henri Michaux, uma mesa que, conforme descrição, não era simples e, todavia, não era realmente complexa, “era dessimplificada à medida que era trabalhada.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 17). Era uma mesa feita de pedaços e que já não servia como mesa. Ela não possuía utilidade alguma, ou, se possuía, era de uma utilidade inapreensível, de tal forma que não poderia ser utilizada como mesa, não servindo para o uso da comunidade. Ora, tratava-se de uma mesa composta por objetos parciais, livres e autônomos, cujo sistema de funcionamento era pré-individual, na medida em que não possuía objetivo, unificação ou totalização. Mesmo que parecesse uma mesa complexa, com todas as suas ramificações e acoplamentos, seus objetos não estavam ligados por uma maquinaria cujo objetivo fosse fazer funcionar um sistema unificado. A mesa esquizofrênica era feita de objetos parciais, tal qual a máquina desejanter. São objetos desprovidos de intensão, hierarquia ou memória. Os objetos parciais são independentes entre eles e por isso formam conexões passivas e indiretas num plano pré-individual.

Estamos na idade dos objetos parciais, dos tijolos e dos restos. Já não acreditamos nesses falsos fragmentos que, como os pedaços de uma estátua antiga, esperam ser completados e reagrupados para comporem uma unidade que é, também, a unidade de origem. Já não acreditamos numa totalidade original nem sequer numa totalidade de destinação. Já não acreditamos na grisalha de uma insípida dialética evolutiva, que pretende pacificar os pedaços arredondando suas arestas. Só acreditamos em totalidades ao *lado* (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 62).

Os objetos parciais que compõem as máquinas desejantes são multiplicidades puras e estão em constante movimento, funcionando e produzindo num sistema molecular diferenciado, que não compreende uma totalidade da qual resultaria um sujeito organizado. Dizer que o inconsciente é formado por objetos parciais – isto é, por peças autônomas e independentes – significa dizer que ele é movido pela multiplicidade, por peças dispersas que não compõem uma totalidade e não possuem qualquer indício de uma unidade de origem, assim como a mesa esquizofrênica descrita por Michaux, em que cada elemento é integrado de forma autônoma e independente, sem que seja formada nela uma unidade ou um organismo, de modo que ela nunca estará completa.

3.3 Máquinas desejantes, objetos parciais e inconsciente produtivo

Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari não só trazem, segundo Negri, uma profusão de novos conceitos, como também a reapropriação de velhos conceitos, dentre os quais encontra-se o de máquina desejante, proposto por Guattari e apresentado a Deleuze como “[...] uma concepção teórica e prática do inconsciente-máquina, do inconsciente-esquizofrênico” (DELEUZE, 2013, p. 23). Segundo Deleuze, Guattari estaria adiantado por já pensar o inconsciente como máquina, no entanto, ainda impregnado de uma linguagem estruturalista. Com *O anti-Édipo*, o inconsciente não só abandona seus horizontes significantes como passa a se referir a todo um campo social, econômico e político (cf. NEGRI, 2019 p. 6), no qual Édipo, se não deixa de existir, de fato, cede lugar à existência, de direito, de uma “maquinaria molecular esquizofrênica do desejo” (LAPOUJADE, 2015, p.148), que privilegia as forças imanentes e produtivas contra qualquer ideal de transcendência ou de assujeitamento. Pensar o inconsciente e o campo social em termos de máquinas

desejantes nos fornece dispositivos de combate contra os sistemas que tentam aprisionar o desejo e sujeitar a produção, seja ela material ou afetiva, às aspirações de Estado e de mercado.

Para Deleuze e Guattari, tudo é produção maquínica, isto é, produção de desejo. Toda produção – natural, social ou histórica – realiza-se por meio de relações de conectividade entre máquinas, de tal modo que uma máquina nunca funciona sozinha, mas sempre em conexão com outra, segundo séries lineares que se prolongam em todas as direções, compondo cadeias de cortes e de fluxos. Máquina, nesse sentido, não designa nenhuma metáfora, mas o próprio modo de funcionamento da realidade, em que o homem não se impõe como instância separada da natureza, sendo ele mesmo máquina e inserido em um campo de produção maquínica, no qual não há hierarquia entre natureza e cultura ou oposição entre sujeito e objeto. O que existem são máquinas conectadas a outras máquinas, “a máquina seio que produz um fluxo de leite acoplada à máquina boca, que corta o fluxo”. Nesse sentido, o homem não se constitui como princípio ou sujeito da produção; ele é, antes, uma máquina ou peça de máquina ligada a outras máquinas, engajado em um processo no qual ele e a natureza são produzidos conjuntamente, um no outro,

Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.12).

O homem, para Deleuze e Guattari, não se distingue da natureza como uma instância transcendente, mas se liga a ela como uma peça acoplada a uma máquina, compondo com outros elementos ou outras máquinas um conjunto maquínico do qual faz parte em condições determinadas, “[...] o conjunto homem-cavalo-arco forma uma máquina guerreira nômade nas condições da estepe” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.508). O homem, nesse sentido, não precede suas conexões, ele emerge das relações que estabelece com outras máquinas, humanas ou não humanas, naturais ou sociais. É nesse horizonte que deve ser compreendida a afirmação de que há tão somente máquinas em todas as partes: máquinas desejantes e máquinas sociais. Não existe, portanto, nenhuma estrutura transcendente que determine a formação do inconsciente ou que o diferencie das demais instâncias da natureza. O homem é tão

somente máquina como todas as outras máquinas e, enquanto máquina, se estende ao plano da natureza. Essa concepção implica a recusa a uma visão estruturalista do inconsciente, contra a ideia de que ele funcionaria como um órgão estruturado segundo regras fixas, sob tais e quais circunstâncias. O inconsciente, assim, não funciona como um teatro de representações, mas como uma fábrica de produção.

O inconsciente é composto por objetos parciais²⁹ independentes uns em relação aos outros e que funcionam de modo autônomo e pré-individual. Isso porque os objetos parciais que compõe essa máquina que é o inconsciente são, segundo Deleuze e Guattari, singularidades. Como observa Tatiana Levy (2003, p. 99), uma singularidade não se confunde nem com o individual nem com pessoal: ela é neutra, no sentido em que não depende da manifestação de um sujeito e não se deixa subsumir a uma unidade universal. Uma singularidade designa, antes, um ponto intensivo, um acontecimento, uma variação que não se deixa reduzir a uma unidade estável. Desse modo, os objetos parciais encontram-se dispersos no plano do inconsciente, um plano anárquico, sem memória, sem registro, sem estrutura e sem finalidade prévia. Não se trata de um espaço organizado segundo leis de reconhecimento ou representação, mas de um plano definido exclusivamente por seus acontecimentos. O que caracteriza o inconsciente, nesse sentido, não é a remissão de uma origem ou de um significado, mas a produção contínua de conexões, de cortes e de fluxos, isto é, da emergência de um acontecimento.

O que é um acontecimento? É uma singularidade. Ou melhor: é um conjunto de singularidades, de pontos singulares que caracterizam uma curva matemática, um estado de coisas físico, uma pessoa psicológica e moral. São núcleos, centros; pontos de fusão, de condensação, de ebulição etc.; pontos de choro e de alegria, de doença e de saúde, de esperança e de angústia, pontos sensíveis, como se diz. Tais singularidades não se confundem, entretanto, nem com a personalidade daquele que se exprime em um discurso, nem com a individualidade de um estado de coisas designado por uma proposição, nem com a generalidade ou a universalidade de um conceito significado pela figura ou a curva. A singularidade faz parte

²⁹ Deleuze e Guattari destacam, em *O anti-Édipo*, que Melanie Klein foi quem descobriu os objetos parciais, como vimos no primeiro capítulo, como um mundo de explosões e vibrações. No entanto, Melanie Klein ainda pensava os objetos parciais ou como fantasmas sob o ponto de vista do consumo, ou como algo que remeteria a um todo, de modo que Édipo subsistiria, mesmo que fragmentado ou diluído numa estrutura pré-edipiana. Com o *anti-Édipo* e o inconsciente como fábrica, o caráter pré-edipiano dos objetos parciais é substituído pelo caráter anedipiano de produção desejante. Nesse sentido os objetos parciais, para Deleuze e Guattari, são peças de um inconsciente impessoal e não remetem à personagens parentais. Eles se conectam com outros objetos, que não só papai e mãe, mas o cowboy, a polícia, o ladrão etc.

de uma outra dimensão, diferente das dimensões da designação, da manifestação ou da significação. A singularidade é essencialmente pré-individual, não pessoal, aconceitual. Ela é completamente indiferente ao individual e ao coletivo, ao pessoal e ao impessoal, ao particular e ao geral – e às suas oposições. Ela é *neutra*. Em compensação, não é “ordinária”: o ponto singular se opõe ao ordinário (DELEUZE, 1974, p.55).

Desse ponto de vista, o inconsciente não pode ser determinado por uma estrutura prévia que pressuporia a existência de um sujeito individualizado. O sujeito não existe antes das máquinas, tampouco produz máquinas. O que existe é tão somente um inconsciente maquinado que compõe e se conecta com máquinas de todos os tipos. Desprovido de qualquer estrutura pré-determinada, o inconsciente é órfão. Ele produz a si mesmo segundo uma maquinaria que funciona como fábrica e cujas peças – objetos parciais – não se organizam para constituir um sujeito, mas operam como pulsões que formam com ele a máquina desejante, “[...] que entra em relações de conexão, de disjunção e de conjunção com outros objetos parciais no seio da multiplicidade correspondente [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 86). O sujeito é produzido a partir dessas relações entre máquinas, sendo sempre posterior e não anterior ao que é produzido, de modo que o inconsciente é formado por singularidades que compõem uma multiplicidade, ou, um acontecimento. Uma singularidade é sempre pré-individual e, nesse sentido, como observa Zourabichvili (2016, p. 127), “os indivíduos, eles mesmos, não são singularidades, ainda que se constituam ‘na vizinhança de’ certas singularidades, de sorte que eles estão originalmente em conexão com outra coisa”. Assim, um indivíduo é constituído mais por afetos do que por uma forma ou uma figura separada. Ele é, como diz o comentador, fruto de uma experimentação na qual apreende suas singularidades. Essas singularidades formam multiplicidades intensivas, definidas por variações contínuas. O inconsciente é um campo aberto de produção e, nele, o que se afirma não é uma forma fixa ou estável, mas o próprio acontecimento.

Enquanto singularidade, o inconsciente se define como pura imanência, no sentido em que pertence a um campo transcendental, isto é, a um campo que não remete a nenhuma instância prévia de subjetivação, ligada à formação de um eu determinado. Um campo transcendental “[...] se apresenta, pois, como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um eu” (DELEUZE, 2002, p.10). Nesse sentido, o inconsciente

funciona a partir de um processo esquizofrênico, compreendido como um modo de funcionamento que mantém uma relação direta com o fora e cuja maquinaria permite processos de produções contínuos, impedindo a formação de estruturas organizadas e fixas. O esquizo, como afirma Lapoujade, é o inconsciente do homem-natureza, tocado por uma vida intensa que não para de ligar máquinas (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 156). Assim, o esquizofrênico vive a natureza como um processo de produção imanente. Ele não se ajusta às máquinas sociais, geralmente identificadas pelas figuras do Deus da religião, do pai ou da mãe. É que o esquizofrênico, ao manter uma relação com o fora, deixa de se submeter a uma organização familiar ou simbólica que interromperia seu movimento, ou seja, a Édipo como representante repressivo da produção desejante.

No primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari afirmam que as máquinas desejantes são máquinas binárias e lineares, na medida em que uma máquina produz fluxos que a outra corta: a boca do bebê, por exemplo, corta o fluxo de leite produzido pelo seio da mãe. Contudo, essa caracterização das máquinas desejantes é paradoxal, já que Deleuze e Guattari se opõem de modo sistemático aos sistemas binários e lineares. Como compreender, então, essa proposição? Se, de fato, as máquinas desejantes são máquinas binárias, trata-se de uma binaridade funcional e imanente ao processo produtivo, em que a produção de fluxos é inseparável dos cortes que lhe atravessam. Deleuze e Guattari se opõem a um outro tipo de sistema binário e linear, aquele responsável por formar organizações transcendentais, baseadas em dualidades fixas e hierárquicas. Dissemos anteriormente que as máquinas desejantes são formadas por objetos parciais livres e autônomos. No entanto, é preciso acrescentar, ainda, que as mesmas sínteses que formam as máquinas desejantes, formam também as máquinas sociais, de forma que uma não existe fora da outra. São as máquinas sociais que compõem uma estrutura, com o intuito de, como observa Lapoujade (2015, p.158), ligar o desejo e submeter os modos de distribuições livres das máquinas desejantes aos modos de distribuições estáveis, instauradoras de uma ordem social reprodutível. As máquinas desejantes, ao mesmo tempo em que nos fazem organismos, operam como desarticuladoras das máquinas sociais. É nesse ponto que se torna decisiva a noção de corpo sem órgãos, compreendido no anti-Édipo como produto das máquinas desejantes e análogo às máquinas sociais, cuja massa indiferenciada rejeita os órgãos e os desorganiza, distribuindo-os de outro modo (cf. LAPOUJADE, 2015, p.152). Sem esse plano de

desorganização imanente, isto é, sem o corpo sem órgãos, segundo Negri (2019, p.40), não poderíamos resistir às sobrecodificações de território impostas pelas máquinas despóticas.

O inconsciente investe no campo social ao mesmo tempo em que é por ele investido. É dessa relação que se produzem a sociedade, a cultura, as instituições políticas etc. Assim como não há um inconsciente separado do social, não há, também, um campo social que se constitua independentemente dos investimentos desejantes que o atravessam. Como afirma Lapoujade (2015, pp.156-157), o desejo participa da infraestrutura das sociedades, ou seja, é constitutivo de um campo social. É por essa razão que Deleuze e Guattari insistem na necessidade de partir de um inconsciente esquizofrênico: um inconsciente anárquico, produtivo e ao qual nada falta, já que dispõe das forças necessárias para lutar contra os sistemas repressivos e opressores que se formam no *socius*, isto é, nas formações sociais que capturam e codificam o desejo. Segundo Deleuze e Guattari, todo movimento de libertação exige ao menos três condições fundamentais: em primeiro lugar, a força do inconsciente como produção maquínica; em segundo, o investimento do campo social pelo desejo; e, por fim, o desinvestimento das estruturas repressivas, que bloqueiam ou desviam a produção. É nesse sentido que os autores mencionam, por exemplo, os movimentos de libertação feminina, mas também qualquer outro movimento capaz de mobilizar as forças produtivas do inconsciente-fábrica, investir o desejo no campo social e, simultaneamente, desativar os dispositivos repressivos que sustentam uma ordem social dominante.

3.4 As máquinas e suas sínteses

As mesmas sínteses que operam as máquinas desejantes operam, também, as máquinas sociais: as sínteses conectiva, disjuntiva e conjuntiva. Contudo, essas sínteses não funcionam do mesmo modo em ambos os casos, mas segundo regimes distintos. Nas máquinas desejantes, elas produzem formações moleculares; nas máquinas sociais, formações molares. Um regime molecular é caracterizado pela circulação de fluxos livres em que o inconsciente se produz como processo imanente de produção desejante. Um regime molar, por sua vez, resulta da captura e da organização dessas forças primeiras, dando forma aos fluxos e ligando órgãos, isto é, produzindo organismos. Esses dois regimes não existem separados, ou seja, fora um

do outro, ao contrário, eles se implicam mutuamente. É precisamente essa relação que impede o inconsciente de se produzir indiferentemente ao campo social: o inconsciente é, ele mesmo, natureza e história, produção desejante e investimento social. Ainda assim, de direito, isto é, do ponto de vista da produção imanente, o que precede toda organização é o inconsciente molecular, com a liberação de fluxos livres e a afirmação da produção desejante.

O inconsciente opera, então, segundo essas três diferentes sínteses, mas o problema prático das sínteses – conectiva, disjuntiva e conjuntiva – se estabelece em função de seu uso, “legítimo ou não, e das condições que definem um uso de síntese como legítimo ou não” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 95). Desse modo, as sínteses, elas mesmas, não definem uma natureza boa ou ruim. Sendo as mesmas nas máquinas desejantes e nas máquinas sociais, o que as diferencia nos dois regimes não é sua natureza, mas seu uso. Um uso legítimo é aquele que permanece imanente à produção desejante, mantendo livres os fluxos de desejo, enquanto um uso ilegítimo ocorre quando o desejo é reprimido e o inconsciente produtivo transformado em um teatro representativo, em que o inconsciente deixa de produzir para somente encenar. É nesse contexto que Édipo aparece como representante de um uso ilegítimo, na medida em que reduz as conexões livres a uma estrutura triangular pai-mãe-eu, apropriando-se da produção desejante e transformando em instrumentos repressivos os fluxos, antes, produtivos.

De acordo com a síntese conectiva, ou síntese de produção – expressa pelo encadeamento “e”, “e depois” – há sempre uma máquina que produz fluxos enquanto outra, que lhe está conectada, os corta. Toda produção desejante implica, portanto, uma conexão e um corte: o fluxo de leite produzido pelo seio é cortado pela boca. São os cortes e os fluxos que garantem novas experiências ou novas formas de vida. “Livros, pensamentos, conceitos, criações artísticas, aparecimento de novos seres e os surgimentos – inclusive políticos – de novas formas de vida, são cortes do real: cortes que fazem fluir” (GUÉRON, 2020, p. 329). A síntese conectiva designa um regime de acoplamento – uma máquina é sempre conectada a outra máquina. No entanto, a síntese conectiva comporta, ainda, um outro aspecto, que Deleuze e Guattari denominam como o ato de produto-produzir. Nesse nível, a produção engendra um terceiro termo, o corpo sem órgãos, entendido como produto das máquinas desejantes, cuja função é desligar ou desarranjar os fluxos que estão, ainda, muito ligados. As máquinas desejantes, por meio de seus sistemas de

acoplamentos, fazem de nós organismos, mas no seio dessa produção, o corpo sem órgãos sofre com toda organização e decreta o fim do organismo, realizando a parada do processo produtivo. O corpo sem órgãos é, assim, produzido já na primeira síntese e seu papel é parar as máquinas, impedindo a formação de um organismo, de uma unidade. O que há são acoplamentos de fluxos contínuos operados pelo desejo, acoplamentos de objetos parciais fragmentados. Segundo a lógica das máquinas desejantes, não existe a ideia de um todo universal que integraria todas as partes em uma unidade superior. Se há um todo, ele somente aparece nas arestas, de modo que a realidade opera, segundo Deleuze e Guattari, por meio de fluxos produzidos por objetos parciais e constantemente cortados por outros objetos parciais, em um processo contínuo de produção e interrupção de fluxos que exclui as formas totalizantes.

Sem dúvida, as conexões de produção desejante obedecem a uma regra binária; vimos também que um terceiro termo intervinha nessa binaridade, o corpo sem órgãos que reinjeta o produzir no produto, prolonga as conexões de máquinas e serve de superfície de registro. Porém, é neste nível, justamente, que não se produz operação bi-unívoca alguma, que assente a produção sobre representantes; neste nível, triangulação alguma aparece reportando os objetos do desejo a pessoas globais e nem o desejo a um sujeito específico. O único sujeito é o próprio desejo sobre o corpo sem órgãos, enquanto máquina objetos parciais e fluxos, destacando e cortando uns com os outros, passando de e a cada vez destroem a unidade factícia de um eu possuidor ou proprietário (sexualidade anedipiana) (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 101).

A produção desejante das máquinas, através de seus acoplamentos e conexões, se estabelece como produção de produção, na medida em que o produto não se distingue do produzir, de modo que toda produção é produção de produção, assim como toda máquina é máquina de máquina. Todavia, no seio de toda essa produção de fluxos é necessário, também, fazer pequenas paradas, considerando que as máquinas desejantes não deixam de criar organismos, elas nos fazem organismos. Apenas produzindo um corpo sem órgãos como instinto de morte é que podemos desarranjar os organismos criados pelas máquinas. É que o corpo sem órgãos deseja tanto a vida quanto a morte e, nesse sentido, a morte é o motor imóvel³⁰, enquanto a

³⁰ A referência ao motor imóvel, feita por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O anti-Édipo*, deve ser compreendida no contexto de sua crítica à tradição metafísica. Em Aristóteles, o motor imóvel apresenta-se como causa final que move todas as coisas sem ser por elas movida, constituindo um princípio transcendente de ordenação do cosmo. Em contrapartida, para Deleuze e Guattari, o corpo

vida se mantém como funcionamento maquínico. As máquinas desejantes nos fazem organismos, o corpo sem órgãos desarranja esses organismos na medida em que sofrem com toda essa organização. É justamente essa potência da antiprodução que confere à morte um sentido positivo. É preciso morrer várias vezes para continuar a viver, ou, nas palavras de Nietzsche, “[o] homem que realiza o seu destino, morre como vencedor da morte que é dele, cercado dos que esperam e prometem” (NIETZSCHE, 2011, p.103). As máquinas criam organismo e, nesse sentido, o homem constitui-se como organismo. Contudo, subsiste nele um princípio de antiprodução, capaz de suspender o funcionamento de suas engrenagens e rearranjar seus elementos, tornando possível o surgimento de novas formas de existência.

A segunda síntese operada pelas máquinas desejantes é a síntese disjuntiva, ou síntese de produção de registro, que assume a forma do “ou...ou...”. Trata-se de um tipo de produção distinto da produção de produção própria da primeira síntese. A síntese de registro recobre a síntese conectiva e opera, segundo Deleuze e Guattari, sob a condição de não produzir o que se produzia anteriormente. Isso porque as conexões de produção passam das máquinas ao corpo sem órgãos, superfície sobre a qual distribuem-se os elementos não produtivos, tecendo uma rede de novas sínteses. Estas sínteses, na forma do “ou...ou”, podem funcionar tanto como indicadores de exclusão quanto de inclusão, dependendo de como elas se relacionam com o corpo sem órgãos sobre o qual as máquinas se engancham. O “ou...ou” se reveza com o “e depois”, instaurando uma lógica de inclusão que não se reduz a uma mera exclusão.

Enquanto o “ou então” [como indicador de exclusão] pretende marcar escolhas decisivas entre termos não permutáveis (alternativa), o “ou” [inclusivo] designa um sistema de permutações possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo, deslocando-se, deslizando. Por exemplo, a boca que fala, os pés que andam: “Acontecia-lhe parar sem dizer nada. Ou porque, afinal, nada tinha para dizer. Ou porque, embora tivesse algo para dizer, ele afinal renunciava a fazê-lo... Outros casos principais se apresentam ao espírito. Comunicação contínua imediata com recomeço imediato. A mesma coisa com recomeço retardado. Comunicação descontínua imediata com recomeço imediato. A mesma coisa com recomeço

sem órgãos aparece como uma superfície imanente de antiprodução que resiste ao funcionamento das máquinas desejantes e redistribui seus fluxos. Embora possa assumir a forma de uma experiência de morte, ele não constitui um princípio transcendente nem exterior ao processo produtivo. Assim, o motor imóvel, enquanto imagem do corpo sem órgãos, designa não uma causa transcendente, mas o limite imanente das próprias máquinas desejantes, sendo simultaneamente improdutivo e produzido no interior de toda produção.

retardado. Comunicação descontínua retardada com recomeço imediato. A mesma coisa com recomeço retardado" (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 25).

A síntese disjuntiva, ou de produção de registro, segue a lei de distribuição no qual os elementos não produtivos são distribuídos sobre o corpo sem órgãos. Essa distribuição é marcada por uma diferença inclusiva, em que um termo não exclui o outro. Se, por um lado, a energia própria da máquina desejante é a libido, por outro, a libido se transforma em *numem*, energia divina miraculante que se distribui sobre o corpo sem órgãos, terceiro termo na série de produção desejante, produzido como antiprodução e testemunha de sua autoprodução cujo sentido é negar qualquer tentativa de triangulação parental. Tudo está sobre o corpo sem órgãos, tudo é inscrito nele, mas, ao mesmo tempo, todas as peças são embaralhadas, fazendo com que os acontecimentos não se registrem da mesma maneira. "É que, por mais que as máquinas-órgãos se enganchem sobre o corpo sem órgãos, este permanece sem órgãos e nem volta a ser organismo no sentido usual da palavra. Ele guarda seu caráter fluido e deslizante" (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 29).

A terceira síntese operada pelas máquinas desejantes é a síntese conjuntiva, ou síntese de produção de consumo sob a forma do "então é...". Se, por um lado, para Deleuze e Guattari, o registro se assenta sobre a produção, por outro, a produção de registro é produzida pela produção de produção. "Do mesmo modo, o consumo sucede ao registro, mas a produção de consumo é produzida pela e na produção de registro. É que na superfície de inscrição, algo da ordem de um sujeito se deixa assinalar" (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 30). O sujeito que se assinala, todavia, é um sujeito sem identidade fixa, sujeito móvel que desliza sobre o corpo sem órgãos, recolhendo os restos do que é produzido pelas máquinas desejantes. Assim, ele se constitui por meio do que consome ao mesmo tempo em que, imediatamente, se desfaz, nascendo e renascendo. A energia divina da síntese disjuntiva se transforma, em relação à produção desejante, em "volúpia", no sentido em que toda produção desejante é consumo e consumação. O sistema de atração e repulsão descritos pelas duas primeiras sínteses dão lugar a um sistema de reconciliação operado por um novo tipo de máquina, a máquina celibatária, que produz quantidades intensivas que são assumidas por um sujeito em devir – o "então era isso" – pressupõe um "eu sinto", emoção que experimenta as intensidades, os devires. "Um 'sinto que devenho mulher', 'que devenho deus', etc., que não é delirante nem alucinatório, mas que vai

projetar a alucinação ou interiorizar o delírio” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 33). Desse modo, o sujeito é produzido como resto ao lado das máquinas desejantes: um sujeito que consome intensidades e se constitui de maneira cambiante, sempre em processo, sempre em vias de construir uma nova humanidade.

Como resumir todo esse movimento vital? Eis um primeiro caminho (via curta): sobre o corpo sem órgãos, os pontos de disjunção formam círculos de convergência em torno das máquinas desejantes; então o sujeito, produzido como resíduo ao lado das máquinas, apêndice ou peça adjacente à máquina, passa por todos os estados do círculo e de um círculo a outro. O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrado, concluído dos estados pelos quais passa (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 35).

O sujeito, portanto, não é uma entidade concluída, resultante de um processo de formação que o inscreve em um regimento familiar, sustentado por memórias e interpretações que responderiam aos seus anseios e desejos, ou que lhe forneceria uma identidade fixa. Ao contrário, não há nenhuma estrutura originária que fundamente o sujeito: o inconsciente é produtivo, pois produz a si mesmo. Ele é composto de objetos parciais, intensidades puras, movimentos e devires que o sujeito experimenta, consome e consuma, retornando incessantemente ao estado de experimentação, em que nasce e renasce a cada passagem. Nesse sentido, o sujeito não é princípio nem fim da produção desejante, mas um efeito residual e transitório, sempre em processo de constituição, atravessado por devires que o despersonalizam, lançando-o ao impessoal – em vias de se desfazer e se refazer. Trata-se, assim, de um sujeito que se coloca em variação contínua, sem identidade fixa, num processo constante de dessubjetivação.

3.5 As grandes máquinas sociais: codificação e decodificação de fluxos

Gilles Deleuze e Felix Guattari concebem, assim, o inconsciente como processo de produção maquínica. O inconsciente funciona como máquina, ou melhor, como um conjunto de máquinas operadas por potências internas que não são outra coisa senão desejo. Neste sentido, o desejo não é falta, mas produção. Ele não se orienta por nenhum tipo de finalidade, já que não possui objeto preexistente. O desejo se preenche de si mesmo e, nesse sentido, apresenta-se como potência imanente

que faz as máquinas funcionarem como máquinas desejantes, as quais são, ao mesmo tempo, máquinas de produção e reprodução sociais. Embora as máquinas desejantes e as máquinas sociais operem de modos distintos, não há entre elas diferença de natureza. As máquinas sociais são produzidas pelas máquinas desejantes e estas, por sua vez, encontram-se introduzidas no interior das máquinas sociais, compondo um mesmo plano de produção. Essa natureza produtiva – de produção e reprodução – se distribui segundo regimes diferenciados que se caracterizam por formações moleculares próprias das máquinas desejantes, assim como de formações molares próprias das máquinas sociais. É que as máquinas desejantes funcionam através de um sistema de acoplamento ou de ligações que elas mesmas produzem e “segundo as quais elas mesmas funcionam”, de modo que existe sempre uma máquina acoplada a outra máquina, produzindo fluxos e cortes por onde o desejo circula. Trata-se, assim, de uma teoria da multiplicidade em que a diferença não é pressuposta, mas instaurada como produção de si mesma e como processo de diferenciação.

E é esta síntese do desejo que explica, sob tais ou quais condições determinadas, os conjuntos molares *com* seu uso especificado num campo biológico, social ou linguístico. É que as grandes máquinas molares supõem ligações preestabelecidas que seu funcionamento não explica, já que decorre delas. Só as máquinas desejantes produzem ligações segundo as quais elas próprias funcionam, e funcionam improvisando estas ligações, inventando-as, formando-as (DELEUZE; GUATTARI, 2011, pp. 239-240).

A produção desejante e a produção social dizem respeito a uma mesma produção, contudo, em condições determinadas e sob regimes distintos. Enquanto as máquinas molares supõem ligações preestabelecidas que as estratificam num meio social determinado, as máquinas desejantes produzem a si mesmas, inventando novas ligações, novos sistemas e consequentemente novas máquinas. Como observa Holland (1999, p. 61), do mesmo modo como a produção desejante é organizada sobre o corpo sem órgãos, a produção social é organizada sobre o *socius*, de modo que não apenas as formas históricas variam, como também as próprias relações entre produção desejante e produção social. Essa variação indica que não há nenhuma estrutura fixa que determine as relações entre o desejo e a ordem social. Enquanto as máquinas sociais tentam canalizar os fluxos de desejo, desenvolvendo formas estáveis e reprodutíveis, as máquinas desejantes, constituídas sobre um sistema de

antiprodução, sacodem as formações que se organizam sobre o corpo sem órgãos e desarranjam as máquinas. Desse modo, o desejo não se limita a reproduzir as formas molares existentes, ao contrário, ele engendra novas conexões entre as máquinas. O desejo é o motor imanente das máquinas sociais e é nesse sentido que ele é revolucionário, pois coloca em risco a ordem social estabelecida, desarranjando os sistemas dominantes e colocando em curso novos movimentos. É por esse motivo que o desejo é recalcado, pois ele precisa ser imobilizado para que determinadas estruturas sociais sejam preservadas. Assim,

Se o desejo é recalcado é porque toda posição de desejo, por menor que seja, pode por em questão a ordem estabelecida de uma sociedade: não que o desejo seja a-social, ao contrário. Mas ele é perturbador; não há posição de máquina desejante que não leve setores inteiros a explodir. Apesar do que pensam certos revolucionários – o desejo, não a festa! – e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia sejam comprometidas (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 158).

As máquinas desejantes funcionam, pois, desarranjando-se, e, desarranjando-se, desarranjam as estruturas vigentes, comprometem o processo instituído e apontam para novos caminhos. Elas produzem em si mesmas um sistema de antiprodução que paralisa as formações dadas fornecendo novas possibilidades de ligações. É que o corpo sem órgãos já está aí, é o todo da máquina desejante e, ao mesmo tempo, aquilo que permanece ao lado, como um limite no processo de desterritorialização. “O corpo sem órgãos é produzido como um todo, mas no seu próprio lugar, no processo de produção, ao lado das partes que ele não unifica nem totaliza” (DELEUZE; GUATTARI. 2011, p. 63). Já as máquinas técnicas sociais só funcionam com a condição de não estarem desarranjadas, sendo que a antiprodução só é produzida em condições extrínsecas a elas, embora, afirmam Deleuze e Guattari, não venham depois. Isso quer dizer que as máquinas técnicas remetem a um *socius* ou máquina social que condiciona a reprodução. É desse modo que podemos compreender as formações sociais modernas no processo de produção capitalista, na medida em que o capitalismo só funciona descodificando os fluxos e absorvendo em si todo o processo de produção por meio do capital. Nesse sentido, “[...] o capitalismo soube interpretar, por sua vez, o princípio geral segundo o qual as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se, sendo a crise ‘um meio imanente ao modo de

produção capitalista” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 306). O capitalismo, portanto, é a única máquina social que promove movimentos de desterritorialização e descodificação dos códigos, permitindo mudanças e um processo de produção contínuo que absorve, inclusive, aquilo que lhe opõe. No entanto, o sistema capitalista preserva um limite, no sentido em que necessita recalcar o desejo para definir quais movimentos lhe interessam e quais não.

As máquinas sociais pré-capitalistas codificam os fluxos do desejo, enquanto as máquinas capitalistas operam sua descodificação. Cada máquina social produz, assim, modos diferenciados de recalçamento, dependendo de sua relação, maior ou menor, com o corpo sem órgãos. Se as máquinas desejantes são simultaneamente técnicas e sociais, as formações sociais produzem dispositivos específicos de captura e repressão do desejo conforme a posição que o corpo sem órgãos ocupa em relação ao *sócius*. Apesar de o corpo sem órgãos ser análogo ao *socius*, não se trata, todavia, da mesma coisa. Enquanto o *socius* constitui a superfície histórica e social de codificação e descodificação dos fluxos, o corpo sem órgãos designa o plano intensivo sobre o qual os fluxos de desejo circulam livremente. Deleuze e Guattari descrevem, nesse contexto, três grandes tipos de máquinas técnicas-sociais: a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina moderna capitalista. Em cada uma dessas formações sociais, a repressão-recalçamento assume modalidades diferenciadas de acordo com suas formas de codificação e descodificação dos fluxos.

Deleuze e Guattari descrevem três grandes tipos de máquinas técnico-sociais: a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina moderna capitalista. A máquina territorial primitiva codifica os fluxos do desejo sobre o corpo pleno da terra. Nesse sentido, a terra é o corpo pleno “que se assenta sobre as forças produtivas e delas se apropria como seu pressuposto natural ou divino” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.187). A terra funciona, assim, como unidade primitiva do desejo e da produção, constituindo o primeiro *sócius*: ela se assenta sobre toda a produção e dela se apropria na medida em que toma a dívida como unidade de aliança que codifica os fluxos do desejo, estabelecendo uma memória coletiva de palavras e signos, uma memória que não é mais a do objeto, mas a do efeito, isto é, socialmente produzida por meio de sistemas de inscrição e de marcação dos corpos. Para Deleuze e Guattari, “[a] aliança-dívida corresponde ao que Nietzsche descrevia como o trabalho pré-histórico da humanidade: servir-se da mais cruel mnemotecnica para impor na própria carne uma memória de palavras sobre a base do recalçamento da

velha memória biocósmica” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 245). Nesse sentido, para Deleuze e Guattari, segundo Guéron, Nietzsche seria mais apropriado do que Marx³¹ para pensar a questão do *socius*, já que essa primeira formação primitiva se estabeleceria não pela troca, mas primeiramente pela inscrição da dívida nos corpos a partir de uma operação fisiológica e semiótica, em que os fluxos de desejo são interrompidos em vista de uma memória e de uma má consciência: o indivíduo deixa de praticar determinado ato por temer um castigo ou esperar uma compensação.

Surge assim a experiência de um passado, mas também de um futuro baseado numa expectativa. É exatamente isso que Deleuze e Guattari chamam de “codificação dos fluxos de desejo, isto é, um processo de marcação sobre os corpos que permite aos seres humanos terem a experiência do “sentido” no mesmo movimento em que o desejo é, por assim dizer, “objetivado” (GUÉRON, 2020, pp. 101-102).

Em Nietzsche, a memória é concebida de forma violenta, por meio de práticas de inscrição corporal que se realizam através da dor e que fazem, como observa Guéron, com que um indivíduo deixe de praticar determinado ato por temer um castigo ou esperar uma recompensa, fazendo com que o desejo seja recalcado: os fluxos de desejo são interrompidos em vista de uma memória ou de uma má consciência que se impõe como instância reguladora da conduta. É a memória da dor ou a expectativa de uma retribuição que orienta o indivíduo a desempenhar determinadas práticas sociais. Assim, como afirma o comentador, o ser humano cria um passado, isto é, uma memória e, ao fazê-lo, constitui aquilo que Nietzsche denomina de “animal que pode fazer promessas”. Essa memória institui uma consciência ativa que permite calcular, antecipar e prever, tornando o homem apto a prometer e, por conseguinte, a adquirir uma “consciência de responsabilidade”³². Trata-se, nesse caso, de uma responsabilidade vinculada ao trabalho, ao grupo e à terra, ou seja, às formas sociais de organização e reprodução da vida coletiva.

³¹ Em Marx, o *socius* é formado a partir de uma relação de troca. No entanto, como afirma Guéron, apesar de Deleuze e Guattari partirem de uma concepção nietzschiana para pensar a formação do *socius* primitivo, há um retorno à Marx, na medida em que este concebe o desejo como sendo produzido socialmente. É a partir das relações sociais que, em Marx, a dívida é interiorizada na subjetividade.

³² Nietzsche resgata a origem da palavra responsabilidade como a tarefa de educar e disciplinar um animal capaz de prometer, e que leva a outra tarefa: “a de fazer o homem determinado, uniforme, regular, e, por conseguinte, calculador” (NIETZSCHE, 2013, p.58).

Ora, este animal necessariamente esquecido, para quem o esquecimento é uma força e uma manifestação de robusta saúde, criou para si uma faculdade contrária, a memória, a qual desliga o esquecimento, e ainda em certos casos obtém a vitória, por exemplo, quando se trata de prometer; não se trata da impossibilidade puramente passiva de se subtrair à impressão recebida nem do mal-estar que causa a palavra dada e não cumprida, senão que se trata da vontade **ativa**, de guardarmos impressões, trata-se de uma continuidade do querer, de uma verdadeira **memória da consciência da vontade**; de sorte que, entre o primitivo “quero”, “farei”, e o cumprimento da vontade ou execução do ato, encontra-se todo um mundo de coisas novas e ainda de atos da vontade sem que se parta a longa cadeia da vontade. Mas quantas coisas foram mister para chegar a esse ponto! Quanto tempo teve o homem que aprender, entre o necessário e o acidental, para penetrar na causalidade, e antecipar e prever o que o futuro oculta, a dispor os cálculos com certeza, a discernir o fim dos meios! Até que ponto o homem teve que fazer-se pensador **metódico, regular, necessário**, tanto quanto ao próximo, quanto às suas próprias ideias, para poder garantir a si como **futuro** como procede todo aquele que promete! (NIETZSCHE, 2013, p. 58).

A máquina territorial primitiva marca os corpos de tal modo que estes deixam de ser apenas organismos biológicos para devir o corpo pleno da terra, subordinados às exigências de um *socius*. A máquina territorial inscreve os corpos numa relação direta com a terra e com os deuses, em que o processo de troca é apenas secundário, pois o que determina as relações é o sistema de aliança-dívida. Esse sistema, ao criar uma memória, marca os corpos numa relação coletiva que atribui a cada órgão ou pessoa responsabilidades em relação ao grupo, fazendo com que seja recalcado tudo aquilo que “não passa para a produção ou reprodução sociais” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 229). Desse modo, a produção desejante é recalcada por meio da marcação dos corpos, uma vez que os fluxos não codificados causam desordem e ameaçam o *socius* territorial.

O segundo modelo de *socius* descrito por Deleuze e Guattari diz respeito à máquina despótica bárbara, que sobrecodifica os fluxos do desejo sobre o corpo pleno do déspota. Diferentemente da máquina territorial primitiva, que codifica os fluxos sobre o corpo da terra, a máquina despótica instaura uma relação de transcendência a partir de uma aliança direta com Deus, na qual o déspota se apresenta como representante. Nessa configuração, o déspota se constitui como o corpo pleno e é por meio dele que tudo é revelado e fundado como quase causa. Forma-se, assim, uma nova aliança na qual a voz divina do além se exprime na escrita, cujo sentido consiste em julgar a vida e sobrevoar a terra, instaurando um regime de significações que

submete os fluxos a uma instância soberana. É do corpo do déspota que tudo emana e ao qual tudo retorna. Elevado à condição de origem e princípio, o déspota ocupa uma posição transcendente a partir do qual o desejo é concebido e distribuído, como se fluísse direto de sua cabeça para o coração do súdito. O desejo é mediado por uma autoridade transcendente, tornando-se desejo do desejo do déspota.

O desejo já não ousa desejar, deveio desejo do desejo, desejo do desejo do déspota. A boca já não fala, ela bebe a letra. O olho já não vê, ele lê. O corpo não mais se deixa gravar como a terra, mas se posterna diante das gravuras do déspota, o além-terra, o novo corpo pleno (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 294).

O déspota, acompanhado de um aparelho de Estado – exército, burocratas, juízes – distribui e organiza a força de trabalho da qual se apropria a partir de uma nova unidade transcendente. Ele mobiliza as forças primitivas e seus sistemas de filiação em torno de uma nova aliança, instaurando a centralização dos fluxos sociais e desejantes sob a figura soberana. Como observa Lapoujade, “a sobrecodificação é um regime de inscrição dupla: ela deixa subsistir os antigos códigos (primeira inscrição) mas sobrepõe a ele um novo código (segunda inscrição) que os subordina a uma unidade transcendente destacada, a figura do déspota e de seu deus” (LAPOUJADE, 2015, p.165). A sobrecodificação não elimina os códigos territoriais, mas os captura e os submete a uma instância superior que passa a funcionar como princípio de unificação e julgamento. Segundo Lapoujade, ao sobrecodificar a máquina territorial primitiva, instaura-se um novo fundamento no inconsciente, que introduz uma nova memória, fundada, porém, em um objeto transcendente e imemorial que julga a vida e sobrevoa a terra.

A máquina moderna capitalista, ao contrário dos dois primeiros modelos de *socius*, não funciona propriamente por meio de codificação ou sobrecodificação, mas pela descodificação dos fluxos sobre o corpo pleno do capital. Enquanto as formações territoriais e despóticas organizam os fluxos por meio de códigos simbólicos, ritualísticos ou transcendentais, o capitalismo dissolve os códigos tradicionais e os submete a uma axiomatização abstrata, regida pelo valor e pela circulação do capital. Como observa Guéron, a máquina capitalista necessita dos fluxos de descodificação do desejo para existir, mas são, por outro lado, esses mesmos fluxos que ameaçam o capitalismo. “É como se os fluxos do desejo não pudessem ir longe demais, isto é, aquilo do qual o capital depende é exatamente aquilo que mais o coloca em perigo”

(Guéron, 2020, p. 243). Nesse sentido, a máquina moderna capitalista necessita da axiomatização para reduzir a produção desejante e transformá-la em moeda a partir quantidades variáveis e abstratas, produzindo ou ajustando discursos e enunciados que vão servir diretamente como comandos sociais para o trabalhador, para as mulheres, ou para quaisquer manifestações que possam surgir nas sociedades capitalistas.

Os processos de axiomatização, portanto, são constituídos também de uma operação semiótica, já que os cálculos feitos e refeitos pelo capital – a dimensão ajustável da axiomática propriamente dita -, à medida que produzem um ajuste, refazem discursos e reconstituem imagens que pode, inclusive, ser totalmente contrários a axiomas anteriores. Surgem novos fluxos axiomatizados, que reajustam os enunciados para os operários, para as mulheres, para os gays, para as diversas formas de manifestações culturais e artísticas, e assim por diante (GUÉRON, 2020, p. 243).

O que interessa à máquina capitalista não é propriamente destruir os fluxos que se opõem a uma determinada estrutura dominante, mas ajustar aquilo que se torna útil à produção de mais-valia. Se nas formações sociais descritas anteriormente o recalçamento já se insinuava, é apenas com a produção capitalista que Édipo se instaura definitivamente como condutor de uma história universal, em que desempenha o papel de limite interior, ao mesmo tempo que deslocado. É no interior da produção social que o desejo é aprisionado, “entre a forma de reprodução social e a forma de uma reprodução familiar sobre a qual aquela é assentada, entre o conjunto social e o subconjunto privado ao qual aquele se aplica” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.153). É somente no interior das relações sociais e familiares que Édipo pode se instalar de modo definitivo, como uma territorialidade privada que corresponde aos esforços de reterritorialização da máquina social capitalista. Com efeito, o capitalismo só se deixa desterritorializar livremente com a condição de ser reterritorializado internamente, sobretudo no núcleo familiar ou na subjetividade individualizada. A máquina capitalista opera por um regime de desterritorialização, mas depende de uma organização familiar nuclear para, como observa Holland, treinar uma subjetividade ascética e reproduzir em microcosmos as relações básicas do capitalismo.

Os sujeitos capitalistas são treinados no ascetismo por uma instituição que está isolada da repressão social, mas que reproduz exatamente a estrutura e a dinâmica sociais capitalistas em seus termos mais

abstratos. Além disso, a família capitalista também reproduz os elementos básicos da repressão social provenientes das outras formações sociais: a separação dos meios de vida, encarnada na mãe proibida, e a obediência à lei despótica, encarnada no pai proibidor. O Édipo *como complexo* chegou (HOLLAND, 1999, p. 84, trad. nossa)³³.

A família nuclear reproduz em nível abstrato as dinâmicas do capitalismo, de modo a criar subjetividades e interiorizar as exigências de produção desse sistema, reterritorializando os fluxos. É nesse contexto que Édipo se instaura como complexo histórico e político e não mais como estrutura prévia e universal do psiquismo. Édipo reterritorializa o desejo no interior do capitalismo ao privatizar os investimentos desejantes e reconduzi-los ao triângulo familiar, de modo que neutraliza a dimensão revolucionária do desejo. Assim, o ascetismo familiar descrito por Holland corresponde a um regime de subjetivação que transforma o desejo em falta, ajustando-o às exigências da produção capitalista e da reprodução social. É desse modo que a máquina moderna capitalista pode se instaurar como um grande regime de desterritorialização e descodificação dos fluxos. Se, para Deleuze e Guattari, o primeiro grande movimento de desterritorialização se deu com o surgimento da máquina despótica, com a máquina capitalista esse movimento atinge dimensões muito maiores, pois

[...] o capitalismo soube interpretar, por sua vez, o princípio geral segundo o qual as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se, sendo a crise “um meio imanente ao modo de produção capitalista”. Se o capitalismo é o limite exterior de toda sociedade, é porque ele, por sua vez, não tem limite exterior, mas tão somente um limite interior que é o próprio capital, limite que ele não encontra, mas que reproduz, deslocando-o sempre” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 307).

Para Deleuze e Guattari, o capitalismo se define pela generalização dos fluxos descodificados, pela desterritorialização maciça e pela conjunção de fluxos desterritorializados. O limite de desterritorialização dos fluxos no sistema capitalista é o próprio capital, na medida em que toda produção está e deve permanecer a serviço

³³ Capitalist subjects are trained in asceticism by an institution that is isolated from social repression, yet exactly reproduces capitalist social structure and dynamics in their most abstract terms. What is more, the capitalist family also produces the basic elements of social-repression from the other social formations: separation from the means of life, incarnated in the forbidden mother, and obedience to despotic law, incarnated in the forbidding Father. The Oedipus *as complex* has arrived. (HOLLAND, 1999, p. 84).

dele, pois é do capital que, supostamente, como afirma Lapoujade (2015, p.173), o capitalista depende. A antiprodução se insere em todo processo de produção capitalista na medida em que não necessita mais de um déspota para controlar os fluxos descodificados, visto que esse limite é dado pelo próprio capital como corpo pleno. É nesse sentido que as inovações científicas são retardadas até o momento em que sua exploração é justificada pelo mercado. O Estado, por sua vez, juntamente com seu aparato policial e militar, forma um empreendimento de antiprodução que se insinua por todo processo de produção.

3.6 O desejo e as forças revolucionárias

Se as máquinas são desejantes, o desejo é produtor, então, como afirmam Deleuze e Guattari, “[s]e o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 43). Vimos que o inconsciente é máquina, assim como a natureza e tudo o que se manifesta como real; que essas máquinas operam em um sistema contínuo de produção de realidade, isto é, máquinas que produzem máquinas. Essas máquinas são compostas por objetos parciais que funcionam como unidades de produção em que o desejo constitui a força intensiva que as faz funcionar, produzindo fluxos e cortes contínuos. Vimos também que as máquinas desejantes cortam e são cortadas segundo três modos distintos, que correspondem às três sínteses operadas pelo desejo enquanto energia das máquinas. Na primeira síntese, o produto não se diferencia do produzir, caracterizando a síntese conectiva ou de produção; na segunda, a produção se torna produção de registro, caracterizando a síntese disjuntiva ou de produção de registro; na terceira, a produção desejante já é consumo e consumação, caracterizando a síntese conjuntiva ou de produção de consumo. O desejo é, assim, o conjunto de sínteses passivas “que maquinam os objetos parciais” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43) e fazem do inconsciente uma fábrica e não um teatro antigo familiar movido pela representação. Deleuze e Guattari assemelham essa produção a uma biologia molecular, na medida em que

[a] biologia molecular nos ensina que é somente o DNA que se reproduz, não as proteínas. Estas são produzidas e, ao mesmo tempo, são unidade de produção, e constituem o inconsciente como ciclo ou autoprodução, últimos elementos moleculares no agenciamento das

máquinas desejantes e das sínteses do desejo. Vimos que, *através* da reprodução e dos seus objetos (determinados familiarmente ou geneticamente), é sempre o inconsciente que se produz a si próprio num movimento cíclico órfão, ciclo de destino em que ele permanece sempre sujeito. É precisamente sobre esse ponto que repousa a independência de direito da sexualidade em relação à geração (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 383).

O desejo constitui a dinâmica imanente que faz do inconsciente autoprodução. Ao contrário do que sustenta a psicanálise, o desejo não institui uma estrutura edipiana que coloca a família e seus fantasmas no centro de toda a realidade psíquica e social, ao contrário, ele é uma máquina cujo funcionamento se dá em nível molecular, por meio de cortes e fluxos que não se submetem a nenhuma causalidade, finalidade ou significação. O inconsciente é constituído por objetos parciais nômades e autônomos, ou, elementos órfãos que produzem a si mesmos por meio de conexões múltiplas e livres, gerando formas variáveis, sem objetivo ou finalidade, constituindo-se por meio de uma biologia da esquizofrenia que considera as conexões maquinicas moleculares, sua relação com o corpo sem órgãos e as acumulações que formam e selecionam grandes conjuntos. (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 382). Há, portanto, um ciclo contínuo entre o molecular e o molar na medida em que o desejo é ele mesmo máquina, síntese de máquinas e agenciamento maquinico. “O desejo é da ordem da produção, toda produção é ao mesmo tempo desejante e social.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.390). Pode-se dizer, então, que o desejo enquanto produção do real é tão somente desejo de produzir. Se por um lado o desejo está vinculado ao que produz, por outro, mede seu ultrapassamento em relação a tudo o que produz, abrindo-se para o fora. É apenas quando capturado por um sistema molar que o desejo é inscrito na lógica da falta, vinculado a objetos determinados e tornado dependente desses objetos. É aí que o desejo se confunde com o prazer, em detrimento de sua potência produtiva.

Não posso dar valor positivo algum ao prazer, pois o prazer me parece interromper o processo imanente do desejo; o prazer me parece estar do lado dos estratos e da organização; e é no mesmo movimento que o desejo é apresentado como submetido de dentro à lei e escandido de fora pelos prazeres; nos dois casos há negação de um campo de imanência próprio do desejo. (DELEUZE, 2016, p.135).

Para Deleuze e Guattari, é na estrutura que o desejo aparece como falta ou castração, na medida em os objetos parciais são reportados a uma totalidade “[...] que

só pode aparecer como aquilo que lhes falta, e como o que, faltando-lhes, falta a si mesmo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 404). A falta, nesse sentido, não é constitutiva do desejo, mas o efeito de um regime estrutural, exterior, que subordina a produção desejante a uma lógica de representação e de totalização. Nas sociedades capitalistas, a falta torna-se o princípio organizador fundamental de uma economia de mercado baseada no lucro e na acumulação de capital. Como observa Guéron, para Deleuze e Guattari – assim como em Marx e em oposição a Freud – a falta não constitui ontologicamente o desejo, mas é socialmente produzida e experimentada pelo indivíduo a partir de necessidades forjadas, isto é, produzidas externamente pelas formações sociais. A economia capitalista, ao organizar-se em torno da produção de necessidades, fabrica sujeitos carentes cuja relação consigo mesmos e com o mundo é mediada pela privação e pela promessa de satisfação futura. É preciso, portanto, que o sujeito esteja vazio de si mesmo, em meio à abundância de produtos, signos e ofertas, para que o desejo seja conduzido a uma necessidade externa, nunca satisfeita. Nesse processo, o desejo deixa de ser produção do real para tornar-se desejo de servir, orientado ao consumo e à submissão, assim como às exigências do mercado e do trabalho.

O desejo não se apoia em necessidades vindas de fora, são as necessidades que derivam do desejo como formas de contraprodução do real. Nesse sentido, o desejo se une às condições objetivas de existência, razão pela qual Deleuze e Guattari podem afirmar que o desejo se torna desejo de morrer. É quando o sujeito perde as sínteses passivas de existência que ele perde o desejo como produção. “É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 44). Toda produção é, simultaneamente, desejante e social, ao passo que a produção social e a produção desejante são uma só produção funcionando sob regimes distintos. Enquanto a produção social se fecha nos regimes molares, a produção desejante se abre para as zonas de fuga, produzindo novos agenciamentos, novas máquinas. Só é possível escapar da estrutura produzida pelos conjuntos molares porque esta estrutura possui um avesso como produção real do desejo, uma “inorganização real” constituída por objetos parciais cujas interações são indiretas, formando multiplicidades positivas que permitem linhas de fuga. É nesse sentido que o desejo é revolucionário: ele não se limita a negar a ordem existente, mas produz novas foras de vida, novas conexões e novos modos de existência.

O desejo, portanto, é sempre um agenciamento, e todo agenciamento é necessariamente coletivo. Enquanto agenciamento, o desejo necessita do múltiplo, dos encontros. É por meio dos encontros que o desejo se autoproduz enquanto realidade que produz realidades. O desejo é essa grande máquina produtora, cuja produção excede qualquer formação social, histórica, biológica ou pessoal que possa advir de seu processo produtivo e gerador das máquinas técnicas e sociais. O desejo se constitui, assim, como produção de fluxos e corpos a partir dos quais se organizam simultaneamente a sociedade e o sujeito. Como já indicamos, não existe diferença de natureza entre as máquinas desejantes e as máquinas sociais, históricas, biológicas etc., mas apenas uma diferença de registro. No entanto, o desejo enquanto produção livre, força e potência imanente, não deixa de estar presente nas formações sociais. É essa força que faz com que o homem e a natureza contenham em si a energia necessária para produzir mudanças, transformar realidades e não se deixar fechar em um “eu” absoluto. Essa potência revolucionária do desejo é o que nos força, segundo Deleuze e Guattari, a reescrever a história.

No entanto, o desejo foi compreendido, desde Platão e culminando posteriormente na psicanálise, como falta, isto é, orientado por um objeto exterior ou inalcançável. Mas o desejo compreendido como falta é, para Deleuze e Guattari, um desejo castrado: um desejo que não encontra em si mesmo sua potência de agir. É quando o desejo é castrado que vislumbramos as formas mais repressivas de reprodução social. É nesse sentido que Espinosa, segundo Deleuze e Guattari, foi quem melhor soube levantar o problema político do desejo que, em outras palavras, se expressa da seguinte maneira: o que nos faz desejar a servidão? Para Espinosa, o desejo é a essência do homem enquanto *conatus*, isto é, o esforço pelo qual cada coisa persevera em seu ser, mas que pode se expressar como carência tanto quanto como atividade. O desejo carente é o desejo triste, que necessita de forças externas para se expressar, sendo incapaz de afirmar sua potência. O desejo ativo é aquele que expressa aquilo que somos, nossa liberdade e nossa potência de agir segundo nossa natureza. Se o desejo habita em nós sob as duas formas, há sempre uma que prevalece sobre a outra. Quanto mais forte é a nossa potência para a ação segundo nossa natureza, mais livres podemos ser. Deleuze e Guattari, ao levantarem o problema da servidão, apontam a seguinte passagem de Espinosa,

Se, efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa república livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um (ESPINOSA, 2003, p. 8).

Ora, se para Espinosa as paixões tristes são movidas pela carência e nos levam, não apenas a ficarmos reféns de forças externas, mas a desejar certas forças opressoras, é porque, de algum modo - seja pela religião ou organização histórica das formações sociais – somos levados a crer mais em nossa insuficiência do que em nossa potência de agir. É quando perdemos nossa potência de agir que nos entregamos às forças externas que nos dominam, passando a desejá-las como se fossem o símbolo de nossa libertação. Não é por ignorância que desejamos o fascismo, é porque há o desejo fascista em nós - desejo que, como observa Orlandi, é encadeado por paixões tristes (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, pp. 46-47). Contudo, se o desejo é a própria máquina como produtora da realidade, se ele é o real em si mesmo, então só pode ser compreendido em sua positividade, já que nada lhe falta. O desejo é um processo de produção preenchido de si mesmo e não vinculado a nenhuma concepção transcendente da realidade.

O desejo, quando pensado como falta, atrela-se a uma concepção idealista da realidade, que coloca o homem numa relação de impotência consigo mesmo, pois é sempre para o triangulo edipiano que ele se volta – seja na privacidade da família ou na transposição simbólica para o campo social, onde a figura do pai aparece sob a forma do governante. Em ambos os casos, o desejo se torna uma representação familiar em vez de ser vivido como potência produtora. O objetivo de *O anti-Édipo* é pensar o desejo como produtor da própria realidade. Trata-se uma produção desejante efetuada por máquinas enquanto elementos simultâneos do inconsciente e do mundo, o que conduz à questão fundamental da esquizoanálise: “que são, para você, suas máquinas desejantes pulsionais? que uso você faz delas em todas as transições do molecular ao molar e inversamente, e que constituem o ciclo em que o inconsciente, permanecendo sujeito, se produz a si próprio?” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 383). O sentido de *O anti-Édipo*, como diz Orlandi (2019), é criar uma teoria

do desejo como princípio de uma produtividade imanente ao campo social, natural e histórico. Se o desejo produz realidade, produz história, produz sociabilidade e produz sujeito; de outro modo, na história, no social e no sujeito essas mesmas produções são atravessadas por forças desejantes capazes de se reorientar e reformular suas próprias criações, porque o desejo é multiplicidade: são forças de agenciamentos múltiplos, que só produzem na multiplicidade, abrindo possibilidades para outras configurações da história, do homem e da sociedade.

A figura do esquizofrênico não é tomada, em *O anti-Édipo*, como uma figura clínica produzida pelo pai ou pelo triangulo edipiano, mas, ao contrário, dá testemunho de sua autoprodução. O esquizofrênico é a “encenação de uma máquina produtora do real” ou, um “verdadeiro programa do teatro da crueldade” (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.122). O esquizofrênico está em todas as partes, pois apreende o real em sua produção maquínica - coextensiva à natureza e à história -, adentrando todas as regiões e culturas e extraindo delas sempre mais da realidade.

A esquizofrenia, ou a produção desejante, é o limite entre a organização molar e a multiplicidade molecular do desejo; é preciso que esse limite de desterritorialização passe agora para o interior da organização molar, que ele se aplique a uma territorialidade factícia e submetida (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.140).

O esquizofrênico produz segundo um regime molecular: ele é produção desejante. No entanto, como as produções molares são elas mesmas produções das máquinas desejantes, há no interior dessas produções duas linhas distintas: uma que conduz à organização molar da sociedade, às grandes máquinas técnicas e políticas de uma macrofísica; e outra que se desloca no nível de uma microfísica dos afetos e dos agenciamentos moleculares. É na região da microfísica que o esquizofrênico se insere enquanto força produtiva, não como mera identidade clínica, mas como processo que expõe o funcionamento imanente do desejo como produção do real.

3.7 O corpo sem órgãos como experiência de morte

As máquinas desejantes fazem de nós organismos dentro de um campo social regido por estruturas externas, mas o corpo sofre com essa organização, pede um fim, faz uma parada. Isso porque o desejo, segundo Deleuze e Guattari, deseja tanto a morte quanto a vida, a morte como motor imóvel e a vida como funcionamento

maquínico. O corpo sem órgãos é o improdutivo na produção, sem forma e sem figura. Trata-se de um corpo sem imagem que desliza sobre as máquinas produtivas como um inimigo. Há um conflito intenso entre as máquinas e o corpo sem órgãos, já que o corpo sem órgãos não aceita as formações limitantes das máquinas e de seus acoplamentos. “O que garante o funcionamento de um organismo é a ligação dos órgãos entre si; mas o que o corpo sem órgãos não suporta são, justamente, essas ligações orgânicas que o amarram” (LAPOUJADE, 2015, p.153). Segundo Lapoujade, é através desse conflito aparente que as relações de totalização e integração orgânicas são desfeitas, surgindo novas relações entre os órgãos. A morte conduz as máquinas ao esquecimento, embaralhando o triângulo edipiano ao mesmo tempo em que libera formações livres não sujeitas a elementos contrários ou contraditórios.

O esquizofrênico está morto *ou* vivo, não ao mesmo tempo, mas cada um dos dois ao termo de uma distância que ele sobrevoa, deslizando. Ele é filho ou pai, não um e outro, mas um na extremidade do outro como as duas extremidades de um bastão num espaço indecomponível. É este o sentido das disjunções em que Beckett inscreve seus personagens e os acontecimentos que lhes sobrevêm: *tudo se divide, mas em si mesmo*. Mesmo as distâncias são positivas, ao mesmo tempo em que as disjunções são inclusivas (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 106).

A questão determinante do corpo sem órgãos consiste em estabelecer a diferença no interior de si mesma, isto é, instaurar um regime de variação contínua que não depende de nenhuma identidade prévia. Essa diferença não se faz no tempo cronológico, mas no tempo que pertence ao acontecimento, no tempo impessoal em que a vida é tomada pelas singularidades que a atravessam, a compõem e a fazem variar incessantemente. É que o corpo sem órgãos é produzido na primeira síntese das máquinas desejanter como uma máquina de guerra contra o organismo, ou, como um sistema de antiprodução no seio de toda produção. Trata-se, portanto, de uma relação conflitante: na medida em que as máquinas desejanter funcionam por meio de acoplamentos, constituindo organismos, o corpo sem órgãos funciona por meio de paradas, desacoplando os órgãos e desajustando os organismos. É nesse sentido que “[o] corpo sem órgãos é o modelo da morte” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.433). Desse modo, o corpo sem órgãos repele e depõe os órgãos:

O modelo da morte aparece quando o corpo sem órgãos repele e depõe os órgãos – nem boca, nem língua, nem dentes... até a

automutilação. Todavia, não há oposição real entre o corpo sem órgãos e os órgãos enquanto objetos parciais, sua única oposição real é com o organismo molar, que é seu inimigo comum. Na máquina desejante, vê-se o mesmo catatônico inspirado pelo motor imóvel que o força a depor seus órgãos, a imobilizá-los, a fazê-los calar, mas também, quando impelidos pelas peças trabalhadoras, que funcionam então de maneira autônoma e estereotipada, a reativá-los, a reinsuflá-los como movimentos locais. Trata-se de peças diferentes da máquina, diferentes e coexistentes, diferentes em sua própria coexistência. Sendo assim, é absurdo falar de um desejo de morte, que se oporia qualitativamente aos desejos de vida. A morte não é desejada, há somente a morte que deseja, e há também a vida que deseja, enquanto órgãos de trabalho (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 436).

Não podemos dizer que o corpo sem órgãos é o contrário dos objetos parciais que compõem as máquinas desejantes. Na verdade, os objetos parciais e o corpo sem órgãos são os dois elementos materiais que integram as máquinas desejantes: enquanto os objetos parciais funcionam como peças trabalhadoras, o corpo sem órgãos funciona como uma espécie de motor imóvel, garantindo sua oposição ao organismo molar, “[...] e ambos estão juntos numa relação de continuidade nos dois extremos da cadeia molecular do desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 433). Em todo esse processo, não é a morte que é desejada; a morte deseja. Quando o corpo sem órgãos, como motor imóvel, força os órgãos a se calarem, a se imobilizarem, ele força, por outro lado, as peças trabalhadoras a funcionarem de maneira autônoma, reativando-as. O corpo sem órgãos e os objetos parciais são como duas peças ao mesmo tempo diferentes e coexistentes. Se o corpo sem órgãos faz os órgãos pararem de funcionar, essa parada não diz respeito a um desejo a morte, mas de vida.

Do mesmo modo como o corpo sem órgãos funciona como repulsão dos objetos parciais, fazendo as máquinas pararem, ele se apropria dessa produção formando uma síntese de registro ou de produção de registro. Os objetos parciais são então distribuídos sobre o corpo sem órgãos por meio da constituição de uma cadeia que funciona como aparelho de reprodução das máquinas desejantes. Contudo, esse aparelho não reproduz aquilo que era produzido, isto é, não se constitui uma representação. Ele reúne os objetos parciais ao corpo sem órgãos sem unificá-los, formando uma multiplicidade por onde o corpo sem órgãos desliza. Trata-se de uma cadeia de fuga que segue o regime das disjunções inclusivas, cujo papel é decodificar e desterritorializar. A segunda síntese recobre a primeira síntese formando uma superfície de inscrição ou de produção de registro na forma do

“[ou...ou...]” que, aqui, desempenha o papel de inclusão, no sentido de que pode ser uma coisa, como também pode ser outra coisa, e outra coisa.

Mas o corpo sem órgãos é esse deserto, ele o é como distância indivisível, indecomponível, que o esquizo sobrevoa para estar em toda parte em que o real é produzido, em toda parte que o real foi e será produzido. É verdade que a realidade deixou de ser um princípio. De acordo com tal princípio, a realidade do real era estabelecida como quantidade abstrata divisível, ao passo que o espaço era repartido em unidades qualificadas, em formas qualitativas distintas. Agora, porém, o real é um produto que envolve as distâncias com quantidades intensivas. O indivisível está envolvido, o que significa que aquilo que o envolve não se divide sem mudar de natureza ou de forma. O esquizo não tem princípios: ele só é uma coisa sendo outra. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.121).

O corpo sem órgãos é uma superfície de registro sob toda produção desejan- te, superfície esta que opera segundo o modo das sínteses disjuntivas inclusivas, atraindo os órgãos ao corpo de tal modo que a presença de um órgão não implique a exclusão de outro. É nesse sentido que Deleuze e Guattari retomam o poema de Artaud, “Eu, Antonin Artaud, sou meu filho, meu pai, minha mãe e eu” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 29). Ser uma coisa não implica a exclusão de outra, pois não se trata de ser ora um, ora outro, seguindo uma lógica exclusiva e representacional, mas de ser um e ser outro ao mesmo tempo, sem exclusão das partes, sem oposição entre a antiprodução do corpo sem órgãos - que faz as máquinas pararem - e a produção dos objetos parciais, que faz as máquinas funcionarem. A questão colocada pelos filósofos é a seguinte, “como isso pode funcionar em conjunto?” E eles respondem:

É que não se trata ainda de um funcionamento, mas somente da condição (não estrutural) de um funcionamento molecular. O funcionamento aparece quando o motor, sob as referidas condições, isto é, sem deixar de estar imóvel e sem formar um organismo, atrai os órgãos ao corpo sem órgãos e se apropria deles no movimento objetivo aparente. A repulsão é a condição do funcionamento da máquina, mas a atração é o próprio funcionamento. É fácil notar que o funcionamento depende da condição, uma vez que isso só marcha desarranjando-se (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 436).

O modelo da morte é convertido em experiência da morte segundo o modelo blanchotiano da morte impossível: uma morte que já não pode encontrar a morte, uma vez que se trata de uma morte impessoal que não pertence ao sujeito que morre. Trata-se de uma morte que escapa à apropriação subjetiva, inscrevendo-se como um

fora que atravessa o sujeito. A morte, nesse sentido, traça um movimento infinito em que não se pode mais morrer no sentido individual, mas morre-se como experiência impessoal e afirmativa, em que a morte não cessa de acontecer como acontecimento e, paradoxalmente, de afirmar a vida. A morte é, para Deleuze e Guattari, uma experiência ordinária do devir, que se faz no devir: uma passagem na vida e para a vida.

A atração e a repulsão, próprias da primeira e da segunda síntese, formam o terceiro tipo de síntese, uma síntese de conjunção que assinala um sujeito sem identidade na medida em que uma nova aliança se forma, conciliando a máquina desejante e o corpo sem órgãos que, a princípio, se mantinham em conflito. As duas forças precedentes, de atração e de repulsão, são forças positivas que produzem quantidades intensivas a partir de um grau zero de intensidade, compreendido como estado de intensidade pura, sem figura e sem forma. É isso que permite a experiência esquizofrênica como processo de produção desejante. As três sínteses fazem do inconsciente uma fábrica e não um teatro centrado no triângulo edipiano. “Dir-se-ia que o inconsciente como sujeito real disseminou por todo o contorno de seu ciclo um sujeito aparente, residual e nômade, que passa por todos os devires correspondentes às disjunções inclusivas: última peça da máquina desejante, a peça adjacente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.437). O modelo do inconsciente, então, não é o Eu, mas o corpo sem órgãos, “[e] Eu não se reúne ao modelo sem que o modelo, de novo, volte-se em direção à experiência” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 438). A morte garante o retorno à experiência, uma vez que volta e não cessa de voltar em todo o devir. Deleuze e Guattari denominam isso como esquizofrenizar a morte, já que a experiência esquizofrênica conduz o sujeito para a morte como o conduz para a vida, num ciclo que retorna sempre como devir outro. É o “[...] eterno retorno como experiência circuito desterritorializado de todos os ciclos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 438).

4. MIL PLATÔS: corpos e territorialidades

4.1 A terra e seus movimentos aberrantes

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari afirmam que o pensamento se faz na relação entre a terra e o território³⁴, isto é, em um campo de tensões entre as forças imanentes da profundidade e os agenciamentos de suas distribuições nômades em superfície³⁵. Nessa relação, pensar significa, então, se colocar no centro de um combate entre os movimentos desterritorializantes da terra e os movimentos reterritorializantes do território. Essa afirmação já nos situa diante de um processo que se inicia pelo meio, sem qualquer ligação com verticalidades transcendentais ou universais como princípios fundadores. Se começa a pensar a partir de um “universal desfundamento”, o que significa que não se começa absolutamente, ou, “de uma vez por todas” (cf. ZOURABICHVILI, 2016, p.45). Nesse sentido, o pensamento se faz na imanência, nas relações entre a vida e a morte, nos momentos em que algo de inapreensível se passa, onde os acontecimentos se comunicam em velocidades infinitas e o pensamento mesmo é aquele instante que foge, que não é capaz de dizer senão pelo que não alcança, impregnado de forças que já não podem ser medidas em uma forma. *Mil Platôs* é, como diz Lapoujade, o grande livro sobre a terra, e terra é o nome que se dá às multiplicidades e suas distribuições em superfície, de modo que podemos dizer que é nela que se reúnem todos os elementos de desterritorialização e de reterritorialização que darão suporte ao pensamento, assim como aos processos de criação, sejam eles artísticos, filosóficos ou revolucionários.

A terra se confunde com a própria desterritorialização, é uma terra infinitamente movediça, sem fundo nem base. A desterritorialização é o movimento aberrante da terra. A desterritorialização da terra é o maior, o mais potente de todos os movimentos aberrantes, aquele de

³⁴ Dizer que o pensamento se faz na relação entre o território e a terra, significa, para Deleuze e Guattari, que o pensamento não se dá na relação entre sujeito e objeto, tão pouco na evolução entre um e outro. O pensamento é um fora em relação a si mesmo, de modo que ele envolve forças exteriores ao homem e ao objeto, da terra como movimento de desterritorialização e do território como movimento de reterritorialização (Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.103).

³⁵ Segundo Lapoujade, “primeiro há o plano de consistência que se confunde com a imanência da Terra; em seguida, há a Máquina abstrata que distribui a terra segundo seus diagramas; finalmente, há o agenciamento concreto que rege tais distribuições segundo modalidades infinitamente variadas” (2015, p.31). Por um lado, a terra se constitui na relação entre suas forças imanentes e suas distribuições nômades, por outro, o território nasce dos agenciamentos ou das ligações desses movimentos aberrantes.

que se alimentam todos os outros, de uma maneira ou de outra. (LAPOUJADE, 2015, p. 41).

A terra é um centro intensivo de forças. Ela não diz respeito a um lugar físico, delimitado por coordenadas geográficas ou geológicas. Trata-se, antes, de “[...] uma terra abstrata que difere incessantemente de si e que, conseqüentemente, se ‘desterritorializa’ o tempo todo em relação a si mesma, que nasce dessa mesma desterritorialização” (LAPOUJADE, 2015, p. 39). A terra surge, portanto, de um movimento contínuo de desterritorialização que a constitui como diferença em si, ou, como aquilo que não cessa de diferir de si mesma ao se desterritorializar. É nesse sentido que a terra remete, como afirma Lapoujade, ao sem-fundo, ou, àquilo que se encontra para além de todo fundamento. O sem-fundo é o que resiste a todas as formas ou o que não se deixa representar, escapando a toda estabilização formal (cf. DELEUZE, 2006, p.380). Se, para Lapoujade, a questão do fundamento não deixa de percorrer toda a obra de Deleuze, isso se deve à relação paradoxal entre o fundamento e as forças que o a-fundam: o fundamento é sempre “[...] minado por aquilo que [...] tenta excluir, pelo simulacro que o aspira e o esmigalha” (DELEUZE, 2006, p. 380). Desse modo, o fundamento não deixa de existir, mas já não remete a um princípio originário nem a um ponto imóvel. Ele é sempre segundo em relação às diferenças que o precedem e, ao mesmo tempo, dobrado: de um lado, liga-se ao que funda - às formas ou às representações - e de outro, mergulha em um sem-fundo em que é tragado pelas forças intensivas da terra e, permanentemente, desterritorializado.

Mil Platôs é, como dissemos, o grande livro sobre a terra. Se *O anti-Édipo* tinha como problema central estabelecer a correlação entre *homo natura* e *homo história* a partir de um inconsciente máquina, o problema de *Mil Platôs* consiste, segundo Lapoujade, em mostrar como se formam a natureza, a terra, a vida na terra e sua ocupação pelos homens em função de suas máquinas sociais (cf. LAPOUJADE, 2015, p.206). É sobre a terra que se fundam os sistemas de codificação e ordenação das matérias intensivas, das quais emergem as formas organizadas que se distribuem sobre a superfície. A terra diz respeito à profundidade na medida em que algo do fundo sobe à superfície e nela se distribui mediante outras relações – de codificação e de transcodificação –, em que as matérias intensivas ganham uma massa e formam matérias diversas. Como afirma Lapoujade, a problemática que percorre Deleuze não

se situa propriamente na profundidade, tomada isoladamente, mas nas relações entre o profundo e a superfície e a partir das quais se formam os corpos organizados, estratificados. Um corpo organizado é, segundo Lapoujade, um corpo duplamente articulado, que passa pela seleção de uma matéria formada a uma organização estável, em que as matérias selecionadas formam estruturas. “Lembremos que, em *Lógica do sentido*, Artaud não suportava ser articulado pela linguagem; opunha a matéria intensiva de um corpo sem órgãos às articulações da sintaxe para pôr fim ao julgamento de Deus” (LAPOUJADE, 2015, p.208). Mas, se em *Lógica do sentido* Deleuze tratava das articulações da linguagem, em *Mil Platôs* as articulações remetem à toda a natureza, criando estruturas e organizando corpos.

Para compreender como os corpos são articulados e organizados em superfície e, a partir dessas articulações, como o pensamento pode ser apreendido em conteúdos formais ou liberto de todas as formas, tornando-se uma potência criadora, é preciso passar pelas relações que se formam entre a terra e o território. Para Deleuze e Guattari, a terra não existe sem suas ramificações extensivas, isto é, sem o caos como forças de superfície – forças de uma matéria bruta e indomada – que se distribui desordenadamente em superfície. Mas é desse caos, por sua vez, que nascem os meios e os ritmos como seus componentes direcionais de codificação e de transcodificação. Um meio é codificado na medida em que assegura uma estabilidade espaço-temporal, garantindo repetições periódicas; e um ritmo nasce como passagem de um meio a outro, garantindo uma transcodificação, ou seja, uma comunicação de meios. A terra é um lugar de passagem entre um meio e outro, ou, o lugar onde “[o] esgotamento, a morte, a intrusão ganham ritmos” (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 125). Nesse sentido, um meio é constituído por matéria comunicante, aberta ao caos e que passa de uma à outra devindo ritmo, mas essas matérias ainda não possuem constância temporal e alcance espacial, elas são direcionais – a morte é atravessada pela chuva que escurece o dia e sombreia o quarto. Um território surge quando os meios e os ritmos deixam de ser direcionais e se tornam dimensionais, ou seja, quando eles se tornam expressivos, ou, “[...] produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 127). Assim, os meios e os ritmos ganham constância temporal e alcance espacial, isto é, qualidades expressivas próprias (cor, odor, som, silhueta) que podem ser repetidas, deixando de ser apenas ações transitórias e tornando-se apropriativas – marcas, placas ou assinaturas. Essas marcas não pertencem ao sujeito, elas

desenham o território. Nesse sentido, o território é o primeiro agenciamento. As marcas qualitativas são primeiras em relação ao sujeito, mas desenham o território que pertencerá ao sujeito. É nesse sentido que o território é efeito da arte, e o artista o primeiro a tomar posse, ou seja, a se apropriar das marcas qualitativas, tomando-as como propriedade:

O artista, primeiro homem que erige um marco ou faz uma marca... A propriedade, de grupo ou individual, decorre disso, mesmo que seja para a guerra e a opressão. A propriedade é primeiro artística, porque a arte é primeiramente *cartaz, placa*. [...] O expressivo é primeiro em relação ao possessivo, as qualidades expressivas ou matérias de expressão são forçosamente apropriativas, e constituem um ter mais profundo que o ser. (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 129).

Um território não é primeiro em relação às suas marcas qualitativas ou funções expressivas, ao contrário, são essas marcas e funções que fazem o território, isto é, que o produzem como efeito de uma territorialização. Pedacos de diferentes meios são agrupados e anexados em um território, definindo o que pode ou não entrar. O primeiro movimento de um território, portanto, consiste em colocar placas, marcar distâncias, manter distantes as forças do caos, definindo o que pertence e o que não pertence ao território. Esse primeiro momento se realiza quando uma força adquire constância temporal e alcance espacial, dando lugar a uma matéria objetiva e de expressão que afeta os corpos³⁶. Mas existe, também, um segundo momento, em que a matéria expressiva devém estilo, visto que não só remete a um conteúdo – repetindo invariáveis –, mas exprime relações. Ao mesmo tempo em que as matérias expressivas encontram constância temporal, elas podem aumentar ou diminuir suas velocidades, entrar em relação com impulsos internos ou com circunstâncias externas. Nesse sentido, o estilo adquire autonomia: não mais pertencer, mas criar motivos e contrapontos, paisagens melódicas, momento em que as qualidades expressivas entram em relações variáveis umas com as outras (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.132). Assim, os movimentos não vão mais em busca de demarcar ou de pertencer,

³⁶ Segundo Lapoujade, a expressão pode variar segundo os estratos aos quais se liga. No estrato geológico, a expressão é inseparável do conteúdo. Em uma estrutura de cristal, formada por três dimensões, a superfície acessível se reproduz, de modo que o cristal repete a estrutura da camada precedente. No estrato orgânico, a expressão se libera relativamente do conteúdo, reproduzindo sua própria estrutura e estabelecendo uma linha (estrutura linear). Mas no estrato antropomorfo, surge uma nova forma de expressão, em que a linguagem se desprende das estruturas formadas e se tornam códigos capazes de traduzir e de repetir, havendo a distinção entre corpos e signos.

mas de criar paisagens, movimentos, linguagens, no sentido em que os processos criativos ganham movimento e alternância e a arte se torna um elemento de passagem. Desse modo, o território não determina um lugar fechado ou imóvel, ele é em si mesmo um espaço de abertura, de rupturas e de novos agenciamentos.

O território é o primeiro agenciamento, mas é também o que possibilita a formação ou a passagem a outros agenciamentos, já que possui, segundo Deleuze e Guattari, dois aspectos fundamentais: primeiro, o de assegurar a coexistência de membros de uma mesma espécie, ou seja, personagens rítmicos; em segundo lugar, o de assegurar a relação de um máximo de espécie diferentes, criando por meio delas paisagens melódicas, movimentos de passagem e de distribuições das forças intensivas. Sendo o território o primeiro agenciamento, é também a primeira coisa que faz agenciamentos, podendo-se dizer que “o agenciamento é territorial”. Assim, o território é constituído por passagens, por ritornelos – conjunto de materiais de expressão que traça um território e se desenvolve em paisagens territoriais, sendo que uma paisagem é composta por heterogeneidades, agenciamentos territoriais atravessados por outros agenciamentos: sonoros, sexuais, de grupo, de corte etc. Nesse sentido, o território é o que está sempre em vias de se desterritorializar. Em todo território há uma terra, uma zona interior que o ameaça, assim como zonas exteriores ou intermediárias que se comunicam ou se anexam. Ao mesmo tempo em que o território nasce do agrupamento e da organização das forças intensivas, ele desencadeia seus próprios movimentos de desterritorialização. As forças desconhecidas da terra continuam ali reunidas, colocando em risco toda tentativa de posse. As vezes essas forças são amistosas, as vezes são violentas, constituindo um perpétuo combate que cria os movimentos de desterritorialização e de reterritorialização, segundo um devir que é duplo.

No território, há sempre um lugar onde todas as forças se reúnem, árvore ou arvoredos, num corpo a corpo de energias. A terra é esse corpo a corpo. Esse centro intenso está ao mesmo tempo no próprio território, mas também fora de vários territórios que convergem em sua direção ao fim de uma imensa peregrinação [...]. Nele ou fora dele, o território remete a um centro intenso que é como a pátria desconhecida, fonte terrestre de todas as forças, amistosas ou hostis, e onde tudo se decide. (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 137).

Se por um lado o território é o efeito de um movimento de reorganização das funções e de reagrupamentos das forças, assegurando a coexistência de membros

de uma mesma espécie; por outro, o território desencadeia algo que pode ultrapassá-lo, uma defasagem entre o código e o território, garantindo, também, a relação entre um máximo de espécies diferentes e novos modos de agrupamentos. Os agenciamentos territoriais são constantemente atravessados por outros agenciamentos, de modo que o território está sempre em vias de desterritorialização. No entanto, essas desterritorializações são ainda parciais, ou seja, remetem a um território, mas um ritornelo ou uma matéria expressiva pode colher forças longe demais, fora do território ou de seu feixo de forças – ritornelos de afrontamento –, engajando movimentos de desterritorialização absoluta (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.145). A questão que se coloca, então, é a de saber o que mantém juntos todos esses movimentos, o que assegura a coexistência entre os personagens rítmicos, formados por membros de uma mesma espécie, e as paisagens melódicas, formadas pela comunicação de diferentes espécies segundo um devir expressivo que coloca em jogo forças diversas. Para Deleuze e Guattari, o que mantém juntos todos esses agenciamentos territoriais é uma questão de consistência. Ao mesmo tempo em que a consistência mantém juntos os componentes de um agenciamento territorial, mantém, também, os diferentes agenciamentos e seus componentes de passagem e de alternância.

O problema da consistência concerne efetivamente a maneira pela qual os componentes de um território se mantêm juntos. Mas concerne também a maneira pela qual mantêm os diferentes agenciamentos, com componentes de passagem e de alternância. Pode até ser que a consistência só encontre a totalidade de suas posições num plano propriamente cósmico, onde são convocados todos os disparates e heterogêneos. No entanto, cada vez que heterogêneos se mantêm juntos num agenciamento ou em interagenciamentos, já se coloca um problema de consistência, em termos de coexistência ou de sucessão, e os dois ao mesmo tempo. Mesmo num agenciamento territorial, é talvez o componente o mais desterritorializado, o vetor desterritorializante, como o ritornelo, que garante a consistência do território (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.146).

A consistência remete à capacidade de manter juntos elementos heterogêneos, dando suporte para que algo seja criado, ao mesmo tempo em que mantém a abertura com o fora, permitindo que as criações possam ser lançadas a outros movimentos e expandir-se em outras relações. Um plano de consistência não funciona sem uma máquina abstrata que se liga ao agenciamento territorial e o abre para outros agenciamentos. Do mesmo modo, esse plano pode extravasar todo agenciamento e

produzir uma abertura para o cosmo, onde as forças já não constituem formas expressivas, mas remetem ao informal e ao imaterial. Em um plano cósmico, são convocados todos os disparates heterogêneos, de forças que não constituem nenhum tipo de hierarquia, forças cósmicas em um imenso ritornelo desterritorializado. Se, por um lado, o plano de consistência e sua máquina abstrata opera uma proliferação de fluxos ou de signos, por outro, faz nascer, segundo Lapoujade, pretensões ilegítimas. O plano de consistência se insere como único meio de recusar os falsos pretendentes (2015, pp.214-1215), permitindo que as diferenças sejam alcançadas sem que falsos movimentos sejam aderidos.

Nos colocamos então, no plano da vida. E qual é o lugar da vida?, perguntam Deleuze e Guattari. Ora, a vida é ao mesmo tempo um sistema de estratificação e um conjunto de consistência que conturba as ordens, as formas e as substâncias. A vida implica, portanto, um ganho de consistência na medida em que são os agenciamentos mais desterritorializados que conectam forças e agenciam fluxos de combinações moleculares, independentemente de relações de causalidade ou de determinismo, podendo ir sempre mais longe, ampliando os limites da terra. A vida é um lugar de tensões, de movimentos de territorialização, desterritorialização e de reterritorialização: o lugar dos estratos e das aberturas. É nesse lugar de tensões que o pensamento se estende, abrindo-se ao mesmo tempo ao que não pode ser pensado e à necessidade de que algo seja pensado. Assim, pensar significa se estender sobre um plano de imanência “[...] que absorve a terra (ou antes a ‘adsorve’)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 107), isto é, um plano capaz de aderir às forças da terra em seu aspecto mais desterritorializante, em que o pensamento perde a forma e seus caracteres de subjetivação, transpondo limites ao mesmo tempo em que ganha consistência, podendo alçar voos cada vez mais distantes sem se perder no nada ou no vazio indiferenciado. Quando a terra entra no puro plano de imanência do pensamento, a desterritorialização é absoluta, o pensamento se torna inalcançável, livre de qualquer forma ou subjetivação, capaz de ultrapassar todas as barreiras. Mas toda desterritorialização, como afirmam Deleuze e Guattari, não excluem uma reterritorialização que afirma a criação de uma terra por vir. É a relação entre a desterritorialização parcial, do território, e a desterritorialização absoluta, da terra, que faz nascer o pensamento. Quando a desterritorialização relativa se faz horizontal, “[...] *ela se conjuga* com a desterritorialização absoluta do plano de imanência que leva ao infinito, que leva ao absoluto os movimentos da primeira [...]” (DELEUZE; GUATTARI,

2010, pp.108-109). Na relação entre o relativo e o absoluto, a imanência se faz redobrada. Para Deleuze e Guattari, a imanência é onde o conceito povoa e onde o pensamento não se faz mais por figuras ou por representação.

A terra, como movimento de desterritorialização absoluta, é constituída por partículas que se movem segundo variabilidades e velocidades infinitas – de acelerações e lentidões. Nesse sentido, a terra é o lugar onde tudo se perde no silêncio, na imobilidade, ou, em uma velocidade tão grande que aparenta ser imóvel, onde coincidem todas as aparições e desapareções, no instante “[...] que não sabemos se é longo demais ou curto demais para o tempo [...]. Perdemos sem cessar nossas ideias” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.237). Esse é o silêncio necessário para que algo possa ser mobilizado: um pensamento, uma ideia ou uma obra de arte. Aproximamo-nos, então, da questão formulada por Blanchot quando afirma que o domínio do escritor não reside na mão que escreve, mas naquela que interrompe a escrita, que suspende o gesto, o lugar onde o “eu” não existe mais e onde subsistem apenas as forças impessoais, onde as velocidades infinitas se confundem com o nada. Seria esse o lugar da morte? Ou, antes, o lugar de um tempo morto, tempo de um coletivo impessoal? Não o meu tempo, mas o tempo de alguém? Seria o tempo morto o tempo da terra? Assim diz Blanchot:

Alguém é o que está ainda presente quando não há ninguém. Aí onde estou só, não estou aí, não existe ninguém, mas o impessoal está: o lado de fora, como aquilo que antecipa e precede, dissolve toda a possibilidade de relação pessoal. Alguém é o Ele sem fisionomia, o coletivo impessoal de que se faz parte, mas quem faz parte dele? Nunca tal ou tal indivíduo, nunca tu e eu. Nenhuma pessoa participa do coletivo impessoal, que é uma região impossível de trazer para a luz, não porque oculte um segredo estranho a toda a revelação, nem mesmo porque seja radicalmente obscura, mas porque transforma tudo o que lhe tem acesso, inclusive a luz no ser anônimo, impessoal, o Não-verdadeiro, o Não-real e, entretanto, sempre presente. O coletivo impessoal é, sob essa perspectiva, o que aparece mais de perto quando se morre. (BLANCHOT, 1987, p. 22).

Esse domínio impessoal em que tudo é rápido ou lento demais, tão rápido que parece imóvel, seria o que Beckett buscava em seus personagens? O domínio do inapreensível, do fugaz, da perda do nome ou do inominável? O momento em que tudo se repete, mas nada se fixa, tudo se esvai para recomeçar novamente, tudo circula numa velocidade tão grande que as coisas parecem não sair do lugar e que, no entanto, nada mais é como era, aboliram-se todas as possibilidades de

representação. A terra como um campo de intensidades é exatamente isso, o desigual em si mesmo, o lugar das forças profundas que sobem à superfície e se aliam às forças do caos, isto é, as suas próprias ramificações extensivas, distribuindo-se em novos movimentos, novas velocidades em um tempo impossível de ser apreendido, o tempo de *Aion*, do devir, do ritmo que na repetição encontra a diferença, assim como flocos que se encontram e se separam, se reencontram e se abandonam, “[...] o universo está aqui, comigo, sou o ar, as paredes, o emparedado, tudo cede, abre-se, deriva, reflui, flocos. Sou todos esses flocos, cruzando-se, unindo-se, separando-se [...]” (BECKETT, 2009, p.150). A terra nasce de suas próprias desterritorializações, lançando no caos as formas que se organizam e se estratificam sobre ela. Mas é também sobre ela que os corpos se organizam e a linguagem se articula: codificando, desterritorializando e reterritorializando corpos sociais nesse duplo movimento que é a vida.

4.2 O plano de imanência

Desde *Diferença e repetição*, Deleuze concebe o pensar como algo que se produz fora dos estratos do bom senso e do senso comum - que fazem do pensamento o exercício natural de uma faculdade ou de uma boa vontade, vinculados ao modelo de representação e de reconhecimento. É preciso, na verdade, destruir esses estratos, “do pensamento normalizado e da opinião generalizada” (GIL, 2008, p. 221). O pensamento nasce daquilo que o força a pensar, sendo, pois, algo complexo, diferente de reconhecer, rememorar ou lembrar. Como diz Deleuze a respeito de Artaud, o mais difícil não é orientar o pensamento ou aprimorar uma expressão, mas chegar a pensar alguma coisa³⁷, no sentido em que o pensamento deve ser forçado a pensar, ou seja, pensar por meio de sua própria impossibilidade, de suas próprias rachaduras ou arrombamentos. Pensar é um ato de criação ligado a um campo diferencial, caótico, impessoal, pré-subjetivo, que coloca o pensamento em contato com aquilo que o força

³⁷Em cartas destinadas a Jacques Rivière sobre a não publicação de seus poemas, Artaud questiona seu direito de continuar a pensar, seja em poema ou em prosa. São as imperfeições e as falhas de seus poemas, ou a incerteza de seu próprio pensar, que dão a estes um caráter especial, na medida em que manifestam uma existência espiritual da qual se apropria. Para Artaud, o valor real de seus pensamentos está justamente em seus obstáculos destruidores, ou seja, naquilo que o impossibilita de pensar. Assim escreve: “Essa dispersão dos meus poemas, esses vícios de forma, essa diminuição constante do pensamento, é preciso atribuí-la não a uma falta de exercício, de posse do instrumento que manejava, de *desenvolvimento intelectual*, mas a um colapso central da alma, a uma espécie de erosão, ao mesmo tempo essencial e fugaz, do pensamento” (ARTAUD, 2017, p. 21-25).

e o arrasta para o lugar de suas impossibilidades. Chegar a pensar alguma coisa talvez tenha sido, também, a busca de Deleuze, seja como leitor e pensador de outros filósofos, escolhendo aqueles que fugiam de uma tradição racionalista, como Lucrécio, Hume, Espinosa, Nietzsche, Bergson, ou nos fazeres de sua própria filosofia. Para Deleuze, o ato de pensar ou de dizer algo em nome próprio não significa, de modo algum, se tomar por um eu ou um sujeito que fala em seu nome, ao contrário, “[...] um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem” (DELEUZE, 1992, p.15). Nesse sentido, falar é falar do que não se sabe, tomando singularidades e pequenos acontecimentos. Deleuze, apesar de já se colocar nessa busca pelo pensamento em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, considera essas obras, ainda, cheias de aparatos universitários, mas nas quais tenta sacudir algo, tratar a escrita como fluxo e não como código (cf. DELEUZE, 1992, p. 15). Essa tentativa adquire, segundo Deleuze, um progresso com *O anti-Édipo*, escrito a dois, ainda que o considerasse acadêmico. É com *Mil platôs* que Deleuze, junto com Guattari, conquista uma escrita de fluxos livres ou das multiplicidades³⁸.

Se, como afirma Lapoujade, “*Mil platôs* é um livro sobre a Terra, é porque a Terra é o nome coletivo dessas multiplicidades de multiplicidades” (LAPOUJADE, 2013, p. 192). Ou seja, das multiplicidades e de suas distribuições. A Terra é o que difere de si, o que nasce de uma desterritorialização absoluta, sendo preciso que ela se constitua pelo traçado de um plano que possibilite ver, sentir e pensar, tornar perceptível o que não o é em outros planos (cf. LAPOUJADE, 2013, p. 194). Seria preciso, portanto, traçar um plano de imanência, isto é, um plano que dê consistência a um conceito, uma obra, uma ideia, ou, de modo mais geral, às multiplicidades. Em *O que é a filosofia?* Deleuze define o campo de imanência como a Terra da filosofia, um *Omnitudo*³⁹ que compreende todos os planos num mesmo plano. Trata-se de um

³⁸ Segundo Lapoujade, as multiplicidades que estavam subjacentes em *O anti-Édipo* passam, em *Mil Platôs*, para o primeiro plano e “[...] constituem por si mesmas o plano dessa mecanosfera” (LAPOUJADE, 2015, p. 192), em que as máquinas desejantes desaparecem em prol de agenciamentos ditos maquínicos.

³⁹ O termo *omnitudo* provém da tradição escolástica e é retomado por Espinosa para designar a plenitude infinita do ser, isto é, a totalidade absoluta da realidade como expressão de uma única substância. Em *O que é a filosofia?* Deleuze retoma esse termo para indicar o plano de imanência como o plano de todos os planos, isto é, o plano de imanência ou o plano de consistência dos conceitos: um Uno-Todo ilimitado e permanentemente aberto, onde os conceitos são criados (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 45).

deserto povoado por tribos que nele se deslocam. O plano de imanência é a imagem do pensamento, não como conceito ou método – ou como estrutura formal que permite a representação de um objeto –, mas como aquilo que o pensamento reivindica de direito: o movimento levado ao infinito. “O movimento tomou tudo, e não há lugar nenhum para um sujeito e um objeto que não podem ser senão conceitos. O que está em movimento é o próprio horizonte [...]” (DELEUZE, 2010, p. 48). O plano de imanência é o horizonte sobre o qual estamos, ao mesmo tempo em que se distancia de nós conforme avançamos, como um meio que se move infinitamente sobre si mesmo. O movimento percorre o plano sob a condição de retornar sobre si, pois a imanência só é imanente em relação a si mesma; é exatamente isso que garante a sua impessoalidade e resistência aos modos de transcendência. Sendo esse campo impessoal e, portanto, pré-filosófico, ele é traçado por meios que não são racionais e que colocam o pensamento sempre em fuga, como aquilo que escapa ao sujeito que avança em sua direção.

De todo modo, é preciso traçar um plano, fazer um corte no caos. “‘Cortar’ só pode significar captar (definir, reter) uma ‘fatia’, por assim dizer, de um caos que permanece livre (e infinitamente livre) em todas as outras direções ou dimensões” (PRADO JR., 2004, p. 152). O caos, segundo Deleuze e Guattari, não se caracteriza por indeterminação ou por falta de determinação, mas, ao contrário, por excesso de determinação, isto é, de determinações dotadas de velocidades infinitas. Trata-se de determinações que não se encontram e não se relacionam, desfazendo qualquer possibilidade de consistência. Como observa Zourabichvili, o caos é “[...] um afluxo incessante de pontualidades de todas as ordens, perceptivas, afetivas, intelectuais, cuja única característica comum é a de serem aleatórias e não ligadas” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 40). Esse afluxo de pontualidades de todas as ordens, cujas velocidades infinitas não permitem qualquer organização, diz respeito a um excesso que torna impossível a constituição do pensamento. O plano de imanência é um corte no caos, que permite reter ou selecionar determinações caóticas e fazer conexões sem que tais determinações percam seus movimentos infinitos. As seleções permitem ligar dados e produzir sentido sem estarem condicionadas a qualquer tipo estrutura ou mecanismos de interpretação.

O plano de imanência não se opõe ao caos como um princípio de ordem contra a desordem. Ao contrário, ele opera um corte que dá consistência ao pensamento ou à criação, reunindo afetos, percepções e pontualidades de todas as ordens e

colocadas em relação, dando suporte para que algo seja experimentado ou produzido. Trata-se de um plano pré-subjetivo e pré-filosófico que escapa tanto à consciência quanto à transcendência, sejam elas a do sujeito ou a do objeto. Esse campo é o lugar onde a vida joga com a morte, fazendo emergir uma vida impessoal e singular, própria dos acontecimentos puros. Segundo Montebello, é preciso dar consistência aos puros acontecimentos sem perder os seus devires, sem constituir um sujeito que governe sobre esse plano e sem reduzi-lo a um princípio analítico primeiro – como Deus – ou a uma subjetividade sintética primeira – como o Eu⁴⁰ (cf. MONTEBELLO, 2017, pp.19-20). Nesse sentido, o plano de imanência sustenta a potência do devir sem confiná-la a qualquer espécie de fundamento. Traçar um plano ou operar um corte compreende reter uma fatia do caos, desenhando ordenadas intensivas que permitem ao pensamento adquirir consistência sem perder o infinito, suas aberturas e seus devires. Essa consistência não se submete nem se confunde com qualquer forma de organização, ao contrário, afirma-se contra todo ordenamento transcendente, mantendo-se aberta a uma experimentação contínua.

Em *Mil platôs*, assim como em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari não oferecem uma distinção clara entre plano de imanência, plano de consistência e plano de univocidade, sendo, muitas vezes, tratados como sinônimos. No entanto, para Montebello, esses conceitos não devem ser simplesmente associados, “[...] ainda que eles circunscrevam em conjunto a tarefa própria do filósofo” (MONTEBELLO, 2017, p. 19. trad. nossa)⁴¹. Para o comentador, trata-se menos de conceitos equivalentes do que de níveis distintos de problematização. Nesse sentido, Montebello propõe uma diferenciação funcional dos planos. O plano de imanência diria respeito à tarefa própria da filosofia, na medida em que visa superar a oposição entre ser e pensamento, instaurando um campo onde pensar significa acompanhar os movimentos da vida em sua imanência. O plano de univocidade estaria ligado às questões ontológicas do ser e do sentido, isto é, à afirmação de um ser unívoco que se diz igualmente do uno e do múltiplo, sem recorrer a quaisquer hierarquizações ou princípios transcendentais. Já o plano de consistência diria respeito à determinação do real e às suas potências genéticas, ou seja, como fazer consistir as multiplicidades

⁴⁰ Segundo Montebello, a consistência consiste num paradoxo que tem por ambição revelar, ao mesmo tempo, a *phýsis* liberta de todas as formas de organização e erigir um plano de natureza que dê conta da diferenciação.

⁴¹ “Nous ne pouvons toutefois assimiler ces concepts les uns aux autres, même s’ils circonscrivent ensemble la tâche propre du philosophe”.

sem perder o infinito que as atravessa. O problema aqui não seria apenas ontológico, mas produtivo, pois o que está em jogo é a liberação de um plano de natureza ao mesmo tempo produtor e livre, capaz de sustentar os devires e os processos de individuação sem remeter a formas prévias ou finalidades externas. Entretanto, se em Deleuze e Guattari esses conceitos não se apresentam como claramente separados, isso não se deve a uma imprecisão conceitual, mas ao fato de serem, de todo modo, inseparáveis. Pode-se, assim, conceber os três planos como faces de um mesmo plano, na medida em que a terra, como plano de todos os planos, é

[...] inseparável de uma desterritorialização que é o seu movimento aberrante. Eis aí um conjunto de singularidades que se prolongam umas nas outras, é um conceito que remete enquanto tal a um acontecimento: um lied [canção]. Um canto se eleva, se aproxima ou se afasta. É o que se passa num plano de imanência: multiplicidades o povoam, singularidades se conectam, processos ou devires se desenvolvem, intensidades sobem ou descem (DELEUZE, 2013, p.188).

Ora, a terra é o conjunto de multiplicidades e singularidades no interior da qual se traça um plano de imanência. A terra é anterior a qualquer organização hierárquica. Nela, as diferenças não são subordinadas a um princípio comum, mas coexistem segundo regimes variáveis de composição. Traçar um plano de imanência não significa impor uma determinação a partir de relações hierárquicas de causa e efeito, mas selecionar relações capazes de tornar comunicáveis as multiplicidades, isto é, constituir os elementos de um campo transcendental, em que as variáveis marcam, não indeterminações empíricas, mas determinações de imanência ou determinabilidades transcendentais, em que as determinações não são fixas, mas compreendem relações e transmutações. Entretanto, a reunião de todas as multiplicidades sobre um mesmo plano – sem hierarquia, transcendência ou subordinação – supõe um plano de univocidade como garantia de que o ser se diga igualmente de todas as diferenças, ou que a Terra se diga de todos os seus traçados. “O uno não é o transcendente que pode conter até a imanência, mas o imanente contido em um campo transcendental. Uno é sempre indício de uma multiplicidade: um acontecimento, uma singularidade, uma vida...” (DELEUZE, 2016, p. 411). Por outro lado, se uma vida é feita de acontecimentos e singularidades, isto é, de virtualidades, é necessário, ainda, de um plano que lhe dê consistência. Se o plano de imanência torna possível as relações entre as multiplicidades e o plano de

univocidade, assegurando sua igualdade ontológica, o plano de consistência diz respeito ao modo como essas diferenças se atualizam e insistem como potência real. Consistir é fazer com que as multiplicidades se sustentem em suas conexões, sem perder o infinito que as atravessa, isto é, sem reduzir seus devires às formas fixas ou organizações estáveis.

Temos, em primeiro lugar, a imanência da terra, com a qual se confunde, segundo Lapoujade, o plano de consistência. O plano, dissemos, é um corte no caos, constituído de uma matéria impessoal, de relações livres e variáveis, sem princípio algum de organização. Ele é um meio de transporte, isto é, uma passagem onde se desenvolvem afetos e devires. Mas é preciso tornar perceptível essas variações para que se possa extrair alguma coisa delas: um pensamento, um sentimento que lhe dê consistência. “Pode-se dizer que a consistência implica uma certa solidez material e, conseqüentemente, uma forma” (LAPOUJADE, p.197). Se por um lado a imanência é a vida, por outro, como afirmam Deleuze e Guattari, a vida implica consistência. Ela é inseparável de uma máquina abstrata que abre e fecha agenciamentos e territórios. Nesse sentido, o plano de consistência não comporta sujeitos particularizados, mas agenciamentos ou indivíduos diversos, determinados por variações contínuas, em que cada um desses indivíduos agrupa uma infinidade de relações. Trata-se de um plano geométrico, composto por individuações sem sujeitos, hecceidades, velocidades e lentidões que não formam subjetividades, mas afetos não subjetivos que não evoluem ou não se desenvolvem por filiação. Ao contrário, se desenvolvem por involução, na medida em que não cessam de dissolver formas e liberar tempos e velocidades.

É necessariamente um plano de imanência e de univocidade. Nós o chamamos de plano de natureza, embora a natureza não tenha nada a ver com isso, pois esse plano não faz diferença alguma entre o natural e o artificial. Por mais que cresça em dimensões, ele jamais tem uma dimensão suplementar àquilo que passa nele. Por isso mesmo é natural e imanente [...]. É um plano cujas dimensões não param de crescer com aquilo que se passa, sem nada perder de sua plenitude. (DELEUZE; GUATTARI, v.04, 2012, p. 58)

Ora, se um plano de consistência é composto por multiplicidades ou individuações em constante estado de variação, que não chegam a formar sujeitos individualizados, de onde vem, então, sua consistência? É que um plano de consistência é tão mais consistente quanto mais é capaz de manter juntos elementos heterogêneos. Nesse sentido, como afirma Lapoujade, um plano de consistência não

tem como objetivo formar representações, mas constituir novas realidades. O que opera um tal plano é uma máquina abstrata que distribui fluxos e elementos moleculares de maneira rizomática, mantendo juntos termos heterogêneos e instáveis. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que o plano de consistência é um corpo sem órgãos, isto é, um corpo que não é definido por um sistema de organização – os quais se extrairia formas fixas e evoluções filiativas ou arborescentes – mas um corpo capaz de se desorganizar e de desorganizar sistemas, não para inseri-los em um vazio indeterminado, mas para extrair deles novos modos de vida e de pensamento. É que um plano de consistência não constitui determinações fixas. Ele se constitui como um plano fixo que não determina sujeitos, mas velocidades e lentidões, operando conexões fluidas capazes de nutrir sempre novos agenciamentos.

Aludiríamos, pois, a uma potência de inovação e forças criativas em movimento de vizinhança, abertas à contaminação: um bloco de respirações errantes que se apoiam, reciprocamente, mas não entram em *simbiose*. Encontros. Sempre encontros que produzem novos afectos fora das muralhas do isolamento, apoiando-se na abertura do sensível ao qual a ressonância não prescinde tanto para subsistir quanto para renascer, pensar, nutrir a *expressão*, querer a liberdade, afirmar a potência do devir (LINS, 2021, p.37).

Nesse sentido, como indica Lins, o plano de consistência – ou corpo sem órgãos – coloca em comunicação forças que se apoiam e respiram juntas, ainda que de maneira errante, sem se fixarem em um organismo. Desse modo, elas se mantêm abertas ao sensível, aos deslocamentos e ao fora. O corpo sem órgãos não se define por formas e substâncias, mas por afetos e movimentos locais que escapam a qualquer ordem de representação. Portanto, o pensamento não se opõe ao materialismo ou a um empirismo superior. Longe de se afastar do real, ele se inscreve diretamente nas forças e intensidades que o atravessam e que, ao mesmo tempo, movimentam povos, massas e até mesmo a história. Assim, pensar é acompanhar os devires, deixar se afetar por eles. “Trata-se de inserir no pensamento uma linha de liberdade, ou *linhas abstratas mutantes* [...]” (LINS, 2021, p.37). Essas linhas abstratas mutantes não objetivam representar, mas inventar novas realidades, de modo que o pensamento, longe de se fechar sobre si mesmo, constitui uma prática de experimentação e de criação, atento às forças que atravessam e transformam os planos.

4.3 O corpo e o fascismo

Para Deleuze e Guattari, em contraposição ao pensamento marxista, uma sociedade não se define por suas contradições e sim por suas linhas de fuga, do ponto de vista de uma micropolítica. Isso não significa, todavia, negar a existência ou a eficácia das contradições sociais, presentes nas relações de classe, trabalho, economia, produção etc. Se essas contradições parecem definir o funcionamento de uma sociedade, tal constatação só tem valor de verdade em grande escala, do ponto de vista da macropolítica. Segundo Guerón,

Falar em linha de fuga em vez de contradição significa dizer que em termos políticos a ruptura no *socius* deve ser colocada em termos de afirmação antes de negação. O que libera a vida de suas amarras é o que abre uma máquina social no coração dela. É nesse sentido que se libera um devir. Trata-se de uma ruptura que sempre se dá no nível molecular e que, portanto, tem uma dimensão micropolítica. (GUERÓN, 2020, p. 413).

O perigo de pensar a sociedade exclusivamente em termos de contradição consiste em incorrer justamente naquilo que o próprio marxismo critica: partir de idealidades, e não de materialidades, para compreender os processos sociais e seus movimentos. Quando isso ocorre, perde-se de vista o jogo efetivo de forças que crescem ou decrescem, se intensificam ou se enfraquecem em um mesmo território. Essas forças podem engendrar movimentos de massa capazes de levar pessoas às ruas, mas também podem produzir estados de paralisia, confinando-as em suas casas e deslocando-as da vida social. Perceber essas forças que agem em determinados grupos, assim como aquelas que se produzem no interior de cada indivíduo, podendo se desenvolver em processos criativos ou, ao contrário, em atitudes fascistas, é o que permite uma compreensão, em grande escala, das contradições que se formam e se estratificam em uma sociedade. É do ponto de vista de uma micropolítica que podemos compreender como um sujeito explorado pode vir a defender o próprio processo de exploração e a lutar contra sua própria classe, servindo de instrumento para a manutenção das contradições sociais.

Vimos que a terra é um corpo sem órgãos completamente desterritorializado, ou seja, onde a matéria não constitui formas, ela é instável e transitória. A terra, no entanto, não se separa dos movimentos de estratificação e territorialização que dizem

respeito aos corpos organizados. Ao mesmo tempo, os corpos organizados não deixam de ser atravessados por movimentos de desterritorialização, desestratificação e descodificação, liberando fluxos e linhas de fuga. O corpo da terra é estratificado e os estratos, por sua vez, são resultados de uma dupla articulação: de conteúdo e de expressão. A primeira articulação, de conteúdo, é responsável por estabilizar as partículas instáveis e codificá-las, impondo uma ordem de ligação e de sucessão (formas). A segunda articulação, de expressão, é responsável por instaurar estruturas estáveis e funcionais capazes de serem reproduzidas, ou seja, atualizadas. Estes estratos, do ponto de vista de uma sociedade, são camadas relativamente estáveis que possuem formas capazes de serem reconhecíveis e reproduzidas e que, ao mesmo tempo, se movem por segmentações duras ou flexíveis⁴².

Segundo Deleuze e Guattari, toda sociedade, assim como todo indivíduo, é segmentarizado por todos os lados, espacial e socialmente. Ainda que a noção de segmentaridade tenha sido originalmente proposta pelos etnólogos para compreender as relações políticas ou econômicas nas sociedades primitivas, sendo estas mais flexibilizadas, as sociedades com Estado não deixam de se exercerem sobre seguimentos ou, ainda, de terem suas próprias segmentaridades (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.93). As segmentações são do tipo binárias – homem/mulher, empresário/operário, adulto/criança –; do tipo circulares - minhas ocupações, do meu bairro, do meu país, do mundo –; ou do tipo lineares, que vão de um processo a outro - família, escola, exército, trabalho. Todas essas segmentações são tomadas umas nas outras e passam umas nas outras, podendo, cada uma delas, ser dura ou flexível, dependendo do modo como são operadas ou agenciadas. O Estado moderno teria, segundo os autores, endurecido singularmente essas segmentaridades, atuando a partir de centros de ressonância, ou seja, centros de poder que se comportam como aparelhos de ressonância. Do ponto de vista de uma segmentaridade circular, o Estado compõe vários centros ou buracos negros que permanecem distintos a ele, no entanto, concêntricos e arborificados e que ressoam ao mesmo tempo para um mesmo centro de acumulação,

[...] como um ponto de cruzamento em algum lugar atrás de todos os olhos. O rosto do pai, do professor primário, do patrão se põem a

⁴² Sendo os estratos duplamente articulados, cada articulação, de conteúdo e de expressão, corresponde a um tipo a um tipo de segmentaridade, maleável e molecular, ou molar e organizada (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.71).

redundar, remetendo a um centro de significância que percorre os diversos círculos e repassa por todos os segmentos. [...] O Estado central não se constitui pela abolição de uma segmentaridade circular, mas por concentricidade dos círculos distintos ou por uma ressonância dos centros. *Existem já nas sociedades primitivas tantos centros de poder quanto nas sociedades com Estado; ou, se preferimos, existem ainda nas sociedades com Estado tantos centros de poder quanto nas primitivas.* Mas as sociedades com Estado se comportam como aparelhos de ressonância, elas organizam a ressonância, enquanto que as primitivas as inibem (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 95-96).

Ainda que as sociedades primitivas e as sociedades com Estado digam respeito a segmentaridades distintas, elas não se opõem de modo definitivo, pois são, ao mesmo tempo, inseparáveis. As sociedades primitivas têm núcleos de dureza e antecipam o Estado, assim como as sociedades modernas só se mantêm por seus tecidos flexíveis, sem os quais não vingariam (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012, pp. 98-99). É desse modo que se pode dizer que “[...] tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*” (2012, p.99). Mesmo nas organizações molares, de segmentações duras, algo pode escapar, um afeto não capturado que é distribuído de outra maneira, “[...] um mundo de microperceptos inconscientes, de afectos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 99). Do ponto de vista das classes sociais, por exemplo, Deleuze e Guattari distinguem classes e massas. Enquanto as massas operam no registro molecular, sendo atravessadas por forças heterogêneas de toda ordem, as classes pertencem ao plano molar. Se, por um lado, as classes são talhadas nas massas e tendem a cristalizá-las em formas relativamente estáveis, por outro, as massas não cessam de vazar das classes, escapando continuamente às segmentações que pretendem fixá-las (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 99). Assim, no interior de uma mesma classe social, circulam afetos de todos os tipos, que se organizam em maneiras de lutar igualmente distintas, evidenciando a multiplicidade das massas, que não remetem aos mesmos movimentos nem aos mesmos objetivos. No entanto, as organizações molares de classe passam pelas organizações moleculares de massa e vice-versa.

Quanto maior e mais forte é uma organização molar, dizem Deleuze e Guattari, mais ela exige a molecularização de seus elementos: eles devem ser massificados e miniaturizados, assim como o trabalhador diante do capitalismo mundial, cuja gerência se dá não mais por uma máquina autoritária e centralizada, mas por uma microgestão de pequenos medos e inseguranças dispersas e molecularizadas. Nesse contexto,

um indivíduo pode parecer livre e autônomo - um microempresário de si mesmo -, ao mesmo tempo em que mantém funcionando as mesmas estruturas de poder e de classe que o subordinam. Isso porque esse indivíduo é atravessado por uma multiplicidade de pequenos temores: perder a estabilidade ou a identidade, ser traído, do comunismo, de que seus filhos se desviem das normas de gênero e sexualidade tradicionalmente aceitas. Suas ações, seus desejos, seus afetos e até mesmo suas pequenas rebeldias acabam sendo sobrecodificadas, reforçando os empreendimentos da grande máquina social. Há, contudo, um segundo caso, considerado mais decisivo, em que “[...] os movimentos moleculares não vêm mais para completar, mas contrariar e furar a grande organização mundial” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.103). Aqui, as linhas moleculares perfuram as linhas molares ao invés de sustentá-las. Esses movimentos são caracterizados por linhas de fuga: forças que vazam ou escapam dos aparelhos de ressonância ou das máquinas de sobrecodificação. Longe de reproduzirem a ordem, essas forças fazem vibrar e vacilar, sacudindo o campo social e os princípios que tendem a organizar e julgar a vida segundo ordens pré-estabelecidas.

As linhas de fuga, como diz Guérón, dizem respeito às singularidades ou multiplicidades que escapam aos processos de codificação ou de inscrição que marcam uma organização social, são devires que se desprendem das máquinas sociais. Trata-se de agenciamentos moleculares tomados por forças imperceptíveis que escapam “[...] às organizações binárias, ao aparelho de ressonância, à máquina de sobrecodificação: aquilo que se atribui a uma ‘evolução dos costumes’, os jovens, as mulheres, os loucos etc.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 103). Nesse sentido, Maio de 68 teria sido um exemplo de organização molecular cujas condições eram imperceptíveis do ponto de vista de uma macropolítica, isso porque não estavam visivelmente dadas. O que se operou foi um acontecimento e, como vimos em momentos anteriores, um acontecimento não diz respeito a uma subjetividade, mas a forças pré-subjetivas que escapam às determinações molares. Por outro lado, as linhas de fuga ou os movimentos moleculares não deixam de repassar pelas organizações molares. Os acontecimentos são capturados e reterritorializados, fato que por si só não remete a uma natureza boa ou ruim concernente às reterritorializações, já que no plano dos puros acontecimentos os movimentos são indiscerníveis, tudo foge, tudo se desfaz. Toda criação depende de um movimento de reterritorialização capaz de dar materialidade a uma obra ou a uma organização

política. Nessa perspectiva, é o modo como se fazem esses movimentos o que nos permite compreender como se produzem corpos revolucionários e corpos fascistas.

Afirmar que não há separação definida entre macropolítica e micropolítica, e que uma passa pela outra continuamente, implica em reconhecer que ambas operam por meio de agenciamentos que colocam em jogo movimentos simultâneos de desterritorialização e reterritorialização, de estratificação e desestratificação. Tal afirmação desloca a maneira como as relações de poder são pensadas - de cima para baixo - segundo modelos representacionais, para uma concepção dinâmica em que as decisões de Estado, das macropolíticas, passam por “[...] microdeterminações, atrações e desejos, que ela deve pressentir ou avaliar de outro modo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.111). As massas são atravessadas por fluxos moleculares que escapam aos códigos estabelecidos e que permitem configurar as coisas de outra maneira. Os fluxos moleculares são fluxos de crenças e de desejos que abrem linhas de fuga, devires ou agenciamentos que se instalam nas microrrelações. Já o Estado é marcado por linhas e segmentos duros que tendem a capturar e a reterritorializar as transformações operadas pelos movimentos de massa e, nesse sentido, suas decisões são, também, determinadas por esses movimentos, ainda que elas sejam remanejadas. É desse modo que os regimes molares passam pelos moleculares e vice-versa.

Se, para Deleuze e Guattari, é a micropolítica que define uma sociedade, isso se dá pelo potencial de desterritorialização que uma linha de fuga pode operar em seus microagenciamentos. Como afirma Zourabichvili, o indivíduo deve lidar com os grandes agenciamentos que caracterizam formas estáveis de organização social, reproduzindo códigos e reduzindo o campo de experimentação do desejo, mas por outro lado, ele mesmo é apanhado em agenciamentos locais, moleculares, em que introduz seus próprios agenciamentos de descodificação, fugindo às ordens pré-estabelecidas. Um corpo organizado é um corpo segmentarizado, um corpo agenciado. Todo agenciamento possui, por sua vez, dois seguimentos: de conteúdo e de enunciação. De um lado, um agenciamento remete às ações e paixões dos corpos, de outro, à maneira como esses corpos se consolidam e se reproduzem, remetendo sempre a um coletivo. Um agenciamento coletivo de enunciação é um agenciamento maquínico de desejo, de modo que toda máquina é desejo e o desejo não deixa de formar máquinas e máquinas nas máquinas (cf. DELEUZE, 1977, p.119). Assim, os homens fazem parte das máquinas, não apenas quando estão trabalhando

e produzindo, mas em seus repousos, em seus amores ou em seus protestos. Há sempre um microagenciamento em todos os grandes agenciamentos, toda uma maquinaria desejante que conecta aspirações, medos, sonhos, alegrias e desgostos que sobrevoam as massas. Segundo Deleuze e Guattari, o que forma uma máquina são as conexões; e todas as conexões conduzem à desmontagem, ou seja, às suas próprias linhas de fuga, de modo que um agenciamento maquínico não cessa de constituir novas engrenagens, assim como um agenciamento coletivo de enunciação não remete a um sujeito, mas existe em função de uma coletividade e das transformações incorpóreas que agem nessas coletividades.

O Desejo remete a agenciamentos que se fazem nos corpos ou em relação a corpos, ou seja, diz sobre corpos. Ao mesmo tempo em que o desejo libera fluxos decodificados e desterritorializados, que conduzem a um desequilíbrio com relação aos códigos pré-estabelecidos no campo social, há sempre pontos de acumulação que obstruem as linhas de fuga e o reconduzem a uma organização comum, criando leis e permitindo reproduções. Mas esse processo diz respeito, ainda, a uma territorialidade, com todos os seus graus de desterritorializações parciais. A questão fundamental, colocada por Espinosa e frequentemente lembrada em *Mil platôs*, “o que pode um corpo?”, “nem sequer sabemos ainda o que pode um corpo”, nos leva a indagar sobre suas reais potencialidades, tanto para o bem quanto para o mal. Um corpo organizado se faz sobre um estrato. Ele é segmentarizado por todos os lados, mas também contém uma face voltada para o plano de imanência e, nesse sentido, diz respeito a uma matéria intensiva em constante variabilidade, capaz de uma desterritorialização generalizada que faz afundar as organizações pré-estabelecidas. Essa desterritorialização absoluta é operada por uma máquina abstrata que libera os fluxos de desejo. Esses fluxos, em conexão com outras linhas de fuga, podem criar mundos, redirecionar vidas e sistemas, inventar novos agenciamentos: literários, artísticos ou sociais. No entanto, esses mesmos fluxos podem cair num buraco negro e se transformar em uma máquina de guerra que só tem como princípio a morte. Eis que criar linhas de fuga, mudar a rota e desajustar sistemas estabelecem alguns perigos, sendo o fascismo o pior deles.

Foi o fascismo, segundo Deleuze e Guattari, quem inventou o conceito de Estado totalitário e não o inverso. Isso porque “[...] o fascismo implica um regime molecular que não se confunde nem com os seguimentos molares nem com sua centralização” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.100). O fascismo nasce nas

microtexturas que acompanham as linhas duras e flexíveis, tornando-se ainda mais perigoso por sua potência micropolítica ou molecular, de modo que ele se encontra nos indivíduos ou em pequenos grupos onde os fluxos de desejo se desenvolvem, mas são, por outro lado, convertidos em autoritarismo, obediência cega e desejo de eliminação das diferenças. Cada tipo de fascismo, segundo Deleuze e Guattari, se define por um microburaco negro que vale por si mesmo, ou seja, um ponto de acumulação subjetivo, onde se encontra uma máquina de guerra instalada. Assim, o fascismo pode nascer no indivíduo de esquerda ou de direita, tal como na família, na escola, no trabalho, no bairro ou nos grupos de amigos. Ele se infiltra na vida do sujeito e se comunica com outros microburacos negros, isto é, com outros focos ou pontos de acumulação por onde se desenvolve o autoritarismo e o assujeitamento, como medos e desejos de repressão, até ressoar em um grande buraco negro centralizado. Cada indivíduo ou grupo se transforma numa máquina de guerra contra tudo o que se coloca como diferente.

As linhas de fuga apresentam ao menos quatro perigos: o medo, a clareza, o poder e a vontade de fazer morrer - ou de morrer. O primeiro perigo manifesta o medo de perder a segurança, isto é, os arranjos binários e arborescentes que garantem identidades fixas, levando o sujeito ao desejo de sistemas de sobrecodificação que o dominam e o reconduzem às organizações molares que sustentam a ordem social. O segundo perigo é mais sutil e opera no regime molecular. O indivíduo percebe fissuras nas segmentações duras e acredita ter alcançado uma espécie de clareza, como se algo de oculto lhe tivesse sido revelado. Nesse caso, ele substitui modelos ou instituições, mas nelas se estabelecem pequenos micro-Édipos ou microfascismos que ditam a lei, de modo que as desterritorializações servem para inventar reterritorializações ainda piores. O terceiro perigo é o poder, que atravessa tanto as segmentações duras quanto as flexíveis. O homem de poder vai de uma à outra, tentando reter os fluxos e conter as linhas de fuga para, então, submetê-las a novas formas de controle. O quarto perigo – e o mais grave – é a paixão de morrer e diz respeito as próprias linhas de fuga, que podem sair de seus buracos negros, mas, ao invés de se conectarem com outras linhas de fuga e comporem novos agenciamentos, transformam-se em linhas de abolição e de morte. As transformações ou mutações próprias das linhas de fuga se convertem em pulsão de morte: a máquina de guerra nômade, que traçava linhas de fuga, perde sua potência de criação, assumindo a guerra pela guerra e decretando morte a tudo e a todos. A paixão de morrer talvez

seja a principal face do fascismo: o medo de ser recuperado, codificado e reterritorializado faz com que as linhas de fuga se transformem em linhas suicidárias, isto é, em pulsão de morte.

Deleuze e Guattari advertem, “[n]ão invocamos qualquer pulsão de morte. Não há pulsão interna no desejo, só há agenciamentos. O desejo é sempre agenciado, ele é o que o agenciamento determina que ele seja” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 122). Toda criação passa por uma máquina de guerra nômade, que traça agenciamentos múltiplos. Assim, o desejo é agenciado livremente, visto que os agenciamentos que traçam linhas de fuga são do tipo máquina de guerra. Essa máquina não tem, no entanto, a guerra como objetivo, mas a emissão de *quanta* de desterritorialização ou de passagem de fluxos mutantes (cf. DELEUZE, 2012, p. 122). Só há pulsão de morte quando o desejo deixa de circular em liberdade, sendo capturado por sistemas rígidos de individuação ou por falsas linhas de fuga que entram em comunicação, estendendo-se de corpo a corpo, de comunidade em comunidade. O fascismo é uma máquina de guerra que se constrói sobre uma linha de fuga intensa que transforma em destruição. Ele se diferencia de regimes totalitários no sentido em que estes, sendo conservadores por excelência, tentam colmatar as linhas de fuga, enquanto aquele, ainda que se construa em linhas de fuga intensas, as transformam em linhas de pura abolição. No fascismo, o Estado serve de instrumento para a guerra ao invés de usar a guerra como instrumento, sendo, portanto, mais suicidário do que autoritário. Deleuze e Guattari utilizam o nazismo como exemplo de fascismo:

É curioso como, desde o início, os nazistas anunciavam para a Alemanha o que traziam: núpcias e morte ao mesmo tempo, inclusive a sua própria morte e a dos alemães. Eles pensavam que pereceriam, mas que seu empreendimento seria de todo modo recomeçado: a Europa, o mundo, o sistema planetário. E as pessoas gritavam bravo, não porque não compreendiam, mas porque queriam esta morte que passava pela dos outros (DELEUZE; GUATTARI, 2012, pp.123-124).

De outro modo e na mesma direção, o caso da Palestina permite compreender como determinadas linhas de fuga se convergem em linhas de abolição. Ainda que amplos setores da sociedade civil internacional reconheçam a violência ministrada pelo Estado de Israel, e que grupos autônomos por todo o mundo se mobilizem contra os ataques e sanções impostas por este, observa-se, também, em indivíduos ou

grupos dispersos pela sociedade, em números cada vez maiores, o desejo da morte de civis e pessoas inocentes, dentre as quais encontram-se crianças, mulheres grávidas, idosos e jornalistas. Segundo Guéron, Deleuze e Guattari descobrem uma espécie de economia política para a morte e a violência – uma economia política do desejo, na ordem de um fenômeno libidinal. O fascismo, assim, não é tomado apenas por um contexto histórico em que se organiza e se apodera do Estado, mas, sobretudo, “[...] por aquilo que se move socialmente, o que acontece, se dissemina e se intensifica antes de tomar o formato das especificidades das situações históricas [...]” (GUÉRON, 2020, p.144). Trata-se de uma máquina de guerra instalada nas massas, em seus microburacos negros, e que não visa a criação de novas realidades ou mundos possíveis, mas tão somente a abolição de corpos considerados indesejáveis, lógica que se repete nos ataques dirigidos às mulheres, aos corpos negros, trans, homossexuais ou às religiões de matriz africana. O fascismo é mais perigoso pelos microfascismos instaurados na sociedade civil e, quando ele toma para si o Estado totalitário, o seu potencial de destruição abrange níveis devastadores. Se o desejo de morte passa, antes, pela morte do outro, ele não deixa de almejar a própria morte. É nesse sentido que Deleuze e Guattari, retomando Paul Virílio, falam em Estado suicidário⁴³: uma máquina de guerra que não tem outro objetivo a não ser a própria destruição, na medida em que o povo é convocado a apoiar a sua aniquilação como um grito de “*Viva a morte*”.

O telegrama 71 de Hitler exemplifica como a guerra é utilizada como mecanismo de autoaniquilação. Nele lê-se a seguinte mensagem, “[s]e a guerra está perdida, que pereça a nação – no qual Hitler decide somar seus esforços aos de seus inimigos para consumir a destruição de seu próprio povo [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.125). Quando a máquina de guerra aceita como princípio essa abolição generalizada, todos os outros perigos são secundários. A guerra é o resíduo de uma máquina que não só foi apropriada, mas que construiu para si um aparelho de Estado que serve apenas para a destruição e não mais para a criação. Neste caso, ao invés do Estado se apropriar da máquina de guerra, como ocorre em regimes

⁴³ O conceito de Estado suicidário é desenvolvido em *L'insécurité du territoire*, pelo ao arquiteto e filósofo Paul Virílio e diz respeito a uma lógica técnico-militar do Estado moderno que, ao se organizar para uma defesa absoluta, se prepara, simultaneamente, para sua própria aniquilação. Esse conceito não é originalmente formulado para pensar o fascismo, mas como desenvolvimento tecnológico e de vigilância, apropriação pelo Estado para garantir segurança, pode incorporar a possibilidade de uma aniquilação total.

totalitários, é a máquina de guerra que se apropria do Estado e se utiliza de suas ferramentas para aumentar o seu poder de aniquilação. O fascismo é, como aponta Deleuze e Guattari a partir das observações de Virilio, um nihilismo não só generalizado, mas realizado.

O corpo fascista é um corpo em movimento: não se trata de um corpo imóvel, conservador ou preso a formas rígidas. Ele passa por processos intensos de desterritorialização e pode assumir a aparência de um corpo sem órgãos, na medida em que rompe com organizações anteriores, liberando afetos e mobilizando forças. Contudo, essa mobilização não se orienta para a criação de novos agenciamentos, mas em direção à sua própria abolição. Trata-se de um corpo esvaziado de possibilidades, que faz da guerra e da morte não um meio estratégico, mas o sentido de sua existência. A guerra deixa de ser instrumento político ou militar e passa a constituir um fim em si mesma. A máquina de guerra fascista já não visa conquistar, transformar ou produzir novas formas de vida. No fascismo, o que a máquina de guerra visa é abolir o outro, o diferente, o indesejável, mesmo que incorra em sua própria abolição. Como indicam Deleuze e Guattari, trata-se de uma desterritorialização sem consistência, na qual o movimento não abre um plano de vida, mas conduz ao colapso do próprio agenciamento que o sustenta. Assim, longe de constituir uma verdadeira linha de fuga, o fascismo opera por uma fuga suicidária, na qual a potência de movimento é capturada e desviada para a destruição generalizada. O corpo fascista não para de se mover, no entanto, move-se girando em torno da morte como único horizonte, até que nada mais reste, nem mesmo ele.

4.4 A morte como experiência de não morrer

Em *O anti-Édipo*, o corpo sem órgãos, como vimos, aparece como mecanismo de antiprodução, inserido nas máquinas desejantes e sociais. Ele funciona como instinto de morte e elemento de desorganização dos fluxos, interrompendo as conexões dadas. Mas essa interrupção não diz respeito a uma negatividade, pois, ao desfazer as organizações dadas, o corpo sem órgãos torna possível novos acoplamentos dos objetos parciais, assim como processos contínuos de transformação. Nesse sentido, é preciso instaurar a morte para abrir caminhos a novas possibilidades de vida. Mas essa morte, como em Blanchot, deve ser

compreendida como experiência de morte e não como morte, pois trata-se de uma morte impossível.

Em *Mil Platôs*, segundo Lapoujade (2015), a morte permanece como questão central, na medida em que está ligada essencialmente ao processo de desterritorialização. Todavia, no texto *Como criar para si um corpo sem órgãos*, Deleuze e Guattari (1996) consideram o perigo da morte ao construir um corpo sem órgãos esvaziado de intensidades; morte, esta, que se apresenta sob o aspecto negativo por se mostrar incapaz de produzir ou de agenciar novos movimentos. Os filósofos alertam, durante todo o percurso do texto, os perigos de se construir um corpo vazio ou canceroso. Nesses casos, a morte é infrutífera e reduz a existência a um nada. “Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuito, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidades, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22). Se a morte é, ainda, a questão central em *Mil Platôs*, como sugere Lapoujade, é no sentido de uma experiência de morte, experiência tal que conduz a um processo contínuo de desterritorialização. Se bem conduzida, a morte nada mais é do que uma potência de vida. Não se trata de produzir corpos tristes e fantasmagóricos, corpos costurados e lúgubres, mas, ao contrário, corpos plenos de alegria.

No início do texto *Como criar para si um corpo sem órgãos*, Deleuze e Guattari descrevem a experiência de alguns corpos cujos processos podem ser mal compreendidos, ou, construídos de maneiras perigosas: são os corpos do hipocondríaco, do paranoico, do drogado, do esquizo e, finalmente, do masoquista. O corpo mazoquista, por exemplo, que erroneamente é compreendido a partir da dor, é tão somente uma questão de CsO⁴⁴, um corpo que só pode ser povoado por intensidades de dor. O que o masoquista busca não é a dor nem o prazer por meio da dor, ele busca um CsO; e busca de tal forma que o concebe a partir de um programa meticuloso, um programa como “motor de experimentação” que segue duas fases distintas: a maneira de criar para si um CsO e a de povoá-lo com intensidades.

O que é certo é que o masoquista fez para si um CsO em tais condições que este, desde então, só pode ser povoado por intensidades de dor, *ondas doloríferas*. É falso dizer que o masoquista

⁴⁴ Abreviação de corpo sem órgãos, tal como aparece no texto *Como criar para si um corpo sem órgãos*.

busca a dor, mas não menos falso é dizer que ele busca o prazer de uma forma particularmente suspensiva ou desviada. Ele busca um corpo sem órgãos, mas de tal tipo que só pode ser preenchido, percorrido pela dor, em virtude das próprias condições em que foi constituído. As dores são as populações, as matilhas, os modos do masoquista-rei no deserto que ele faz nascer e crescer. Assim também o corpo do drogado e as intensidades de frio, as *ondas geladas*. Para cada tipo de CsO devemos perguntar: 1) Que tipo é este, como ele é fabricado, por que procedimentos e meios que prenunciam já o que vai acontecer; 2) e quais são estes modos, o que acontece, com que variantes, com que surpresas, com que coisas inesperadas em relação à expectativa? Em suma, entre um CsO de tal ou qual tipo e o que acontece nele, há uma relação muito particular de síntese ou de análise: síntese a priori onde algo vai ser necessariamente produzido sobre tal modo, mas não se sabe o que vai ser produzido; análise infinita em que aquilo que é produzido sobre o CsO já faz parte da produção deste corpo, já está compreendido nele, sobre ele, mas ao preço de uma infinidade de passagens, de divisões e de sub-produções. Experimentação muito delicada, porque não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo: o masoquista, o drogado tangenciam estes perpétuos perigos que esvaziam seu CsO em vez de preenchê-los. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 13).

Fica claro, a partir da passagem descrita acima, que o corpo sem órgãos (CsO) não deve ser compreendido tão somente como um conceito, mas como um conjunto de práticas ou de experimentações, isto é, como um processo imanente de desorganização dos estratos que constituem organismos, significações e subjetivações e, conseqüentemente, que abrem caminhos para novas criações. Contudo, trata-se de uma experimentação perigosa, que pode conduzir à morte, destruindo todas as suas capacidades produtivas. É nesse sentido que Deleuze e Guattari alertam o tempo todo: é preciso ter cautela, é preciso perguntar que tipo de CsO se está fabricando e sobre quais condições, pois o risco é justamente a produção de corpos esvaziados ao invés de plenos, de corpos catatonizados e percorridos por intensidades tristes ao invés de corpos alegres e plenos de vida. É preciso ter prudência para não morrer no processo. O que deve morrer são os grandes organismos, mas de tal modo que se preserve sempre um pouco deles: nas palavras dos filósofos, é preciso se instalar nos estratos e buscar as oportunidades certas.

O CsO é processo e experimentação, cujo sentido não é atingir uma finalidade específica. Ele nunca se mostra como definitivamente acabado e não aparece de maneira organizada, segundo as categorias de uma sistematização do conhecimento. Assim, o CsO não atinge um ponto de desfecho nem cria uma unidade. Vimos que o corpo sem órgãos é produzido na primeira síntese do desejo como um todo ao lado

das partes, sem nenhuma projeção de unificação ou totalização. O CsO não é um esquema originário de ideias ou de formações sociais, ele é produzido ao mesmo tempo que os organismos e, nesses organismos, flui como a energia que faz tudo parar de funcionar no intuito de desarranjar as máquinas e de criar novas ligações entre elas. Mas se, em *O anti-Édipo*, a questão fundamental eram as máquinas desejantes e suas formações sociais. Se o corpo sem órgãos era adjacente ao corpo pleno do *sócius* e o processo de desterritorialização estava ligado à formação de novas terras, em *Mil platôs*, segundo Lapoujade, a grande questão que se coloca são as multiplicidades, no sentido em que as desterritorializações são concebidas em sua continuidade, como processo permanente. (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 27). A noção de CsO em *Mil Platôs* nos coloca diante de um processo de experimentação que nunca cessa de acontecer. Por ser um processo infundável de prática, o CsO nunca chega a se concretizar. Ele é, segundo Deleuze e Guattari, política e experimentação: “É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 10).

É o desejo que nos faz querer experimentar, de modo que não se pode desejar sem criar para si um CsO, que é o campo de imanência do desejo. Mas quando se pensa em criar um, já se está sobre ele. O CsO não é anterior ao organismo, não é anterior às significações, não é anterior ao sujeito, ele é adjacente ao organismo e com ele coexiste, mas, de todo modo, é preciso criar um. É nesse sentido que ele, como experimentação, possui duas fases, como as descritas no processo masoquista: a maneira de criar um CsO e a maneira de fazer passar por ele as intensidades. Trata-se de um processo perigoso nas duas fases, pois sempre há a possibilidade de uma falha, ou mesmo criar agenciamentos monstruosos. Nesse sentido, Deleuze e Guattari destacam três tipos de corpo sem órgãos: o corpo pleno, o corpo vazio e o corpo canceroso. Os dois últimos tipos são produzidos grosseiramente, sem o devido pudor. No caso de um corpo esvaziado, nada mais passa por ele, destruiu-se todos os órgãos na esperança de desfazer os organismos, mas nada restou que pudesse dar conta de criar novos agenciamentos, novas configurações. No caso de um corpo canceroso, dizem Deleuze e Guattari: algo bloqueia a circulação dos signos ou faz perder suas figuras e suas articulações, formando um tumor. O corpo canceroso corresponde aos corpos totalitários e fascistas que, ao invés de liberar o desejo e se produzirem junto

às multiplicidades, bloqueiam as forças produtivas, se apoderam de tudo, perdem as linhas de fuga. Nesse sentido, é preciso perguntar quais intensidades permitimos que passem sobre nosso corpo sem órgãos, quais são bloqueadas e de quais modos podem se desenvolver pequenos fascistas em nós?

[...] a cada instante, a cada segundo, uma célula torna-se cancerosa, louca, prolifera e perde sua figura, apodera-se de tudo; é necessário que o organismo a reconduza à sua regra ou a reestratifique, não somente para sobreviver, mas também para que seja possível uma fuga para fora do organismo, uma fabricação do outro CsO sobre o plano de consistência. Tomemos agora o estrato da significância: aí ainda, existe um tecido canceroso da significância, um corpo brotando do déspota que bloqueia toda circulação de signos, tanto quanto impede o nascimento do signo assignificante sobre o “outro” CsO. Ou então, um corpo asfixiante da subjetivação que torna ainda tanto mais impossível uma liberação porque não deixa subsistir uma distinção entre os sujeitos. Mesmo se considerarmos tal ou qual formação social, ou tal aparelho de estrato numa formação, dizemos que todos e todas têm seu CsO pronto para corroer, para proliferar, para cobrir e invadir o conjunto do campo social, entrando em relações de violência e de rivalidade tanto quanto de aliança ou de cumplicidade. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 26).

Uma desterritorialização grosseira, demasiadamente violenta, pode conduzir à morte, mas pode, também, criar esses tecidos cancerosos, fascistas, capazes de eliminar toda e qualquer diferença, fazendo proliferar os estratos. Deleuze e Guattari observam que o pior não é permanecer estratificado, mas se precipitar numa queda suicida ou demente. É preciso conservar um pouco dos estratos, imitá-los, inclusive, desfazer os organismos aos poucos. É preciso “conservar pequenas provisões de significância e de interpretação, [...] inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23). Não basta, todavia, distinguir o corpo pleno do corpo vazio. É preciso considerar o CsO canceroso, trazendo a seguinte questão: como criar para si um CsO que não seja, nem o corpo canceroso do fascista nem o corpo vazio do drogado? A prudência deve estar presente em todo o processo, prudência, esta, que não diz respeito a uma sabedoria, mas a uma consciência, tal como ressaltava Artaud sobre o sistema da crueldade, no sentido de que não se trata de uma busca gratuita pela dor, mas de uma consciência que dá ao ato de vida sua cor de sangue.

É preciso saber criar para si um CsO sem se perder no processo, sem se matar gratuitamente ou proliferar os estratos através de um CsO canceroso, de cunho fascista e autoritário. Para isso, é necessário compreender que o CsO pleno é uma experiência contínua, contemporânea ao organismo, formado ao mesmo tempo que o organismo segundo os modos que lhe são dados. Nesse sentido, o CsO é um todo ao lado das partes, um processo infinito de produção e experimentação, como um limite imanente ao qual nunca se chega. Essa é uma experiência que nos coloca em posição de questionamento: o que é preciso destruir, o que é necessário preservar, o que posso deixar morrer para que algo viva em mim novamente? Como afirma Daniel Lins (2021, p. 44), o CsO é o corpo quando perde sua organização, no sentido em que é esvaziado de suas funções, é pura amnésia, “[...] ele também não conhece ‘resultado fixo e definido’, cada encontro é um desencontro, segundo as forças ordenadas/desordenadas dos diagramas, embora portadores de linhas de fuga e cantos poéticos [...]” (LINS, 2021, p. 49). Reconhecer o movimento dessas forças que habitam o corpo e que carregam em si mesmas suas linhas de fuga é fundamental para não se deixar cair no vazio de um corpo drogado a ser afetado por células cancerosas sobre um estrato.

O CsO é um movimento sempre inacabado de ruptura com os elementos unificados de determinados conjuntos que se formam na superfície, aos quais tendem, de todas as formas, estabelecer ligações extensivas com o real. Se é, de fato, uma experimentação política, é porque não se alia às estruturas normalizadas e constantemente aceitas pela sociedade. O CsO é uma máquina de guerra e, como máquina de guerra, ele deve ser criado. A questão fundamental é, sobretudo, saber como criar para si um corpo sem órgãos, ou, como se colocar nessa zona de guerra sem aniquilar as forças produtivas. Produzir para si um CsO significa se posicionar diante de uma zona de risco que pode, se malconduzida, levar à morte. O corpo do masoquista é um exemplo de experimentação, mas ao contrário do que pretende os psicanalistas, ele não é feito de fantasma. O que o masoquista pretende ao construir para si um CsO é justamente eliminar os fantasmas e tudo o que o habita nas formas da representação e da interpretação. O que o masoquista constrói é um programa constituído por duas fases: estabelecer a maneira de criar para si um CsO e de povoá-lo com suas intensidades.

Criar para si um CsO é uma questão de vida ou de morte, mas é preciso avaliar as condições, traçar os planos, porque corre-se o risco de esvaziá-lo ao invés de

preenchê-lo com intensidades, risco este que correm o drogado, o hipocondríaco, o alcoólatra. Se os organismos são desfeitos de maneira demasiadamente violenta, pode-se, ao invés de traçar um plano por onde passam as intensidades, atingir o ponto catastrófico em que a morte se anuncia. É nesse sentido que o pior não é permanecer estratificado ou organizado, mas se precipitar numa queda suicida. Não se pode destruir os estratos de uma só vez, é preciso avaliá-los, diminuí-los, preservar o necessário para sobreviver, pois “[...] um corpo sem órgãos que quebrasse todos os estratos, se transformaria imediatamente em corpo de nada, autodestruição pura sem outra saída a não ser a morte” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 25). Assim, a maneira de criar para si um corpo sem órgãos é uma questão ética e política, que diz sobre a vida e a morte. Não é ao nada que se deve chegar, é preciso conservar pequenas significâncias, experimentar aos poucos, traçar um plano para, então, preencher o corpo sem órgãos com as intensidades certas, de modo que alertam Deleuze e Guattari:

Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos ao agenciamento mais profundo em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência. É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 24).

O processo de desterritorialização é, em certa medida, uma experiência de morte, mas uma experimentação que não deve ser feita de tal maneira que conduza ao fim de toda experimentação possível, pois desfazer os organismos aos quais estamos estratificados exige prudência, já que há sempre o risco de, ao invés de abrir caminhos para linhas de fuga ou conexões de novos agenciamentos, produzir um corpo fascista, autoritário, percorrido por desejos tristes ao invés de alegres. É que o desejo também está no fascismo, ou, o fascismo é ainda desejo. Visto que o CsO é em si mesmo desejo, ele chega ao vazio quando suas desterritorializações são violentas demais. Esse vazio pode conduzir ao desejo do próprio aniquilamento ou do aniquilamento do outro. Os tecidos cancerosos se formam a todo instante, por isso devemos estar sempre atentos para vigiar em nós esses pequenos fascistas. Não basta desejar para criar um CsO, nem denunciar, segundo Deleuze e Guattari, os

falsos desejos, mas distinguir em nós os desejos que levam a uma desestratificação violenta demais, daqueles que nos remetem à criação de um plano de consistência.

4.5 Como criar para si um corpo sem órgãos?

Quando Deleuze e Guattari expressam a necessidade de criar para si um CsO, não se trata de dar fim a todos os órgãos para chegar a um nada absoluto, pois, como já dissemos, o CsO é inimigo do organismo e não dos órgãos. É preciso conservar um pouco do organismo. Por outro lado, ao criar para si um CsO, já se está sobre ele, sendo que, de certo modo, ele preexiste como força, energia ou potência que deve ser, sobretudo, experimentada. O corpo sem órgãos é, segundo Deleuze e Guattari, um ovo povoado por intensidades. Os filósofos fazem referência ao ovo dogon, constituído por potências inextensivas, migrações, dinamismos, intensidades puras, movimentos cuja força somente um embrião poderia suportar. O mundo todo é esse ovo que carrega a diferença, um “[...] spatium intensivo que preexiste a toda qualidade assim como a todo extenso” (DELEUZE, 2005, p. 64). O ovo é anterior ao organismo: matéria não formada, não organizada, constituída de gradientes como grandezas intensivas que se manifestam por meio de variações contínuas, de modo que um corpo sem órgãos não pode ser compreendido a partir de elementos conceituais, por meio dos quais se estabeleceria um conteúdo lógico, explicativo ou referencial. O que um corpo pode remete ao seu potencial de experimentação. Não é pelo conhecimento de um sujeito formado que se produz um CsO, mas pela prática e pela experimentação. Segundo Deleuze e Guattari, o CsO já está em curso no momento que o empreendemos. Assim como o ovo, o CsO é pré-subjetivo, pois comporta dinamismos que só podem ser experimentados. É um conjunto de práticas ao qual nunca se chega, caracterizando-se como um limite. Não é que o sujeito esteja ausente desses dinamismos, mas é necessário que ele aprenda a se despir, a se desorganizar, a perder sua forma:

De modo algum o sujeito está ausente dos dinamismos. Mas os sujeitos que eles têm só podem ser esboços não ainda qualificados nem compostos, são mais pacientes do que agentes, únicos capazes de suportar a pressão de uma ressonância interna ou a amplitude de um movimento forçado. Composto, qualificado, um adulto pereceria aí. Há movimentos que somente um embrião pode suportar, e aí está a

verdade da embriologia: aqui o sujeito só pode ser larvar (DELEUZE, 2005, p. 64).

Se o mundo inteiro, como dizem Deleuze e Guattari, é um ovo; se, de certo modo, o CsO preexiste, é no sentido em que ele se caracteriza como potência em um *spatium* intensivo anterior a toda qualidade, a todo extenso, isto é, diz respeito a um plano de consistência. De todo modo, é preciso criar para si um CsO; e essa criação possui duas fases: a de produzir um CsO e a de fazer circular as intensidades. Essas duas fases, como vimos, são arriscadas e podem conduzir à morte, bloquear a passagem das intensidades ao invés de liberá-las, dependendo da maneira como essa experiência é efetuada. Nesse sentido, toda criação necessita de prudência: não desfazer completamente os organismos, preservar o mínimo de estratos, fazer aos poucos. Mas, de qualquer forma, é preciso se arriscar, criar para si um CsO, porque a sua não criação já seria, por sua vez, a aceitação da morte, a subordinação do corpo aos estratos e, em alguns casos, sua sujeição às experiências fascistas e totalitárias. Colocar-se em experimentação é um movimento que desajusta os corpos, impedindo organizações fechadas demais, totalitárias ou fascistas.

Para Deleuze e Guattari, são três os grandes estratos relacionados ao ser humano e que o amarram diretamente: o organismo, a significância e a subjetivação. Tais estratos nos conduzem a uma organização sem as quais seríamos depravados, desviantes ou vagabundos. É através desses estratos que somos significados e interpretados pelo psicanalista, que somos feitos sujeitos de consumo numa sociedade capitalista, que somos articulados segundo os interesses das grandes instituições, que o desejo é capturado e transformado em falta ou em uma espécie de prazer que, por sua vez, mata o desejo na medida em que o satisfaz. Desse modo, dizem Deleuze e Guattari, “[o]nde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda o nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 11). O psicanalista é a figura do padre, ele representa o juízo de Deus. É ele quem, na privacidade do consultório, se propõe a consertar os corpos que não se enquadram na estrutura social vigente para que possam voltar como corpos dóceis e produtivos, úteis à sociedade. Nesse sentido, existe sempre um padre onde o desejo é arrancado de seu campo de imanência e relegado à ideia de falta, ao invés do que realmente é, alegria “agenciamentos capazes de se ramificarem no desejo” (DELEUZE;

GUATTARI, 1996, p. 29). Portanto, agenciamentos capazes de assegurar conexões contínuas que não reduzem o CsO a corpos cancerosos ou esvaziados. O que o drogado, o hipocondríaco ou o masoquista obtém por meio de suas experimentações poderia ser conseguido de outras maneiras, criando agenciamentos que fazem do CsO um devir como processo em que o desejo permanece como potência e afirmação, capaz de produzir ligações livres e processos criativos. O CsO é constituído por devires que substituem o mundo do sujeito, são devires-animal, devires-moleculares que desfazem os estratos.

Não é mais um organismo que funciona, mas um CsO que se constrói. Não são mais atos a serem explicados, sonhos ou fantasmas a serem interpretados, recordações de infância a serem lembradas, palavras para significar, mas cores e sons, devires e intensidades (e quando você se torna cão não vai perguntar se o cão com o qual você brinca é um sonho ou uma realidade, e se é a “puta da tua mãe” ou outra coisa ainda) (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 25).

Segundo Deleuze e Guattari, o CsO é o bloco de infância, não como retorno ou reminiscência à infância, mas como um devir infância contemporâneo ao adulto, isto é, uma zona de indiscernibilidade em que o adulto e a criança coexistem. É por isso que os autores propõem substituir a anamnese pelo esquecimento. Não se trata de rememorar recordações ou traumas da infância, mas de suspender os sistemas de significação e subjetivação em vista de nos colocarmos diante das forças que percorrem todo o corpo e nos posicionam em face da criação. Como observam Sasso e Villani, criar corresponde a qualificar a diferenciação do virtual como afirmação da novidade, isto é, como atualização singular de um campo de potencialidades. Nesse ponto, a criação aproxima-se da noção bergsoniana de criação como atualização inventiva da memória, no entanto, Deleuze a desloca ao concebê-la mais como uma involução criadora do que como uma evolução: “movimento do ser como devir do movimento” (cf. SASSO; VILLANI, 2003, p. 68). Essa fórmula reinscreve a criação na própria atividade da vida. A criação é, para Deleuze e Guattari, um devir que se coloca como verbo, com toda sua consistência, “[...] ele não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’ (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 20). Assim, colocar a anamnese no lugar do esquecimento é, também, se colocar contra a prática psicanalítica de interpretação fundada na rememoração. Trata-se de criar um CsO cuja potência instaure na vida um movimento de criação que, nas

palavras de Sasso e Villani, diz respeito a uma individuação que se diferencia e a uma atividade vital do pensamento.

O exemplo do masoquista ilustra a substituição da anamnese pelo esquecimento e a necessidade de criar um corpo novo. O chamado programa masoquista, com seus rituais e contratos, não visa a dramatização de fantasmas inconscientes, mas a construção de um campo de intensidades capaz de neutralizar e desorganizar as organizações significantes do corpo. Nesse programa envolvido por cortes, chicotadas, agulhas enfiadas no rego, o corpo do masoquista passa por todas essas experimentações povoadas por ondas de dor, mas que não visam a dor ou o sofrimento. Trata-se, antes, de desfazer o organismo e suas funções, isto é, de extrair os fantasmas e seus conjuntos de significâncias e subjetivações. O que o masoquista pretende é a construção de um CsO, enquanto a psicanálise faz justamente o contrário, preserva os fantasmas e perde o CsO. A referência a Antonin Artaud, especialmente à gravação radiofônica *Para acabar com o juízo de Deus*, é decisiva, pois constitui, para Deleuze e Guattari, uma experiência simultaneamente política e biológica que atrai censura e repressão ao declarar guerra aos organismos. O CsO luta contra os organismos que surgem na superfície dos estratos sociais, mediados por leis externas e extensivas com o propósito de conceber e de coordenar corpos pacíficos por meio do qual se possa extrair um trabalho útil.

É que o juízo implica uma verdadeira organização dos corpos, através da qual ele age: os órgãos são juízes e julgados, e o juízo de deus é precisamente o poder de organizar ao infinito. Donde a relação do juízo com os órgãos dos sentidos. Inteiramente outro é o corpo do sistema físico; ele se subtrai tanto mais ao juízo quanto não é um "organismo", estando privado dessa organização dos órgãos pela qual se julga e se é julgado. Deus criou para nós um organismo, a mulher criou para nós um organismo ali onde tínhamos um corpo vital e vivente. Artaud apresenta esse "corpo sem órgãos" que Deus nos roubou para introduzir o corpo organizado sem o qual o juízo não se poderia exercer. O corpo sem órgãos é um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta polos, zonas, limiares e gradientes. (DELEUZE, 1997, p. 148).

Encontrar seu corpo sem órgãos é, para Deleuze e Guattari, uma maneira de escapar ao juízo de Deus enquanto instância de uma moral dominante e regradora, que submete o corpo a uma forma com o objetivo de organizá-lo e instituir no desejo a falta. Essa organização faz com que o corpo deixe de ser percorrido por forças intensivas e anarquistas - que não procuram nos fantasmas a interpretação de seus

fracassos e de suas vitórias - mas que circulam com suas velocidades infinitas, desfazendo as estruturas para que o desejo possa circular livremente. Escapar ao juízo de Deus significa, assim, substituir a interpretação por um programa motor de experimentação. O CsO é, nesse sentido, um corpo que só pode ser percorrido por intensidades, justamente porque é anterior ao organismo e nada há para ser interpretado. Deleuze e Guattari afirmam que o CsO não é e nem está no espaço e que, portanto, não se confunde com a falta ou com o prazer: ele é imanente como força intensiva num *spatium* também intensivo, de modo que o CsO é intensidade = 0, que nada possui de negativo, mas que diz respeito a um conjunto de afetos inorgânicos. O CsO é o ovo como meio de intensidades puras; ele é o campo de imanência das puras intensidades, contemporâneo ao organismo e em processo contínuo de criação, ou seja, não para de se fazer e de se desfazer.

Se o CsO é o campo de imanência do desejo, se é formado por puras forças intensivas que o percorrem, é correto dizer que ele é em si mesmo o elemento da diferença, das multiplicidades. A questão já não é saber se ele é uno ou múltiplo, o que está em jogo é uma “[...] multiplicidade de fusão, que transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo. Multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.15). É que uma força só é uma força em relação com outra força, de modo que um CsO nunca se faz sozinho, mas sempre em conjunto. Sobre isso, a leitura que Deleuze faz da filosofia de Nietzsche nos tem muito a dizer, pois nele o objeto é expressão de uma força. “Não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é não uma aparência, mas a aparição de uma força. Toda força está, portanto, numa relação essencial com outra força. O ser da força é o plural [...]” (DELEUZE, 2018, p. 15). A força só existe em relação com outras forças, de modo que não existe força no singular. “Sob este aspecto, a força se chama vontade” (DELEUZE, 2018, p. 16). A vontade é, assim, vontade de potência que, segundo Deleuze, é o elemento diferencial da força. A vontade só age com outra vontade e não com a matéria. É nesse sentido que o CsO como um campo intensivo de forças se desloca de uma lógica da representação para lógica de produção. Em *Diferença e repetição*, Deleuze escreve:

[...] Trata-se de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda representação; trata-se de fazer do próprio

movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito (DELEUZE, 2006, p. 29)

A criação, nesse sentido, não se define pela produção de formas reconhecíveis ou representáveis, mas por movimentos e intensidades que insistem na obra. O CsO, como campo de imanência do desejo é um corpo produzido por agenciamentos de forças e energias, de pedaços, de lugares, de cortes e distribuições de fluxos que fazem dele um devir absoluto. Trata-se de um plano constituído por intensidades ou hecceidades – individuações que não passam pela forma - e que de modo algum dizem respeito a um indivíduo em particular. Portanto, não existe mais o meu corpo sem órgãos, mas eu sobre ele, na medida em que ele é sempre um plano e um coletivo:

Trata-se de criar um corpo sem órgãos ali onde as intensidades passem e façam com que não haja mais nem eu nem o outro, isto não em nome de uma generalidade mais alta, de uma maior extensão, mas em virtude de singularidades que não podem mais ser consideradas pessoais, intensidades que não se pode mais chamar de extensivas” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 18).

O CsO dissolve formas e identidades na medida em que o sujeito, dessubjetivado, é destituído das organizações que submetem seus modos de agir e pensar no mundo, reencontrando os fluxos livres, as linhas de fuga e os movimentos que o colocam em permanente estado de questionamento e de busca. Nesse contexto, o “eu” já não funciona como centro de unificação. O que existe são as singularidades impessoais que se comunicam e fazem nascer novas formas de vida. Desse modo, um CsO é feito de platôs, isto é, pedaços de imanência. Cada platô se comunica com outros platôs sobre um plano de consistência que deve, ele mesmo, ser traçado. Trata-se de um componente de passagem que faz do corpo um plano de experimentação. O campo de imanência não é nem interior nem exterior ao eu, ou a um não-eu, ele é fabricado por meio de agenciamentos que colocam as singularidades em comunicação:

... O plano de consistência seria, então, o conjunto de todos os CsO, pura multiplicidade de imanência, da qual um pedaço pode ser chinês, um outro americano, um outro medieval, um outro pequeno-perverso, mas num movimento de desterritorialização generalizada onde cada

um pega e faz o que pode, segundo seus gostos, que ele teria conseguido abstrair de um Eu, segundo uma política ou uma estratégia que se teria conseguido abstrair de tal ou qual formação, segundo tal procedimento que seria abstraído de sua origem” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.19)

O CsO, portanto, não designa órgãos despedaçados em relação a uma unidade perdida, nem órgãos sem corpo. Ele é a distribuição de intensidades no interior de um corpo coletivo, aberto às experimentações e em constante comunicação com o fora - um corpo que já é fora. Não há interioridades a proteger ou a representar, mas composições a inventar. Em última instância, construir para si um CsO significa traçar um plano onde o desejo possa circular sem que seja capturado por sistemas de organização e representação. Trata-se de produzir as condições em que a vida se afirme como potência, criação e devir.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo investigar no corpo as forças e os movimentos que tornam possível um ato de criação, seja no campo da linguagem, do pensamento, da arte ou das revoluções que fazem emergir novas realidades e novos modos de vida. Vimos, no primeiro capítulo, como o corpo, desde Platão, foi relegado a uma história de subalternidade, ora concebido como cárcere da alma e obstáculo ao acesso do conhecimento verdadeiro, ora admitido como aliado apenas na medida em que fornecia saúde e vigor para o pensamento. Mas o corpo permaneceu, em ambos os casos, subordinado às formas perenes, imutáveis e imortais das Ideias. Para que o pensamento pudesse atingir uma potência verdadeiramente criadora, tornou-se necessário instaurar uma reversão do platonismo, movimento que, segundo Deleuze, teve início com os estoicos e possibilitou uma reviravolta na filosofia. Essa reviravolta não consiste, no entanto, em inverter a lógica anterior, colocando o pensamento como subordinado ao corpo, mas em criar outra lógica, tirando do pensamento o seu caráter transcendente para afirmá-lo na imanência, onde toda a realidade é atribuída aos corpos e a dualidade não se inscreve mais entre matéria e essência, mas entre corpos e seus efeitos incorporais.

Assim, tudo o que existe são os corpos com suas misturas, ações e paixões. Corpos que não são causas uns dos outros, mas causas de efeitos incorporais: acontecimentos que não existem à maneira dos corpos, mas insistem numa superfície incorporeal ou metafísica que nada tem de transcendente, na qual o pensamento apreende o que se passa entre corpos. É nesse campo transcendental, de uma superfície incorporeal, que o sentido se produz como acontecimento: nem corpo, nem palavra, mas o expresso no verbo, circulando simultaneamente pelas duas séries – das coisas e das proposições. O sentido não se confunde nem com as coisas nem com as proposições, mas é um efeito de superfície que se desprende de suas articulações. A linguagem, segundo Deleuze, nasce de um movimento que concerne, primeiramente, aos corpos. Em um primeiro momento, a voz é extraída das misturas corporais em profundidade. Em seguida, essa voz é transformada em imagem, a partir de uma energia sexualizada que se projeta sobre uma superfície física, na qual se constituem as funções da linguagem – manifestação, designação e significação. Contudo, nesse nível, os elementos da linguagem ganham forma, mas permanecem insuficientes e vazios de sentido.

O acontecimento puro, em primeiro lugar, diz respeito ao pensamento como um fora absoluto. Antes de ser uma operação realizada por um sujeito, o pensamento remete a um acontecimento impessoal – numa superfície incorporal – que não cessa de se movimentar, puras virtualidades que escapam ao sujeito. É nesse sentido que o pensamento não pode ser realizado senão nele mesmo, isto é, o pensamento engendra a si mesmo, sem origem nem finalidade, independentemente de qualquer fundamento último. Para que o sentido se instaure como acontecimento, torna-se necessário o desenvolvimento de uma energia dessexualizada sobre uma superfície metafísica, distinta da profundidade dos corpos e da superfície física das imagens. É nesse novo plano que nasce o sentido como o expresso no verbo, trazendo à linguagem algo irreduzível às suas funções empíricas: “[...] o Acontecimento que comunica a univocidade do ser à linguagem” (DELEUZE, 1974, p. 255). O sentido, segundo Deleuze, apreende a linguagem em seu sistema completo ao percorrer simultaneamente as duas séries. Ao fazê-lo, ele confere à linguagem a unidade que lhe faltava, não como totalidade fechada, mas como sistema aberto ao acontecimento, no qual o pensamento se exerce como criação.

A pesquisa mostrou como a linguagem se desprende dos corpos, fazendo emergir, na superfície, o sentido como acontecimento. Se existe uma linguagem nos corpos, ela nada mais é do que gritos em meio a um processo de destruição contínuo, processo esquizofrênico que desfaz a linguagem e o pensamento. A linguagem organizada é produzida em uma superfície metafísica como efeito em segundo grau do que acontece aos corpos, de modo que o pensamento não pode ser compreendido como atividade interior a um sujeito, ou a uma consciência que representa e organiza a realidade. Pensar significa ser atingido por forças que vem de fora, forças impessoais que atravessam o sujeito e o desorganizam por meio de um movimento de dessubjetivação, no qual o “eu” cede lugar ao outro, ao anônimo. Essa dessubjetivação conduz ao silêncio de um tempo em que tudo é dado em um só lance, onde a morte é reencontrada não mais como simples destruição, mas como potência criadora. Nesse sentido, pensar significa jogar com a morte, se inserir no acontecimento que confere ao pensamento liberdade.

Lógica do sentido busca conferir ao pensamento liberdade, a partir de um movimento que só se faz possível numa superfície incorporal ao mesmo tempo que imanente – sem transcendência –, em que a linguagem nasce dos corpos e depende da ação do corpo sem órgãos como matéria líquida que reúne os objetos parciais e

faz emergir na superfície seus conteúdos de profundidade. No entanto, o conceito de corpo sem conceito só passa a ser desenvolvido a partir de *O anti-Édipo*, numa escrita a dois, quando Deleuze se encontra com Guattari. Em *O anti-Édipo*, é o corpo sem órgãos que sobe à superfície, ganhando consistência e se estabelecendo como o plano de natureza sobre o qual tudo se forma, em que as máquinas desejantes se conectam e se desconectam. O inconsciente – que em *Lógica do sentido* ainda conferia uma interioridade – investe no campo social e se faz máquina, isto é, inconsciente-máquina ou inconsciente-esquizofrênico. Nesse sentido, toda a potência do corpo como processo esquizofrênico ganha a superfície e se faz criadora. Homem e natureza não se distinguem. O inconsciente é pura imanência, uma máquina ligada a outras máquinas, deixando de remeter a uma estrutura linguística para investir diretamente no campo social, como produção de desejo e agenciamentos maquínicos.

Nesse sentido, *O anti-Édipo* assume um compromisso explicitamente ético e político, ligado à produção do real. Já não se trata mais de descrever estruturas simbólicas, mas de compreender como a realidade é fabricada. Para Deleuze e Guattari, toda a realidade concerne a uma produção maquínica ou produção de desejo, em que uma máquina se conecta a outra máquina. A primeira libera fluxos e a segunda extrai ou corta esses fluxos, fazendo-os passar e produzindo realidades. Mas essas maquinações e produções desejantes – que funcionam, a princípio, segundo um regime molecular de variações intensivas – dão lugar a formações molares, como o Estado, a economia, as instituições, a família, as identidades, etc. Longe de uma simples oposição, os regimes molares e moleculares se constituem ao mesmo tempo e estão imbricados um no outro. Isso porque é preciso que as intensidades e variações livres das máquinas desejantes percam velocidade e se estabilizem para que uma sociedade, uma obra ou um pensamento seja criado. Há nesse movimento, contudo, um paradoxo, pois se uma sociedade necessita que os fluxos de produção sejam estabilizados para que elas existam, simultaneamente, é preciso que um mecanismo de antiprodução se desenvolva no interior das máquinas sociais, desarranjando suas peças e oferecendo as condições necessárias para que os movimentos de criação nunca cessem. O corpo sem órgãos, então, se instala no campo social para fazer parar as máquinas para que funcionem de outra maneira. É nesse sentido que o desejo é revolucionário, na medida em que libera fluxos, produz conexões e cria novos agenciamentos. Mas trata-se de movimento exige cuidado, pois em meio a todas essas atividades criadoras, o desejo pode vir a criar aquilo que o

reprime. Isso acontece quando o desejo já não é mais capaz de agenciar, de fazer conexões livres e de criar linhas de fuga, ao contrário, suas forças são bloqueadas e o desejo é levado a crer em sua insuficiência, perdendo sua potência de agir.

Mil Platôs, como observa Lapoujade, é um livro sobre a Terra, isto é, da terra e de suas distribuições nômades ou movimentos aberrantes. Essa obra já não trata descrever o funcionamento das máquinas desejantes ou do inconsciente maquínico, mas de um plano bem mais amplo, como um grande corpo ou centro intensivo de forças que se confundem com suas próprias distribuições na medida em que ganham consistência, ou seja, com corpo sem órgãos. Este plano de consistência ou corpo sem órgãos é composto por multiplicidades, relações livres e variáveis, velocidades e lentidões, antes de qualquer organização. O corpo sem órgãos é descrito como um plano de consistência que, por sua vez, diz respeito a um plano geométrico composto por individuações sem sujeito que se agrupam segundo uma infinidade de relações que produzem afectos e desejos. Se em *O anti-Édipo* o desejo aparecia como produção maquínica capaz de investir diretamente o campo social, em *Mil Platôs* essa produção é pensada em termos de territorialização e desterritorialização, de codificação e decodificação. O corpo sem órgãos surge, então, como o plano onde os movimentos se enfrentam: lugar de captura e de liberação, de consistência e de experimentação.

As questões éticas e políticas ganham, assim, uma nova amplitude. Já não se trata apenas de denunciar as capturas do desejo pelos aparelhos molares, mas de aprender a compor com as forças que atravessam a Terra, a traçar linhas de fuga que não recaiam imediatamente em novas formas de sujeição. A ética torna-se uma arte de dosar intensidades; a política, uma prática de cartografar agenciamentos, distinguindo aqueles que se fecham daqueles que se abrem. Nesse sentido, trata-se não apenas de identificar os movimentos que bloqueiam o desejo e o impedem de formar conexões livres – fazendo-o recair em microfascismos ou em pequenas formas de autoritarismo –, mas também de saber pressenti-los em nós mesmos ou nos movimentos de massa antes que se convertam em falsas linhas de fuga, linhas de destruição e de morte. Daí a exigência de aprender a criar para si um corpo sem órgãos, isto é, exigência de prudência que envolve experimentação contínua. O corpo sem órgãos é, assim, criado como prática de abertura de linhas de fuga, de passagem de afectos não codificados ou decodificados. Trata-se de campo intensivo de desejo,

de movimentos de desterritorialização e reterritorialização capazes de derrubar sistemas inteiros e de agenciar novas forças criadoras.

REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, E. *Deleuze, filosofia virtual*. Trad. Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução / Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. n. 1 (2002). Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007, 59 p.
- ARTAUD, A. *A perda de si: cartas de Antonin Artaud*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2017.
- _____. *Eu, Antonin Artaud*. Trad. Aníbal Fernandes. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.
- _____. *Linguagem e vida*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008.
- _____. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BECKET, S. *O inominável*. Trad. Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2009.
- BERGSON, H. *Matéria e Memória*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BLANCHARD, Daniel. *A atualidade do Maio de 68* (tradução). In: HAMZA Agon; RUDA, Frank (org.). *Crisis and Critique: 50 years after May 68*. volume 5, edição 2, 2018.
- BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BOUILLON, A. *Gilles Deleuze e Antonin Artaud: L'impossibilité de penser*. Paris: L'Harmattan, 2016.
- BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad. Fernando Figueiredo e José Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- COLEBROOK, C. *Gilles Deleuze*. Nova York: Routledge, 2002.
- DAGOGNET, F. *O corpo*. Trad. Michel Jean Maurice Vincent. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- DELILLO, DON. *White Noise*. New York: Viking Press, 1985.
- DELEUZE, G. *Abecedário*. Paris: Editions Montparnasse, 1996. 3 DVDs.
- DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.
- _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pául Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Dois regimes de loucos*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.

_____. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Espinoza e o problema da expressão*. São Paulo: Ed. 34, 2017.

_____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____; GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menos*. Trad. Júlio Guimarães. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

_____; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 02. São Paulo: Ed.34, 2011.

_____; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 03. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

_____; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 04. São Paulo: Ed. 34, 2012.

_____; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____; GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. PARNET, C. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista em vídeo. França: 1988. Transcrição integral do vídeo. Disponível em: <https://www.bibliotecanomade.com/2008/03/arquivo-para-download-o-abecedriode.html>. Acesso em: 15 de Janeiro de 2024.

DIAS, S. *Lógica do acontecimento*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

ESPINOSA, B. *Espinoza e o problema da expressão*. São Paulo: Ed. 34, 2017.

ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FORNAZARI, S. *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*. São Paulo: Editora Unifesp; n-1 edições, 2023.

GIL, José. *O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.

GUALANDI, A. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HOLLAND, E. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: introduction to schizoanalysis*. London; New York: Routledge, 1999.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEVY, T. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

LINS, D. *Estética como acontecimento: o corpo sem órgãos*. São Paulo: Lumme Editor, 2021.

MÉNARD, M. *Deleuze e a psicanálise*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MONTEBELLO, P. *Deleuze: la passion de la pensée*. Paris: Vrin, 2017.

NEGRI, A. *Deleuze & Guattari: uma filosofia para o século XXI*. São Paulo: Ed. Filosófica Politeia, 2019.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

ORLANDI, L. *Individações em linhas ético políticas*. Revista dois pontos:, Curitiba, São Carlos, volume 16, número 3, p. 133-136, julho de 2019.

PELBART, P. *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e desrazão*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores) Platão. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Universidade de Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

SALES, A. *Deleuze e os estoicos: sentido e acontecimento*. In: *Experimentações Filosóficas* - Ensaios, Encontros e Diálogos. São Carlos: EdUFSCar/Fapesp, 2009.

SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud (orgs.). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Nice: Centre de recherches d'histoire des idées – *Les Cahiers de Noesis* nº 3, 2003.

SILVA, C. *Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. 2007. Tese (Doutorado em filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2007.

SILVA, C. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. 2000. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2000.

SOUZA, A. *Existe uma lógica deleuziana? Kínezis*, Marília, v.10, n. 25, p. 149-165, dezembro, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2018.v10.n25.10.p149>. Acesso em: 28 jun. 2025.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Ed. 34, 2016.

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