

Deleuze & Guattari

Entre bordas

Ester Maria Dreher Heuser, Amanda de Almeida Romão &
Michelle Martins
(Organizadoras)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Deleuze & Guattari
Entre bordas

Deleuze & Guattari

Entre bordas

Ester Maria Dreher Heuser

Amanda de Almeida Romão

Michelle Martins

Organizadoras



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

D348

Deleuze & Guattari ente bordas / organizadoras,
Ester Maria Dreher Heuser, Amanda de Almeida
Romão e Michelle Martins. 1. ed. -(e-book)-.
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
360 p.: il.; color. (Coleção do XX Encontro
Nacional de Filosofia, da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-189-8

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

Deleuze & Guattari: errância das margens 11

Deleuze e Nietzsche: o pensamento entre corpo e espírito..... 17

Amanda de Almeida Romão

Geofilosofia e o pensamento afro-pindorâmico..... 25

Ana Carolina Noffke & Ester Maria Dreher Heuser

**As sínteses constitutivas do inconsciente segundo Deleuze: entre
Diferença e Repetição e *O Anti-Édipo*** 35

Arion Keller

Um debate entre Deleuze e Chauí a respeito de Espinosa..... 51

Benito Eduardo Araujo Maeso

**Gilles Deleuze e o conceito de acontecimento como o ato de uma
individualização intensiva**..... 67

Carlos Henrique Machado

**O pensamento como arte de criar: esgotamento e corpo sem órgãos
em Gilles Deleuze**..... 85

Cássia Alves do Nascimento

Uma perigosa relação: Gilles Deleuze, a ignorância e a escrita 85

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci

**Da pulsão de morte à morte que deseja: como Deleuze e Guattari
operam um espinosismo do desejo freudiano** 115

Daniela Magioli

**O Conceito de Diagrama em Deleuze e Guattari: uma rapidinha
com Charles Sanders Peirce?!**..... 127

Diego Frank Marques Cavalcante

**Linhas de uma filosofia política porvir: esboço de um retrato do
sionismo e do Estado de Israel delineado por Deleuze**..... 139

Ester Maria Dreher Heuser

**Modulação, hibridização e precarização: três formas de análise das
subjettividades contemporâneas** 149

Felipe Sampaio de Freitas & Flávia Cristina Silveira Lemos

Deleuze, o atual e o virtual: a emergência da imagem-cristal	161
Gabriel Gnann Belloni Vieira	
Modos de existir em desafio à normalização: uma proposta de subversão das estruturas normalizantes a partir de Deleuze e Guattari	175
João Vitor Gaudencio de Lima & Ester Maria Dreher Heuser	
A problemática do desejo/poder em Gilles Deleuze e Michel Foucault	183
Lauro Iane de Moraes	
O Direito dos que estorvam	205
Leandro Lelis Matos	
Todos somos <i>bricoleurs</i>: entrelaçamentos estéticos, éticos e políticos entre Baudelaire, Deleuze e Guattari	217
Lourenço da Silva Queiroz	
Balancê, mundo misturado e matéria vertente: conceitos riobaldianos?	237
Lucca Fernandes Barroso	
Spinoza, Deleuze e Guattari: entre África e América do Sul	253
Luiz Manoel Lopes	
Um Povo do Porvir, ou, como surgem as Máquinas de Guerra Nômades	283
Michelle Martins	
Toque da dor: crueldade, arte e trans/formação nas políticas identitárias	303
Paulo Henrique Rizotte Bueno	
Máquinas abstratas e máquinas cibernéticas de tipo 3	311
Ricardo Araujo Parro	
G. Deleuze e F. Guattari: cancelamento ou condição de possibilidade de um feminismo pós-humanista	325
Ruben. A. Matesan	
Filosofia teatral, devir e teatralidade	341
Sócrates Roberto Fusinato	

Deleuze & Guattari: errância das margens

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.00>

A escritura não tem outro objetivo: o vento, mesmo quando nós não nos movemos, “chaves no vento para que minha mente fuja do espírito e fornecer a meus pensamentos uma corrente de ar fresco” extrair na vida o que pode ser salvo, o que se salva sozinho de tanta potência e obstinação, extrair do acontecimento o que não se deixa esgotar pela efetuação, extrair no devir o que não se deixa fixar em um termo. Estranha ecologia: traçar uma linha, de escritura, de música ou de pintura. São correias agitadas pelo vento.

Deleuze e Parnet in *Diálogos*

Era uma vez um livro que não queria ser livro. Queria ser vento, ser fogo, ser estrada sem pouso certo, chão de nuvem, rastro de bicho no mato molhado. Um livro que não conta, mas canta. Que não explica, mas sibila, zumbe, farfalha, rebenta em trovoada de ideia. Deleuze e Guattari foram dois cartógrafos do intempestivo, engenheiros de desterritorializações, mestres do nomadismo conceitual. Seus textos não são sistemas fechados nem doutrinas, o pensamento não anda em linha reta, nem obedece caminho de pedra. É delirar como quem não quer destino certo, não pede pouso, não aceita coleira. É feito rio de cheia, corre sem margens, desemboca no aberto, rasga o chão. Máquinas que vibram, que proliferam, que fazem proliferar.

A filosofia de Deleuze e Guattari sempre recusou o pensamento como reconhecimento. Não se trata de contemplar o mundo e nele encontrar regularidades, mas de operar deslocamentos, criar novos regimes de percepção e de existência. A multiplicidade, o devir, a

desterritorialização, a máquina desejante, o corpo sem órgãos – cada um desses conceitos explode os limites da tradição filosófica e força o pensamento a sair de sua zona de conforto. Aqui, a filosofia não é um tribunal da razão, mas um campo de experimentação, onde o pensamento se torna um fluxo que pode ser acelerado, interrompido, bifurcado, sempre compondo novas cartografias.

Ler Deleuze e Guattari exige um corpo atento às intensidades. Não é uma questão de decifração, mas de afecção. É deixar-se tomar pelo vento, abrir-se ao grito de um pensamento que não reconhece fronteiras, que não se submete, que morde, que devora. Cada conceito é um corte, não se trata de decifrar, de reduzir ao já sabido – ele captura, afeta, transforma; cada página uma pulsação, cada ideia um grão de pólvora pronto para incendiar as certezas que nos mantêm imóveis. Como um feixe de forças, o pensamento que emerge destes textos não se dirige à interioridade do sujeito, mas aos pontos de interseção entre corpos, máquinas, forças, desejos. É um salto para dentro do turbilhão. É o diabo dentro do redemunho, dentro do redemoinho, dentro da gente, *a la Rosa*! É o mobile no meio do furacão: entrar no meio das forças, encontrar a dobra onde o pensamento se torce e se refaz. É um pensamento que escapa da clausura da identidade e se joga nas derivas do múltiplo. A máquina desejante devora certezas! É como meter o pé na água escura de um rio desconhecido: tem frio, tem susto, tem assombro. Mas tem também o chamado. Porque a correnteza puxa, chama pra dentro, pra longe, pra fora da gente mesmo, a rasgar nossa própria pele conceitual para abrir passagem ao que ainda não nasceu, para o que está sempre em porvir, porque ser já é tarde demais, é um travo na boca do tempo. Trata-se de aceitar o risco do constante e *continuum* desfazimento, metamorfose, alquimia de si. Do que se move, do que estala e arrebenta. Eles escreveram como quem cava túneis sob a cidade, como quem traça mapas para desertores, como quem espalha fagulhas no tecido morno da normatividade. Aqui não há conforto, não há repouso, não há um saber que possa ser simplesmente acumulado –

há zonas de intensidade, platôs onde tudo reverbera, onde tudo pulsa, onde tudo se encadeia em novos agenciamentos. Filosofia é fogaréu, é tempestade, é tropel de boiada abrindo caminho na força do embalo.

Deleuze falava que devíamos ler um livro pelas bordas. E é nesse resquício, nesse espaço de interstícios e silêncios, que este livro se revela. Aqui, não se busca a solidez do centro, mas o pulsar errante das margens – aquelas frestas que, como recantos de um território inexplorado, abrigam o não-dito e o imprevisto. É dançar com as sombras de um certo delírio. Ler pelas bordas é permitir que o livro se desfaça em devires, que cada linha, cada entrelinha, se torne um convite para o desabrochar de sentidos múltiplos. É abraçar o caos produtivo, onde a escrita se desdobra em uma máquina de afetos, intensidades e nomadismos que escapam à lógica da síntese.

Há livros que repousam sobre estantes, estáveis, fechados em si mesmos. E há aqueles que rugem, que se espalham como tempestades, que carregam consigo ventanias de pensamento, forçando-nos a abandonar os abrigos da identidade, da representação, da significação domesticada. Deleuze e Guattari escreveram assim: com o vento, com a febre, com a pulsação descontrolada de um pensamento que não se deixa capturar. Nunca escreveram para fechar, para concluir, para sintetizar – escreveram para abrir, para perfurar, para fazer o conceito tomar velocidade e escapar. Escreveram como quem risca um fósforo dentro da floresta, como quem finca os pés no vento e chama os trovões.

Esta coletânea não é um livro que se dobra na estante e dorme. Ela quer ser aberta, riscada, suada na mão de quem lê. Ser atravessada feito noite alta no sertão, quando só se tem o som do próprio passo e a vontade de ver o que vem depois. Não propomos um caminho único, pois toda trajetória aqui é errante, é uma máquina nômade, uma tempestade conceitual, matérias de um mundo em ebulição. Um mapa rizomático, onde cada texto se insinua como uma margem que não limita, mas expande – onde o silêncio se faz verbo e o espaço entre as

palavras pulsa com a energia do vir-a-ser. Se ela faz sentido, é porque ela não se fecha em si mesma. Longe de um compêndio, é um rizoma: cada fragmento, cada conceito aqui reunido é um vetor que pede para ser tensionado, desdobrado, conectado a outras linhas, a outros corpos, a outras formas de vida. Quem bota os pés aqui que se prepare: há redemoinhos, há trechos de calma enganosa, há correnteza puxando pra baixo e pra frente, tudo junto.

Quem se achega para ler que se prepare: este livro não é pasto de repouso, mas chão de trovoadas. É feitiço de desassossego. É uma trilha que se desmancha enquanto se pisa. Não quer ser lido, quer ser atravessado. Aqui, os conceitos não são casas para se morar – são verdades, são espinhos, são vento forte que empurra pra frente. A máquina desejante ronca e range. O corpo sem órgãos se estremece todo, sem forma, sem fôrma. O devir bicho, o devir mulher, o devir criança, tudo se espalha, se some, se refaz. O devir, esse fio de luz que rasga o firmamento e leva tudo consigo.

Que cada leitor percorra essa máquina desejante, à sua maneira, deixando-se afetar pelas intensidades que ressoam em sua carne. Que cada palavra seja uma fagulha, uma combustão, um contágio. Que este livro não se encerre ao ser lido, mas continue a explodir em mil fragmentos, em mil vozes, em mil mundos possíveis, estalando dentro da pele, sibilando nos ouvidos, abrindo frestas no que parecia fechado, acontecendo, sempre. Que não se feche, que não se resolva. Que seja vento, assombro.

Este é um convite ao delírio criador, à experiência dos devires, a um pensar conjunto, à construção coletiva de novas máquinas teóricas e existenciais, agenciamentos, a caminhar pelos contornos, se perder e se reencontrar nas fissuras do escrito, onde o universo se manifesta em seus modos mais poéticos e revolucionários. Que cada texto aqui sirva como um catalisador para novas experimentações, que funcione como um mapa de fuga para aqueles que recusam o pensamento domesticado, sempre a escapar – e levar o pensamento ao ponto em

que ele próprio se torna vento, fogo, tempestade: fazer da filosofia uma força ativa, vibrante, perigosa, curva, dobra. Rastro que some na mata. Lateja, respira, infla-se de forças invisíveis que empurram o pensamento para fora de si, e vibra na beira do desconhecido e se lança, audacioso, sem amarra, sem rédea, sem freio.

Pois pensar, aqui, é incendiar o próprio pensamento.

E nunca parar de queimar.

E, e, e...

Bem-vindo a um livro que se lê pelas bordas, onde cada recorte é um portal para a criação, para o eterno movimento de fuga e de reinvenção. Bem-vindos ao campo de imanência.

Ester Maria Dreher Heuser

Professora Associada na Universidade Estadual do Oeste do Paraná.
Coordenadora do GT Deleuze & Guattari, 2024-2025

Amanda de Almeida Romão

Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo
(Bolsista CAPES)

Michelle Martins

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná
(Bolsista CAPES)

Deleuze e Nietzsche: o pensamento entre corpo e espírito

Amanda de Almeida Romão¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.01>

Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.

Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela, isto é, estar por ela/ ou ser por ela.

Antônio Cícero²

É certo que Nietzsche e Deleuze estão associados ao vitalismo na filosofia, ambos enriquecendo uma compreensão da vida que considera a complexidade das forças, para além da tentativa de explicar o que acontece no mundo exclusivamente por leis mecânicas ou confiando plenamente na razão. Suas obras permanecem cada vez mais relevantes em um contexto no qual a sofisticação do controle da subjetividade se torna quase imperceptível, demandando ferramentas conceituais capazes de exprimir as experiências e de construir um campo de sentido a partir da análise dessas forças.

Para examinar esse campo será preciso recorrer ao conceito de vontade de potência. Ela é, segundo Deleuze, um complemento da força e algo interno. Já aqui, é possível notar o interesse do filósofo em

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo e bolsista CAPES.

E-mail: amanda.romao@unifesp.br

² Disponível em: <https://www.lyrikline.org/en/poems/guardar-11283>. Acesso em 30 nov. 2024.

apontar o elemento diferencial presente nas forças entre si – “diferença de quantidade com outras forças e que esta diferença se expressa como qualidade da força” (Deleuze, 2018, p. 67). É em *Nietzsche e a filosofia* (1962) que Deleuze irá desdobrar esse tema: “*ativo e reativo* designam as qualidades originais da força, mas *afirmativo* e *reativo* designam as qualidades primordiais da vontade de potência. Afirmar e negar, apreciar e depreciar expressam a vontade de potência, assim como agir e reagir expressam a força” (Deleuze, 2018, p. 72)³. O problema se constitui a partir do que na filosofia nietzschiana podemos compreender como nobre, alto, que é a força ativa, a vontade afirmativa, enquanto o que é baixo e vil se associam à vontade negativa, à força reativa⁴. Disso decorre o “duplo aspecto da vontade de potência: ela determina a relação das forças entre si, do ponto de vista da gênese e da produção das forças; mas é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista de sua própria manifestação” (Deleuze, 2018, p. 82).

Essa relação entre as forças constitui sempre um combate, pois um corpo é definido por forças dominantes e forças dominadas, por aquelas que obedecem e aquelas que comandam. Nesse sentido, um corpo nada mais é do que o produto arbitrário das forças que o compõem⁵, uma vida se define por uma relação de forças, e não por uma identidade qualquer ou propósito divino que daria um sentido unificador e transcendente a cada existência.

Do lado das forças reativas, sua função se define pelas tarefas de conservação, adaptação e utilidade, e por isso são dependentes da consciência. As forças ativas, pelo contrário, expressam forças espontâneas, expansivas, criadoras de novas formas, e por isso são inconscientes. Pensemos aqui num sujeito que organiza a sua vida para permanecer na empresa em que trabalha, apesar das condições precárias que

³ Ver Deleuze, 2018, p. 55 – 93.

⁴ Com a importante observação que *afirmar* e *reagir* não correspondem à *bem* e *mal*, respectivamente.

⁵ *Ibidem*, p. 56.

enfrenta: seu corpo estará empenhado na adaptação a cada nova atividade que lhe for demandada, ao novo grupo de pessoas com o qual terá de atuar, mortificando cada vez mais as forças disruptivas e inconscientes que o fariam questionar sua condição e, quem sabe, buscar outra profissão ou outro país para viver, posto que esse movimento ameaçaria a sua zona de segurança.

Agir dessa forma, tal como o asno e o camelo descritos por Nietzsche⁶, é encarnar esse fardo da existência, é se tornar impermeável a “todas as formas de sedução e de tentação: são sensíveis apenas ao que têm sobre o dorso, ao que chamam de real” (Deleuze, 2018, p. 229). Nesse sentido do exemplo dado, pareceria impensável arriscar a condição de sujeito empregado para viver de outra forma, com base em outros critérios, se deixando levar por forças expansivas e criadoras de novas formas – e por isso mesmo, por que não dizer que se trata de um sujeito impermeável à força filosófica, ela que, por excelência, é criadora?

Não se trata de negar a importância material de uma existência, mas é fundamental não confundir a vida com a simples duração do corpo sobre a terra. O vitalismo reside justamente aí, quando a vida encarnada reclama a vida do espírito. Esse aspecto é especialmente importante para os/as filósofos/as, pois são aqueles/as que devem se atentar para constituir em seu corpo a ocasião favorável de um novo pensamento – ainda que pensar dependa de uma força que se exerce sobre o próprio pensamento, é preciso ser capaz de estar à altura dessa violência⁷, dessa força.

⁶ “Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado. O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado. [...] Mas tudo mastigar e digerir – isso é uma autêntica maneira de porco! Sempre dizer “I-A” – isso apenas o asno aprendeu, e quem tem seu espírito!” (Nietzsche, 2018, p. 25 e 187).

⁷ “Pensar é uma enésima potência do pensamento. É preciso ainda que ele seja elevado a essa potência [...]. Ora, ele nunca atingirá essa potência se as forças não exercerem

Em *Ecce Homo*, Nietzsche dedica-se a demonstrar os cuidados escolhidos por ele nessa prática filosófica – entendida aqui como uma aliança entre corpo e espírito, na medida em que um impacta o outro diretamente –, passando por temas como clima, alimentação, distração, etc. Ele diz:

ninguém é livre para viver em qualquer lugar; e quem tem grandes tarefas a realizar, que desafiam toda a sua força, inclusive tem um campo de escolha bem restrito nesse aspecto. [...] A gente tem de sair do caminho do acaso, do estímulo externo tão rápido quanto for possível; uma espécie de construir-um-muro-em-volta-de-si-mesmo faz parte das primeiras sagacidades instintivas da gravidez espiritual. Haverá de permitir que um pensamento estranho escale em segredo o muro?... Isso significaria ler... (Nietzsche, 2013, p. 45).

Com isso, o filósofo indica um caminho para que o contato com o mundo externo não roube o que ele chama de *gravidez espiritual*. O movimento é bem menos abstrato do que parece: quem já teve uma nova ideia ao pensar sobre determinado assunto pode compreender com mais facilidade a diferença qualitativa de estar num ambiente cujo clima é favorável para o ato da escrita, reconhece a necessidade de se afastar de estímulos externos e zelar pelo pensamento, etc. Eis o cuidado que ter novas ideias exigem de nós, filósofos/as, visto que demandam uma atenção e um esforço capazes de torná-las possíveis.

O poeta Antônio Cícero narra um movimento semelhante em um de seus mais conhecidos poemas, “Guardar”, e que abre o presente texto: *guardar uma coisa é olhá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado*. O trato com as ideias configura-se, portanto, pela conquista desse tato com o pensar: ao mesmo tempo em que nos violenta, isto é, que lança o próprio pensamento ao movimento, pode ser rapidamente perdido se formos povoados de outros estímulos, se não conseguirmos a proeza

uma violência sobre ele. É preciso que uma violência se exerça sobre ele enquanto pensamento, é preciso que uma potência *o force a pensar*, o lance num devir-ativo” (Deleuze, 2018, p. 139).

de *guardar uma ideia* no mesmo sentido dos versos do poeta, a saber, iluminar uma ideia ou ser por ela iluminado.

A obra de Nietzsche nos lembra que pensar envolve todo o corpo, não é uma tarefa de um intelecto descolado das sensações e dos estímulos. Ao mesmo tempo em que o filósofo constitui a especificidade das suas preferências, ao lado da tentativa em produzir uma gênese topológica dos lugares “nos quais o gênio se tornou familiar quase por obrigação” (Nietzsche, 2013, p. 46), o tema soa provocante a quem se dedica à tarefa de pensar, pois problematiza as condições do pensamento, ou seja, em quais lugares e em quais climas sentimos que o ato de pensar alcança a capacidade de ir mais longe. Nisso reside um aspecto objetivo e subjetivo. Por um lado, trata-se exatamente das qualidades mensuráveis de um lugar e de um clima, cabíveis de muitos adjetivos⁸; por outro lado, aquilo cujo único adjetivo é o *inominável*, trata-se da luta no corpo daquele que pensa contra os estímulos externos que perturbam o pensar, refere-se à maneira solitária de cada um/a persistir na criação.

Em Zarathustra, ele diz: “Vai para a tua solidão com minhas lágrimas, irmão. Amo aquele que quer criar além de si e assim perece” (Nietzsche, 2018, p. 62). Eis o verbo que enlaça corpo e pensamento: criar e fazer desse ato de criação uma virtude terrena. A respeito dessa virtude, sabemos apenas que nos provoca e a ela nos dedicamos com devoção terrena. Aquele/a que a carrega “fala e balbucia: “Este é *meu* bem, é o que amo. [...] Não o quero como uma lei de Deus, não o quero como estatuto e necessidade humanos: que não seja, para mim, um indicador de mundos supraterrâneos e paraísos” (Nietzsche, 2018, p. 35). Estar à altura dessa virtude, amá-la, pois só assim há gravidez

⁸ No exemplo citado, designar determinado clima ou lugar como “bom” ou “ruim”. Mas há ainda um segundo sentido para o aspecto objetivo, pois é certo que em temperaturas extenuantes (calor ou frio) e sob privação ou excesso de alimentação, o corpo se ocupa integralmente na busca pela homeostase, ou seja, retornar a um ponto de equilíbrio das suas necessidades básicas em desvio, não dispondo de energia para criar.

espiritual e sua derivação necessária: a criação. O que passa disso pode ser associado a muitas outras coisas (repetição, proliferação vazia de imagens e palavras, etc.), mas não à criação.

Outro aspecto importante de ser ressaltado refere-se à solidão. Quando estamos em diálogo com alguém, sabemos que há o momento de falar e de calar. Em *Qu'est-ce que l'acte de création*⁹, Deleuze diz que ter uma ideia é algo da ordem da comunicação e dá um exemplo do que seria ter uma ideia cinematográfica: “uma voz fala de alguma coisa, ao mesmo tempo, fala-se de alguma coisa – isso nos faz ver outra coisa: não somos nós quem falamos, é o “sub/embaixo” que nos faz ver”¹⁰. Ora, para adentrar essa comunicação com as ideias, testemunhar como cada uma se engaja em tal modo de expressão, é preciso nos calar enquanto as ideias falam, é preciso que ninguém nos roube a necessária solidão – o que Nietzsche chamou de “construir-um-muro-em-volta-de-si-mesmo”.

Para além do preparo do corpo, naquilo que se refere ao clima e lugar, há um preparo do espírito. Quando Nietzsche relata a sua experiência com a inspiração, em *Ecce Homo*, esse aspecto toma o mais alto grau:

O conceito da revelação, no sentido de que, de repente, com uma seriedade e uma fineza indizíveis, algo se torna visível, audível, algo que é capaz de sacudir e modificar uma pessoa no mais profundo do seu ser descreve de maneira simples a situação. [...] Tudo acontece, no mais alto grau, de maneira involuntária, mas como se fosse em um temporal de sentimentos de liberdade, de incondicionalidade, de potência, de [...] tudo o que é ser quer se tornar palavra, tudo o que é vir a ser quer aprender a falar contigo (Nietzsche, 2013, p. 101-102).

⁹ DELEUZE, Gilles. *Qu'est-ce que l'acte de création*. Conferência proferida em Paris, no âmbito da Mardis de la Fondation, (17/03/1987). Disponível em: <https://youtu.be/2OyuMJMrCRw>. Acesso em: 28 nov. 2024.

¹⁰ *Ibidem*. Trad. nossa.

O filósofo descreve a sua experiência com a inspiração como um amante narra o corpo do amado, de forma íntima e conhecedora. Dadas as devidas distâncias concernentes ao Nietzsche e ao nosso tempo, algo permanece: a necessidade do preparo para que um pensamento seja criado. Em tempos nos quais a produção massiva de textos é valorizada academicamente, o tempo de uma gravidez espiritual muitas vezes não existe, não há algo a ser revelado, e, no entanto, os textos são escritos. Todas as vezes em que somos incapazes de construir um muro em volta de nós mesmos e de habitar a solidão para dialogar com as ideias, não estamos à altura da revelação capaz de nos modificar – individual e coletivamente. É por esse motivo que ainda carecemos de seus escritos a nos acordar para a vida do pensamento.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2013.

Geofilosofia e o pensamento afro-pindorâmico

Ana Carolina Noffke¹ & Ester Maria Dreher Heuser²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.02>

Desde *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari deixam entrever um problema específico que é anterior a Édipo. Esse problema é marcado pela escrita e concebemos que sua consistência ganha força por meio das personagens conceituais, que vão surgir principalmente a partir de *Mil Platôs*. Essa problemática é a da colonização. N’*O anti-Édipo* eles afirmam que Édipo *parecia* o início, mas era o início apenas para eles, europeus.³ “Lá ou aqui, é sempre a mesma coisa: Édipo é sempre a colonização continuada por outros meios, é a colônia interior, e veremos que, mesmo entre nós, europeus, ele é nossa formação colonial íntima” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 226). Gravemos essa relação: Édipo = formação colonial íntima, ao menos entre ou europeus.

O anti-Édipo (1972) foi publicado uma década depois de *Os condenados da Terra* de Franz Fanon (1961) e, ao ler as duas obras, apesar de haver uma única menção direta à Fanon n’*O anti-Édipo*, não é

¹ Graduada, mestre e doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste, Campus Toledo (PR). E-mail: pindorama.ana@gmail.com. Esse trabalho foi realizado com apoio financeiro da Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste (PR).

² Professora-pesquisadora Associada da UNIOESTE, Campus Toledo (PR), no curso de Filosofia – Licenciatura, Mestrado e Doutorado (Linha: Ética e Filosofia Política). E-mail: ester.heuser@unioeste.br

³ “Era somente o ponto de partida *para nós*, treinados para dizer Édipo sempre que nos falamos de pai, mãe, avô” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 223, grifo dos autores).

forçoso perceber um diálogo entre elas. Não parece difícil supor um certo engajamento de Deleuze e Guattari, com aquilo que Fanon denuncia em seu último livro.

O prefácio dessa última obra escrita por Fanon é de Jean Paul Sartre, e ele alerta várias vezes que a violência a qual o europeu teme, nada mais é que um efeito da violência que ele, o europeu, despendeu aos povos colonizados ao longo de séculos. Sartre afirma que o movimento de descolonização não pode ser parado, e que o livro, apesar de seu conteúdo não ser direcionado aos europeus, pode lhes ensinar muito sobre quem realmente são e mostrar-lhes os colonos violentos que se tornaram. Além disso, se forem intelectualmente honestos, os europeus poderão perceber que a violência que o livro enseja é apenas o efeito daquilo a que eles submeteram os povos colonizados.

Conheci Fanon no ano passado (2023), por acaso, pelo Youtube, muito depois de conhecer Deleuze e Guattari, os quais conheci na universidade. O vídeo iniciava dizendo que Fanon foi o pai da esquizoanálise, e talvez seja isso mesmo, como se o livro fosse uma espécie de impulso que levou àquilo que Deleuze e Guattari fizeram em *O anti-Édipo*.

A abordagem esquizoanalítica de Fanon está presente principalmente na obra *Peles negras, máscaras brancas*, na qual o autor trata, entre outras coisas, da estrutura psicanalítica tal como se apresenta na França, e seu fechamento no complexo de Édipo, afirmando que ela não se aplica aos negros. “Muito se falou da aplicação da psicanálise ao preto. Desconfiando do uso que dela poderia ser feito, preferimos intitular este capítulo: ‘O preto e a psicopatologia’, uma vez que, nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung em suas pesquisas pensaram nos negros” (Fanon, 2008, p. 134). Ainda na mesma obra, Fanon afirma:

As pessoas esquecem constantemente que a neurose não é constitutiva da realidade humana. Quer queira quer não, o complexo de Édipo longe está de surgir entre os negros. Alguém poderia nos contestar,

com Malinowski, afirmando que o único responsável por esta inexistência é o regime patriarcal. Mas, além de perguntar se os etnólogos, imbuídos dos complexos de sua civilização, não se esforçaram em encontrar a reprodução desses complexos nos povos por eles estudados, seria fácil demonstrar que, nas Antilhas Francesas, 97% das famílias são incapazes de produzir uma neurose edipiana. Incapacidade da qual nos felicitamos enormemente (Fanon, 2008, p. 135).

Ademais, antes d'*O anti-Édipo*, Sartre já havia destacado no prefácio de *Os condenados da Terra*, uma mensagem de Fanon: para lutar contra a colonização, era preciso que a colônia lutasse contra ela mesma.⁴ Depois, ao longo do texto, Fanon descreve o modo como a colonização é interiorizada pelos colonizados, principalmente pelos intelectuais. Nesse sentido, lutar contra sua formação colonial íntima, ou implodir o colonialismo desde dentro, parece ser um dos objetivos de Deleuze e Guattari n'*O anti-Édipo*, pois constatam que Édipo é sua colônia interior íntima.

Já em *Mil Platôs*, os dois pensadores parecem levar a cabo a seguinte orientação de Fanon: “a descolonização é simplesmente a substituição de uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens” (Fanon, 2008, p. 25 – grifo do autor). É preciso criar uma nova espécie de homens, e *Mil Platôs* parece, assim, ser um livro de contágio, que intenta à proliferação de devires capazes de ensejar tal criação, de mobilizar afetos nessa direção. Para tanto, a personagem conceitual da Terra será uma das protagonistas no pensamento de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*. Ao seu modo, constroem uma ‘mitologia científica’ em torno da Terra, no platô 10.000 a. C. – *A geologia da moral (Quem a Terra pensa que é?)* (2011b), talvez como forma de recuperar a terra perdida pela máquina territorial primitiva em *O anti-Édipo* – perdida

⁴ “a colônia é ao mesmo tempo de exploração e povoamento. Assim a Europa multiplicou as divisões, as oposições, forjou classes e por vezes racismos, tentou por todos os meios provocar e incrementar a estratificação das sociedades colonizadas. Fanon não dissimula nada: para lutar contra nós, a antiga colônia deve lutar contra ela mesma. Ou melhor, as duas formas de luta são uma só” (Sartre in Fanon, 2008, p. 6).

justamente pelo processo de colonização. Assim, a personagem conceitual da Terra ganha força em *Mil Platôs* também como plano de imanência mais íntimo do pensamento, é a Mecanosfera. E ela não está no início. Ela está no meio, e nós estamos no meio dela.⁵ “Mas a desterritorialização é absoluta quando a terra entra no puro plano de imanência de um pensamento – Ser, de um pensamento – Natureza com movimentos diagramáticos infinitos. Pensar consiste em estender um plano de imanência que absorve a terra (ou antes a ‘adsorve’)” (2017, p. 117). Já na conclusão dessa mesma obra, intitulada *Do caos ao cérebro*, os autores afirmam que:

Se não é indispensável fazer a esplendida hipótese de um sistema nervoso da Terra, como Fechner ou Conan Doyle, é porque a força de contrair ou de conservar, isto é, de sentir, só se apresenta como um cérebro global em relação a tais elementos diretamente contraídos e a tal modo de contração, que diferem segundo os domínios e constituem precisamente variedades irreduzíveis. Mas, no final das contas, são os mesmos elementos últimos e a mesma força de reserva que constituem um só plano de composição, suportando as variedades do Universo (Deleuze; Guattari, 2017, p. 273).

Fanon salienta que, “para a população colonizada o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade” (2008, p. 33). O plano de pensamento de Deleuze e Guattari parece estar direcionado a buscar uma Terra Natal para o pensamento, e na mesma medida, devolver o pensamento à Terra. Há um protagonismo dessa personagem em *O que é a Filosofia?* quando se perguntam “Qual é a relação do pensamento com a Terra?” (2017, p. 92) e depois, quando iniciam o capítulo sobre a Geofilosofia: “a terra não é um elemento entre os outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço, mas se serve de um ou de outro para desterritorializar o território” (2017, p. 113). Parece haver,

⁵ Essa relação também sofre forte influência de Spinoza e a concepção de imanência que Deleuze e Guattari extraem de sua filosofia.

por parte dos autores, um investimento no ritornelo da máquina primitiva.

Uma das problemáticas que mobilizam Deleuze e Guattari parece ser: como produzir devires que reestabeçam uma filiação intensiva com a Terra e uma aliança demoníaca com os não-humanos?⁶ Algumas de nossas apostas se dão sobre o conceito de pertencimento, como um conceito que se presta à teoria e à prática, ou permite estabelecer um intervalo mínimo entre elas, pois constitui-se como um território (conceito) auto posicional do plano de imanência, mas também produz-se como sensação, desde o plano de composição. Os corpos pertencem à Terra, à Natureza, isto é, à imanência – nesse contexto é preciso entender a imanência, desde o plano de pensamento de Deleuze e Guattari, como carregada de uma postura contra antropocêntrica. Quanto mais descolados da Terra nos encontramos, mais necrosados estamos, já dizia Krenak.⁷ E nos parece ser essa a premissa intuída por Deleuze e Guattari para tratar a relação entre imanência e transcendência. É importante frisar que eles não pensam esses termos em um dualismo, mas antes como um espectro, por isso não se trata de demonizar a transcendência, mas sim de saber equalizá-la, (de)limitá-la.

Ainda no capítulo sobre a Geofilosofia, os dois franceses preocupam-se em mostrar que, para a filosofia, se ela for realmente

⁶ Tomamos como referência para compor essa questão o artigo *Filiação intensiva e aliança demoníaca* de Viveiros de Castro (2007). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/FLYCMByK8ddHyrFt9HfcMfM/>. Acesso em: 19 set. 2024.

⁷ Não podemos desconsiderar a forte influência de Nietzsche, e o apelo no prólogo de *Assim Falou Zaratustra*: “Eu vos imploro, irmãos, *permaneçaí fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não” (2011, p. 14). Há uma espécie de animismo, ou então um vitalismo, em Deleuze e Guattari, que vem desde *O anti-Édipo* e se intensifica mais em *Mil Platôs*. O animismo pode consistir em uma aliança de DG com a máquina territorial primitiva, no sentido de promover uma filosofia imanente, isto é, uma filosofia da Natureza. Viveiros de Castro explora a perspectiva do animismo em *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996) Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/>. Acesso em: 19 set. 2024.

comprometida com o processo de descolonização e de criação de uma nova espécie de humanos,⁸ é preciso um plano, e é isso que, segundo eles, nos falta. Temos os conceitos, mas não temos um plano.

No caminho da descolonização do pensamento, dos corpos e da terra, a pesquisa, que transcende os limites desse artigo, ocupa-se com autores e autoras afro-pindorâmicos⁹, dentre os quais, destacamos agora o pensamento e a prática de Nego Bispo, como uma saída civilizatória para essa realidade hostil que se nos apresenta, uma fuga dessa Terra em chamas, objetificada por sujeitos humanos aniquiladores, ou indiferentes à aniquilação da vida.

Nego Bispo criou o termo afro-pindorâmico para se referir a uma camada da existência, que vem desde os povos formadores da sociedade brasileira e às suas cosmovisões. Seu intuito foi reivindicar o direito de existir dos povos quilombolas, indígenas, politeístas e policultores e, com isso, lhes dar uma nova territorialidade no pensamento. O termo pindorâmico advém de Pindorama e remete não apenas ao Brasil, mas à toda a região geográfica da América Latina antes da colonização. Esse nome advém do tronco linguístico tupi-guarani, e quer dizer ‘terra das palmeiras’. Afro-pindorâmico é um devir africano que atravessa Pindorama, e ao mesmo tempo um devir-pindorâmico que atravessa a África. Afro-pindorâmico, por si só, é um conceito que carrega terra consigo, é autoposicional. Filiação e aliança entre continentes sob uma perspectiva cosmológica não colonial.

As cosmovisões afro-pindorâmicas constituem-se como um Fora da Filosofia, ou como Não-Filosofia, pois a filosofia que conhecemos, e tal como ela é definida pela égide do cânone filosófico do Norte

⁸ Essa pretensão é um ritornelo, isto é, um refrão de Deleuze e Guattari: invocar uma nova terra e um povo que ainda não existe.

⁹ E de outros pensadores afro-pindorâmicos, como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Abdias Nascimento, Sueli Carneiro e Lélia Gonzales, mas no momento vamos focar apenas em Bispo.

global, é uma filosofia colonial.¹⁰ Mas sob uma dimensão geofilosófica, elas constituem um Dentro no pensamento, pois implicam em modos de existência consolidados, que são marginalizados pelas transcendências implicadas no processo de colonização.

A potência dos pensadores e pensadoras afro-pindorâmicas é o de confluir naquilo que Nego Bispo chama de biointeração, como uma alternativa civilizatória e contracolonial àquela da perspectiva desenvolvimentista. A confluência¹¹ opera como conceito de irrigação da territorialidade que habita o pensamento e de certa forma, produz aquilo que Deleuze e Guattari chamam de consistência. Em suas margens, cada plano de pensamento afro-pindorâmico é também um braço de rio que conflui com outros braços, de outros planos, e juntos produzem um plano de consistência afro-pindorâmico, ou um continente afro-pindorâmico no pensamento, irrigado pelas diferenças de cada plano que o compõe e traçado *desde* o Brasil. Seguir esse grande plano, ad-sorvê-lo, é pensar a biointeração sob uma perspectiva geofilosofica¹² e fortalecê-la dentro do território da filosofia, amplificar o seu alcance, como um modo de territorializar práticas e percepções contracoloniais

¹⁰ Júlio Cabrera, em *Diário de um filósofo no Brasil* (2013), opera uma diferenciação entre filosofia *profissional* e a filosofia em sentido *vital*. Afirma que no Brasil impera o espírito de uma filosofia profissional que não pensa *desde* o Brasil. Esse modo de filosofar utiliza-se do que ele chama de tecnologia do texto: “a atitude oficial de formar apenas conhecedores da tradição filosófica europeia, no que chamo ‘a tecnologia do texto’, opera como poderoso mecanismo de exclusão que já não se sente como tal” (Cabrera, 2013, p. 11-12).

¹¹ “Confluência é a lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas” (Santos, 2015, p. 89).

¹² A geofilosofia não é uma parte da filosofia. Ela tende a ser um modo de conceber o pensamento filosófico como uma possibilidade de ampliar a própria filosofia, pois implica em uma relação imanente entre pensamento e terra, ou seja, no campo da geofilosofia há uma desterritorialização da filosofia, e ao mesmo tempo da Terra. Na perspectiva geofilosófica a filosofia torna-se um conceito que muda de acordo com o plano de pensamento que o sustenta e as personagens conceituais que o apresentam.

em relação ao corpo e à terra, ou no mínimo uma escuta contracolonial a esses pensadores(as).

Segundo Krenak, o Brasil não parece estar tão necrosado pelo capitalismo como outros países, ainda há algumas camadas orgânicas que podem potencializar o surgimento de novas formas de existência mais afetivamente coladas à terra, aos corpos, à Natureza. A alienação da terra e o adestramento dos corpos são o primeiro movimento da colonização. Por isso, o pensamento afro-pindorâmico, em seu conjunto de pensadores e pensadoras, parece constituir um plano de pensamento, que tem como pretensão erigir um ‘futuro ancestral’, como diz Krenak, no pensamento e na prática. Esse pensamento tem, com todo direito, ocupado os territórios acadêmicos, e colocam em xeque a pretensão desenvolvimentista do modelo humano e civilizacional que rege o pensamento filosófico brasileiro. Nesse sentido, a pesquisa se engaja ao estudo dessa camada afro-pindorâmica do pensamento que pensa *desde* o Brasil, como diz Galeano, não podemos nos contentar em ser apenas uma caricatura triste do Norte Global.

Referências

- CABRERA, Júlio. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2ª ed. Ijuí/RS, Editora Unijuí, 2013.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Filiação intensiva e aliança demoníaca*. Novos estudos CEBRAP, n. 77, p. 91–126, mar. 2007. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006> Visualizado em: 04 dez. 2024.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, v. 2, n. 2, p. 115–144, out. 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo – Capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo/SP: Editora 34, 2011a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia – vol. 1*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo/SP: Editora 34, 2011b.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?*. Trad. Bento P. Junior e Alonso Muños. 3. ed. São Paulo/SP: Editora 34, 2010.
- FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador/BA: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro/RJ: Editora Civilização Brasileira, 1997.
- KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2011.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos. Modos e Significações*. Brasília/DF: INCTI/UnB, 2015. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/370384140/BISPO-Antonio-Colonizacao-Quilombos-Modos-e-Significados>. Acesso em: 04 dez. 2024.

As sínteses constitutivas do inconsciente segundo Deleuze: entre *Diferença e Repetição* e *O Anti-Édipo*

Arion Keller¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.03>

1 Introdução

O conceito de inconsciente ocupa a obra deleuzeana como um todo. Podemos observar certas formulações, mais em formato de *pistas*, é verdade, desde o texto “inaugural” da obra deleuzeana, *Empirismo e Subjetividade* (1953), até sua última grande publicação, *O que é a Filosofia?* (1991)². Contudo, apesar do tratamento sobre o inconsciente percorrer, na obra de Deleuze, um trajeto subterrâneo e quebradiço, podemos concluir que há uma reflexão “sistemática” ou, no mínimo, mais detida em dois momentos: no cap. 2 de *Diferença e Repetição* (1968) e no cap. 1 de *O Anti-Édipo* (1972).

Em ambas as obras, Deleuze apresenta a constituição do inconsciente a partir de sínteses passivas. No primeiro texto, elas estão diretamente ligadas às sínteses da Repetição (Tempo) e são chamadas por

¹ Licenciado, mestre e doutorando em Filosofia, na área de Filosofia da Psicanálise da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Membro do GT Deleuze e Guattari da ANPOF. E-mail: arionkeller@gmail.com / arion.keller@pucpr.edu.br

² Poderíamos ir além e dizer que o último texto publicado por Deleuze, *A imanência: uma vida...* (1995), trata também da natureza disso que chamamos de inconsciente, através da retomada da discussão sobre um campo transcendental assubjetivo.

ele, respectivamente, de síntese do *Habitus* (prazer), síntese de *Éros* e *Mnémosyne* (memória) e síntese de *Thanatos* (eterno retorno) (Deleuze, 2018, p. 154). Já no segundo texto, estas sínteses estão diretamente ligadas à produção real do desejo, compreendidas como autoprodução do inconsciente (Deleuze & Guattari, 2011, p. 43), e são descritas como “síntese conectiva de produção” (ligação), “síntese disjuntiva de registro” (sobreposição) e “síntese conjuntiva de consumo” (resíduo e subjetivação) (Deleuze & Guattari, 2011, p. 11-71). *Ainda sínteses, ainda três*. Apesar das grandes diferenças terminológicas, por si mesmas evidentes, acreditamos que possa haver elementos comuns entre estas descrições. Nosso objetivo, portanto, será o de fazer uma análise de ambos os momentos. Se tivermos sorte, conseguiremos extrair desta análise algumas conclusões importantes à problemática: o que se mantém e o que muda? Há mudanças radicais o suficiente que anulam as primeiras descrições? O método muda? E, se se tratar de projetos diferentes para o mesmo conceito, em que medida são eles excludentes ou complementares?

2 As sínteses do Inconsciente em *Diferença e Repetição*

O capítulo 2 de *Diferença e Repetição* trata, de maneira mais ampla, da natureza do conceito de Repetição. Para Deleuze, a Repetição é o conceito que permitiria a compreensão dos modos de temporalização da experiência em um nível diferencial³. Tal temporalização é entendida como o momento “para si” da diferença, o momento em que haveria uma espécie de “espiritualização” da diferença em seus processos de diferenciação, ou seja, a repetição como o engendramento de uma subjetividade “originária”⁴. Portanto, a análise mais geral dos modos

³ Nível alcançado já no primeiro capítulo do livro.

⁴ “Estará aí o para-si da repetição como uma subjetividade originária que deve entrar necessariamente em sua constituição? O paradoxo da repetição não estará no fato de que não se pode falar em repetição, a não ser pela diferença ou mudança que ela

de sintetização do tempo a partir dessa natureza “espiritual” é o que permitirá a compreensão do modo pelo qual estas mesmas sínteses constituem aquilo que chamamos de inconsciente.

A problemática da primeira síntese temporal diz respeito ao modo pelo qual uma sucessão ininterrupta de instantes poderia concretamente formar uma temporalização, pois, é da natureza do instante desaparecer no momento seguinte a sua aparição. É necessário um processo de *fundação* dessa temporalidade nascente que faça com que a experiência “instantânea” forme de fato um *tempo*. Tal fundação se dá através de uma atividade da imaginação, entendida como “placa sensível”, que contrai os casos (instantes) e extrai deles alguma mudança. A imaginação, definida pelo poder de contração de elementos, é quem funde tais instantes numa impressão sensível. E é tal contração que funda uma temporalidade. Síntese do hábito, do presente vivido, do presente vivo. É nesse solo temporal fundado pelo hábito que o tempo se desenrola. Para Deleuze, tal movimento de contração de hábitos não se dá por uma atividade de um sujeito transcendental pressuposto. Pelo contrário, a contração de hábitos e a consolidação do hábito como princípio empírico se dá por um processo de contemplação⁵. É pela contemplação de certas expectativas, da questão de repetir o instante previamente contraído, que se forma o solo primário da experiência. Através da capacidade receptiva de infinitos “eus larvares”, fragmentários e passivos, que se temporaliza, que se forma o hábito⁶. Num nível mais geral, este modo de temporalização é o nível biopsíquico.

introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito extrai da repetição?” (Deleuze, 2018, p. 107).

⁵ “É contraindo que somos hábitos, mas é pela contemplação que contraímos. Somos contemplações, somos imaginações, somos generalidades, somos pretensões, somos satisfações” (Deleuze, 2018, p. 111).

⁶ “Sob o eu que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo. Não dizemos eu a não ser por essas mil testemunhas que contemplam em nós, é sempre um terceiro que diz eu” (Deleuze, 2018, p. 111).

Em termos de constituição do inconsciente, diríamos que esta é a síntese do prazer, a constituição do prazer como regente da vida psíquica. O campo do Id. É por conta de um hábito originário, que serve de “princípio de conexão” entre os diferentes instantes contraídos, que o prazer pode se fundar como aquilo que rege a vida biopsíquica. Em outras palavras, esta primeira síntese compreende a vida como um “grande Id”, operando através deste narcisismo vital de autocontemplações prazerosas.

Contudo, como *fundamentar* tal passagem do tempo? Pois, não é por esta síntese intratemporal do hábito que justificamos a passagem do presente. Ou seja, a questão que se coloca é: para além do solo do tempo, o presente vivo, o que há, o que garante sua passagem? Qual o fundamento do tempo presente? E a resposta de Deleuze: a Memória⁷.

Em um nível mais geral, a memória (ativa) aparece já como uma continuação da síntese do hábito, pois é ela quem garante a reprodução do antigo presente e a reflexão do presente atual⁸. Contudo, para além da memória como uma mera função do presente vivo, há um nível “puro” do passado. Um passado que não existe em função do presente, mas “em si mesmo”, uma síntese passiva da própria memória. Apoiado em Bergson, Deleuze mostrará como há uma dimensão do tempo que nunca passou pelo presente, mas que, pelo contrário, conserva em si todos os “presentes” de maneira simultânea. Haveria um nível absolutamente “contraído” do tempo, do qual os presentes vividos empiricamente seriam apenas uma ponta, um nível mais “descontraído”. Uma repetição nua do hábito e uma repetição vestida da memória, nunca acessada diretamente através dos hábitos vividos no presente. Em outras palavras, o primeiro modo temporal compreende a dimensão atual

⁷ “O Hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (faz passar o presente)” (Deleuze, 2018, p. 118).

⁸ A síntese do hábito constituía o tempo como contração dos instantes sob a condição do presente, mas a síntese ativa da memória o constitui como encaixe dos próprios presentes.” (Deleuze, 2018, p. 119).

enquanto o segundo seria puramente virtual. O passado puro é a dimensão virtual do real⁹. Um mundo paralelo, lateral ao mundo do presente.

Diante disso, Deleuze coloca uma questão importante: teria como viver o passado puro do mesmo modo que vivemos o presente? Há como alcançar este *em-si* na experiência? Aqui Deleuze alia Bergson a Proust e responde dizendo que a “reminiscência é a chave para penetrar na síntese passiva da memória”. Reminiscência entendida aqui não como um processo ativo de reprodução do antigo presente, mas atingido “involuntariamente”: o famoso exemplo da *madeleine* em Combray. Justamente por seu caráter involuntário, notamos que a ascensão do passado puro não se dá por uma existência efetiva, como no presente, mas como uma *insistência*: “o presente existe, mas só o passado *insiste* e fornece o elemento em que o presente passa e em que os presentes se interpenetram” (Deleuze, 2018, p. 124). Tal elemento, efeito da insistência da memória, é fornecido através de uma operação de desejo: “toda reminiscência é erótica. É sempre Eros quem faz penetrar nesse passado puro em si, nessa repetição virginal, Mnemósina. Ele é o companheiro, o noivo de Mnemósina” (Deleuze, 2018, p. 124). Em outras palavras, o acesso a este campo virtual do passado será possibilitado através de um investimento libidinal. A libido e a memória são os dois elementos constituintes do segundo modo de temporalidade. Modo que racha o sujeito e torna cindida a experiência egóica, como coube a Kant demonstrar em sua releitura do *cogito* cartesiano.

Novamente, devemos explicar de que maneira tal síntese constitui também o inconsciente. Se a primeira é a síntese do Id, do estabelecimento do prazer enquanto princípio empírico que rege toda a vida

⁹ “A diferença é extraída [...] na medida em que os elementos ou instantes se contraem num presente vivo. Ela está incluída na outra, na medida em que o Todo compreende a diferença entre seus níveis. Uma está nua, a outra está vestida; uma é das partes, a outra é do Todo; uma é de sucessão, a outra é de coexistência; uma é atual, a outra é virtual; uma é horizontal, a outra é vertical” (Deleuze, 2018, p. 123).

biopsíquica, a segunda é como que a libertação do prazer em sua constituição empírica para sua atuação no campo virtual. Tal é a característica de Eros para Deleuze: investir não o atual, mas o virtual, recolher da virtualidade lateral certos objetos de investimento. Operação de distribuição de estímulos atuais a certas condições virtuais, como atesta o famoso exemplo psicanalítico da diferença entre o ato de mamar e o de chupar na primeira infância. A relação biopsíquica fome/leite se duplica numa relação erótica boca/seio. A partir de então, a pulsão sexual passa a investir somente esta virtualidade da primeira experiência satisfatória. Eros tenta recolher não somente o prazer do objeto atual, mas também sua vestimenta virtual. Todo o drama de Eros é o fato de que tal objeto virtual se encontrará para sempre perdido, para sempre se disfarçando e se deslocando em outros objetos “atuais”. Aqui, Deleuze segue o Lacan da teoria do “objeto *a*”, atribuindo a ele uma natureza virtual. Tal princípio organizador da experiência egóica estruturada é o que Lacan chamaria de falo, entendido aqui como virtual puro. Enfim, a atividade da segunda síntese na constituição do inconsciente é a de colocar Eros disposto no virtual, compreendido como passado puro e, portanto, constituindo tanto o Ego quanto seu Ideal como esta busca infinita, nesta batalha já perdida de reencontrar a origem atual do objeto de desejo.

Com estas duas sínteses, conseguimos explicar o caráter geral da temporalização e de sua constituição inconsciente. O hábito como fundação do tempo enquanto presente vivo e a memória como fundamento do tempo enquanto passado puro. Contudo, mostrando a circularidade característica do *fundamento*, Deleuze avança e diz que é preciso ir além dos círculos do tempo em que somos submetidos através do hábito e da memória: “como sair do círculo a que Eros submete o princípio do prazer e dos objetos perdidos que a memória lhe dá para perseguir?” (Lapoujade, 2015, p. 79). Para além destes elementos, deve haver um *sem-fundo* mais primitivo, o regime da Diferença pura, e a ele deve corresponder uma terceira síntese que nos livra da circularidade

erótica da memória. Desfundar o tempo para alcançar a diferença em seu regime “original”.

Nesse sentido, a terceira síntese é do porvir, do futuro. Aqui, não mais se subjugam os instantes a partir da dinâmica de contração-contemplação (hábito-prazer), nem mesmo se penetra nas profundezas da memória a partir de um investimento de Eros na virtualidade, mas capta-se o tempo como forma, “o tempo fora dos eixos”, livre de qualquer referência ao passado e ao presente, que se tornam aqui mera condição ou agente. É nesse sentido que se deve entender o tempo do futuro como eterno retorno. O eterno retorno deleuzeano é o processo de seleção que não faz retornar nada do semelhante ou do idêntico, mas somente do diferencial. Nos termos de *Lógica do Sentido*, não mais o tempo de Cronos, mas o tempo de Aion, que faz aparecer o acontecimento por si mesmo, a pura virtualidade coextensiva de toda diferença, livre de qualquer investimento libidinal. E, se esta síntese temporal é terrível, é porque ela é indiferente à forma do sujeito: “o eterno retorno, terceira síntese do tempo, é a secreta coerência que só se afirma excluindo minha própria coerência, minha própria identidade, a do eu, a do mundo e a de Deus” (Deleuze, 2018, p. 131). Tempo de um pensamento puro, tão somente lógico, distante do vivido e do erótico. Em outros termos, alcançamos a instância do instinto de morte.

Poderíamos dizer que a primeira síntese temporal é de Id, pois o hábito é aquele que constitui o prazer como princípio empírico; e que a segunda é o tempo do Ego e do ideal do Ego, em que Eros distribui os objetos ao prazer. Contudo, a terceira, síntese do eterno retorno como forma vazia do tempo, “puro porvir”, é a síntese do Superego, instância cruel que avalia tanto o Id quanto o Ego a partir de um “dever”. É com a constituição do Superego que podemos compreender o rompimento com a circularidade “distributiva” de Eros.

Acompanhando Freud, Deleuze afirma que a energia libidinal investida primariamente no objeto de amor passa por um refluxo na constituição do Superego, mas tal refluxo só é possível pois essa

energia libidinal se dessexualiza no processo, ela se torna neutra, indiferente¹⁰. E é justamente tal dessexualização (des-erotização) da libido que Deleuze chama de Tânatos. Segundo Deleuze, Tânatos é o nome da energia dessexualizada, que exclui tanto o corpo libidinal quanto os objetos investidos por esta energia. Tânatos é quem desfaz os vínculos, o “agente de desconexão”. Contudo, Tânatos não somente “dessexualiza”. Há uma dessexualização das pulsões e daquilo da ordem dos corpos, para uma posterior ressexualização do pensamento puro, isto é, desta instância temporal livre: “tudo se passa como se Tânatos dessexualizasse o corpo para sexualizar o pensamento e permitir assim uma transmutação do inconsciente, a passagem de *um inconsciente de pulsões a um inconsciente de pensamento*, o inconsciente do pensamento puro” (Lapoujade, 2015, p. 87). Tal processo é, justamente, aquilo que devemos entender por perversão. O ato de desligar os vínculos libidinais para ligá-los como atos puros do pensamento.

Se Deleuze prefere o termo instinto ao termo pulsão, não é por uma razão acidental. As pulsões são todas da ordem da ligação erótica, demasiado empíricas. E, se acontece de se superar tal condição, é pelo fato de Tânatos ser uma instância transcendental, silenciosa, não relacionada a nada da ordem corporal. E se Deleuze também usa o termo “morte”, certamente não é no sentido freudiano. Deleuze reprova a Freud o fato de interpretar a repetição sempre num sentido material, “retorno ao inorgânico”, “inanimado”. Para Deleuze, trata-se de pensar a morte como a própria vida, suas potências anônimas e livres, indiferentes a qualquer configuração individual ou subjetiva; não a morte como oposta à vida, mas a morte como sendo a própria vida em sua força total, anárquica e cruel. Por isso, em *Lógica do Sentido*, Deleuze nos diz que todo acontecimento tem como protótipo o “morrer”. Não um “eu morro” demasiado pessoal e subjetivo, mas um “morre-se” mais

¹⁰ Como poderia se desprender do objeto de amor senão através de uma neutralização da energia sexual?

primitivo que faz aceder a potência da vida enquanto acontecimento “indiferente” ao sujeito (Deleuze, 2015, p. 152 ss.). Se o instinto de morte deve ser entendido como eterno retorno, é porque ele faz retornar não o semelhante ou o idêntico, mas o Outro. Ascensão da alteridade pura naquilo que resta de “nós”.

Enfim, conclui Deleuze: “é a essas três sínteses como constitutivas do inconsciente que é preciso retornar. Elas correspondem às figuras da repetição” (Deleuze, 2018, p. 154). A repetição-laço, que liga a energia; a repetição-mancha, que desloca e disfarça o objeto de ligação; e a repetição-borracha, que apaga e que mata.

3 As sínteses do Inconsciente n’O *Anti-Édipo*

Passemos ao *Anti-Édipo*. Num contexto mais geral, o *Anti-Édipo* tem como principal objetivo a demonstração de que toda produção social é imanente à produção do desejo e que, inversamente, toda produção desejante é imanente à produção social. Tal análise é feita numa mistura entre crítica da psicanálise como doutrina idealista do inconsciente, assim como de uma análise mais detida das formações sociais que formam a “história universal” a partir de suas relações com a produção desejante. Num contexto mais detido, contudo, Deleuze e Guattari afirmam que há certas sínteses próprias ao desejo em sua dimensão mais pura, transcendental, compreendidas como movimento de auto-produção do inconsciente. Portanto, nos colocamos de partida numa região similar à da problemática de *Diferença e Repetição*: estabelecer sínteses próprias ao inconsciente para além de qualquer forma subjetiva, individualizada e personalizada.

Deleuze e Guattari nos colocam, no célebre início do *Anti-Édipo*, no meio de um processo produtivo. Máquinas-órgãos cortando os fluxos emitidos por outras máquinas-órgãos, num encadeamento infinito de um ciclo fluxo-corte. Estamos inseridos, já de cara, no universo dos

objetos parciais¹¹. Aqui, tudo é vivido de modo independente a uma pessoa já formada. Contrariamente à interpretação psicanalítica, que subsume a experiência do corpo libidinal a uma estrutura já dada ou no aguardo de ser atualizada, um “corpo próprio”, a lógica da primeira síntese do inconsciente é apenas a da conexão generalizada de uma máquina sobre outra. Apenas um fluxo emitido e um corte sobre ele. Ao infinito. Tal jogo esquizoide de conexão (produção-corte) é o que engendra o solo mesmo do desejo e a produção do corpo como corpo desejante. Em seu elemento mais primitivo, o investimento desejante do inconsciente se dá de uma maneira não orgânica ou organizada. As máquinas desejantes ignoram as figuras totalizadas. Elas somente produzem, ignorando diferenças entre as instâncias.

Acontece que, como nos colocamos desde o início no funcionamento desejante dos órgãos (o olho, a boca etc.), o desejo passa necessariamente por eles. Mas o desejo não suporta a organização dos órgãos. Há um entrave na circulação desejante logo em seu solo, o que faz com que a matéria intensiva, de direito livre, não circule. É neste momento que surge o corpo sem órgãos¹², instância improdutiva, semelhante ao instinto de morte de *Diferença e Repetição*, responsável pelo desligamento das conexões. O CsO surgirá como a superfície, corpo pleno, pela qual os fluxos livres das conexões se distribuirão. É sobre ele que as máquinas-órgãos entrarão em relações de produção inorgânica. Daí o sofrimento do esquizo que, atraído pelo CsO, vive este processo diretamente; ou a repulsão do paranoico que os interpreta como elementos perseguidores.

Se a síntese conectiva de produção se dá por uma ligação de uma máquina-órgão a outra em uma superfície não-orgânica (o CsO),

¹¹ Deleuze e Guattari reconhecem em Melanie Klein a descoberta do universo dos objetos parciais na posição esquizo-paranoide da criança. Contudo, ela subsume o funcionamento deste universo à lógica já “personalizada” edipiana, como um momento meramente pré-edipiano.

¹² Doravante, CsO.

produção inconsciente propriamente dita, ele não registra tais produções da mesma maneira. Há uma segunda síntese constituinte do processo produtivo do desejo, denominada síntese disjuntiva de registro.

Esta é a responsável pela inscrição do fluxo energético da libido na superfície, no solo, de passagem destes fluxos, a partir de marcadores de diferença dos objetos parciais. São os signos emitidos pelos objetos que os diferenciam de modo imanente. O que cortar? De que modo? Conectar-se a este ou àquele corpo? Trata-se de uma dimensão semiótica interna ao próprio desejo, um princípio distributivo que, contudo, não é significante. É o momento de transformação de uma parte da energia produtiva (*libido*) em uma energia de inscrição disjuntiva (*numen*). A síntese de registro das produções inconscientes é alheia às oposições exclusivas do significante. Tais signos, registros dos objetos investidos pelo inconsciente, tem uma dimensão pragmática. Sempre uma questão de uso.

Desse modo, diferentemente das disjunções exclusivas do universo significante da subjetividade “ativa”, o registro inconsciente se dá por disjunções inclusivas, ou seja, as diferenças marcadas pelos signos emitidos na produção são registrados como alternativas que não se excluem. Não há sistema de oposição fixa no inconsciente. Ele não significa nada. O “ou... ou...” aparece como afirmação simultânea de ambos, uma passagem entre um e outro. Se podemos dizer que aqui se produzem “códigos”, eles são todos embaralhados: “eu, Antonin Artaud, sou meu filho, meu pai, minha mãe e eu” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 28 ss.). Em suma, sobrepõem-se aos signos emitidos das produções certas demarcações e distribuições de códigos (pai, cabeça, vestido etc.) que, contudo, não são referentes ao regime significante (exclusivo – ou isto ou aquilo).

Por fim, há uma terceira síntese. Um terceiro momento da produção do desejo. Trata-se da síntese conjuntiva de consumo. Pergunta fundamental: o que o inconsciente consome? A partir da produção primária e do registro imanente de tal produção, o que pode ser

consumido? Deleuze e Guattari responderiam: não podem ser objetos totais (que não existem no inconsciente) e nem uma remissão a um sujeito transcendental que sintetizaria objetivamente de modo “especulativo”. O que é consumido é a própria energia, o residual energético do que foi produzido e registrado. O consumo inconsciente, em primeira instância, é sempre energético. Novamente, não o consumo de um objeto por um sujeito, mas “a consumação de um estado intensivo (um afeto) do qual um sujeito *resulta*” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 37). Através de uma conjunção da produção ao registro, surge um sujeito, parcial, aparente e residual, que consuma intensivamente. Uma subjetividade que atravessa todos os microdevires das disjunções. Deleuze e Guattari nomeiam este processo de subjetivação nômade como a transformação da energia em *voluptas*. É aqui propriamente que surge, de modo precário, uma subjetividade que consegue afirmar, temporariamente, “então era isto!”, “então sou eu!” para, logo em seguida, colocar-se novamente no ciclo.

O sujeito produzido logo se dispersa, ele consome os estados registrados para novamente ser recolocado na cadeia. Vemos que não se trata de uma subjetividade ativa, estável, que guardaria uma coerência interna. Trata-se das passagens por *n* estados intensivos que sempre se recolocam novamente na produção, seja para servirem de máquinas a emitirem outro fluxo, seja para registrar os signos emitidos por outra máquina, numa espécie de encadeamento infinito. Esta subjetividade “esquizo” aparece da seguinte forma: “o esquizo está morto *ou* vivo, não ao mesmo tempo, mas cada um dos dois ao termo de uma distância que ele sobrevoa, deslizando” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 106). Ou seja, é como se o “esquizo” vivenciasse esse consumo de maneira imediata, mas como uma terceira pessoa. Enfim, para além de apenas registrar posições específicas, o inconsciente, na terceira síntese, consome estas posições de modo intensivo e subitamente subjetivo.

Em suma, a descrição destas três sínteses forma o conjunto de funcionamento imanente do desejo, sem remeter-se a qualquer

dimensão externa: sujeito transcendental, objetos totais, estrutura simbólica etc. Para Deleuze e Guattari, portanto, “no inconsciente tudo é produção: *produção de produções*, ações e paixões; *produções de registros*, de distribuições e marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e de dores” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 30).

4 Considerações finais

O que podemos tirar, em termos comparativos, destas descrições das sínteses constitutivas disto que chamamos de inconsciente? Deixaremos nossas projeções e hipóteses como tópicos, pois elas compõem o núcleo de nossa sequência de pesquisa e que seria de grande valia para serem abordadas de modo mais detido.

I) Parece-nos que o método deleuzeano permanece. É sempre a questão do direito que se coloca: com que direito o fundamento se coloca sobre a dimensão “diferencial”. Nesse sentido, a investigação transcendental (entendida como busca dos princípios imanentes a determinado campo) serve como norte para ambos os livros: quais as condições imanentes de regime, subsunção e distribuição dos princípios? Seguindo a Lapoujade, poderíamos fazer um paralelo do *modus operandi* da investigação deleuzeana:

[...] reencontramos as grandes distinções do pensamento deleuzeano. Primeiro, há o que ocupa o lugar do *fundamento*, isto é, um corpo sem órgãos, pura matéria intensiva, rebelde a toda operação que pretendia justamente o “fundar” e submeter a uma organização qualquer. Sobre ele, tudo desliza ou se desfunda, tendo em vista as variações de intensidade que o percorrem. Em seguida, vem o *princípio transcendental* nomeado aqui “síntese de registro” – cuja atividade disparadora procede das relações diferenciais entre as forças de atração e de rejeição da matéria intensiva; é esse o princípio que permite ao inconsciente se reproduzir, distribuir suas potências segundo a combinação que esta ou aquela mescla de códigos terá suscitado. É ele que constitui o ciclo autorreprodutor do inconsciente, a “cadeia molecular do

desejo” como eterno retorno. Finalmente, vem o *princípio empírico*, que se exerce através das sínteses conectivas de produção. São elas que constituem as peças laboriosas do inconsciente, sua maquinaria ou suas potências efetivas (Lapoujade, 2015, p. 155-156)

Assim como em *Diferença e Repetição*, o hábito ocupa o lugar de princípio empírico, regendo o princípio do prazer. A memória como fundamento que concentraria em si o todo do tempo, o desejo (Eros) como princípio transcendental, distribuidor dos objetos de investimento do prazer, e o instinto de morte como novo princípio transcendental a partir da ascensão da dimensão intensiva do real, deslocando Eros e Mnemósina para o lado da síntese do hábito.

II) Poderíamos seguir José Gil: “toda a descrição do campo transcendental é retomada no *Anti-Édipo*, mas com o corpo sem órgãos como “superfície”, o desejo como princípio de unificação e de distribuição das singularidades, e os devires como princípio de sua diferenciação e movimento” (Gil, 2000, p. 83). Parece-nos que tais noções ocupando tais posições têm semelhança com as descrições de *Diferença e Repetição*.

III) Poderíamos estabelecer um paralelo entre o capítulo 3 de *Diferença e Repetição* e os capítulos 2 e 3 de *O Anti-Édipo*: ambos discutem diretamente o processo necessário de “traição” do funcionamento inconsciente, sua “falsificação” histórica. No primeiro caso, a representação, a reconhecimento e a reflexão como modelos da “imagem dogmática do pensamento”; no segundo a triangulação edipiana e a falsificação necessária do processo imanente do desejo e de sua materialização na história através dos processos de codificação, sobrecodificação e axiomatização.

IV) Há um deslocamento na função do instinto de morte. Primeiramente alojado na terceira síntese, como dimensão dessexualizada, forma pura do tempo; passa a ser compreendido como superfície do campo intensivo da matéria, do caos primordial, chamado agora de

CsO, na primeira síntese. Em *Diferença e Repetição* é aonde se chega, em *O Anti-Édipo* de onde se parte.

V) Ainda não nos é claro se há relação direta entre tempo e desejo. A primeira descrição está diretamente ligada ao tempo e aos modos imanentes de temporalização do nível diferencial. A segunda descrição afirma que tudo acontece no inconsciente de forma “simultânea”, produção-registro-consumo são intercambiáveis, coextensivos.

VI) Apesar das diferenças aparentes de objeto de análise, o inconsciente constituído no tempo e o inconsciente constituído no desejo, não nos parece que sejam projetos mutuamente excludentes. Não parece que Deleuze descarte a descrição “temporal” de *Diferença e Repetição*. Há um abandono do modelo tópico freudiano, uma recusa da noção de “realidade psíquica”, assim como há a construção de um novo léxico independente daquele ainda devedor dos saberes psicanalíticos clássicos. Mas não nos parece o suficiente para a recusa integral da descrição. Talvez, no fim das contas, pode ser apenas um deslocamento de perspectiva, uma descrição parcial que ganha seu valor efetivamente a partir de seus usos. Talvez não haja necessidade de buscar uma coerência ou incoerência interna às descrições pois, *deleuzeanamente*, trata-se sempre de uma questão de uso.

Referências

- DELEUZE, Gilles. (1968). *Diferença e Repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. (1969). *Lógica do Sentido*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1972). *O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia*. 2ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, Os Movimentos Aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze & Guattari e O Anti-Édipo: a produção do desejo*. São Paulo: Politeia; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022.

Um debate entre Deleuze e Chauí a respeito de Espinosa

Benito Eduardo Araujo Maeso¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.04>

1 Introdução

A questão das relações entre os conceitos de substância, modo e atributo é central para entendermos a filosofia espinosana, sendo por este motivo alvo quase obrigatório de debates, choques e análises entre os comentadores da obra do autor luso-holandês. O objetivo do texto é iniciar um processo de aproximação tensa entre dois filósofos cujo diálogo com o espinosismo constituiu-se em elemento crucial de suas próprias veredas filosóficas, Gilles Deleuze e Marilena Chauí, a partir da relação conceitual citada na abertura do parágrafo.

Em *Espinoza e o Problema de Expressão*, Gilles Deleuze aponta a existência de duas tríades de expressão na filosofia do autor luso-holandês: na primeira, a substância se expressaria em infinitos atributos que indicam qualidades específicas. Na segunda, a expressão de cada atributo ocorre em infinitos encadeamentos causais de infinitos modos, ou modificações específicas da essência da substância expressa por seu respectivo atributo. Se é a mesma potência infinita da Natureza que se expressa de forma simultânea e na mesma ordem e conexão nos modos

¹ Professor de Filosofia do IFPR e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (PGFILOS-UFPR).

E-mail: benito.maeso@ifpr.edu.br

de todos os atributos, visto que, conforme Espinosa, a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas, a leitura de Deleuze estabelecerá uma correspondência entre os modos possíveis dos diferentes atributos da Substância, acarretando um tipo de paralelismo ontológico entre a ideia e seu objeto que, para Deleuze, implicaria *apenas a correspondência*, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e outro modo tomado num único atributo bem determinado (no caso, a extensão como único outro atributo conhecido: assim o espírito, ou mente, seria a ideia do corpo e de nada mais). Porém, esta operação conceitual, explicitada pelo autor francês, não é isenta de críticas: para Marilena Chaui, a posição deleuziana acabaria por criar um tipo de hierarquia entre tais elementos (modos, atributos e Substância) ao invés de conduzir à percepção de uma multiplicidade de modos geradora de infinitas possibilidades de expressão. Para a autora, a questão deve ser vista como *equiparação das potências* dos atributos e não a aderência e identidade entre os modos sobre os atributos ou substância, o que nos leva a uma interpretação do conceito de imanência por parte de Chaui em um sentido completamente oposto ao apresentado por Deleuze. A partir desta diferença interpretativa dos autores sobre o espinosismo, ainda em seus estágios iniciais, busca-se iniciar um trabalho de diálogo entre ambos os autores em direção a outras questões levantadas por seus edifícios teóricos.

Neste momento, iremos proceder a uma apresentação mais detalhada das leituras de ambos autores sobre os conceitos de modo, substância e atributo. No desenvolvimento da pesquisa, as leituras serão confrontadas em busca de revelar suas tensões interpretativas e, considerando a posição de Espinosa tanto nas formulações filosóficas deleuzianas como nas chauinianas, estabelecer os fundamentos para um sistema de articulação (ou máquina de guerra) entre outros conceitos e problemáticas abordadas pelas filosofias em questão.

2 Uma máquina de guerra espinodeleuzeana

O texto deleuziano (Deleuze, 1968, p. 164) apresenta que um dos objetivos da filosofia de Espinosa seria afirmar a imanência como princípio fundamental e eliminar a ideia de subordinação em relação a qualquer causa emanativa ou exemplar. Expressar, no caso, não equivale a emanar, parecer, imitar ou se assemelhar – ou seja, ter sua identidade/diferença definida pelo que é externo a ela. Deleuze vê a substância como algo singular. O ser é singular, infinito e notável, não se distingue ou difere de algo externo a si mesmo, mas é distinto em sua própria essência. A distinção da substância surge internamente.

O conceito de *causa sui* implica, então, que o ser é, simultaneamente, infinito e definido. Dotado de causalidade eficiente, sua diferença é intrínseca. A substância é definida por sua própria singularidade. Essa autodistinção implica que o ser não se diferencia de nenhum outro ser externo, nem é indiferente ou abstrato. A substância única é qualificada, mas não limitada; se fosse limitada (ou contivesse um número), isso exigiria uma causa externa. Portanto, a substância é causa de si mesma, resultando em um ser que é sua própria causa material e eficiente. Para Deleuze, a substância já é real e qualificada (*complicatio*), e a questão da determinação não se coloca, uma vez que os atributos cumprem a função da expressão (*explicatio*). Na sexta definição do primeiro livro da Ética de Espinosa, lê-se: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (Espinosa, 2015, p. 45). A substância se exprime através de seus atributos, e cada atributo reflete uma essência, enquanto os atributos se manifestam nos modos, e cada modo representa uma modificação. Assim, observamos um movimento duplo de complicação e explicação, tanto no que se refere à relação entre substância e atributos, quanto entre atributos e modos.

O primeiro movimento pode ser lido da seguinte forma: a substância complica os atributos, sendo que cada atributo revela e expressa a essência da substância, que, por sua vez, se esclarece através de todos os atributos. Dessa maneira, a ideia de expressão é acompanhada por termos/processos que lhe são correlatos: *explicare* e *involvere*. Expressar implica envolver e explicar; esses são os dois aspectos da expressão. Envolver diz respeito a implicar, enquanto explicar refere-se a desenvolver. O termo implicar (ou envolver) e explicar deriva do latim “*plicare*”, que significa dobrar. Assim, implicar sugere a presença de uma ordem que está implícita no envolvimento. Implicar reflete o ato de dobrar e uma ordem interna. Portanto, implicar ou envolver significa dobrar para dentro, enquanto explicar ou desenvolver significa dobrar para fora. De certa forma, a expressão é uma explicação: o desenvolvimento do que é expresso, um reflexo do Uno no múltiplo (ou seja, a manifestação da substância em seus atributos, e dos atributos em suas formas). O Uno se expressa por meio do múltiplo, significando que o múltiplo desdobra o Uno. O Uno envolve e implica o múltiplo, pois o Uno se dobra diversas vezes. No entanto, por outro lado, a expressão múltipla também envolve o Uno. O Uno permanece contido no que se expressa, impresso no que se desenvolve, imanente a tudo que se manifesta. Nesse sentido, a expressão apresenta-se como um envolvimento. A expressão envolve, implica o que é expressado, ao mesmo tempo em que explica e desenvolve. Os conceitos de implicação e explicação, envolvimento e desenvolvimento, são heranças de uma longa tradição filosófica, remetendo à noção de *complicatio*. A complicação refere-se à presença do múltiplo no Uno e do Uno no múltiplo. Por meio dos atributos (as expressões), a substância (o agente da expressão) é totalmente imanente (causa imanente) no mundo dos modos (o que é expresso). Isso significa que a ação causal da substância permanece dentro dela, em seu interior, resultando em efeitos que residem no próprio agente, sem causar mudanças externas. Isso implica que a substância gera determinações intrínsecas a si mesma.

Isto posto, é preciso analisar a conexão entre atributos e modos. Na leitura de Deleuze (1968, p. 174-5), os atributos se revelam como formas dinâmicas e ativas, cada um exprimindo uma essência ilimitada, ou seja, uma qualidade sem restrições. Esses atributos assumem a forma de verbos que comunicam qualidades infinitas, essências extensas ou características substanciais. A expressão associada a um atributo reflete uma essência, ou seja, uma natureza no modo infinitivo. Os atributos, enquanto qualidades, são indivisíveis. Cada atributo possui uma quantidade infinita, e cada qualidade substancial corresponde a uma quantidade modal-intensiva. Desse modo, os atributos incorporam, ou complicam, todas as essências dos modos, realizando uma série infinita de graus de potência atrelados à sua quantidade intensiva. Cada atributo representa um verbo, uma expressão. As essências dos modos são definidas como graus de potência ou quantidades intensivas. Elas não configuram possibilidades lógicas, propriedades, estruturas matemáticas ou entidades metafísicas, mas sim realidades físicas. Um modo, em sua natureza, sempre se apresenta como um grau, uma quantidade específica de uma qualidade, caracterizando uma parte intensiva. As essências dos modos representam partes intensivas ou intrínsecas, graus determinados de intensidade que fazem parte de uma série infinita. Os modos intrínsecos, que residem no atributo, são precisamente as partes intensivas desse atributo. Cada modo manifesta, assim, a essência de Deus conforme o grau de potência ou intensidade que constitui essa essência. As essências dos modos são realidades intensivas e estão entrelaçadas no atributo, proporcionando uma distinção intrínseca. Portanto, os modos são diferentes formas de ser que existem nos atributos. Os modos de uma substância são suas determinações intrínsecas potenciais. Consideremos, por exemplo, um raio de luz: a intensidade pode variar sem que se altere sua natureza, o que ressalta que a intensidade é um modo intrínseco da luz. Assim, os modos representam graus de intensidade ou determinações intrínsecas de uma substância.

Ver a substância não como uma causa transcendente ou emanativa, mas sim como uma causa imanente, implica que ela permanece em si mesma para gerar. Ao contrário da visão emanativa, na qual o efeito se desvincula da causa, na imanência, o efeito, embora diferente, persiste na causa tal como em outra realidade. Ou seja, na causa imanente, a distinção de essência entre causa e efeito, além de entre produtor e produzido, envolve uma igualdade de ser: o mesmo ser que se mantém na origem também está presente no efeito, que existe como parte dessa outra realidade.

Com base na concepção de Espinosa, a participação (o vínculo e indissociabilidade entre causa e efeito) é entendida como uma forma de engajamento material e quantitativo (Deleuze, 1968, p. 166). Teorias que tratam da emanção e da criação tenderiam a desprover a participação de sentido material e quantitativo. As entidades finitas constituem partes da potência divina, pois são modos dos atributos de Deus. Reduzir as coisas a modos de uma substância única é um modo de conferir capacidades aos seres naturais. Nesse contexto, uma essência de modo significa potência. Assim, participar deve ser interpretado como ter uma parte; e parte aqui se refere a uma parte intensiva, um grau de potência ou intensidade. As entidades participam da potência divina e são componentes dessa potência onipresente, representando por sua singularidade quantidades intensivas ou graus. O termo parte se relaciona diretamente com grau: um grau de potência ou intensidade física que é uma parte intrínseca. As partes intensivas da potência divina diferem dos atributos, assim como a intensidade da qualidade, e se distinguem entre si, referindo-se aos diversos graus de intensidade. Enquanto expressões comuns, os atributos estabelecem as condições sob as quais a substância possui um todo – uma potência que é idêntica à sua essência, e também as condições que permitem aos modos possuírem uma parte dessa potência, que permanece idêntica à sua essência. A potência de Deus se manifesta ou se revela de maneira modal, mas unicamente por meio dessa diferenciação quantitativa. Os modos se

delineiam quantitativamente; cada modo exprime ou evidencia a essência de Deus. Os modos oriundos de um mesmo atributo não se diferenciam pelo espaço que ocupam nem pela sua proximidade ou afastamento em relação a Deus. Eles se distinguem em termos quantitativos, pela quantidade ou capacidade da respectiva essência que sempre se relaciona diretamente com a substância divina. Assim, a hierarquia das emanções é substituída por uma hierarquia de modalidades dentro de Deus. Portanto, todo efeito reside em Deus e persiste nele, já que Deus está presente em cada um de seus efeitos. Todas as coisas são acessíveis a Deus, que as complica, e Deus é acessível a todas as coisas que o explicam e o implicam. A presença das coisas em Deus configura a inerência, da mesma forma que a presença de Deus nas coisas configura a implicação. A hierarquia das hipóstases é transformada na igualdade do ser, uma vez que é o mesmo ser que se torna presente nas coisas, e Deus mesmo se faz presente nelas.

Um exemplo, a partir deste enfoque deleuziano, pode ser assinalado ao interpretarmos a Proposição XIII do Livro II da Ética: “O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro” (Espinosa, 2015, p. 149). Na demonstração, Espinosa observa que o Corpo precisa ser o objeto da Mente para que as ideias das afecções do Corpo sejam em Deus, caso contrário não seriam possíveis de ser compreendidas enquanto ideias, o que estabelece um tipo de relação de consequência entre a Ideia e o Corpo, sendo que este somente pode ser compreendido de acordo com a impressão que causa na Mente: no corolário, “daí segue que o homem consta de Mente e Corpo, e que o Corpo humano existe *tal como o sentimos*” (*idem, ibidem*, *itálicos nossos*).

3 A nervura

Já a abordagem de Marilena Chaui sobre o pensamento espinozano destaca que o filósofo desenvolve sua metafísica a partir do

conceito de substância, definível como um ser que existe em si e por si mesmo, cuja concepção também é em si e por si e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Cada substância assim o é por ser causa de si mesma (de sua essência, existência e da inteligibilidade de ambas) e, por causar-se a si, causa a todos os seres do universo (tanto em existência como essência).

Causa de si, a substância existe e age por sua própria natureza e por isso mesmo é incondicionada. Ela é o absoluto. Ou, como demonstra Espinosa, é o ser absolutamente infinito, pois o infinito não é o sem começo e sem fim (mero infinito negativo) e sim o que causa a si mesmo e produz a si mesmo incondicionadamente (infinito positivo) (Chauí, 2006, 116).

Como causa que é inteligível em si mesma, a essência da substância absoluta é composta por infinitos atributos, que são igualmente infinitos em sua natureza. A implicação de tal fato é a de que sua essência é de uma complexidade infinita, diferenciada internamente por uma quantidade ilimitada de qualidades. Existindo em si e por si, essa essência extraordinariamente complexa representa a potência absoluta de autoprodução e de criação de todas as coisas. A existência e a essência da substância são idênticas à sua força infinita ou potência, que lhe permite existir de forma autônoma, ser internamente complexa e possibilitar a existência de tudo.

Desta maneira, aquilo que foi dito acima sobre a substância ser o ser absolutamente infinito é transferível ao conceito de eternidade, ou a ideia de que um ser eterno é aquele no qual essência, existência e potência são idênticos. Assim,

se uma substância é o que existe por si e em si pela força de sua própria potência a qual é idêntica à sua essência, e se esta é a complexidade infinita de infinitas qualidades infinitas, torna-se evidente que só pode haver uma única substância, caso contrário teríamos que admitir um ser infinito limitado por outro ser infinito, o que é absurdo. Há, portanto, uma única e mesma substância absolutamente infinita

constituindo o universo inteiro, e essa substância é eterna porque nela ser e agir são uma só e mesma coisa (Chauí, 2006, p. 117).

Existem, portanto, duas formas de ser e de existir: uma relacionada à substância e seus atributos (existência em si e por si) e outra ligada aos efeitos que emanam da substância (existência em outro e por outro). Espinosa se refere a essa segunda forma como modos da substância. À substância, junto com seus atributos, que representa uma atividade infinita geradora da totalidade do real, ele chama de Natureza Naturante, enquanto a totalidade dos modos derivados desses atributos é conhecida como Natureza Naturada. Desse modo, tudo o que existe tem uma causa necessária e determinada para existir e ser o que é. A essência dos atributos implica que eles causam necessariamente as essências e potências de todos os modos, além de organizar as leis causais universais que regulam a existência e as operações desses modos. Todos os modos, ao expressarem a potência universal da substância, também atuam como causas que produzem efeitos necessários. Isso implica que nada no universo é contingente; tudo é necessário. Existe um ser que é necessário por sua própria natureza ou essência, sendo este Deus, e há seres que são necessários devido à causa – os seres singulares, que são efeitos imanentes da potência necessária de Deus.

Em outras palavras, a existência da substância absolutamente infinita é, simultaneamente, a existência de tudo o que sua potência gera e produz, pois, demonstra Espinosa, no mesmo ato pelo qual Deus é causa de si Ele é também a causa de todas as coisas. Conclui-se, portanto, que não houve nem poderia haver criação do mundo. O mundo é eterno porque exprime a causalidade eterna de Deus, ainda que nele as coisas tenham duração, surgindo e desaparecendo sem cessar, ou melhor, passando incessantemente de uma forma a outra (Chauí, 2006, p. 117).

Por ser a unidade imanente e ativa de seus atributos infinitos, ou seja, uma potência infinitamente complexa que gera a si mesma e a todas as coisas, a ação da substância se manifesta de diversas maneiras.

Cada atributo, operando em uma dimensão de realidade distinta, produz efeitos próprios e expressa de forma específica a ação do todo. Dos infinitos atributos que formam a essência da substância, conhecemos dois: a extensão e o pensamento. A atividade do atributo extensão cria as leis da natureza física e os corpos, enquanto a atividade do atributo pensamento gera ideias e sua respectiva ordem e oncatenação. Dessa forma, a ação dos atributos cria áreas diferenciadas de realidade, resultando em campos variados de seres singulares, que, no entanto, refletem sempre a mesma substância. Em outras palavras, a unidade e a ligação entre os entes gerados pelos atributos estão internas ao próprio ser absolutamente infinito ou à substância. O que um atributo realiza em um determinado domínio de realidade é feito de maneira distinta em outro domínio por um atributo diferente, e as atividades de ambos manifestam a mesma realidade sob diferentes perspectivas, sendo ações diferenciadas da mesma substância complexa. Assim, corpos e ideias são modos e, como tal, são efeitos imanentes de atributos de uma única substância que se diferencia internamente. Conforme o escólio da proposição 7 da Parte II da *Ética*, “um modo da extensão (um corpo) e a ideia desse modo (uma mente) são uma só e a mesma coisa, expressa, porém, de duas maneiras diferentes”. O ser humano é um modo singular e finito tanto da extensão – como corpo – quanto do pensamento – como ideia – e é constituído pela mesma unidade complexa que caracteriza sua causa imanente. Assim como a substância é ação, os seres finitos também são ações, ou, como prefere Espinosa, operações (Chaui, 2019, p. 149).

Assim, a substância é definível como uma potência que se auto-diferencia e se exprime em seus constituintes, os atributos, que enquanto potências causais livres se auto-diferenciam e se exprimem em efeitos, os modos infinitos, as leis universais da Natureza, que ao agirem produzem uma particularização, os modos finitos. Afirma Chaui (2016, p. 79), citada por Lacerda (2017, p. 100-101): “Os modos infinitos imediatos são o encadeamento e a conexão necessária das causas, isto

é, das proporções de movimento e repouso, que constituem os corpos, e dos pensamentos, que constituem as ideias”; o modo finito mediato é a fisionomia do universo inteiro. Os modos infinitos “*não são mediações [...] entre o infinito e o finito, mas expressões da infinitude atual da causa eficiente imanente*” (Chauí, 2016, p. 79): a expressão é uma auto-diferenciação. Os corpos, como expressões e modos, seguem a mesma lógica.

Na visão chauiniana, ao pensar sobre o corpo, Espinosa se distancia dos clichês típicos das descrições do corpo no século XVII, ou seja, das metáforas de máquinas. A anatomia do corpo não é elucidada por alavancas, tubos, rodas, polias, válvulas, nem o metabolismo é visto como derivado de uma fonte externa de energia, como a corda de um relógio ou o calor de um fogo em uma máquina a combustão. Um corpo individual não é apenas a soma ou justaposição de suas partes, mas sim uma configuração estável (do ponto de vista anatômico) e um processo incessante de interação (do ponto de vista fisiológico); ele se mantém coeso diante das transformações que ocorrem nele: o corpo persiste. Ele não se reduz a uma série de estados isolados, mas sim à continuidade de uma duração. Em vez de uma máquina composta por partes, o corpo humano é uma potência viva (ritmo, relação de movimento e repouso entre seus componentes) dotada de interioridade ou capacidade de auto-organização. Por isso, a obra de Espinosa não apresenta a concepção cartesiana do animal-máquina, e ele utiliza a expressão criada por Vesálio, *corporis fabrica*, indicando que a forma do corpo é a estrutura deste como um conjunto de relações e comunicações internas. A autora conclui:

E assim como um indivíduo corporal não é uma máquina, também o indivíduo infinito ou a Natureza não o é: ambos não são somas de *partes extra partes* e sim um ritmo interno e um tecido de relações internas e externas que constituem sua *forma*. *O corpo é multiplicidade simultânea*, unidade de conjunto e equilíbrio de ações internas interligadas que lhe permitem realizar por si mesmo novas concatenações

entre seus constituintes, isto é, capaz de mudar, crescer, regenerar-se. É um sistema dinâmico complexo de movimentos internos e externos que pressupõe e afirma a intercorporeidade porque ele é, enquanto um ser singular, uma união interna de corpos e porque se realiza na comunicação e coexistência com outros corpos externos, conservando-se ao mudar e perecendo quando a mudança atinge sua forma, isto é, sua proporção interna. Numa palavra, *é interioridade ou um vivente* e sua gênese é uma ontogênese (Chauí, 2019, p. 151).

4 Uma tensão produtiva: o Uno e o Singular

A proposição 16 da parte I da Ética afirma que “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)” (Espinosa, 2015, EI, P16, p. 75). Se é a mesma potência infinita da Natureza que se expressa de forma simultânea e na mesma ordem e conexão nos modos de todos os atributos, visto que “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (Espinosa, 2015, E II, Prop. VII), seria possível conceber que a leitura de Deleuze estabelecerá uma correspondência entre os modos dos diferentes atributos da Substância, acarretando um paralelismo ontológico? Contudo, conforme Deleuze (2002, p. 75, *itálicos nossos*),

[...] esse paralelismo entre a ideia e seu objeto implica *apenas a correspondência*, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e outro modo tomado num único atributo bem determinado (no nosso caso, a extensão como único outro atributo que conhecemos: assim o espírito (mente) é a ideia do corpo e de nada mais). Ora, a sequência da demonstração do paralelismo (II,7, *esc.*) eleva-se ao contrário a um paralelismo ontológico: entre modos de todos os atributos, modos que não diferem senão pelo atributo. Segundo o primeiro paralelismo, uma ideia no pensamento e seu objeto em tal outro atributo formam um mesmo “indivíduo” (II, 21, *esc.*); conforme o segundo, modos de todos os atributos formam uma mesma modificação.

Ao fim e ao cabo, Deleuze buscaria elevar o estatuto dos modos sobre o da Substância, crendo assim extrair a multiplicidade do interior da univocidade, como visto no debate anterior Uno e Múltiplo. É este movimento que gera a percepção de hierarquização que, por exemplo, foi apontada anteriormente no texto. Retomamos, a partir do comentário de Pitta (2024): as características das duas tríades de expressão, para Deleuze, seriam a substância se expressar em infinitos atributos, que indicam qualidades específicas, e a expressão de cada atributo ocorrer em infinitos encadeamentos causais de infinitos modos, ou modificações específicas da essência da substância expressa por seu respectivo atributo.

Aqui se abre uma divergência entre Deleuze e outros comentaristas espinosanos: Chantal Jaquet desloca-se em direção a uma ideia de igualdade *dos atributos* e não dos modos. Marilena Chaui, por outro ângulo, interpreta a questão como *equiparação das potências* dos atributos e não a aderência e identidade entre os modos sobre os atributos ou substância, o que, como visto, geraria hierarquias entre tais elementos. Para a autora, o modo finito, ou a singularidade, é singular porque é uma determinação finita no interior da complexa rede causal da Natureza, rede esta que não pode ser compreendida nas lógicas de que uma coisa causaria ideias, como a tradição empirista, nem a ideia causaria coisas, como o idealismo propugna. Tal rede causal de essência particular exige causas e efeitos de mesma natureza. E é finito porque não existe como causa de si, mas é também causa.

Para Chaui, a substância única espinosana gera, nesta complexa rede causal, *seres singulares* de atributos infinitos. Esses seres singulares existem como efeitos da substância única, efeitos da potência do infinito, e como efeitos da série infinita de causas da Natureza (naturada). A coisa singular é resultado, portanto, de uma dupla causalidade, e se não se pode dizer que tem uma existência necessária por sua essência, existe necessariamente pela causa. Porém, se a coisa singular existe enquanto ou como efeito determinado de uma rede causal bastante

complexa, e este efeito é causa de outros, como é possível falar em liberdade na filosofia espinosana? A resposta em Chaui, segundo Lacerda (2017) é a de que ser livre, para Espinosa, “é tornar-se aquilo que se é. É ser causa, na nervura do real, não passivamente determinada pelo exterior, mas internamente disposta. É ser apta para a pluralidade simultânea de afetos e ideias”. Da mesma forma, por ser internamente disposta, apta à pluralidade simultânea, esta “coisa singular não é apenas uma parte de um todo, mas toma parte na atividade do todo”. Uma dupla causalidade atua sobre os modos finitos: a causalidade dos atributos (sua auto-diferenciação que, pelas operações dos modos infinitos, se particulariza em modos finitos), a ordem necessária da Natureza, e a causalidade existente entre os modos finitos, a ordem comum da Natureza.

Ao fim, a própria ideia da Substância como instância superior unificadora (Cfe. Pitta, ao contrapor Deleuze ao pensamento de Luduêna) já transformaria esta leitura do espinodeleuzismo num retorno disfarçado ao transcendente. Porém, seria possível supor uma unificação sem hierarquia, estabelecida no próprio processo relacional? A unificação não exige cadeias verticais: universos de entendimento fagocitam outros sem a necessidade de um Ser acima/abaixo destes como regente (externo/interno) do *processo*, que se dá em si, para si e por si, sendo a realidade a ação e a operação dos infinitos modos e atributos de uma Substância simultaneamente infinita e múltipla, visto a própria infinitude da Substância destruir a pressuposição de univocidade. Algo pode ser finito (uno) e infinito (múltiplo) ao mesmo tempo? Este seria o sentido de imanência que escapa aos olhos deleuzianos e que gera tanta *complicação* ao ser articulado com as noções de equivocidade do perspectivismo. O espectro que assombra a questão é que materialidade, realidade e concretude são cruciais para a articulação de uma metafísica que não esteja *de cabeça para baixo*, que não tenha síntese e na qual termos e relações se entrecruzam, talvez sem hierarquias e de forma múltipla. Conforme Chaui (1999, p. 918)

A diversidade infinita atual dos atributos e sua eterna diferenciação infinita nas coisas singulares existentes na duração iluminam o sentido de *Deus sive Natura*: é a estrutura infinitamente complexa do real como ordem de co-presença de redes causais que são ordens diferenciadas de realidade cujo fundamento é a causa de si, cujos fios são os atributos e cujos nós são as particularizações dos modos infinitos em **coisas singulares**.

Se cada singularidade é modo, é expressão de uma potência eterna infinita numa “potência determinada que é uma essência numa existência determinada. [...] fulguração duradoura de uma só e mesma luz, cujas ondas são sua própria potência irradiando-se e irradiada *infinita infinitis modis*” (Chauí, *ibidem*). Invertendo tal fluxo ou *direção*, o Singular, ser indiviso internamente diferenciado, compor-se-ia pelos modos, muitos singulares coexistentes que podem ser ponto de partida e chegada de diversas multiplicidades ou equivocidades, visto ser(em) absolutamente *infinito(s) em possibilidades*. A presença de uma singularidade, no lugar do Uno, pode ser um interessante ponto de partida para a articulação produtiva entre os postulados deleuzianos e chaui-nianos sobre Espinosa e, a ser desenvolvido mais tarde, sobre o potencial político da filosofia do chamado “príncipe”.

Referências

- CHAUI, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. Volume I. SP: Companhia das Letras, 1999
- CHAUI, M. *A Nervura do real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. Volume II. SP: Companhia das Letras: 2016
- DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. SP; Editora 34, 2017
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. SP: Escuta, 2002
- ESPINOSA, B. *Ética*. SP: EdUSP, 2015
- ITOKAZU, E. M. A última tentação do paralelismo na interpretação da filosofia de Espinosa. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza, (S. I.)*, v. 4, n. 8 –

- Dezembro, p. 37-46, 2009. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/4756>. Acesso em: 6 dez. 2024.
- JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. BH: Autêntica, 2011.
- MAESO, B.E.A. Comentário a “Multinaturalismo e teoria da expressão”: há limites na expressão ilimitada?. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 47, n. 1, p. e0240034, 2023. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/15350>. Acesso em: 6 dez. 2024.
- PITTA, M.F. Epidemia da insônia: Kopenawa e a equivocidade do esquecimento. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 21, n. 2, p. 199-220, 2021.
- PITTA, Maurício Fernando. Multinaturalismo e teoria da expressão. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 47, n. 1, p. e0240005, 2023. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/14342>. Acesso em: 6 dez. 2024.
- STERN, A. L. S. *A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa*. Tese. Orientação Adriano Pilati e Marilena Chaui. 2018, 303 p. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=34478@1>.

Gilles Deleuze e o conceito de acontecimento como o ato de uma individuação intensiva

Carlos Henrique Machado¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.05>

1 Introdução

Todo conceito para Deleuze é uma multiplicidade que possui vários componentes e só através deles se pode defini-lo. Por conta disso todo conceito é uma questão de articulação, de corte e de superposição. Um conceito não é um universal, mas sim um conjunto de singularidades “que remete enquanto tal a um acontecimento” (Deleuze, 2008, p. 183). Os conceitos povoam o plano de imanência a partir de multiplicidades e de singularidades que se conectam em devires que fazem as intensidades subirem e descerem. Criar conceitos, portanto, é explorar novas regiões do plano de imanência através de intercessores que serão responsáveis por desvelar toda a potência por trás de uma simples palavra.

Assim, caberá ao filósofo imprimir o ritmo das palavras em uma frase através do seu estilo que é a capacidade de fazer a língua variar. Nesse sentido, Deleuze acredita que os filósofos são verdadeiros estilistas e que na filosofia se passa como que na escrita de um romance, em que os conceitos são personagens e sobre eles estamos sempre a

¹ Mestre e Doutor em Filosofia pela FLUP – Faculdade de Letras da Universidade do Porto. E-mail: petrus166@gmail.com

indagar “que vai suceder?”, “o que se passou?”, na perspectiva de fazer manifestar aquilo que ainda não existe como um estado de coisas. Para isso sempre será necessário um estilo para que se possa liberar as forças que subjazem nas coisas, da mesma forma que a sintaxe de um escritor, os modos e ritmos de um músico ou os traços e as cores de um pintor. Os conceitos tornam visíveis as forças invisíveis excedendo os estados perceptivos a partir de um processo de fabulação criadora.

O conceito apreende alguma coisa que passa entre os bordos e que estoura acontecimentos, dizendo o modo das conexões entre séries heterogêneas e exprimindo a ressonância entre estas séries acopladas nas formas que relacionam as forças. Surgindo de um confronto com o caos das variabilidades cuja aparição e desaparecimento coincidem dada a velocidade infinita de suas determinações, os conceitos exprimem as potências díspares do campo transcendental, dizendo o acontecimento e produzindo sentido para as potências díspares pré-individuais em sua existência virtual. Essa virtualidade remete ao caos, sempre sobre um plano de imanência que o recobre e dele extrai a consciência. O plano de imanência é aquilo que corta o caos e mantém, sob o crivo do acontecimento, a tensão entre a dimensão virtual e a dimensão atual, tensão esta que alimenta o conceito.

Deleuze afirma em uma entrevista a *Magazine Littéraire*, de setembro de 1988: “Em todos os meus livros busquei a natureza do acontecimento; este é um conceito filosófico, o único capaz de destituir o verbo ser e o atributo” (Deleuze, 2008, p. 177). Embora alguns afirmem que o pensamento de Deleuze não comporta uma ontologia, preferimos a ideia de que a ontologia deleuziana parte da suposição do Ser como uma solução provisória, destituindo o já formado e assumindo determinações que escapam das relações já individuadas. Nessa perspectiva, o acontecimento figura como um conceito que atravessara toda a obra de Deleuze como um operador que devolverá ao ser sua diferença ingovernável. Vejamos de que modo.

2 O acontecimento como *eventum tantum*

Na *vigésima primeira série* de *Lógica do sentido* (1969), Deleuze irá dizer que o acontecimento não se confunde com aquilo que acontece, ou com o acidente, mas ele seria “no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera” (Deleuze, 1994, p. 152). Embora todo acontecimento exista no momento presente da efetuação, quando ele se encarna em uma forma, existe nele um outro lado que é livre das limitações de um estado de coisas, o que o torna impessoal e pré-individual. Como puro expresso ele se dá na cesura de um tempo em que o presente escapa numa contra-efetuação de um instante impessoal que se desdobra em ainda-futuro e já-passado. Aqui a discussão se dá a partir da descrição presente na *vigésima terceira série*, em que Deleuze apresenta as duas leituras de tempo que norteiam a questão do acontecimento.

Sob a influência do pensamento estóico, teríamos uma distinção entre dois regimes de tempo: O Cronos e o Aion. O regime de Cronos implica um tempo em que só o presente existe, sendo o passado e o futuro duas dimensões relativas ao presente no tempo, nos quais o presente avança aumentando ou diminuído a sua extensão. Esse tempo seria o tempo das misturas e da encarnação, a partir do qual “ele mede a atividade do período cósmico em que tudo é simultâneo” (Deleuze, 1994, p. 166). O presente seria, justamente, aquilo que funciona com um limite para os corpos (formas), sendo Zeus o seu incorporador, delimitando um movimento em que o presente se contrai e se dilata em profundidade para dar conta dos períodos cósmicos infinitos que ele envolve.

Se o Zeus cósmico consegue garantir a unidade de medida para a mistura de corpos num tempo presente, alguma coisa escapa e subverte toda a medida, como um devir-louco que está sempre a se furtar a ela, como subversão do próprio Cronos, em que teríamos Saturno ruindo no fundo de Zeus. A partir daí, diz Deleuze:

O devir puro e desmesurado das qualidades ameaça de dentro a ordem dos corpos qualificados. Os corpos perderam sua medida e não são mais do que simulacros. O passado e o futuro como forças desencadeadoras se vingam em um só e mesmo abismo que ameaça o presente e tudo que existe (Deleuze, 1994, p. 168 e 169).

A partir dessa leitura surgiria o regime de Aion, em que o passado e o futuro insistem ou subsistem no tempo. Diferentemente de um presente que absorve o passado e o futuro, em Aion o futuro e o passado dividem a cada instante o presente, nos dois sentidos e ao mesmo tempo. O devir-louco que derrubava Cronos no seu próprio domínio sobe das profundidades à superfície no instante em que perverte o presente em futuro e passado insistentes. Se Cronos se manifestava a partir da ação dos corpos e da criação de qualidades corporais, Aion seria o lugar dos acontecimentos incorpóreos e dos atributos distintos das qualidades. Se Cronos era limitado e infinito, Aion é ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante. Se Cronos carregava a linha sobre a qual se estendiam os acidentes ou aquilo que acontece, Aion se estende, ilimitadamente, nos dois sentidos. “Sempre já passado e eternamente ainda por vir, Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo” (Deleuze, 1994, p. 170).

Se por um lado o acontecimento se vincula a Cronos, ou ao momento presente de sua efetuação ao se encarnar num estado de coisas, por outro seu futuro e passado esquiva todo o presente, uma vez que está livre das limitações dos estados de coisas, sendo um *eventum tantum*, ou seja, neutro, nem geral nem particular, mas impessoal e pré-individual, dizendo respeito a Aion e dando-se num ainda-aqui-e-já-passado e num ainda-por-vir-e-já-presente. Essa extratemporalidade do acontecimento, ou melhor, sua localização em um entretempo como puro instante, exhibe, segundo Zourabichvili, um corte de modo que o tempo se interrompe para retomar sobre um outro plano, ali onde Cronos cessou de reinar.

O acontecimento como entretempo, por si próprio não passa tanto porque é puro instante, ponto de cisão ou de disjunção de um antes e um depois, como porque a experiência a ele correspondente é o paradoxo de uma espera infinita que já é infinitamente passada, espera e reserva (Zourabichvili, 2004, p. 12).

Aqui podemos notar a influência do pensamento de Bergson, ainda que não explícita, que busca colocar o par espaço-duração, na distinção entre a noção de virtual e de atual. A partir daí, a descrição do acontecimento em Deleuze assume a condição de algo com duas faces, em que uma delas está voltada para o virtual e outra para o atual. O acontecimento em sua dupla face é relacionado ao par espaço-duração bergsoniano, em que a partir de seu estado de tensão uma face é tomada como um campo de exterioridade e de diferenciação quantitativa, homogênea e atual, e a outra enquanto a duração como dimensão intensiva e de caráter heterogêneo que operaria as diferenciações virtuais de natureza.

Mas será precisamente na *vigésima quarta série* que Deleuze buscará descrever a diferença entre as causas corporais de Cronos e as quase-causas de Aion que se referem ao puro expresso do acontecimento. Diferenciando as causalidades necessitantes dos corpos, da quase-causalidade expressiva dos acontecimentos, ele irá destacar que as incompatibilidades eventuais, inscritas na profundidade dos corpos e traduzidas através das contradições lógicas, transformam-se em compatibilidades ou incompatibilidades alógicas, não-causais, na perspectiva da quase-causa do acontecimento. A partir daí, Deleuze irá demonstrar a tentativa de estabelecer uma teoria dessas incompatibilidades alógicas e dessas correspondências não causais, apontando para Leibniz como o primeiro grande teórico das incompatibilidades alógicas, que conseguiu dar conta de conjurar a dupla tentação de voltar à simples causalidade física ou à contradição lógica.

Através de relações complementares que cobrem o domínio das compatibilidades e das incompatibilidades alógicas, Leibniz concebe a

compossibilidade como determinações de acontecimentos possíveis, ou seja, como determinações que se definem pela “convergência das séries que formam as singularidades de acontecimentos estendendo-se sobre linhas ordinárias (Deleuze, 1994, p. 177). Já a impossibilidade deve ser definida pela divergência das séries na vizinhança de singularidades componentes. “Se um outro Sexto² diferente daquele que conhecemos é impossível com nosso mundo é porque ele responderia a uma singularidade cuja série divergiria das séries de nosso mundo obtidas em torno de Adão, de Judas, de Cristo, de Leibniz etc. que conhecemos” (Deleuze, 1994, p. 177).

Contudo, Leibniz não pôde apreender o acontecimento puro que carrega em si as incompatibilidades das séries divergentes. Isso porque os acontecimentos para ele já são apreendidos sob a hipótese de um Deus que calcula e escolhe o melhor dos mundos onde eles se efetuem. Desse modo, ele se serve da regra de impossibilidade para excluir os acontecimentos uns dos outros, fazendo uso negativo da divergência e da disjunção. Faltou a Leibniz a possibilidade de afirmar as divergências ou suas determinações numa afirmação simultânea da distância positiva dos diferentes. Não se trata de identificar dois

² Na Teodiceia (1710), Leibniz faz referência a Sexto para ilustrar a questão dos vários mundos possíveis, muitas vezes impossíveis entre si, e o melhor dos mundos criado por Deus, no qual as séries convergem entre si tornando-as possíveis. Sexto Tarquínio, filho do último rei de Roma, vai a Delfos consultar o oráculo de Apolo, que diz que se ele for a Roma se tornará pobre, banido de sua pátria e perderá a vida, pois violará Lucrecia e causará a queda da monarquia dos Taquínius em Roma. No palácio da Deusa Palas, Teodoro pode avistar em cada um dos seus cômodos vários mundos possíveis que eram dispostos da base de uma pirâmide ao seu topo. Num dos cômodos Teodoro viu um mundo onde Sextus obedece a Júpiter, parte para uma cidade entre dois mares, compra um jardim, encontra um tesouro, torna-se um homem rico, amado, bem considerado e morre de forma respeitável perante os seus. Em outro mundo, Sextus, também resolvido a obedecer a Júpiter, vai para outro lugar, a Trácia, casa-se com a filha do rei, torna-se seu sucessor, é adorado por seus súditos. Porém, no mundo mais belo e que está no topo da pirâmide, Sextus desobedece a Júpiter, parte para Roma, viola Lucrecia e cumpre, assim, o seu destino. Em relação ao melhor mundo possível, aquele criado por Deus, os demais mundos são impossíveis.

contrários ao mesmo tempo, mas afirmar a distância como o que os relaciona um ao outro enquanto diferentes. Fazer com que a divergência cesse de ser um princípio de exclusão quando a disjunção não é mais um meio de separação. Aqui a divergência das séries não é mais afirmada como um mundo, mas como um “caosmos”, onde a disjunção se afirma como a linha de Aion, fazendo Deleuze afirmar:

Assim, há sobre a linha reta um terno retorno como o mais terrível labirinto de que falava Borges, muito diferente do retorno circular ou monocentrado de Cronos: eterno retorno que não é mais o dos indivíduos, das pessoas e dos mundos, mas o dos acontecimentos puros que o instante deslocado sobre a linha não subsiste além do Acontecimento, o Acontecimento só *Eventum tantum* para todos os contrários, que comunica consigo por sua distância, ressoando através de todas as suas disjunções (Deleuze, 1994, p. 182).

3 O acontecimento como um grande crivo

Se para Deleuze o acontecimento é o *eventum tantum* que ressoa por todas as disjunções, temos que perceber de que modo ele é capaz de reunir os contrários que se relacionam como diferentes. Se, segundo Leibniz, um único mundo possível repele os outros mundos possíveis, impossíveis em relação a ele, veremos que a noção deleuziana de acontecimento faz convergir os impossíveis e os possíveis em um único mundo. A articulação da impossibilidade e da possibilidade se dá num plano de imanência onde se estendem as singularidades e onde se efetuam as individuações que efetivam as relações diferenciais em termos de qualidades e partes saídas de uma profundidade virtual de um caos infinito que continua a pressionar o estado de coisas. No capítulo 6 de *A dobra*, Deleuze definirá o acontecimento, na esteira do pensamento de Whitehead, como aquilo que se produz em um caos e sua multiplicidade disjuntiva, intervindo nele como uma espécie de crivo. “É preciso que um grande crivo intervenha, como uma membrana elástica, e se forme, como um campo eletromagnético ou

como o receptáculo de Timeu, para fazer com que alguma coisa saia do caos” (Deleuze, 1991, p. 118).

O caos seria o conjunto de possíveis e aquilo que sai do caos pelo crivo do acontecimento seriam os compostíveis que ele deixa passar. A diferença é que para Leibniz os compostíveis e os incompostíveis se referem a mundos distintos, e na ideia de univocidade de Deleuze, só existe um único e mesmo mundo, um único e mesmo campo, atravessado pelo plano de imanência que possui duas faces, uma voltada à dimensão virtual e outra para a dimensão atual. Por isso o acontecimento, como o operador da individuação, mantém a tensão entre tais dimensões, uma vez que a individuação é um processo que não se esgota no indivíduo, mas faz o virtual se derramar no atual e o atual não parar de se abrir às potências virtuais em sua atualização ininterrupta.

O trabalho de Deleuze será fazer do mundo um lugar para a criação do novo através de uma produção que coloca as diferenças em contato, explorando as inúmeras possibilidades de se arranjar os termos que se processam por um tipo de síntese que se torna disjuntiva ao propiciar o encontro de séries divergentes. Por isso ele irá buscar no pensamento de Whitehead a contribuição para a discussão da unidade do mundo, que traz a potência da diversidade agindo na harmonia atual, como unificação do *One* e do *Many*. Em *Process and reality* (1929), o filósofo inglês procura afirmar o devir das entidades atuais através da unidade potencial das diversidades disjuntivas, onde o atual e o não atual adquirem a real unidade. É a partir daí que ele coloca a questão do caos como um puro *Many*, conjunto de singularidades díspares que Deleuze chama de “pura diversidade disjuntiva” (Deleuze, 1991, p. 118) no qual o acontecimento, como crivo, age no intuito de fazer sair alguma coisa que ele chama de *One*, um artigo indefinido que designa uma singularidade determinada. O acontecimento é responsável por relacionar as potências díspares (*Many*) numa individuação (*One*) que mantêm o potencial disruptivo das entidades atuais. O caos compreende disjuntivamente a integralidade das forças, enquanto o

acontecimento faz essas potências entrarem em contato na sua atualização em termos de qualidades e partes.

Nesse ponto, Deleuze irá atribuir a Whitehead a determinação dos componentes do acontecimento. A primeira componente seria a extensão ou o modo como os elementos estendem-se sobre os seguintes, de tal maneira que ele é um todo e os seguintes suas partes. É na conexão todos-partes que uma série infinita se forma, sendo o acontecimento a vibração que tange uma infinidade de harmônicos ao longo de uma parte do espaço e de uma duração cada vez menor. O crivo é uma secção no caos e o resultado é a aparição do espaço e do tempo como coordenadas abstratas das séries, secretando seus marcadores espaço-temporais, dando origem a algo em vez do nada. As séries extensivas, contudo, possuem propriedades intrínsecas, ao exemplo da altura ou timbre de um som, ou de um matiz, valor e saturação de uma cor. A matéria que preenche o espaço e o tempo da extensão são compostas por graus ou intensidades que formam isto em vez daquilo, vindo a intensidade figurar como segundo componente do acontecimento.

O terceiro componente do acontecimento que Deleuze vai buscar em Whitehead é o indivíduo. Se podemos denominar elemento o que tem partes e o que tem propriedades intrínsecas, o indivíduo se coloca como uma concrecência de elementos, descrita como uma apreensão que é a unidade individual deles. “A apreensão é a unidade individual. Toda coisa preende seus antecedentes e seus concomitantes, e de próximo em próximo preende o mundo. O olho é uma apreensão da luz. Os vivos preendem a água, a terra, o carbono e os sais” (Deleuze, 1991, p. 120). O indivíduo se refere à criatividade e à formação de um novo, dando-se na atualização das potências virtuais em elementos apreendidos. O acontecimento é o nexos das apreensões como um crivo que não cansa de deixar passar a diferença.

Se as extensões não param de se deslocar e as apreensões não param de entrar e sair de compostos variáveis, é preciso que uma permanência se encarne no fluxo do acontecimento. Assim Deleuze vai

atribuir aos objetos eternos, quarto componente do acontecimento, as puras virtualidades que se atualizam nas preensões. Assim como nas mônadas leibnizianas, substâncias simples atuais que remetem à virtualidade que elas atualizam, bem como as possíveis substâncias compostas por elas formadas, atualizadas em suas qualidades e partes, os objetos eternos podem ser tidos como um rio num fluxo perpétuo, com partes entrando e saindo continuamente. As figuras, as coisas e as qualidades são esquemas de permanência que se atualizam nos fluxos dos objetos eternos.

A principal questão quando se compara as teorias do acontecimento de Leibniz e de Whitehead, é que para o alemão as mônadas excluem universos impossíveis com seu mundo, enquanto para o inglês as preensões atuam umas sobre as outras, tomando cada uma delas como data ou excluindo outras como preensões negativas, sempre no mesmo universo em processo. Por isso Deleuze afirma:

Em Leibniz, como vimos, as bifurcações, as divergências de séries, são verdadeiras fronteiras entre mundos impossíveis entre si, de modo que as mônadas que existem incluem integralmente o mundo compossível que passa a existência. Para Whitehead (e para muitos filósofos contemporâneos), ao contrário, as bifurcações, as divergências, as impossibilidades e os desacordos pertencem ao mesmo mundo variegado, que já não pode estar incluído em unidades expressivas, mas que é somente feito ou desfeito segundo unidades preensivas e conforme configurações variáveis ou cambiantes capturas (Deleuze, 1991, p. 125).

O jogo do mundo mudou, singularmente, uma vez que se tornou um jogo que diverge. Até mesmo Deus deixa de ser aquele que compara os mundos e escolhe o mais rico compossível, tornando-se processo que afirma, ao mesmo tempo, as impossibilidades de um mundo caótico onde as séries divergem. “Os seres estão esquartejados, mantidos abertos pelas séries divergentes e pelos conjuntos impossíveis que os arrastam para fora, em vez de se fecharem sobre o mundo compossível e convergente” (Deleuze, 1991, p. 125).

4 O acontecimento como lance de dados

Como que num lugar vazio indecível, o acontecimento surge na forma de um lance de dados que o faz passar tanto pelas singularidades que o compõem, quanto por um estado de coisas que o atualiza. Em *O que é a filosofia*, Deleuze definirá o estado de coisas como aquilo que sai do caos virtual, atualidades constituídas por massas variáveis, partículas-trajetórias e signos-velocidades. A um estado de coisas associa-se uma potência, dado que ele atualiza uma virtualidade caótica. Deste modo, existiriam duas maneiras de considerar o acontecimento. Uma passando ao longo dele, recolhendo sua efetuação na história, e outra instalar-se nele como num devir, “carregando consigo um espaço que, sem dúvida, deixou de ser virtual, mas mostra ainda sua origem e serve de correlato propriamente indispensável ao estado” (Deleuze, 1992, p. 198). Segundo Deleuze, não se pode separar um estado de coisas do potencial através do qual ele opera. O virtual do estado de coisas já não é mais o virtual caótico, mas o virtual consistente que se estende sobre o plano de imanência que corta o caos e mantém ativo todo o potencial a partir do acontecimento.

O acontecimento não é de maneira nenhuma o estado de coisas, ele se atualiza num estado de coisas, num corpo, num vivido, mas ele tem uma parte sóbria e secreta que não para de se subtrair ou de se acrescentar à sua atualização [...] é o virtual que se distingue do atual, mas um virtual que não mais é caótico, tornado consistente o u real sobre o plano de imanência que o arranca do caos (Deleuze, 1992, p. 202).

O acontecimento é aquilo que permite que desçamos dos virtuais aos estados de coisas atuais e que subamos dos estados de coisas aos virtuais, sem podermos isolá-los uns dos outros. Extraíndo consistência do caos, o acontecimento retém as potências em via de atualização e mantém sua tensão sobre o plano de imanência. Porque, como dizia Lawrence, “o homem não pode viver no caos” (Lawrence, 2016, p. 22). Por conta disso, fabricam um guarda-sol que os abriga e pintam

nele um firmamento. Precisar-se-ia, então, fazer um rasgo no guarda-sol que os homens fabricaram para os proteger do caos tempestuoso, deixando passar um pouco de luz. Pedimos um pouco de ordem para nos proteger do caos, este meio onde subsistem determinações em sua velocidade infinita, em que quando uma determinação aparece, a outra já se desvaneceu e desse modo é impossível que elas se relacionem.

O acontecimento é um encontro com o caos. Deleuze ilustra essa ideia quando afirma que a filosofia, a ciência e a arte querem que rasguemos o firmamento pintado em nosso guarda-sol e que mergulhe-mos no caos. Desse encontro traz-se do caos variações, variáveis e variedades. Efetua-se o acontecimento todas as vezes que se retorna do caos com atualidades e contra efetua-se cada vez que se abstrai dos estados de coisas para liberar a potência que ali subjaz. O acontecimento é um encontro num entre-tempos. Lá onde nada se passa, pois trata-se de uma espera infinita que já passou infinitamente, espera e reserva. Esse tempo em que o vemos ainda por vir e já chegado, como já e ainda não. Por isso ele se dá como num lance de dados, onde o que ocorre é a indecidibilidade de uma série infinita que se estende através do crivo que a envolve como uma nuvem de onde salta a diferença. “Nada se passa, e, todavia, tudo muda, porque o devir não para de repassar por seus componentes e de conduzir o acontecimento que se atualiza alhures, a um outro momento. Quando o tempo passa e leva o instante, há sempre um entre-tempo para trazer o acontecimento” (Deleuze, 1992, p. 204).

O acontecimento se instala na simultaneidade do passado e do futuro que coincidem, a partir de um devir a quem é próprio esquivar o presente. Se na *Lógica do sentido*, Deleuze já contrapunha Cronos e Aion, em *O que é a filosofia*, ele irá destacar o modo como a virtualidade só tem entre-tempos como componentes, sendo o acontecimento seu devir composto. Deleuze destaca que “em cada acontecimento há muitos componentes heterogêneos, sempre simultâneos, já que são cada

um entre-tempo, todos no entre-tempo que os faz comunicar por zonas de indiscernibilidade, de indecidibilidade” (Deleuze, 1992, p. 204)

Por conta disso é que Deleuze, fazendo referência a Joe Bousquet, afirma que “meu ferimento existia antes de mim, nasci para encarná-lo. Nasci para encarná-lo como acontecimento, porque soube desencarná-lo como estado de coisas ou situação vivida” (Deleuze, 1992, p. 205). Assim, há de se contra-efetuar o acontecimento não reproduzindo um estado de coisas, mas esquivando-se dele. A atualização e a contra-efetuação não são segmentos de uma mesma linha, mas linhas diferentes. Enquanto a linha da atualização retira do caos os elementos do estado de coisas, a linha da contra-efetuação retém nela as potências que continuam reverberando ininterruptamente. Contudo, as duas linhas são inseparáveis, mesmo que independentes e completas, cada uma em si mesma, como invólucros de dois planos ou de duas dimensões.

Existe algo que não para de começar a acontecer, assim como existe algo que não acaba nunca de acontecer. Nesse interstício se instala a dimensão inesgotável do acontecimento. O acontecimento como potência de contra-efetuação, ou aquilo que é capaz de se contrapor às determinações, liberando linhas de fuga de criação do novo. O acontecimento é a potência de diferenciação. Como já afirmava Zourabichvili:

Tudo se passa como se o acontecimento se executasse em dois modos temporais ao mesmo tempo: o presente de sua efetuação num estado de coisas, ou de sua encarnação numa “mistura de corpos”; mas também uma eternidade paradoxal em que algo de inefetuável, de incorporal, transborda e sobrevive à efetuação (Zourabichvili, 2016, p. 117).

O acontecimento é a parte que escapa de tudo aquilo que acontece, sendo a realidade do virtual que não depende da atualização pois é pura imanência, garantindo a existência das séries heterogêneas em sua extensão, intensidade, indivíduo e objeto eterno. Deleuze confirma, assim, o pensamento bergsoniano da variação contínua da duração, no

qual toda descontinuidade seria ilusória. O que existe na duração é a continuidade de variações do acontecimento, sempre entre um estado e outro, sendo cada estado uma passagem em si mesmo, pura multiplicidade qualitativa e heterogênea, em que o presente é um prolongamento contínuo do passado em direção ao futuro em sua virtualidade coexistente a toda atualidade.

Assim, o acontecimento não define essências, uma vez que estas seriam o resultado da convergência entre as séries. Ele se afirmaria a partir das singularidades que entram e saem por sua membrana, distribuindo as tendências num espaço aberto como a atividade de modos individuantes em uma distribuição divergente e nômade. O acontecimento é a relação da diferença com a própria diferença, revelando um tempo que perdeu seu eixo emancipado e descentrado em relação às medidas particulares dos corpos. Para Zourabichvili, “o conceito de acontecimento marca a introdução do fora no tempo, ou a relação do tempo com um fora que não lhe é mais exterior (ao contrário da eternidade e sua transcendência). Em outros termos, a extratemporalidade do acontecimento é imanente e, sob esse aspecto, paradoxal” (Zourabichvili, 2004, p. 12).

Tudo se passa pela afirmação de duas dimensões de um único mundo, faces de um mesmo plano, que se abrem reciprocamente para permitir a passagem de suas determinações. Por isso o fora não é mais exterior, mas sim imanente num prolongamento que permite que as séries coexistam em suas divergências, “qualquer que seja o número de suas dimensões, que permanece co-presente a todas as suas determinações, em proximidade ou distanciamento, que as percorre numa velocidade infinita” (Deleuze, 1992, p. 270). O acontecimento é o operador da diferença, ocupando o plano da imanência no interstício do entre-tempo, tempo morto que constitui a sua espessura, onde nada se passa, mas dura ininterruptamente como um conjunto de variações inseparáveis que se produz na medida que recorta a variabilidade caótica e lhe dá consistência.

5 Considerações finais

Deleuze toma o conceito do acontecimento em uma conta fundamental para o seu edifício teórico. Não é difícil perceber como o acontecimento ocupa um lugar de destaque ao longo de sua obra. Se formos considerar a explicação do próprio Deleuze, veremos de que forma ele pretende lidar, a partir deste conceito, como a questão do ser e do atributo. Depois de analisar o desdobramento que o conceito de acontecimento assume no trabalho de Deleuze, veremos que ele guarda um traço fundamental que está relacionado com a potência virtual que ele carrega e que não para de se atualizar, incessantemente, em novos estados de coisas. Ele é a irredutibilidade do devir em relação à história, mesmo que venha recair nela ao atualizar-se, uma vez que não se explica por ela. Isso explica o porquê de o conceito do acontecimento destituir o verbo ser e o atributo, uma vez que ele se define pela alternância de um movimento que está sempre em devir, realizando a ultrapassagem da dimensão virtual para a atual, num processo que não se esgota em nenhum sujeito ou predicado, mas que se coloca como uma abertura por onde não cansa de fervilhar a diferença.

O acontecimento é tomado por Deleuze como um conjunto de incorporais impassivos, “puros infinitivos dos quais não se pode sequer dizer que são, já que participam, antes, de um extra-ser que envolve o que é: ‘avermelhar’, ‘verdejar’, ‘cortar’, ‘morrer’, ‘amar’...” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 77). Desse modo, o atributo já não é uma qualidade relacionada com um sujeito a partir do verbo “é”, mas sim um verbo qualquer no infinitivo que sai de um estado de coisas e passa a sobrevoá-lo. Por isso Deleuze trata o verbo ser como uma “tara original” que não para de remeter a um Eu. Diferentemente, o acontecimento surge como um devir ilimitado, infinitivo-devir e sem sujeito, quase-causa que sobrevoa os corpos, percorre e traça uma superfície em sua contra-efetuação.

Para Deleuze, um acontecimento é como uma névoa, em que parte de sua realização não basta para realizar, pois é um devir em si mesmo, que está sempre nos esperando e nos precedendo. Por isso, pensar sobre o acontecimento não é fácil, muito pelo fato do próprio pensamento se tornar um acontecimento; um encontro, uma velocidade, um devir, uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos. Assim, tratar-se-ia, aqui, de extrair do acontecimento o que não se deixa esgotar pela efetuação e não se deixa fixar em um termo, “extrair a parte do acontecimento que sua realização não pode realizar: um puro morrer, ou sorrir, ou batalhar, ou odiar, ou amar, ou ir embora, ou criar...” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 87).

Trata-se de voltar-se para a individuação e perceber o que nela se compõe para formar o indivíduo. Aquilo que não se apresenta como uma extensão, mas como seus graus próprios ou seus acontecimentos. Deleuze e Guattari já tinham percebido isso em *Mil Platôs* (1980), ao descrever os devires que constituem as individuações sobre o plano de imanência.

[...] plano de consistência ou de composição das hecceidades num caso, que só conhece velocidades e afectos; plano inteiramente outro das formas, das substâncias e dos sujeitos, no outro caso. E não é o mesmo tempo, a mesma temporalidade. Aion, que é o tempo indefinido do acontecimento, a linha flutuante que só conhece velocidades, e ao mesmo tempo não para de dividir o que acontece num já-aí e um ainda não-aí, um tarde-de-mais e um cedo-demais simultâneos, um algo que ao mesmo tempo vai se passar e acaba de se passar (Deleuze; Guattari, 1997a, p. 48 e 49).

Por isso o acontecimento compõe os agenciamentos que constituem uma hora, uma estação, uma atmosfera, um ar, uma vida, verdadeiras hecceidades, ou singularidades no mais alto grau. O acontecimento é o verbo no infinitivo que exprime o tempo não pulsado e flutuante de Aion, tempo de velocidades, lentidões e de individuações sempre parciais. É por conta disso que Deleuze e Guattari não se

cansam de identificar os acontecimentos com as hecceidades e concebê-los como operadores das individuações. Se nos seus primeiros trabalhos Deleuze procura relacionar o acontecimento às series divergentes e ao transbordamento da diferença que ele torna possível, no trabalho com Guattari vê-se a tentativa de dar conta da matéria constitutiva dos agenciamentos que compõe os espaços lisos em oposição aos espaços estriados.

Entretanto, já se pode notar o contorno que o conceito de acontecimento assumirá em *O que é a filosofia*, e que já tinham marcado os momentos da *Lógica do Sentido* e de *A dobra*, a partir de sua inscrição num plano de imanência, ficando responsável pelas transformações incorporais em cada uma de suas efetuações, em linha com “os *continums* de *intensidade* ou variações contínuas, que extravasam as constantes e as variáveis; os devires, que não possuem tempo nem sujeito, mas arrastam um e outro a zonas de vizinhança ou de indecidibilidade” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 1997b, p. 222 e 223). Essa produção de intensidade a partir de um grau zero será fundamental para garantir a variação e o alisamento do plano de imanência como o meio do devir ou da transformação. Percebe-se a partir daí o modo como Deleuze concebe a sua ontologia, quando o ser é apenas uma solução provisória e em devir. Pensar o ser a partir do devir o leva a seguir o rastro da diferença na perspectiva dos processos de individuação, no qual o potencial disruptivo das potências díspares pré-individuais e metaestáveis efetua, através do acontecimento, a ultrapassagem do virtual para o atual, mantendo a abertura para um campo intensivo de forças.

Foi por conta disso que, em 1976, na nota para a introdução que escreveu da edição italiana da *Lógica do Sentido*, Deleuze afirma que as noções permaneciam as mesmas de *Diferença e repetição* (1968), elencando como questões fundamentais a multiplicidade, a singularidade, a intensidade, o acontecimento e o infinito. O sistema filosófico de Deleuze se organiza através da diferença, que assume o papel de um princípio a agir num capo intensivo preenchido por níveis díspares e

ordens heterogêneas que não param de se individuar. A individuação descreve a passagem de um estado de incompatibilidade rico em potenciais para o da efetuação destes potenciais. Temos, então, a virtualidade de um campo intensivo pré-individual frente a atualidade de um campo extenso individuado, onde o deslizamento entre as duas dimensões se dá pelo acontecimento, noção que está sempre a destacar a diferença como elemento genético que devolve a ingovernabilidade ao ser. Esse foi o motivo porque Deleuze passou tanto tempo a escrever sobre ela.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. São Paulo: Papirus, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Editor Perspectiva, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. VI 4. São Paulo: Editora 34, 1997a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. VI 5. São Paulo: Editora 34, 1997b.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- LAWRENCE, D. H.. *Caos em poesia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. São Paulo. Sinergia-Relume Dumará, 2004.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.

O pensamento como arte de criar: esgotamento e corpo sem órgãos em Gilles Deleuze

Cássia Alves do Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.06>

1 Introdução

Pensar, para Deleuze, nunca foi uma atividade escolar, que se daria pela busca de soluções referentes a problemas dados de antemão e cuja solução já é esperada segundo a ideia de um verdadeiro, ou seja, de um resultado a ser alcançado. Pensar não é reconhecer um objeto, rememorar, lembrar. O pensamento não está ligado à reconhecimento ou à representação, ele não é estabelecido por conceitos fechados em si mesmos, em que as verdades já estão pressupostas, seja de forma objetiva ou subjetiva. Os conceitos, designam, segundo Deleuze, tão somente possibilidades, mas o que força o pensar é uma violência original própria da estranheza e da inimizade e não do acordo tranquilo das faculdades. O pensamento é algo complexo, que se atinge através de um encontro fundamental com aquilo que força a pensar, um arrombamento. Mais do que atingir um objetivo útil, uma verdade, o pensamento está no campo da criação. “Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar ‘pensar’ no pensamento” (Deleuze, 2006, p. 213). Engendrar pensar no pensamento significa

¹ Doutoranda em filosofia pela UFSCar e mestre em filosofia pela UNESP.

E-mail: cassia.filosofia@gmail.com

produzir um pensamento sem imagem, que não se deixa representar. Em uma passagem de *Diferença e repetição*, Deleuze cita Artaud que, por sua vez, diz que o mais difícil não é orientar o pensamento ou aprimorar uma expressão ou poema adquirindo determinada aplicação ou método, mas chegar a pensar alguma coisa, este pensar supõe um impulso que parte dos nervos e se comunica com a alma para chegar ao pensamento. Nesse sentido, poderíamos dizer que tudo parte, primeiramente, do corpo, não do corpo estratificado, feito sujeito por um eu transcendental, mas de um corpo aberto à experimentação.

Para pensar, é preciso se libertar da imagem e de seus pressupostos, instituir um pensamento sem imagem, que não se deixa representar: acéfalo, afásico, amnésico. Segundo Lapoujade, a imagem do pensamento está ligada à ideia de fundamento, que confere ao mesmo tempo uma terra ao pensamento e o princípio de distribuição dessa terra, ou ainda, o modo como o pensamento se distribui nela. O fundamento está ligado à ideia de um começo e a crítica a essa ideia acompanhou Deleuze em toda sua obra. Em *Diferença e repetição*, Deleuze propõe a instauração de um empirismo superior ou empirismo transcendental para a produção de um pensamento sem imagem, na medida em que, como afirma Fornazari, “a sensibilidade transcendental se engendra no instante em que apreende imediatamente a diferença intensiva ao sofrer dela a violência de um encontro” (Fornazari, 2023, p. 100). O pensamento parte da sensibilidade, mas essa sensibilidade é uma faculdade transcendental e se coloca diretamente na diferença, sendo capaz de engendrar o pensar no pensamento, porque o ato de pensar começa no corpo, na sensibilidade, tendo em vista que corpo e sensibilidade não são tratados aqui como estruturas materiais, físicas, mas como qualidades intensivas capazes de fazer nascer o insensível na sensibilidade. É o que torna possível a apreensão da diferença, em que o pensamento retorna, não ao mesmo, mas ao que difere em si mesmo.

A crítica à imagem do pensamento, tal qual é feita em *Diferença e repetição*, é também a questão que percorre *O anti-Édipo*, e, nesse

sentido, Deleuze diz: “a questão da imagem do pensamento sempre me fascinou. Sob muitos aspectos, essa é a questão de *O anti-Édipo*” (Lapoujade, 2015, p. 148). Nesta obra, porém, Deleuze e Guattari pensam a questão do fundamento em termos de desejo, ou de uma maquinaria molecular esquizofrênica do desejo, que concebe a natureza como produção de realidade, no sentido em que não existem estruturas pré-definidas, toda a natureza é produção de máquinas desejantes. Todavia, as estruturas existem, elas são produzidas simultaneamente às máquinas desejantes: são as máquinas técnicas e sociais. O próprio homem é produzido enquanto sujeito mediante tais estruturas, cujo lugar é o da repressão. Por isso a necessidade de romper com essa organização, interromper o processo de produção, parar as máquinas para que elas possam se reorganizar e dar início a novos processos. É assim que o corpo sem órgãos é produzido como um todo ao lado das máquinas. O corpo sem órgãos é o improdutivo na produção, não possui forma nem figura, fazendo com que as máquinas desejantes continuem funcionando e criando sob a condição de só funcionarem desarranjando-se constantemente.

Pensar é uma questão de afeto, se dá no encontro com o outro que, por sua vez, pode ser qualquer coisa, é um encontro com o fora. “Em contato com o fora, o pensamento está em devir: ele devém outro e se bate contra o que ele deixa de ser” (Zourabichvili, 2016, p. 89). Deve haver, segundo Zourabichvili, uma má vontade ativa do pensador, que desconfia do pensamento dogmático, naturalmente bom e verdadeiro. Essa má vontade não é uma falta de querer, mas uma obstinação que destitui o pensador da imagem estéril do pensamento, uma má vontade crítica. Não seria, também, essa má vontade uma atitude do esgotado, uma busca obstinada e sem objetivo que desvia o olhar daquilo que já está dado, organizado, previsto, sedimentado? No início do texto *O esgotado*, Deleuze cita uma fala contida em *O inominável*: “Peçam-me o impossível, muito bem, que mais me poderiam pedir” (Deleuze, 2010, p. 67). Não existe mais lugar para o possível, todas as possibilidades

são esgotadas, não existe mais lugar para o retorno ao mesmo, o que resta é uma busca obstinada de algo que ainda não se sabe o que é. Nesse sentido, o esgotado está esgotado de nada, sua atividade é para nada, sem fim, sem objetivo. Ele renuncia aos objetivos e às significações sem cair no indiferenciado ou na unidade dos contraditórios, pois não se trata de uma passividade, é uma atividade crítica na medida em que o esgotado segue um método rigoroso, ao mesmo tempo desinteressado e escrupuloso, em que o que é colocado em jogo é a arte, ou, mais que uma arte, uma ciência da combinatória que abdica de qualquer ordem de preferência e que persegue “a mais elevada exatidão e a mais extrema dissolução; a troca indefinida das formulações matemáticas e a busca do informe e do informulado” (Deleuze, 2010, p. 72). O esgotado perpetua essa repetição absoluta que, repetindo-se indefinidamente e sem qualquer finalidade, permite a troca, a torção, a abertura para o que devém outro. É o esgotamento próprio da dissolução do eu, aliado ao esgotamento fisiológico, do corpo. Seria preciso estar esgotado para produzir um corpo sem órgãos? Ou se esgota ao produzir um corpo sem órgãos? Ambos os processos buscam a desorganização, a dissolução do eu, da linguagem, da significação e permitem o encontro, a torção, a violência no pensamento, sem a qual criar seria uma atividade impossível. A questão que nos colocamos é saber de que modo o corpo contribui para a atividade do pensar e o que é necessário ativar nele para que o pensamento insista como a força criadora que é e continue movimentando o pensar no pensamento.

2 O empirismo transcendental e o um pensamento sem imagem

Diferença e repetição (1968), é a obra em que Deleuze dá seguimento a uma série de estudos que o levaram a elaborar uma nova imagem do pensamento, ou, um pensamento sem imagem. Se para ele a

história da filosofia, desde Platão, está vinculada ao domínio da representação, tendo em Hegel seu principal expoente, é com filósofos como Hume, Nietzsche, Espinosa e Bergson que Deleuze irá se aliar para desenvolver um pensamento não mais regido por uma lógica da identidade, que busca conciliar pensamento e verdade, ou seja, o pensamento em afinidade com a verdade e a verdade como algo exterior à coisa. O pensamento sem imagem está ligado a uma diferença interna, diferença em si mesma como afirmação e criação, ou seja, o que difere não difere do outro, apenas, mas difere de si. Desse modo, a diferença não se configura, como destaca Deleuze, à uma diferença conceitual, inscrevendo-a no conceito em geral. “Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Ideia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação” (Deleuze, 2006, p. 54). Mas o conceito de diferença, em Deleuze, não está vinculado ao modelo da representação ou da reconhecimento, que se define “pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido” (Deleuze, 2006, p. 194). A diferença não se estabelece pelo que difere externamente no objeto, ou seja, diferença entre uma coisa e outra, mas está ligada à uma multiplicidade interna à própria coisa, diferindo de si e não de outro.

Pensar já é pensar a diferença, o que não se deixa representar, o singular. Pensar é um ato de criação. A representação ou a reconhecimento estão ligadas a uma imagem do pensamento que deixa escapar o movimento real, a diferença, e o aprisiona à uma forma determinada pela identidade e acessada por meio da memória. “É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esquartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto quanto a do sujeito que vê” (Deleuze, 2006, p. 94). Em *Diferença e repetição*, Deleuze compreende o empirismo transcendental como possibilidade de adentrar no mundo da diferença, pois somente ele seria capaz de esquartejar a

coisa sobre a figura da identidade e liberar o pensamento para uma atividade de criação. O empirismo transcendental nos permite apreender a diferença, que significa, em outras palavras, apreender “diretamente no sensível o que só pode ser sentido”.

O modelo da representação está vinculado ao pressuposto de um pensamento natural, que busca o verdadeiro ou que está em afinidade com o verdadeiro “sob o duplo aspecto de uma boa vontade do pensador e de uma natureza reta do pensamento” (Deleuze, 2006, p. 192). O que o filósofo postula, segundo Deleuze, é o universalmente reconhecido sobre o que significa pensar, ser, eu, vinculado ao exercício natural de uma faculdade, de modo que o que se mostra provém, não de uma violência, mas de uma tranquilidade em relação ao que se pensa. Todavia, trata-se de uma tranquilidade que não força o pensar e, conseqüentemente, não é capaz de conduzir ao novo como processo de criação. Quando nos colocamos no campo da criação, nos desvinculamos dos elementos da representação: identidade, semelhança, analogia e oposição para nos pormos diante de forças capazes de “chacoalhar” todas as nossas certezas, induzindo-nos a abrir caminhos para o que ainda não foi pensado, ou, a pensar o que já foi pensado como se nunca houvesse sido, mas, mais do que isso, nos força a produzir novas maneiras de pensar, segundo uma lógica que corrompe a identidade.

O que força a pensar é, segundo Deleuze, um encontro fundamental e, “(o) que é encontrado pode ser Sócrates, o templo ou o demônio. Pode ser apreendido sobre tonalidades afetivas diversas. Admiração, amor, ódio, dor. Mas, em sua primeira característica, e sob qualquer tonalidade, ele só pode ser sentido” (Deleuze, 2006, p. 203). O sentido, aqui, não se refere a um objeto que pode ser sentido e lembrado, mas é o objeto de um encontro que faz nascer a sensibilidade, neste caso, o ser do sentido. O ser do sentido como aquilo que faz nascer a sensibilidade é, ao mesmo tempo, o que ultrapassa o campo limitado do plano extensivo. Não se trata, pois, de um empirismo ingênuo, tampouco de uma transcendência situada fora dos limites do corpo, ou de

um campo transcendental ainda subordinado a um eu que pensa, mas de um empirismo transcendental ou empirismo superior ligado à uma experiência real. Assim diz Sauvagnargues, “(o) modelo do pensamento passa do reconhecimento a um encontro efetivo e violento que o força por uma torção salutar, a sair de seu acordo dóxico para afrontar sua discordância essencial, e assim sua criatividade” (Sauvagnargues, 2009, p. 20, trad. nossa)². Trata-se de um movimento que coloca o pensamento em questionamento consigo mesmo, mediante um desacordo que o força a buscar novos caminhos.

É somente através de um empirismo transcendental que uma nova imagem do pensamento é instituída, não mais como objeto de reconhecimento, que limita a qualidade e interrompe o devir, por isso reacionário, mas como um pensamento sem imagem, objeto do encontro de forças que violentam o pensamento por dentro, permitindo o pensar no pensamento, processo este que já indica que o ato de pensar está ligado a forças revolucionárias. Nesse processo, não existe mais diferença entre um sujeito que conhece e um objeto a ser conhecido, ambos fazem parte de uma mesma realidade, constituída por singularidades nômades e pré-individuais. Diz respeito à diferença em si mesma, ou à diferença de intensidade. O sujeito não é algo acabado, individual, regulado pelo exercício da razão, que institui as regras e os limites para o pensamento. Para Sauvagnargues, o sujeito não deve ser pensado sobre o plano de formas, mas de forças. A razão não é primeira, nem o objeto, mas o sentido fundado por meio desse encontro fundamental em que não se diferencia mais sujeito e objeto, pois ambos são produzidos mediante esses encontros. Nesse sentido, não é mais o homem que pensa, mas o pensamento que se coloca como resultado de forças imanentes que se impõe por meio de uma violência. O empirismo

² *C'est pourquoi elle relève d'une critique transcendantale portant sur la définition de la pensée comme création. Le modèle de la pensée passe de la reconnaissance à une rencontre effractive et violente qui la force par une torsion salutaire à sortir de son accord doxique pour affronter sa discordance essentielle, et ainsi sa créativité.*

transcendental, em Deleuze, está ligado à experimentação. Não se trata mais de reconhecer, de lembrar, mas de afetar e ser afetado, de permitir que os sentidos nos atravessem, pois já não existe sujeito, o sujeito é segundo, produzido como resto.

De acordo com Deleuze, é preciso levar as faculdades ao ponto extremo do desregramento, ou, ao ponto extremo de uma violência. O que força a pensar não diz respeito a uma mera oposição qualitativa no sensível, mas a um elemento “que é em si mesmo diferença e cria, ao mesmo tempo, a qualidade no sensível e o exercício transcendente na sensibilidade” (Deleuze, 2006, p. 209). O que pode ser sentido passa pelo corpo, mas o ultrapassa em direção a essas forças pré-individuais que constituem o movimento real do mundo, da vida, das coisas e do sujeito. Trata-se de um campo de experimentação que ultrapassa o possível e nos coloca diante da experiência real. Existe, pois, o privilégio da sensibilidade como aquilo que nos força a pensar, privilégio este que não se dá pelo conceito, mas que se revela, segundo Deleuze, como caminho que leva ao que existe para ser pensado. Mas como acessar essas forças que produzem o real e engendrar um pensamento ou uma filosofia como arte de criar se estamos, de certo modo, diluídos numa realidade que nos constitui o tempo todo como sujeitos? Em *O Anti-Édipo*, Deleuze propõe novos dispositivos capazes de desfazer a subjetivação do sujeito e colocar homem e pensamento como processos de experimentação, sempre abertos, em direção ao fora e constituídos por forças que conduzem a esse desregramento salutar, um desses dispositivos é o corpo sem órgãos como processo de morte e, em *Mil Platôs*, como prática, experimentação.

3 As máquinas desejantes e o corpo sem órgãos

Em *O anti-Édipo* (1972), Deleuze, junto com Guattari, dá um passo adiante e pensa a natureza como produto e produção de máquinas desejantes, “(há) tão somente máquinas em toda parte, e sem

qualquer metáfora” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 11), sendo a realidade uma produção maquinica movida pelo desejo. Não existe, portanto, na natureza ou no homem, uma estrutura prévia que condicione os acontecimentos ou o modo como o ser humano pensa e age no mundo, já que o desejo, como força interna de produção, não está vinculado a algo exterior a ele mesmo, “o desejo deseja”. Essas máquinas produzem a si mesmas e não diferenciam homem e 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). Todavia, se por um lado a realidade é produção desejante, por outro, são as máquinas desejantes que produzem as máquinas sociais e formam os organismos, os estratos sociais e, na estrutura, o desejo aparece como falta e castração. O homem, que a princípio não se diferencia da natureza, sendo ele mesmo constituído por multiplicidades livres, torna-se uma totalidade que “aparece como o que lhe falta e, faltando-lhe, falta a si mesmo”. O sujeito, assim como todo organismo, é aí produzido como “um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil” (Deleuze; Guattari, 2004, p. 21). É, portanto, preciso criar aberturas para que a realidade continue se fazendo e se refazendo e é aí que o corpo sem órgãos aparece como um mecanismo de defesa contra o organismo, uma espécie de anticorpo lutando contra as máquinas, trazendo-lhes a morte para que a vida seja possível.

Se as máquinas desejantes nos fazem organismos, o corpo sofre com essa organização, de modo que é necessário fazer uma parada. O corpo sem órgãos é o improdutivo na produção desejante e, como improdutivo, não possui forma nem figura, não é a imagem de um corpo, mas um corpo sem imagem, percorrido pelo desejo. Se o corpo sem órgãos, como campo de imanência do desejo, é essa necessidade da parada como elemento de desorganização das máquinas que se tornam

organismos, se há o tempo todo essa necessidade da morte enquanto desejo de vida, é porque a vida foi tomada por estruturas que já não a deixam fluir, em que “o desejo já não ousa desejar”, em que as coisas foram apoderadas pela forma da representação e o movimento interno, molecular, das singularidades nômades, foi substituído por um movimento aparente, falso movimento. Tomado assim pela representação, o pensamento é castrado, preso a um sujeito castrado, onde o desejo, já fora de seu fluxo natural, se torna desejo do déspota.

Mas o pensar se dá a partir de uma abertura à experimentação, sendo necessário parar os órgãos que nos fazem organismos, forçá-los a se calarem. O corpo sem órgãos é justamente isso, um motor imóvel que força os órgãos a se imobilizarem para que suas peças voltem a trabalhar de maneira autônoma. Um pensamento sem imagem, ou uma nova imagem do pensamento, necessita de um corpo sem imagem e sem forma, capaz de acessar essas forças compostas por multiplicidades livres e que produzem a realidade. É o conflito entre o corpo sem órgãos e as máquinas desejantes que desestabiliza os organismos e nos coloca na experimentação. O sujeito, nesse processo, é residual na medida em que o que prevalece é o modelo do corpo sem órgãos e não do “Eu”. “E Eu não se reúne ao modelo sem que o modelo, de novo, volte-se em direção à experiência” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 438). O sujeito é sempre desfeito, pois se insere em um ciclo que retoma o movimento real. Produzir para si um corpo sem órgãos significa se colocar na experimentação, desfazer o organismo, “abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidades, territórios e desterritorializações medida à maneira de um agrimensor” (Deleuze; Guattari, 2004, p. 22). É nesse sentido que a sensibilidade tem privilégio sobre o que força a pensar, pois “não se separa o corpo do espírito, nem os sentidos da inteligência, sobretudo num domínio em que a fadiga, incessantemente renovada dos órgãos precisa ser bruscamente sacudida para reanimar nosso entendimento” (Deleuze, 1997, p. 98).

Em *Como criar para si um corpo sem órgãos*, Deleuze e Guattari definem o CsO³ não como um conceito, mas como experimentação. Tal experimentação não possui um fim determinado e nem se dá de maneira organizada, visando uma totalidade ou unidade que componha um sujeito ou um sistema de pensamento aliado a uma verdade. O CsO é um processo infundável de prática, não é anterior ao organismo, ao sujeito, mas adjacente a ele, coexistente. Todavia, há sempre a necessidade de criar para si um corpo sem órgãos. Criar para si um CsO significa se colocar em processo, criar uma máquina de guerra capaz de des-territorializar as estruturas normatizadas, desfazer os significantes, trocar a interpretação pela experimentação. Talvez seja necessário um processo de esgotamento do possível, pois o possível revela apenas aquilo que se apresenta no horizonte linear das ideias, é ele mesmo produzido por uma sequência de causas que tendem a um fim, ainda que de modo não necessariamente previsível, mas possível. É possível que eu saia porque está sol, ou que eu fique em casa porque está chovendo. A possibilidade permanece em função de um objetivo a ser realizado, a ser concretizado.

4 O esgotamento do possível

No texto *O esgotado* (1992), sobre as peças televisivas e outros textos de Samuel Beckett, Deleuze contrapõe o cansado ao esgotado: “O cansado apenas esgotou a realização, enquanto o esgotado esgota todo o possível” (Deleuze, 2010, p. 67). O cansado não pode mais realizar e o esgotado não pode mais possibilitar. É que só se realiza aquilo que é possível e nunca se realiza todo o possível. As estruturas também são capazes de produzir transformações visando possibilidades disponíveis, ou, ainda, as possibilidades são criadas à medida em que são

³ Abreviação de corpo sem órgãos, tal qual utilizada por Deleuze e Guattari no texto *Como criar para si um corpo sem órgãos*.

realizadas. Vejamos, por exemplo, o que acontece nas máquinas capitalistas, descritas por Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo*, elas emitem fluxos descodificados e tornam possível o nascimento de um novo sistema, desse modo, o sistema capitalista funciona por meio de desterritorializações, mas os seus fluxos são sempre retardados, barrados à medida em que colocam em risco o interesse do capital. A antiprodução dos sistemas capitalistas, diferentemente daquela realizada pelo corpo sem órgãos, se dá por meio das forças repressivas do Estado: sua polícia e seu exército. Assim, por mais que a possibilidade seja ilimitada, podendo trazer elementos de mudança, ela está submetida a um organismo limitado por determinados modos de funcionamento, capazes de barrar o que não interessa ao sistema. Segundo Deleuze e Guattari, o Estado e sua polícia formam um grande sistema de antiprodução no interior da própria produção, condicionando-a. Assim,

O aparelho de antiprodução já não é uma instância transcendente que se opõe à máquina, que a limita ou a freie; ao contrário, ele se insinua por toda a máquina produtora, liga-se estreitamente a ela para reger sua produtividade e realizar a mais-valia (donde, por exemplo, a diferença entre a burocracia despótica e a burocracia capitalista). A efusão do aparelho de antiprodução caracteriza todo o sistema capitalista; a efusão capitalista é a da antiprodução na produção em todos os níveis do processo. Por um lado, só ela é capaz de realizar o fim supremo do capitalismo, que é o de produzir a falta nos grandes conjuntos, de introduzir a falta onde há sempre excesso, pela absorção que ela opera de recursos superabundantes. Por outro lado, só ela duplica o capital e o fluxo do conhecimento, com um capital e um fluxo equivalente de *imbecilidade* que também operam a absorção ou a realização, e que garantem a integração dos grupos e dos indivíduos ao sistema (Deleuze; Guattari, 2011, p. 313).

Ora, esgotar a realização, mesmo que signifique ir até o limite, criar possibilidades, produzir um pouco de diferença, tal qual a máquina capitalista, não significa, ainda, criar o absolutamente novo, emergir na diferença, pensar, pois realizar o possível é se colocar em função de um objeto. O cansado sempre retorna ao mesmo, já que o

possível, segundo Deleuze, só se realiza no derivado: “Deus é o originário ou o conjunto de toda possibilidade” (Deleuze, 2010, p. 68). Realizar o possível significa proceder por exclusão, por disjunção exclusiva (ou, ou), ou isto, ou aquilo, nada verdadeiramente novo, nada verdadeiramente potente, nada verdadeiramente revolucionário. O sistema capitalista, nessa medida, só é capaz de produzir cansaço, pois toda a produção é exterior àquele que produz, está condicionada a um Deus como conjunto de toda possibilidade e é esse mesmo Deus quem produz o sujeito, formando o organismo como um estrato sobre o corpo sem órgãos.

O organismo já é isto, o juízo de Deus [...]. O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer, um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, junções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil (Deleuze; Guattari, 1996, p. 21).

O esgotado, por sua vez, acaba com o possível, ou seja, põe um fim ao juízo de Deus, rompe com a organização. Ele já não é capaz de realizar, mesmo que conclua algo, todavia, o que o esgotado conclui, ele conclui para nada. Ele está esgotado, mas esgotado de nada, pois renunciou antes mesmo de nascer, renunciou a toda necessidade, preferência, finalidade ou significação, de modo que não busca um objetivo. Deleuze lança a seguinte questão: o esgotado “esgotaria o possível porque está esgotado ou estaria esgotado porque esgotou o possível?” (Deleuze, 2010, p. 68). Para o filósofo, o esgotado se esgota na medida em que esgota o possível e, inversamente, esgota o que não se realiza no possível, acaba com o possível para novamente acabar, segundo um ciclo infundável onde tudo retorna, mas o que retorna já não é o mesmo e sim o outro, a diferença. A atividade para a qual o esgotado se direciona não se dá por exclusão, já que não visa um fim útil, uma significação. Não se trata mais de escolher entre sair ou ficar em casa, calçar sapatos ou chinelos, trata-se de disjunções inclusivas. “As disjunções

subsistem, e até mesmo a distinção entre termos é cada vez maior, mas os termos disjuntos afirmam-se em sua distância indecomponível, pois só servem para permutar” (Deleuze, 2010, p. 69). É que o corpo é isto, um silogismo disjuntivo, como afirma Deleuze no texto *Klossowski ou os corpos-linguagem*: o corpo é uma perversão, não tem necessidade de ser segundo a forma de uma estrutura, não possui identidade, mas singularidades múltiplas. “Há sempre um outro no meu, um outro pensamento no meu, uma outra posse no que possuo, mil coisas e mil seres implicados nas minhas complicações: todo verdadeiro pensamento é uma agressão” (Deleuze, 1974, p. 306).

O esgotamento afirma a diferença na medida em que estabelece a arte ou a ciência da combinatória, renunciando a toda ordem de preferência ou objetivo, “não é mais para sair, nem para ficar, e não se utilizam mais noites e dias” (Deleuze, 2010, p. 69). Nada mais se exclui, sair e ficar, noite e dia, sair de chinelos e ficar de sapatos. No entanto, não se trata de cair no indiferenciado ou no contraditório, assim como não existe passividade nessa relação, significa estar cansado de alguma coisa, mas esgotado de nada. O esgotado é escrupuloso, “(o) que conta para ele é em que ordem fazer o que deve e segundo quais combinações fazer duas coisas ao mesmo tempo, quando ainda necessário, só por fazer” (Deleuze, 2010, p. 71). Tudo é possível e tudo se divide em si mesmo, tal qual os personagens de Beckett que, segundo Deleuze, brincam com o possível sem realizar, de tal modo que o esgotamento testemunha a amnésia, o esquecimento. É também um modo de morrer, de silenciar, de confundir-se com o nada para novamente começar. Já se está esgotado antes de nascer do mesmo modo como o corpo sem órgãos é um todo ao lado das partes.

O esgotado também luta contra os organismos, desarticula os significantes, libera o pensamento das formas da representação para colocá-lo novamente em movimento. Para Deleuze, a contribuição de Beckett à lógica foi mostrar que o esgotamento exige um esgotamento fisiológico, um esgotamento do corpo, e voltamos a dizer, não se separa

corpo e espírito, sentido e inteligência, o pensamento se dá no corpo, e não fora. Talvez seja preciso compreender isso para lutar contra o fascismo, mas principalmente, contra o pequeno fascista que pode nascer em nós. Toda a obra de Deleuze visa liberar o pensamento das amarras da representação, é esse o sentido do empirismo transcendental, do corpo sem órgãos, do esgotado, buscar maneiras para que o pensamento pense no pensamento, em sua própria imanência, não mais pela necessidade de pensar, mas do pensamento necessário, que já não pede licença, liberto que qualquer embaraço e que retoma a si mesmo segundo fluxos diversos, ou, ainda, que transforma a escrita em fluxo. “Escrever é um fluxo entre outros, sem nenhum privilégio em relação aos demais, e que entra em relação de corrente, contracorrente, de redemoinho com outros fluxos, fluxos de merda, de esperma, de fala, de ação, de erotismo, de dinheiro, de política, etc.” (Deleuze, 2013, p. 17). A linguagem deve se tornar esgotável, pois é ela quem nomeia o possível. Esgotar a linguagem é rachar os átomos, interromper os fluxos, chegar ao verdadeiro silêncio e retomar aquilo que precisa ser criado. O pensamento se faz na medida em que todas as possibilidades são esgotadas, em que o juízo é desfeito abrindo caminho para um corpo desfeito de órgãos e, apenas por isso, consciente de um último suspiro como chegada ao “então era isso” – um corpo capaz de se abrir a novas conexões, a um fora absoluto, a novas maneiras de pensar, ser, criar, a uma nova imagem do pensamento.

5 Considerações finais

Pensar a diferença e fazer a crítica ao fundamento são questões que percorrem toda a obra de Deleuze, seja quando estuda outros filósofos ou cria conceitos, muitos dos quais ligados à verdadeiras práticas, já que o caminho que leva ao pensar, ou ao que pode ser pensado, passa, em primeiro lugar, pela sensibilidade que, como já dissemos, não corresponde a um empirismo superficial, ingênuo, ligado a

processos materiais, extensivos, mas ao que pode ser apreendido intensamente, por meio de uma violência que chacoalha todas as faculdades e nos coloca diretamente na diferença. O corpo, nessa medida, é um corpo transcendental, que luta o tempo todo contra o organismo e suas significações, suas estratificações. O corpo sem órgãos é um processo de experimentação, engendrado ali onde o real de produz, mas que precisa ser criado a todo momento para que o sujeito não se cristalice, não se torne obsoleto ou um fascista tomado pelo ódio e pela vontade de poder. Mas para criar para si um corpo sem órgãos talvez seja necessário já estar esgotado, em atividade, todavia, uma atividade livre de qualquer finalidade, para nada, tendo em vista que o nada corresponde à um testemunho amnésico e, justamente por isso, capaz de potencializar a criação.

Referências

- DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Péter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974)
- DELEUZE, G. *Sobre o teatro*. Trad. Fátima Saadi; Ovídio de Abreu; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Trad. Aurélio Gerra Neto et alii. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- FORNAZARI, S. *Deleuze: as diferenças intensivas e a potência do pensamento*. São Paulo: Editora Unifesp; n-1edições, 2023.

- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaire de France, 2009.
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

Uma perigosa relação: Gilles Deleuze, a ignorância e a escrita

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.07>

1 Introdução

Gilles Deleuze, ao longo de sua obra, sempre concedeu um lugar privilegiado para a escrita no interior de seu pensamento, embora as passagens sobre essa temática sejam sempre curtas e enigmáticas. Em *A literatura e a vida*, por exemplo, pequeno texto presente na compilação *Crítica e Clínica*, o filósofo francês limita-se a iniciar seu texto estabelecendo uma relação entre escrita e devir, compreendo escrita e devir como elementos inseparáveis de um mesmo processo, aquele no qual se torna possível a emergência de “uma passagem de vida que atravessa o vivível e o vivido” (Deleuze, 2006, p. 11). Essa relação entre escrita e vida, presente nas derradeiras obras de Deleuze, substitui uma outra relação, mais antiga e ainda menos explorada, aquela entre escrita e ignorância, expressa sobretudo no prólogo de *Diferença e Repetição*. Ali, Deleuze insistiu:

Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta

¹ Professor do Departamento de Filosofia e História da Educação-DEFHE da UNICAMP. E-mail: vinci@unicamp.br

extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois, ou melhor, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre escrita e ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio (Deleuze, 1988, p. 18).

Escrita e ignorância, de um lado, escrita e vida, de outro. Como compreender essa relação? Esse ensaio, sem qualquer pretensão de exaurir a temática em questão, procurará se debruçar sobre essa relação, buscando pensar eventuais desdobramentos para pesquisas futuras.

2 Escrita e ignorância

Ao longo de sua obra, nos poucos excertos dedicados à temática da ignorância, Deleuze não compreende a escrita como um exercício voltado para sua supressão, antes a ignorância seria a condição de possibilidade de qualquer exercício de escrita ao ponto de não ser possível escrever senão coagido por ela. Isso não significa, contudo, que a ignorância preceda a escrita, ela surge no e do próprio processo do escrever. Escrita e ignorância seriam imanentes, assim como a escrita e devir no derradeiro Deleuze. No primeiro caso, considerando o contexto de ambos os textos supramencionados, a relação entre escrita e ignorância possibilitaria a renovação dos meios expressivos em Filosofia, enquanto no segundo caso, a relação entre e escrita e devir permitiria a liberação da vida ali onde ela residiria aprisionada. Immediatamente, podemos atentar, a escrita sempre opera a serviço da transformação, seja de nossos modos de pensar ou de nossas maneiras de existir. Em síntese, se Deleuze concede à escrita um local de destaque em sua obra, isso se deve por enxergar no processo de sua feitura um exercício de transformação, um espaço aberto para o devir.

Nosso trabalho, nos últimos anos (Vinci, 2018; 2021; 2022), tem se dedicado a pensar tanto a relação de Deleuze com a escrita, mormente a literária, quanto as figuras de não-saber no interior do corpus deleuziano, indo da figura do idiota, apresentado como um dos maiores personagens conceituais na história da filosofia ocidental em *O que é a Filosofia?*, até o local da ignorância. No trabalho aqui apresentado, pretendíamos lançar algumas notas sobre a relação entre ignorância e escrita, mas conforme abríamos a questão, atentamos para o modo como essa noção de ignorância desapareceu do léxico deleuziano e deleuzo-guattariano, cedendo espaço para noções como zona de indiscernibilidade ou zonas de indiferenciação. Esses conceitos, presentes desde *Mil Platôs*, surgem nas derradeiras obras de Deleuze como a forma mais acabada disso que denominamos de figuras de não-saber e também apresentam uma relação visceral com o espaço da escrita, uma vez que, como notado em um dos artigos de *Crítica e Clínica*, apenas no espaço da escrita podemos experimentar o devir ou a passagem da vida que nos atravessa.

Somos tentados a afirmar que não se trata de um abandono da ideia central presente no prólogo de *Diferença e Repetição*, quando a relação entre escrita e ignorância foi apresentada pela primeira vez, mas de sua reformulação. Em alguns artigos de *Crítica e Clínica*, essas zonas são apresentadas como inerentes ao próprio processo escritural, espaços capazes de possibilitar os devires. Em *O que é a Filosofia?*, por seu turno, tais zonas são apresentadas como as criações da própria vida, porém apenas a arte pode vir a habitá-las. Chamamos a atenção, assim, para essa relação imanente construída por Deleuze entre escrita e algumas figuras do não-saber, a ignorância ou as zonas de indiscernibilidade; uma relação necessária para qualquer processo de transformação vital, para qualquer devir.

Isso não significa, contudo, que as noções de zona de indiscernibilidade ou de indiferenciação substituem a noção de ignorância. A ignorância em sua relação com a escrita aponta para um processo de

renovação expressiva, a criação de um estilo, assim como o devir aponta para processos de indiscernibilização, para a criação das ditas zonas. Ignorância, assim, poderia ser aproximado do conceito de devir, mas não acreditamos que fosse essa a intenção de Deleuze, uma vez que tal conceito já figurava no universo conceitual de *Diferença e Repetição*, embora com um menor destaque do que veríamos em obras posteriores. Antes, queremos aqui explorar, defendemos que a noção de ignorância cede espaço para aquela de vidência, essa outra figura do não-saber presente no corpus deleuziano e deleuzo-guattariano, sempre relacionada às experimentações estéticas, mormente as literárias.

3 Vidência e Arte

A relação entre vidência e arte surge nos escritos de Deleuze a partir de meados da década de 1980, nas obras dedicadas ao cinema, e persistirá até sua derradeira obra, escrita em parceria Félix Guattari, *O que é Filosofia?*. Nessa última obra, Deleuze e Guattari definem artista como aqueles/as que vivenciaram algo grande demais, algo capaz de ultrapassar o espaço habitual do vivido cotidiano, algo por demais bárbaro e demasiado violento, algo responsável por imprimir na existência daqueles que com ele se deparam “a marca discreta da morte” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 224). Diante dessa barbaridade, passível de paralisar tantos outros, o/a artista se caracteriza por uma força, uma vontade de buscar “viver através da doença do vivido” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 224). A arte, em suma, surge como uma espécie de medicina, único meio de lidar com essa dita “marca discreta da morte” e possibilitar àquele/a que a vivencia um sopro de vida para lidar com essa doença do vivido. Bem, a relação da arte com a clínica não apresenta nenhuma surpresa, deparamos com leituras similares em diversas outras obras deleuzianas, mesmo naquelas escritas na década de 1960.

Em *O Frio e o Cruel*, por exemplo, ao tratar da obra de Sacher-Masoch, Deleuze insiste na associação entre arte e clínica, atentando

que os grandes escritores são também sintomatologistas, artistas capazes de não apenas proceder com um diagnóstico de certos sintomas de nossa época como também engajados no combate dos mesmos por meio da criação de “novos modos de sentir e de pensar” (Deleuze, 2009, p. 18). Se a relação entre arte e clínica não configura uma novidade, a relação da vidência com a arte sim. Essa relação, por seu turno, só pode ser compreendida se levarmos em consideração isso que Deleuze e Guattari denominam de “doença do vivido”. Ora, caso retornemos à *O que é a Filosofia?*, para seus autores essa doença decorreria justamente da nossa falta de capacidade em acreditarmos nesse mundo, nas forças constitutivas dessa nossa vida. Diante de uma situação de violência qualquer, não conseguimos sentir ou pensar senão daquela maneira a qual fomos condicionados. Os/as artistas, por outro lado, são aqueles/as que diante de uma ameaça vital, põe-se a lutar, não se resignam a banalizar a barbárie, naturalizando-a. Essa luta, por sua vez, implica um exercício de fabulação criadora, um vislumbre de outros possíveis não configurados de véspera, ignorados, portanto, passíveis de engendrar aqueles outros modos de sentir e pensar. Decorre dessa sua potência fabulatória, pois, o caráter de vidência atribuído por Deleuze e Deleuze-Guattari à arte.

Curioso notar que ninguém nasce vidente ou artista. A vidência não é um dom, tampouco uma habilidade adquirida. Ninguém nasce artista, ninguém possui a priori o dom da vidência. Ignoramos essa possibilidade criativa. Só nos tornamos artistas diante de uma violência qualquer, uma violência diante da qual a vida que nos atravessa pede passagem e busca perseverar, impedindo-nos de nos resignar diante da barbárie. Essa estrutura encontro-violência-criação/vidência não surge apenas na derradeira obra escrita por Deleuze em parceria com Guattari, encontramos essa mesma tríade nas obras escritas pelo pensador francês na década de 1960, mormente a primeira parte de *Proust e os Signos*. Embora lá não constasse essa noção de vidência, tampouco a discussão sobre fabulação, encontramos essa ideia de que o

pensamento ou a criação só surgem quando de uma coação, quando de um encontro com um signo qualquer que nos violenta. Encontro, violência e criação, uma tríade constante dentro do pensamento deleuziano e deleuzo-guattariano, podemos afirmar. Nesse sentido, a ideia de vidência como uma expressão da potência fabulatória da arte apenas parece apresentar mais uma faceta dessa tríade, assim como a ignorância antes, mas chama a atenção essa luta contra a doença do vivido, algo estranho às discussões deleuzianas da década de 1960. Em *O frio e o Cruel*, ao tratar do caráter salutar da obra de Sacher-Masoch, Deleuze insiste que a palavra doença não cabe para tratar dessa potência clínica inerente à arte, uma vez se tratar de uma sintomatologia muito distinta daquela praticada por certos médicos. Por alguma razão, em *O que é a Filosofia?*, desconsiderando seu prognóstico de 1967, Deleuze não se furta em utilizar a palavra doença e, mais ainda, qualificar o vivido como uma doença.

Essa discussão da vida como doença remete à Friedrich Nietzsche, como notamos. Para o filósofo alemão, coube ao platonismo associar a vida a uma certa ideia de doença. Lembremos das derradeiras palavras de Sócrates que, após verter a cicuta, exigiu que Criton pagasse uma dívida para com esculápio, o deus da cura. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche assim interpreta o derradeiro dito socrático:

Essa ridícula e terrível última palavra que dizer, para aqueles que têm ouvidos: oh, Criton, a vida é uma doença. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado, à vista de todos – era um pessimista? Ele havia feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando seu último, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates sofreu de vida! [...] Ah, meus amigos, nós temos de superar também os gregos! (Nietzsche, 2001, 230).

Para o filósofo alemão, em resumo, as derradeiras palavras de Sócrates atestariam não apenas que a vida é uma doença, mas uma doença da qual só nos curamos com a morte. Contra esse pessimismo grego, conviria aprender a extrair dessa doença alguma força vital.

Desse diagnóstico nietzscheno, pois, que Deleuze parte para pensar sua doença do vivido. Uma doença que não opera na chave do negativo, mas que porta consigo uma saúde muito além de toda e qualquer ideia de saúde herdada de nossos antepassados, uma saúde capaz de se manifestar mesmo nos momentos mais débeis, mais difíceis. Transmutar a doença em saúde, tal qual o saber em ignorância. Cabe a arte, com sua potência fabulatória, com sua vidência, permitir a emergência dessa saúde, ainda que seu preço seja a própria vida daquele que a experimenta.

Deleuze e Guattari lembram que os artistas, esses seres que ao se depararem com uma violência grande demais passam a fabular outros possíveis, sempre padecem de uma saúde frágil. Essa fragilidade não antecede o encontro com essa violência, mas lhe é também iminente. A fragilidade expressa aquela marca discreta da morte que acompanha todo e qualquer exercício de vidência, todo e qualquer exercício de fabulação. A marca discreta da morte, ou a fragilidade, por conseguinte, vem a integrar a tríade encontro-violência-criação/vidência, tornando-se algo indissociável delas. Vladimir Safatle (2016), ao comentar essa relação da morte com a criação, insiste que, caso aceitemos o prognóstico deleuziano e deleuzo-guattariano, arte e filosofia só são possíveis em épocas nas quais não demonstramos medo diante da doença, épocas nas quais não retrocedemos diante da violência mais cozinha, cotidiana. Em épocas nas quais estamos abertos a resistir, portanto. Uma abertura para a resistência, na leitura de Safatle, segue aquela abertura para os encontros apresentada por Deleuze (2003) em *Proust e os Signos*.

3 Uma deriva rimbaudiana, tortura e escrita

Vidência e violência não existem uma sem a outra, só há vidência uma vez que há violência. Gostaria, contudo, de discutir brevemente a abertura para o desconhecido propiciado por esse exercício de vidência, um desconhecido fatal sem dúvida, uma vez que imprimira ao vidente a marca discreta da morte já aqui comentada. Como ultrapassar essa marca discreta da morte, portanto? Como operar com esse desconhecido permitindo extrair dele uma potência qualquer, a frágil saúde? Parece-nos que o único canal possível é pela escrita, ao menos essa se configura como uma aposta a partir de elementos esparsos recolhidos do corpus deleuziano.

Como Deleuze chega à questão da vidência, ausente nas obras de 1960 e 1970, mas com uma forte presença em seu pensamento desde as obras dedicadas ao cinema? Bem, vimos que a vidência se coliga à discussão sobre a potência fabuladora, mas como surge em Deleuze tal tema? Não podemos deixar de notar que se trata de um diálogo com certa tradição poética francesa, a recuperação de uma temática que remonta à Arthur Rimbaud e sua defesa do poeta como vidente, expressa na famosa carta escrita à Paul Demeny por conta da confecção de seu poema *Canto de Guerra Parisiense* e conhecida justamente como carta do vidente. Para Rimbaud, aqueles/as que ousassem receber a alcunha de poetas deveriam, “por meio de um longo, imenso e racional desregramento de todos os sentidos”, passar pelas mais extremas experiências a fim de acessar o desconhecido, saltando rumo “às coisas inauditas e inomináveis” (Rimbaud, 2009, p. 39). Essa vidência rimbaudiana, conforme exposto na supramencionada carta, implica um aprendizado. Ao aspirante ao poeta, convém buscar o conhecimento de si mesmo, ou seja, “buscar sua alma, inspecioná-la, experimentá-la, conhecê-la” (Rimbaud, 2009, p. 39). Esse conhecimento, contudo, não visa uma progressão rumo a um estado de alma mais benfazejo, antes implicar “tornar a alma algo monstruosa”. O caminho da vidência é o caminho da

tortura, pois apenas por meio dela podemos acessar o desconhecido, apenas quando perdemos as nossas próprias visões, passaremos a enxergar essa outra vida, esse outro mundo. Caso recuperemos o léxico deleuziano de *O Frio e o Cruel*, apenas seguindo esse torturante caminho, por meio do qual abdicamos ou perdemos os nossos sentidos mais triviais, passamos a sentir e a pensar de outro modo. Convém, caso ousemos seguir a leitura proposta por Safatle, estarmos abertos para essa tortura, apresentar uma certa predisposição para essa perda de sentido, condição necessária para a criação de outros modos de sentir e pensar ignorados por nós.

Curiosa, contudo, essa predisposição. Não sabemos de antemão quais encontros podem engendrar um movimento de vidência, não sabemos quais encontros violentarão o nosso pensar. Não de antemão. Temos, portanto, que ceder à experimentação do nosso doentio espaço vivido, buscando vivenciar esses encontros. Se, ainda em *O que é a Filosofia?*, Deleuze e Guattari (1992) insistem haver uma relação visceral entre pensamento e experimentação, isso decorre do fato de que apenas por meio dessa experimentação, de uma abertura para a vivência incondicionada da doença do vivido, sem a priori de nenhuma ordem, podemos vivenciar algum encontro, ou nenhum – não há certeza nessa universo –, e disso experimentarmos uma violência capaz de nos levar a criar, seja por vias conceituais como na filosofia ou por vias afectivas/perceptivas como no caso da arte. Essas criações, por si só, configuram uma vivência, uma vez que, assim como a arte vislumbra outros possíveis, outros modos de pensar e sentir, todo e qualquer conceito não se cria sem uma relação com um modo de existência outro – como insiste Deleuze (2016) no opúsculo “os rincões da imanência”. Qualquer criação, por conseguinte, seja em filosofia ou em arte, se configura como um ato de vidência.

Pois bem, encontramos já em Rimbaud a relação entre vidência e tortura, Deleuze não deixará de pensar a vidência sob essa chave também. Caso retomemos *Imagem-Tempo*, veremos ideias similares

operando no interior da obra de Deleuze (2005). A vidência, ali, surge como uma resposta ao intolerável, um intolerável que nos tortura. Diante da violência que nos assola, a vidência configura-se como um ultrapassamento do vivido cotidiano, das cadeias de sentido consolidadas e herdadas, responsáveis pela criação de esquematismos que nos fazem esquivar daquilo que é insuportável demais, levando-nos a suportar ou mesmo aprovar a barbárie cotidiana que nos assola. O artista como vidente, portanto, seria aquele que busca tornar intolerável aquilo outrora tolerável e insuportável o outrora suportado. Tortura-se, antes de mais, a si mesmo. Tornar desconhecido, pois, aquilo que nos é mais familiar, transmuta o já sabido em algo que ignoramos, eis a função da vidência. Em *O que é a Filosofia?* reencontramos uma construção similar, apenas mais bem formatada:

Com efeito, o artista, entre eles o romancista, excede os estados de perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna. Como contaria ele o que lhe aconteceu, ou o que imagina, já que é uma sombra? Ele viu na vida algo muito grande, demasiado intolerável também, e a luta da vida com o que a ameaça, de modo que o pedaço da natureza que ele percebe, ou os bairros da cidade, e seus personagens, acedem a uma visão que compõe, através deles, perceptos desta vida, deste momento, fazendo estourar as percepções vividas numa espécie de cubismo, de simultanismo, de luz crua ou de crepúsculo, de púrpura ou de azul, que não tem mais outro objeto nem sujeito senão eles mesmos (Deleuze; Guattari, 1992, p. 222).

Uma vez mais, o artista, enquanto vidente, excede os estados perceptivos usuais, ultrapassando os afetos corriqueiros. Extrai, da cadeia cotidiana de eventos, o intolerável, acessando o desconhecido, possibilitando a ignorância atuar. Curiosamente, dentre os artistas elencados por Deleuze e Guattari, uma classe se destaca: os romancistas. Ora, não podemos afirmar se tratar de uma mudança em relação à concepção de vidência expressa em *Imagem-Tempo*, uma vez que, em uma singela frase, Deleuze chega a sugerir que essa vidência cinematográfica apenas prolonga um movimento objetivado no romantismo

literário, especificamente o inglês. E, de fato, quando retornamos aos textos deleuzianos consagrados à literatura, ao menos aqueles de seu percurso final de pensamento – como os artigos integrantes da coletânea *Crítica e Clínica* –, deparamos constantemente com essa tratativa do escritor como um vidente. Como explicar essa prevalência da experimentação literária diante das demais? Essa é a questão sobre a qual ainda não encontramos resposta satisfatória, cabendo apenas traçar alguns breves comentários à guisa de conclusão.

5 Considerações finais

Para alguns comentadores de sua obra, Deleuze não hierarquiza as artes, prevalecendo uma em detrimento de outra. Catarina Pombo Nabais (2013), contudo, recusa essa leitura, para ela existiria uma prevalência da literatura no corpus deleuziano e deleuzo-guattariano. Como se apenas no processo escritural, mormente literário, essas noções de vidência e devir e tantas outras, ganhassem estatura. Seguindo uma pista aberta em *Mil Platôs*, no capítulo dedicado ao Corpo sem Órgãos, Nabais insiste que os movimentos intensivos propostos pela filosofia deleuziana não são passíveis de serem vivenciados por nós, seres individuados, a não ser no espaço da escrita. Ali, as experimentações intensivas podem nos desestruturar, produzindo transformações em nossos modos de pensar e viver. A escrita, assim, configura-se o espaço de experimentação por excelência, disso a insistência de Deleuze em atrelá-la ao devir, às zonas de indiscernibilidade, à vidência e, por que não, à ignorância. Todas essas figuras do não-saber, elencadas por Deleuze ao longo de suas obras, escritas ou não em parceria com Guattari, sempre apresentadas como indissociáveis do exercício da escrita parecem apenas querer nos chamar a atenção para a importância desta como espaço de experimentação. Um espaço ainda pouco explorado, uma vez que compreendemos a escrita como um local de explanação do já pensado e não como espaço de pensamento em si. Lidar com a

escrita como um espaço de vidência ou como o local no qual o já sabido transmuta-se em pura ignorância, eis o nosso desafio.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Graal Editora, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Dois Regimes de Signos*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *O Frio e o Cruel*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os Signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- NABAIS, Catarina Pombo. *Gilles Deleuze : philosophie et littérature*. Paris: L'Harmattan, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RIMBAUD, Arthur. *Obras Completas: correspondência*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.
- VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. Crer, experimentar, fabular: ensaio sobre a experiência?. *Educação e Filosofia*, Uberlândia , v. 35, n. 73, p. 341-372, jan. 2021.
- VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. Deleuze e a escrita: entre a filosofia e a literatura. *Trans/form/ação: revista de Filosofia da Unesp*, v. 45, n. 2, p. 53-72, 2022.
- VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. Literalidade e metáfora na filosofia de Gilles Deleuze: uma via bergsoniana. *Philosophos – Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 43–74, 2018.

Da pulsão de morte à morte que deseja: como Deleuze e Guattari operam um espinosismo do desejo freudiano

Daniela Magioli¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.08>

1 Introdução

No quarto capítulo de sua obra *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari dizem que tanto os psicanalistas que afirmaram a pulsão, ou instinto, de morte quanto aqueles que o negaram, baseavam-se nas mesmas razões, a saber, que não havia modelo e nem experiência da morte no inconsciente. Para os autores o que se passa é justamente o contrário: “não há instinto de morte porque há modelo e experiência da morte no inconsciente” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 440). A morte é uma peça da máquina desejante, e deve ser avaliada por seu funcionamento e não como um princípio abstrato (Deleuze; Guattari, 2017, p. 440-441).

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (PFI/UFF), na linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política. Pesquisa atualmente voltada para a questão ontológica na obra conjunta de Deleuze e Guattari. Interesse nas áreas de Ética, Filosofia Política, Ontologia e Psicologia. Possui Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF/2022); Bacharelado em Comunicação Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/2013); e Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF/2023). Integrante do grupo de pesquisa do CNPq “Deleuze: Filosofia Prática” e membro do GT Deleuze Guattari vinculado à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF).

E-mail: danielamagioli@id.uff.br

A seguir veremos como os autores subvertem a lógica freudiana da pulsão de morte, operando o que estamos chamando de um espionismo do desejo. Para isso passaremos por uma breve análise do conceito de desejo na psicanálise e na *Ética* de Espinosa, antes de chegarmos, finalmente, na primeira obra conjunta de Deleuze e Guattari e em suas concepções de desejo, produção e morte.

2 Psicanálise, desejo e pulsão de morte

Central à teoria psicanalítica está o conceito freudiano de desejo. Não o desejo como a satisfação de uma necessidade biológica, mas um desejo que é desnaturalizado e transportado a uma ordem do simbólico, na qual o objeto para o qual ele aponta é como um objeto perdido, uma falta, uma “satisfação sempre adiada e nunca atingida”, conforme aponta Garcia-Roza, em sua obra *Freud e o inconsciente* (2009, p. 139). Esse objeto perdido continua presente, buscando realizar-se através de uma rede contingente de substitutos. É pela contingência dos objetos do desejo que podemos perceber sua irredutibilidade à necessidade: o objeto do desejo desliza por uma cadeia infinita marcada pela falta. Enquanto a necessidade se encontra na ordem do natural, o desejo é simbólico e pressupõe toda uma cadeia de significantes (Garcia-Roza, 2009, p. 148).

Se na psicanálise o desejo se encontra na ordem do simbólico, aquilo que é apreendido através da simbolização é o que chamaremos de real, ou seja, as pulsões freudianas. A pulsão “aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (Freud, 2015a, p. 42). É importante destacar que a oposição entre consciente e inconsciente não se aplica às pulsões, mas apenas ao seu representante psíquico ideativo, que pode ter diferentes destinos na psique (Freud, 1915b, p. 85-86). Ou seja, se por um lado as

pulsões são as excitações originadas no corpo, por outro lado, elas só podem ser identificadas por seus representantes psíquicos, a ideia e o afeto (Garcia-Roza, 2009, p. 118).

Por impulso, pressão ou força, Freud (1915a, p. 42) compreende o elemento motor da pulsão, a soma de sua força ou a medida de trabalho que ela representa. O seu caráter impulsivo e ativo é a própria essência da pulsão. Já a sua fonte é corporal: situada em uma fonte somática ou orgânica, a pulsão se apoia nas funções somáticas vitais, ou seja, no instinto, sem que, no entanto, se reduza a ele. Trata-se de um desvio de função, de uma desnaturalização do instinto, que desvia de suas fontes e de seus objetos específicos (Garcia-Roza, 2009, p. 120). Num primeiro momento, Freud (1915a, p. 44) separa as pulsões em pulsões de autoconservação (pulsões do Eu) e pulsões sexuais. Tal divisão não é a que buscamos explorar neste momento, mas a organização posterior feita pelo psicanalista em 1920, que separa as pulsões em pulsões de vida e pulsão de morte. Segundo Garcia-Roza (2009, p. 126), o novo dualismo proposto por Freud consiste em unificar as pulsões de autoconservação e sexuais sob o domínio das pulsões de vida e contrapor a elas a pulsão de morte, isto é, a tendência do ser vivo de retorno ao inorgânico, eliminando as tensões características do ser. Nas palavras do próprio Freud, a pulsão de morte é: “um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, [...] para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica” (Freud, 1920, Item V).

De acordo com Garcia-Roza (2009, p. 132), é nesse momento de sua obra que Freud mais aproxima a metapsicologia de uma espécie de metafísica. Quando o estado de equilíbrio da substância inanimada é rompido por forças externas, dando lugar ao vivo e ao orgânico, o objetivo da vida torna-se a morte, ou seja, o retorno ao inanimado e ao equilíbrio original (Garcia-Roza, 2009, p. 136). É importante destacar que tal movimento em direção à morte deve ser empreendido pelo

próprio ser vivo ao seu próprio modo, de forma que as pulsões de autoconservação não buscam simplesmente evitar que a morte ocorra, mas apenas evitar que ela ocorra de forma não natural. Por outro lado, as pulsões sexuais, essas sim oferecem significativa oposição à pulsão de morte ao garantir a imortalidade do ser vivo através da reprodução (Garcia-Roza, 2009, p. 137). Dessa forma, Freud substitui o antigo dualismo fraco entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais por um dualismo mais forte, o das pulsões de vida e a pulsão de morte. Na “metafísica” freudiana, a pulsão de morte ganha, então, seu caráter ontológico como a tendência natural da vida e do ser vivo.

3 O desejo espinosista

Passando a Espinosa, veremos que essa dinâmica se inverte. Na Parte III da *Ética*, Espinosa apresenta uma lista de afetos e suas definições. De acordo com o filósofo, são três os afetos primários – desejo, alegria e tristeza – e deles provêm todos os outros (*E III*, P11, Escólio). O primeiro afeto a ser definido em sua lista é justamente o desejo como sendo “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (*E III*, Definições dos afetos, 1). Na sequência, Espinosa afirma que tais desejos variam de acordo com o estado variável do homem e, possivelmente, a tal ponto que o homem é “arastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir” (*E III*, Definições dos afetos, 1, Explicação).

De acordo com Espinosa, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (*E III*, P6) e esse esforço – *conatus* – “nada mais é do que a sua essência atual²” (*E III*, P9, Escólio). A tal

² É importante observar que em Espinosa há uma diferença entre a essência do modo contida na ideia de Deus, eterna, e a sua essência enquanto modo existente na duração, atual. Sendo assim, o *conatus* é a essência do modo a partir do momento em que esse passa à existência.

esforço, Espinosa chama vontade, apetite ou desejo. No entanto, é fundamental destacarmos que “a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores” (*E III, P3*), ou seja, nossa própria essência atual pode ser afetada – limitada e até mesmo superada – por causas que nos são externas. Dado que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal só é capaz de refrear outros afetos enquanto considerado como um afeto mais forte (*E IV, P14*), o desejo que surge desse conhecimento pode ser refreado ou extinto por outros desejos que surgem de afetos mais fortes pelos quais somos afligidos (*E IV, P15*).

De acordo com Espinosa, a razão não nos exige nada que seja contra nossa natureza, mas apenas que busquemos o que nos é útil e nos conduza a uma maior perfeição, ou potência de agir e de pensar (*E IV, P8, Escólio*). Disso, segue-se que aqueles que tomam medidas contra a própria vida padecem de alguma impotência do ânimo, estando dominados por causas exteriores contrárias à sua natureza. Se alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, por exemplo, Espinosa afirma que não se trata de uma necessidade de sua natureza, mas de alguém que é coagido por causas exteriores que “dispõe sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira, natureza cuja ideia não pode existir na mente” (*E IV, P20, Escólio*).

Agir, viver sob a condução da razão e conservar o seu ser: em Espinosa, são três coisas com o mesmo significado (*E IV, P24*). Assim, que nada possa ser destruído senão por uma causa exterior é uma proposição evidente por si mesma, dado que a definição mesma de uma coisa qualquer deve afirmar a sua essência e não a negar, de forma que se considerarmos apenas a própria coisa, isolada de suas causas exteriores, não podemos encontrar nela nada que a possa destruir (*E III, P4*). Portanto, “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito” (*E III, P5*).

No artigo “Um só ou dois desejos?”, Cíntia Vieira da Silva propõe um questionamento: o que muda em sabermos se a falta e frustração – e a elas somaremos aqui a autodestruição que analisamos acima – são inerentes à essência do desejo e à essência de cada um de nós, ou se são fruto de determinadas circunstâncias externas que podem acometer o desejo sem exprimir sua essência? “Não resultaria no mesmo viver um desejo triste, seja por essência ou contingência?” (Silva, 2019, p. 76). Devemos concordar com a autora quando essa afirma que “por mais sutil que possa ser a diferença, ela está longe de ser desprezível”, afinal, “diante de uma propriedade essencial, resta somente a resignação” (Silva, 2019, p. 76), uma certa melancolia e tristeza de viver. Para Silva:

Tal atitude seria anti-espinosista por excelência, uma vez que a compreensão da necessidade dos encadeamentos causais da Natureza nada tem de aceitação melancólica, mas implica na maior das alegrias, que é o amor por algo infinito (a Natureza) que, por sua infinitude mesma, não nos suscita a ambição egoísta de posse, mas o sentimento de partilha e pertencimento. Com uma ressalva: a Natureza não é propriamente um objeto dentre outros a ser desejado, uma vez que dela cada um de nós já é parte desde sempre (Silva, 2019, p. 77).

4 O *anti-Édipo*: uma análise antipsicanalítica

Em sua primeira obra conjunta, *O anti-Édipo*, Gilles Deleuze e Félix Guattari estabelecem um rompimento com a psicanálise. Os autores reconhecem os aspectos inovadores da teoria psicanalítica³ e não têm intenção alguma de descartá-los, muito pelo contrário, buscam

³ “A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, 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; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...)”. (Deleuze; Guattari, 2017, p. 40.)

resgatá-los. Sendo assim, uma das críticas feitas pelos autores à psicanálise se deve à sua concepção idealista do desejo como falta: o fantasma (Deleuze; Guattari, 2017, p. 41). O desejo concebido como produção foi exposto pela psicanálise, porém, na medida em que o objeto real remete a uma produção natural ou social extrínseca, o que o desejo produz é intrinsecamente um imaginário, uma produção mental, duplicando a realidade. Ao passo em que a necessidade é definida pela falta relativa e determinada pelo objeto real, o desejo é o produtor de fantasia e de si próprio separado do objeto, de forma a duplicar a falta, levando-a ao absoluto de uma “incurável insuficiência de ser” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 42).

Para Deleuze e Guattari, o desejo deve ser produtor de realidade, não de fantasma, de forma que n’O *anti-Édipo*, as máquinas desejantes não são uma metáfora, elas são o que existe por toda parte, compondo-se ao infinito na produção do real. Trata-se sempre de uma máquina acoplada a outra – uma produz um fluxo e a outra o corta. Ao desejo cabe efetuar o acoplamento dos fluxos contínuos, como princípio imanente do processo de produção (Deleuze; Guattari, 2017, p. 16). As máquinas desejantes são binárias e operam sob regime associativo segundo três modos: (1) síntese conectiva, ou produção de produção; (2) síntese disjuntiva, ou produção de registro; e (3) síntese conjuntiva, ou produção de consumo. Simultaneamente, tudo isso é produzir, efetuando as operações reais do desejo, ou seja, é através das sínteses passivas do inconsciente que se efetua a própria produção desejante (Deleuze; Guattari, 2017, p. 61).

A primeira síntese, conectiva, ou produção primária, é a produção que se dá por conexão entre as partes, de forma que os órgãos-objetos parciais compõem as diferentes máquinas desejantes. O seu caráter conectivo faz com que Deleuze e Guattari descrevam sua fórmula como um “e... e...”, “e depois...”, destacando como toda máquina é máquina de máquina. Seu acoplamento é aquele do objeto parcial-fluxo e insere o produzir no produto, de forma que a produção desejante é,

também, produção de produção. Ou seja, o objeto produzido leva sempre a um novo produzir (Deleuze; Guattari, 2017, p. 16-18). Ao mesmo tempo, é também característica da síntese produtiva acoplar a produção a um elemento de antiprodução – o corpo sem órgãos –, produzido como a identidade produzir-produto (Deleuze; Guattari, 2017, p. 20-21). Entre as máquinas desejantes e esse elemento de antiprodução ocorre um duplo movimento de repulsão e atração. A ação das máquinas desejantes é invasiva sobre o corpo sem órgãos, que as denuncia como aparelho de perseguição, ao mesmo tempo em que ele as atrai, apropriando-se de sua força produtiva e assentando-se sobre a sua produção, fazendo com que funcionem sob outra organização. É assim que as máquinas desejantes funcionam, desarranjando-se e rearranjando-se constantemente em sua relação com o corpo sem órgãos (Deleuze; Guattari, 2017, p. 20-23), que funciona como um todo produzido ao lado das partes, todo que não as totaliza nem as unifica (Deleuze; Guattari, 2017, p. 431).

Através da produção do corpo sem órgãos, na síntese conectiva, é estabelecida uma superfície de inscrição, ou registro, que atribui para si as forças produtivas e opera como sua quase-causa, comunicando-lhes o movimento objetivo aparente. Afinal, “não se registra a produção tal qual ela se produz. Ou melhor, no movimento objetivo aparente, ela não se reproduz tal como ela se produzia no processo de constituição” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 24). Trata-se de outro domínio, o da produção de registro, ou síntese disjuntiva (ora... ora...), e é sobre o corpo sem órgãos que tudo se passa e se registra (Deleuze; Guattari, 2017, p. 30). O “ora” inclusivo designa um sistema de permutações possíveis que recobrem as sínteses conectivas de produção, exprimindo uma distribuição sobre a superfície, tecendo uma rede de sínteses que a esquadrinham. Assim, o processo de produção se prolonga em procedimento de inscrição, de forma que parte da libido – energia do trabalho conectivo – se transforma em *Numen* – energia de inscrição disjuntiva (Deleuze; Guattari, 2017, p. 25-26).

Ao designar a própria natureza como processo de produção (Deleuze; Guattari, 2017, p. 14), Deleuze e Guattari buscam inserir o consumo e o registro na própria produção, ou seja, assim como a produção de registro é produzida pela e na produção de produção, ela também será imediatamente consumo, e os consumos serão diretamente reproduzidos (Deleuze; Guattari, 2017, p. 30). É na superfície de inscrição que, então, percebemos algo da ordem de um sujeito, sem identidade fixa, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que recolhe do produto. A terceira síntese, conjuntiva, é a produção de consumo, na qual parte do *Numen* transforma-se em energia de consumo – *Voluptas* –, a energia residual que a anima. Se por um lado tínhamos a repulsão das máquinas desejantes pelo corpo sem órgãos, que os autores chamam de máquina paranoica, por outro temos a atração entre eles, ou a máquina miraculante. Uma reconciliação efetiva parece ocorrer através de uma nova máquina, a celibatária, que funciona como o retorno do recalcado, formando uma aliança entre máquinas desejantes e corpo sem órgãos (Deleuze; Guattari, 2017, p. 31). O sujeito nômade se confunde com essa terceira máquina e sua reconciliação residual, de forma que pode-se dizer que a síntese conjuntiva de consumo manifesta algo de novo e de potente (Deleuze; Guattari, 2017, p. 32-33).

A respeito dessa terceira máquina, a celibatária, se pergunta: o que produz? Para Deleuze e Guattari parecem ser quantidades intensivas. Há uma experiência das quantidades intensivas em estado puro, ou seja, “o dado alucinatório (eu vejo, eu escuto) e o dado delirante (eu penso...) pressupõe um *Eu sinto* mais profundo” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 33). A oposição das forças de atração e repulsão entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos produz uma série intensiva de infinitos estados pelos quais um sujeito passa. Nada é representativo, tudo é vida e é vivido. O movimento vital é cíclico, e ocorre de forma que o sujeito nunca está no centro, ocupado pela máquina, mas ao lado

e sem identidade fixa, “concluído dos estados pelos quais passa” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 34-35).

5 Considerações finais: o Corpo sem órgãos e a morte que deseja

Vimos como as sínteses passivas efetuam a produção desejante. Tais sínteses implica necessariamente a existência de um elemento de antiprodução: o que Deleuze e Guattari, inspirados por Artaud, chamaram de corpo sem órgãos. Produzido na e pela síntese conectiva, como a identidade mesma entre o produto e o produzir, o corpo sem órgãos se relaciona com as máquinas desejantes em um duplo movimento de repulsão e atração. O que se produz a partir dessa oposição de forças são, justamente, quantidades intensivas em estado puro. Todas as intensidades são positivas a partir da intensidade zero que é o corpo sem órgãos, sobre o qual elas são produzidas e distribuídas (Deleuze; Guattari, 2017, p. 33).

Deleuze e Guattari definem o corpo sem órgãos, portanto, como sendo o elemento de antiprodução, a intensidade-zero, mas também como o modelo da morte (Deleuze; Guattari, 2017, p. 435). É importante destacarmos que, complexificando a relação entre o corpo sem órgãos e os objetos parciais, os autores afirmam que ambos não se opõem, realmente, entre si, mas juntos se opõem a um organismo organizado de forma a totalizar e a limitar a multiplicidade intensiva (Deleuze; Guattari, 2017, p. 435-436). São peças diferentes e coexistentes da máquina desejante, de forma que, para os autores, “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, enquanto corpo sem órgãos ou motor imóvel, e há também a vida que deseja, enquanto órgãos de trabalho” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 436). Segundo os autores, toda intensidade carrega, na própria vida, a experiência da morte e a

envolve, pois, cada intensidade investe em si própria a intensidade-zero a partir da qual é produzida. Ou seja, a experiência da morte se faz em vida, a todo momento, em cada passagem ou devir que um sujeito experimenta (Deleuze; Guattari, 2017, p. 437).

Trata-se, portanto, de um duplo caráter da morte, a saber, o modelo da morte e a experiência da morte, ou de distinguir entre dois aspectos irreduzíveis da morte, conforme fez Blanchot, segundo Deleuze e Guattari:

Um pelo qual o sujeito aparente não para de viver e de viajar como *Se*, “não se para e não se acaba de morrer”; e o aspecto pelo qual esse mesmo sujeito, fixado como *Eu*, morre efetivamente, isto é, para finalmente de morrer, porque ele acaba por morrer na realidade de um derradeiro instante que assim o fixa como *Eu* desfazendo totalmente a intensidade, reconduzindo-a ao zero que ela envolve (Deleuze; Guattari, 2017, p. 437).

Se o funcionamento das máquinas desejantes depende da condição, ou seja, do elemento de antiprodução, é porque cabe a ele manter ativo o movimento das máquinas. É por meio da dinâmica de forças, de atração e repulsão, que elas convertem constantemente em seu ciclo o modelo da morte – morte que vem de dentro (no CsO) – na experiência da morte – morte que vem de fora (sobre o CsO). Há também o retorno da experiência da morte ao modelo da morte, fechando o ciclo e iniciando uma nova partida: mas o *Eu* já é outro; o sujeito é o consumidor da experiência da morte que não para de advir em todo devir, formando zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos (Deleuze; Guattari, 2017, p. 437-438).

Entendemos, então, que o corpo sem órgãos tem como uma de suas funções na filosofia deleuze-guattariana opor-se ao conceito freudiano de pulsão de morte. Ele se opõe a ele ao mesmo tempo em que o substitui, convertendo um instinto de morte transcendente em favor de uma experiência da morte como determinação de um limite que se impõe à multiplicidade do corpo sem órgãos e das máquinas-objetos.

Determinação essa que só pode ser extrínseca, aparecendo sob forma de organismo, de identidade pessoal (*Eu*) ou de organização social. Se o problema da psicanálise foi tomar o sintoma – pulsão/instinto de morte – como ontológico, caindo novamente em um idealismo, cabe a Deleuze e Guattari resgatar o caráter ativo da morte e a multiplicidade intensiva própria da produção desejante, mantendo-se, assim, fortemente espinosistas em sua teoria do desejo.

Referências

- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. (1972) *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ESPINOSA, Baruch. (1677) *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FREUD, Sigmund. (1915a) “Os instintos e seus destinos”. In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1915)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2010. p. 38-60.
- FREUD, Sigmund. (1915b) “O inconsciente”. In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1915)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2010. p. 74-112.
- FREUD, Sigmund. (1920) “Além do princípio do prazer”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (versão em pdf.)
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- SILVA, Cíntia. “Um só ou dois desejos?” In: *Discurso*. São Paulo: v. 49 n. 1, p. 71-77.

O Conceito de Diagrama em Deleuze e Guattari: uma rapidinha com Charles Sanders Peirce?!

Diego Frank Marques Cavalcante¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.09>

1 Introdução

A filosofia da diferença de Deleuze e Guattari é marcada por seu caráter imanente e por suas alianças: tanto com a filosofia, quanto com a arte, ou ainda com a ciência. Trata-se do pensamento como roubo. No escopo da filosofia deleuziana, alguns filósofos são capturados sistematicamente, inclusive, sob a forma de trabalhos monográficos.

Filósofos como Nietzsche, Hume, Bergson, Espinosa, Kant e Foucault são exemplos do tipo de aliança referida. É claro que não interessa a Deleuze fazer uma filosofia do comentário, mas antes capturar conceitos que podem fazer funcionar sua filosofia.

Por outro lado, existem alianças esporádicas que também são importantes para o pensamento de Deleuze e Guattari. Duns Escotos, Lois Hjelmslev, Noam Chomsky, Gilbert Simondon, Emmanouel Levinas, Francisco Varela, fazem parte desses encontros. Charles Sanders

¹ É professor adjunto na universidade federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Professor do programa de pós-graduação em Letras (Poslet). Leciona nos cursos de psicologia e comunicação. É o coordenador do grupo de pesquisa em semiótica e esquizoanálise (CNPq).

Peirce (1839-1914) pode ser colocado no âmbito dessas capturas pontuais e intensivas.

Na obra de Deleuze e Guattari, o lógico americano é citado pela primeira vez em 1980 no livro mil platôs, de forma específica, no volume 02, da edição brasileira (Deleuze; Guattari, 2007, p. 100). Peirce volta a figurar nos livros “solo” dos franceses, a saber. Nos dois livros sobre cinema de Deleuze (1983; 1990) e nos livros Micropolítica: cartografias do desejo (Guattari; Rolnik, 1986) e Caosmose (Guattari, 1990), de Guattari.

Em 1978 é publicada uma versão em francês de um pequeno copilado de textos de Peirce sobre semiótica: *Ecrits sur les signes* (Peirce, 1978). O conteúdo conta apenas com 278 páginas e traz aspectos da fenomenologia e semiótica peirciana. Nos referidos textos de Deleuze e Guattari a referência direta a Peirce é sempre relacionada a esse pequeno copilado.

Parece que os franceses foram induzidos ao erro devido à limitada exposição ao pensamento de Peirce. Deleuze e Guattari reduzem a noção de diagrama em Peirce à semiótica, de forma específica, a uma subdivisão do ícone. Diferente do que imaginavam os franceses, a noção de diagrama em Peirce é ontológica e nas ciências inicia-se na matemática que, segundo Peirce, é a mais abstrata de todas as ciências.

Nossa hipótese é de que se tivessem acesso a uma amostra maior dos textos de Peirce, Deleuze e Guattari teriam o capturado de forma mais consistente. Destacaremos a noção sistemática de diagrama para Peirce, apontando alguns equívocos apresentados pelos franceses e, ao mesmo tempo, indicando que o conceito mais amplo de diagrama peirceano traria maior simpatia ao conceito de diagrama proposto por Deleuze e Guattari.

2 Para além da semiótica: noção de diagrama em Charles Sanders Peirce

Entre os estudiosos de Peirce é consenso que sua filosofia foi deveras mutilada e dissolvida por leituras fragmentadas. A dificuldade de acesso aos seus textos originais e a complexidade e inovação de suas ideias contribuíram para esse processo de banalização. É preciso destacar também as reverberações das leituras de Charles Morris, Jakobson e Umberto Eco que inserem o pensamento de Peirce em uma perspectiva nominalista/antropocêntrica, desfigurando sua filosofia.

Deleuze & Guattari, embora valorizem a filosofia de Peirce a façam elogios sistemáticos ao referido filósofo, parecem ser afetados pelas dificuldades mencionadas. Os filósofos franceses reduzem o trabalho de Peirce à semiótica, de forma específica à gramática especulativa, o primeiro ramo das ciências dos signos.

Em alguns momentos, os autores fazem referência à Fenomenologia, mas sem compreender a sua importância para a arquitetura filosófica de Peirce. Por outro lado, Deleuze e Guattari capturam um dos aspectos fundamentais da semiótica de Peirce, a sua irredutibilidade à perspectiva antropocêntrica e linguística: “A força de Peirce, quando inventou a semiótica, esteve em conceber os signos partindo das imagens e de suas combinações, e não em função de determinações já linguísticas” (Deleuze, 2007, p. 43).

No entanto, Deleuze e Guattari (1997, p. 100), reduzem a noção de diagrama a uma perspectiva meramente semiótica. A noção de diagrama em Peirce, no entanto, deve partir da matemática e da própria ontologia.

É possível fazer a divisão do pensamento de Peirce em três grandes ramos: matemática, filosofia e ciências especiais. A primeira é a mais abstrata e ficcional de todas: não interessa à matemática qualquer experimento empírico, apenas simulações hipotéticas e dedutivas. A filosofia acopla o raciocínio matemático à experiência aberta do dia a dia.

As ciências especiais fazem experimentos com propósitos e campos de observação bem delimitados.

Peirce propõe uma maquinaria filosófica complexa que estabelece um esquema de co-funcionamento entre as ciências, partindo das mais abstratas em direção às mais empíricas. Cada grau de abstração apresenta sua singularidade ao mesmo tempo que produz ressonâncias e faz parte dos níveis de menor abstração: continuidade diferencial. Nesta estrutura, o conhecimento matemático, sendo o mais abstrato, deveria ser o princípio genético do conhecimento:

A matemática é [...] a mais abstrata das ciências, isolada de toda investigação da verdade existencial. Consequentemente, a tendência a atacar primeiro os problemas mais abstratos [...] levou a matemática a ser o primeiro campo de investigação (CP 1.53, trad. nossa).

Interessa ao matemático, portanto, a invenção de uma ficção onde ele é capaz de deduzir as consequências necessárias. Nessa trama, do ponto de vista genético, o matemático se aproxima do poeta.

O trabalho do poeta ou romancista não é tão diferente daquele do que do homem científico. O artista introduz uma ficção; mas não é arbitrária; exhibe afinidades às quais a mente concede uma certa aprovação ao pronunciá-las como belas, o que, se não for o mesmo que dizer que a síntese é verdadeira, é algo do mesmo tipo geral. O geômetra desenha um diagrama, que se não é exatamente uma ficção, é, pelo menos, uma criação, e por meio da observação desse diagrama ele consegue sintetizar e mostrar relações entre elementos que antes pareciam não ter nenhuma conexão necessária (CP 1.383, trad. nossa).

Assim, o diagrama é produção de ficções por afinidades e não representação. São fluxos expressivos e conjecturais que forjam um espaço abstrato para a composição do pensamento. Pensar matematicamente é conjecturar, produzir diagramas, deduzir consequências e generalizá-las:

O procedimento matemático é, primeiro, afirmar sua hipótese em termos gerais; segundo, construir um diagrama, seja um arranjo de símbolos com qual “regras” convencionais ou permissões de transformações estejam associados [...] coloca um ícone diante dele de cuja observação serão detectadas relações entre as partes dos diagramas diferentes daquelas que foram usadas na construção. Essa observação é o terceiro passo. O quarto passo reside em assegurar-se que a relação observada será encontrada em toda representação icônica da hipótese. O quinto e último passo está na afirmação do assunto em termos gerais (Peirce, 1998, p. 152).

No entanto, é preciso não confundir a noção de diagrama em Peirce como sintoma de uma epistemologia transcendental à moda kantiana. Não se trata de conferir uma prevalência as formalizações a priori do sujeito em relação as ditas “coisas em si”. Peirce enfatiza as afinidades entre subjetividade e objetividade e o caráter não meramente arbitrário da composição do diagrama.

Para Peirce², o homem está na linguagem ou em uma mente mais complexa e não o contrário. Se o ser humano consegue algum nível de eficácia em suas mediações é porque coevoluiu com essa mente mais complexa que é a natureza. Nesse sentido, para Peirce, há um grau de isomorfismo entre subjetividade/objetividade e mente/matéria que possibilita uma continuidade diagramática entre “interioridade” e “exterioridade” bem como entre os diferentes saberes. Trata-se de pensar o diagrama como a continuidade diferencial³.

² Inspirado em Duns Scotus e Schelling, Peirce problematiza uma abordagem à antropocêntrica da linguagem. A mente nada tem a ver com algo “interior” ou linguisticamente fundamentado. É antes um processo emergente, interativo e heterogêneo em que o Homem é apenas uma parte. Em Cavalcante (2024) tratamos com mais detalhes sobre a teoria da mente em Peirce.

³ Sugerimos que a noção de abstrato em Peirce, Deleuze e Guattari seja pensada como uma continuidade diferencial. A partir de uma perspectiva sinequista, na qual a matéria é a mente com seus hábitos enrijecidos, deve haver um grau de isomorfismo que garanta logicamente a continuidade que se diferencia em suas atualizações. Em Cavalcante (2025) destacamos de forma sistemática essas relações.

Por outros termos, o diagrama é ao mesmo tempo a diferença de cada expressão que o atualiza bem como a repetição abstrata que possibilita sua continuidade em outras linguagens: diferença e repetição. O diagrama matemático tem seu funcionamento específico, diferencia-se para atender o funcionamento da fenomenologia, da estética, da ética até chegar na semiótica, e, em seguida, no pragmatismo, na ontologia, cosmologia e ciências especiais.

A semiótica⁴ é a ciência preocupada com a investigação da semiose ou ação do signo. Trata-se de investigar o processo de continuidade entre afetos extrínsecos (objeto dinâmico) e as quase-mentes acopladas (interpretante) a partir da mediação do signo (fundamento do signo). A semiose, portanto, é um processo triádico:

Por semiosis designo [...] uma ação ou influência, que é, ou envolve, uma cooperação entre três sujeitos, um signo, o seu objeto e os seus interpretantes; e sua influência tri-relativa nunca é irreduzível à ação de seus pares (Peirce, 1998, p. 155).

No escopo da semiótica, o diagrama está presente na segunda tricotomia: ícone, índice e símbolo. Esses três tipos de signos apresentam as relações do signo com o objeto dinâmico. Peirce chama de hipóícones quando um ícone se atualiza, ou seja, é afetado por um objeto dinâmico de modo a cofuncionar com ele.

O diagrama é o segundo nível de um hipóícone: suas relações internas podem possuir graus de similaridades às relações internas de um dado objeto. Nesse sentido, o diagrama, em sua atualização

⁴ É preciso destacar ainda que Peirce propõe três campos para a semiótica. O primeiro, que ficou mais conhecido, é o da gramática especulativa. Esse ramo está preocupado em apresentar como deve funcionar o signo para produzir sentido. É a parte mais conhecida da semiótica. É nela que encontramos a segunda tricotomia que classifica os signos em ícone, índice e símbolo. O segundo ramo é à lógica crítica. Esse se preocupa em exibir os tipos de argumentos e como empregá-los de maneira a assegurar a crítica das razoabilidades provisórias. O terceiro ramo é a retórica especulativa que está interessada em investigar os efeitos dos signos sobre a mente bem como apresentar uma metodêutica desse processo.

semiótica, possibilita o cofuncionamento relacional entre razoabilidades heterogêneas. “Um diagrama é principalmente um Ícone de relações inteligíveis” (CP. 4531).

Em suma, o diagrama de Peirce funciona como uma continuidade abstrata (graus de isomorfia) com potência de diferenciação em suas atualizações específicas. É, por assim dizer, o palco virtual para a composição do pensamento. No próximo tópico, vamos apresentar o conceito de diagrama para Deleuze e Guattari, sugerindo que a noção de Peirce era mais conveniente para o pensamento dos franceses do que eles imaginavam.

3 O diagrama em Deleuze e Guattari: a importância das preliminares

É a partir do Mil Platôs, o segundo tomo de capitalismo e esquizofrenia, que Deleuze e Guattari passam a utilizar de forma mais sistemática e explícita o conceito de diagrama em Peirce. A primeira aparição pode ser vista no Mil Platôs volume 2, na tradução portuguesa.

Nossa hipótese é que o uso que Deleuze & Guattari fazem de Peirce é nutrido por algumas precipitações que devem derivar das carências dos textos de Peirce associado a algumas interpretações nominalistas, como as de Jakobson.

Deleuze & Guattari parecem ter acessado a único texto do próprio Peirce, *Écrits sur le signe* (1978). Trata-se de um compilado de textos de Peirce sobre a teoria dos signos. É uma amostra demasiado pequena que não possibilita compreender a sistematicidade e complexidade do pensamento de Peirce, resultando em alguns equívocos. Vale a pena uma longa citação:

A distinção dos índices, ícones e símbolos vem do Peirce. Mas ele os distingue pelas relações entre significante e significado (contiguidade para o índice, similitude para o ícone, regra convencional para o

símbolo); o que leva a fazer do “diagrama” um caso especial de ícone (ícone de relação). Peirce é verdadeiramente o inventor da semiótica. É por isso que podemos retomar seus termos, mesmo mudando sua acepção. Por um lado, índices, ícones e símbolos nos parecem se distinguir pelas relações de territorialidade-desterritorialização, e não pelas relações significante e significado. Por outro lado, o diagrama nos parece consequentemente ter um papel distinto, irredutível ao ícone e ao símbolo (Deleuze; Guattari, 2007, p. 100).

O primeiro problema é o uso de termos caros à semiologia nominalista. Significante e significado estão em uma perspectiva diática e nominalista do signo, como a de Ferdinand Saussure. Essa abordagem é inconciliável ao sinequismo proposto por Peirce.

Para este trabalho, no entanto, interessa enfatizar outro equívoco na referida passagem. Deleuze & Guattari questionam o diagrama em Peirce sugerindo que o lógico americano os reduz ao ícone e ao símbolo. Apresenta-se, mais uma vez, a leitura fragmentada da obra de Peirce e o desconhecimento de sua arquitetura filosófica. Os franceses reduzem o diagrama peirceano à sua dimensão meramente icônica.

Agrada-nos a ideia de que se Deleuze & Guattari tivessem acesso mais amplo aos textos peirceanos, teriam tomado o lógico americano como um intercessor mais sistemático. As torções que os autores fazem no conceito de diagrama em Peirce, por exemplo, fazem que os franceses se aproximem – de forma involuntária – de um conceito mais justo de diagrama em Peirce.

Destacaremos quatro aspectos centrais do diagrama em Deleuze & Guattari que se aproximariam do diagrama peirceano: a) a relação entre abstração, continuidade e diferença; b) um espaço abstrato para a diferenciação do pensamento; c) diagrama como função pura; d) dimensão expressiva e autopoietica.

O diagrama e o *phylum* são usualmente colocados como potências virtuais da máquina abstrata proposta por Deleuze e Guattari. O diagrama se apresenta como virtualidade da forma de expressão

enquanto o *phylum* das ditas formas de conteúdo (Deleuze; Guattari, 2005, p. 229).

O diagrama é uma continuidade (repetição) abstrata capaz de se diferenciar em diferentes contextos. É graças a sua potência abstrativa que é capaz de atravessar os diferentes regimes semióticos e máquinas concretas, “o diagrama, independe das formas e das substâncias, das expressões e dos conteúdos que repartirão” (Deleuze; Guattari, 2007, p. 99).

É mister, portanto, destacar a relação entre abstração, diagrama e continuidade tanto para Peirce como para Deleuze e Guattari: “o diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, co-extensiva a todo corpo social. É uma máquina abstrata” (Deleuze, 2005, p. 44).

O diagrama também se apresenta como um espaço virtual para as mutações no cofuncionamento dos agenciamentos. Sua intensidade, ou seja, capacidade de diferenciação faz parte da produção de um plano de consistência que possibilita pensar o impensável. Seu alto nível de abstração possibilita brincar funções para produção de novos diagramas: “O diagrama é altamente instável ou fluido, não para de misturar matérias e funções de modo a constituir mutações” (Deleuze, 2005, p. 45).

O diagrama é um espaço virtual de continuidade e, ao mesmo tempo, diferenciação. O diagrama, enquanto parte da máquina abstrata, produz funções puras. Funções puras são a-significantes, ou seja, não apresentam formas de expressão ou qualquer tipo de referência. São ficções funcionais como na matemática; “uma expressão-função que apresenta tão somente “tensores”, como em uma escrita matemática (Deleuze; Guattari, 2007, p. 100).

O diagrama, portanto, dada sua potência de abstração ajuda a compor um espaço ideal que produz uma distinção do caos indeterminado, tornando-o pensável em um plano de consistência. É como se o diagrama desacelerasse o caos, extraindo fragmentos abstratos

[...] o plano de consistência é ocupado, traçado pela máquina abstrata.; ora esta existe simultaneamente desenvolvida no plano desestratificado que traça[...] O plano de consistência conserva apenas os estratos suficientes para deles extrair variáveis que neles se exercem em suas próprias funções. O plano de consistência, ou o planômeno, não é de modo algum um conjunto indiferenciado de matérias não formadas, tampouco um caos de quaisquer matérias formadas (Deleuze; Guattari, 2006, p. 87).

4 Considerações intermezzas

Apresentamos alguns argumentos para pensar acoplamentos mais sistemáticos entre Peirce, Deleuze e Guattari, de forma específica, a noção de diagrama. Sugerimos que o referido conceito de Peirce – dada sua divulgação diminuta e fragmentada – é interpretado de forma reducionista por Deleuze e Guattari.

Não consideramos, portanto, que esses equívocos sejam uma “torção” feita pelos filósofos franceses. Isso porque o simulacro que eles fazem do conceito de Peirce, só faz aumentar as ressonâncias com o diagrama peirceano se entendido de forma mais complexa e sistemática.

O diagrama peirceano não se reduz a uma perspectiva meramente epistemológica ou semiótica, mas está presente desde a mais abstrata de todas as ciências – a matemática – bem como deve funcionar na própria ontologia. Para Peirce, o diagrama é autopoiético, expressivo, cria um espaço de inteligibilidade propício para a gênese de novas razoabilidades. É uma potência de continuidade diferencial forjada no abstrato.

Vimos como a leitura de Deleuze & Guattari ceifa o diagrama de Peirce, reduzindo a sua atualização icônica. Também foi destacado que a noção de diagrama – desenvolvida por Deleuze e Guattari – traz mais reverberações com a de Peirce do que os franceses imaginavam, a saber: a continuidade abstrata, um espaço ideal e na própria gênese do

pensamento e seu caráter propriamente expressivo são algumas simpatias.

É claro que nesse pequeno texto não temos a pretensão de esgotar o assunto. No entanto, é um movimento importante para aprofundar possíveis cofuncionamentos potentes entre Peirce, Deleuze e Guattari.

Referências

CAVALCANTE, Diego Marques. O procedimento de criação: imanência e produção da diferença em Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Revista Trágica: filosofia da imanência*. Vol.13. N.3. 2020.

CAVALCANTE, Diego Frank Marques. Pensar com a arte: Por uma Estética da Sensação em Deleuze e Guattari. *Prometheus – Journal of Philosophy*, (S. l.), v. 14, n. 40, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometheus/article/view/17447>. Acesso em: 18 nov. 2024.

CAVALCANTE, Diego Frank Marques. A mente expandida do ponto de vista pragmaticista: contribuições da filosofia de Charles Sanders Peirce para as ciências psíquicas. *Cognitio: Revista de Filosofia*, (S. l.), v. 25, n. 1, p. e67421, 2024. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/67421>. Acesso em: 18 nov. 2024.

CAVALCANTE, Diego Frank Marques. *Esquizossemiótica e psicologia da diferença*: Acordos discordantes entre Peirce, Deleuze e Guattari. Cartografia das invenções artísticas. Curitiba. CRV, 2025.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-movimento: cinema 1*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

DELEUZE, Gilles. *A Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo. Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo. Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*. Capitalismo e Esquizofrenia.vol. 01. Trad. Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. Vol. 01. Rio de Janeiro. Editora 34.1995.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix .*Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 02. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo. Editora 34. 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix . *Mil Platôs*. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 05. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo. Editora 34, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo. Editora 34, 2011.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Um novo paradigma estético. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo. Editora 34, 1992.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica*. Cartografias do desejo. Petrópolis. Editora Vozes.1986.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Écrits sur le signe*, org. Gérard. Deledalle. Seuil, Paris 1978.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Antologia Filosófica*. Trad. Machuco Rosa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da moeda, 1998.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: perspectiva, 2008.
- PEIRCE, Charles Sanders. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Electronic edition. Vols. I-VI. HARTSHORNE, C.; WEISS, P. (eds.). Charlottesville: Intelix Corporation. MA: Harvard University, 1931-1935.

Linhas de uma filosofia política porvir: esboço de um retrato do sionismo e do Estado de Israel delineado por Deleuze

Ester Maria Dreher Heuser¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.10>

Uma confusão fez com que a vergonha entrasse na filosofia: o olho cansado de um filósofo tomou um alemão por um grego, um fascista por um criador de existência e liberdade; perdeu-se ao se enganar de povo, de terra, de sangue. Ao invocar um povo de sangue puro afastou-se também da terra da filosofia. Assim Deleuze e Guattari (1992, p. 141) resumem o movimento abjeto de reterritorialização feito por Heidegger sobre o nazismo, distanciam-se de qualquer ambição de encontrar uma raça pura pela filosofia, mas também de constituir uma terra e um povo ausentes em nossas democracias, pois elas só se orientam por padrões, por majorias submetidas a modos de existência e de pensamento a serviço do mercado. No crepúsculo de suas vidas, Deleuze e Guattari (1992) nos legam linhas para uma filosofia política porvir. Filosofia motivada a criar por meio de um dos mais poderosos sentimentos: a vergonha do presente, da baixeza e da vulgaridade dos modos de existência e de pensamento a serviço do mercado, vergonha frente aos valores, ideias e opiniões de nossa época. Filosofia que se

¹ Professora-pesquisadora Associada da UNIOESTE, Campus Toledo (PR), no curso de Filosofia – Licenciatura, Mestrado e Doutorado (Linha: Ética e Filosofia Política).

E-mail: ester.heuser@unioeste.br

produz em uma zona de indiscernibilidade em que entram em relação a filosofia com a não-filosofia, a fim de produzir uma filosofia mestiça, popular: “o filósofo deve tornar-se não filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia” (1992, p. 142).

Nas linhas que herdamos está a mensagem de que cabe a um filósofo político reunir as suas forças, invocar um povo e escrever diante dele, enquanto este próprio povo se cria a custas de sofrimentos abomináveis e que, por isso, não pode cuidar de filosofia ou de artes. Ora, não foi exatamente isto que Deleuze fez ‘diante do povo’ da Palestina quando escreveu, ao menos em quatro ocasiões, sobre o que se passava com eles e com sua terra, assim como sobre os seus inimigos? Esta apresentação se propõe a elaborar uma montagem dos textos políticos que Deleuze escreveu tendo em consideração a situação do povo palestino. Mais propriamente, trata-se de um gesto de (re)escrita que dá a ver como Deleuze elaborou um retrato dos inimigos do povo palestino, frente a esse mesmo povo até hoje sem Estado², sem-terra e desterritorializado que, abominavelmente, sofre, talvez como nunca, mas que resiste à morte, à servidão, ao intolerável, ao presente e à vergonha de ser humano.

Em uma entrevista de 1983, para o *Lemonde*, na ocasião do lançamento de *Cinema 1: imagem-movimento*, Deleuze (2016) afirmou que o único critério de qualquer obra é a novidade; o inesperado que devém necessário e eterno é como ele define o “novo”. Para ele, “o recopiar, o refazer não têm interesse algum” (2016, p. 226). Considerando que o que se propõe nesta apresentação é um movimento de “recopiar” partes de textos escritos por Deleuze, talvez seja sem valor, desde a

² Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que Deleuze compartilha a reivindicação pelo reconhecimento de um Estado Palestino, tem ciência, com Guattari, de que o “capitalismo organiza a forma-Estado para esmagar as minorias”, assim como indica que as minorias são incapazes de constituir Estados viáveis do ponto de vista da axiomática e do mercado. Isto porque, de um lado, nem a forma-Estado nem a axiomática do capital lhes convêm e, de outro, as minorias promovem, a longo prazo, composições que já não passam pela economia capitalista e pela forma-Estado (Deleuze; Guattari, 1997, p. 176).

perspectiva do filósofo, em 1983. Contudo, a considerar a publicação do segundo volume da coleção dirigida por Georges Canguilhem, intitulada *Textes et documents philosophiques*, quando justamente Deleuze, à época um jovem professor de liceu, fez algo semelhante ao que se propõe aqui, em *Instincts & institutions: textes choisis et présentés par G. Deleuze*³ ((1955) 1961), este trabalho de recolha de textos, sobre a Palestina, os palestinos e seus inimigos, e de recomposição de suas partes, donde nasce um novo texto, tenha algum valor do ponto de vista da própria filosofia, assim como da lida com “textos menores” que podem muito bem contribuir para a verificação de gestos do filósofo na lida com a filosofia e a não-filosofia, com vistas a produzir uma filosofia política porvir. Por fim, antes de apresentar propriamente a montagem, vale considerar que, desde minha avaliação, o que ele escreveu diante dos palestinos a respeito de sua condição e a de seus inimigos merece ser revisitado, pois os ecos de muitas de suas palavras a respeito da causa palestina podem nos ajudar a pensar o impensável que os palestinos vivem depois de mais de um ano de massacre israelense na Faixa de Gaza. Os efeitos de tal montagem sobre leitores, se acaso houver, serão avaliados por eles mesmos e, se funcionar de algum modo, fica como um convite à experimentação de outras montagens. Em suma, neste trabalho de ‘reencadeamento’ de quadros/textos subjaz a compreensão do “pensamento como ato de corte, de enquadramento e de montagem”, propriamente como tradução transcriadora (Acom, 2015, p. 19).

³ Este trabalho de Deleuze só foi em parte traduzido e publicado no Brasil. Ele é composto pela Introdução na qual apresenta a relação entre instintos e instituições, a qual foi traduzida e compõe a obra *Ilha deserta: e outros textos* (Deleuze, 2006, p. 29-32), e é seguido de uma série de excertos recortados e montados por Deleuze, a partir de diversos autores que escreveram sobre a temática, sem as marcações dos cortes e acréscimos, o que não é feito na montagem que ora se apresenta, a partir dos textos de Deleuze. Agradeço ao amigo Gonzalo Montenegro, professor da UNILA, pela apresentação do livro do jovem Deleuze ao Grupo de leituras deleuze-guattarianas, do qual fazemos parte.

A escolha dos excertos foi orientada pelo critério de exposição do que Deleuze compreendeu ser o papel do sionismo e do Estado de Israel em relação aos palestinos e à Palestina, uma vez que se trata, em filosofia política, também, de reconhecer os “inimigos”, contra quem devemos voltar nossas forças (Deleuze, 2014, p. 369). Os textos utilizados são encontrados na obra *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)* (Deleuze, 2016). Trata-se dos seguintes textos: 1) “Os que estorvam” (2016a, p. 169-171), originalmente publicado no jornal *Le Monde*, em 7 de abril de 1978, na sequência de uma operação extensiva por parte do exército israelense no sul do Líbano, que matou centenas de pessoas nos campos palestinos, junto à população libanesa e causou um êxodo de dezenas de milhares de libaneses para Beirute. Deleuze caracterizou os palestinos como um “povo sem-terra e sem Estado”, sendo, por isso, “uma dor de cabeça para todos”. Este “todos” diz respeito à toda a comunidade internacional, a quem ele apelou para que reconhecesse os palestinos como interlocutores legítimos “porque (eles se encontram) em um estado de guerra pelo qual, certamente, não são os responsáveis”. Nesse texto, Deleuze denunciou a chantagem feita aos palestinos: a morte como única perspectiva. 2) “Os índios da Palestina” (2016b, p. 202-208), publicado no *Liberation* em 1982, é uma conversa com o amigo Elias Sanbar, idealizador e, à época, editor-chefe da *Revista de estudos palestinos* (França), que é, atualmente, embaixador palestino na UNESCO⁴; 3) publicado justamente na *Revista de estudos*

⁴ Dentre muitos livros sobre a Palestina, Elias Sanbar publicou, em 2013, *La Palestine expliquée à tout le monde*, onde ele propõe pensar a Palestina desde uma perspectiva estruturalmente plural e policrômica. Distingue os palestinos de outros povos que produzem sua própria história, em lugar disso qualifica-os como guardiões de uma terra que não se parece com nenhuma outra. Para ele, embora cada habitante pertença a alguma religião, todos partilham da antiga e profunda convicção de que essa terra é o repositório de tudo o que se passou naquele lugar. O que pertence a todos os palestinos é o que lá se passou. Defende que essa pluralidade e policromia estão em risco pelas

palestinos, “Grandeza de Yasser Arafat” (2016c, p. 252-256), de 1983, ano em que o líder palestino alterou sua estratégia rumo à criação do Estado da Palestina: mudou-se para a Tunísia e passou do conflito armado para a negociação com o Estado de Israel, o que lhe rendeu, além de um prêmio Nobel da Paz, a pecha de submisso a Israel, pela oposição palestina que, uma parte, desde 1986, se articulava no atual Hamas; 4) o quarto e último texto, de 1988, foi redigido a pedido dos diretores da *Revista Al-Karmel*, após o começo da Primeira Intifada, em 9 de dezembro de 1987, – o ‘despertar súbito’ dos palestinos que durou até 1993, quando os ‘Acordos de Oslo’ foram assinados, mediados por Bill Clinton. Originalmente intitulado “Lá de onde ainda podem vê-la” e publicado em árabe, Deleuze problematizou a “Guerra das pedras” que começou por um levante espontâneo no campo de refugiados de Jabaliyah – situada a 40 metros do nível do mar, no extremo Norte da Faixa de Gaza – quando a população civil palestina atirou paus e pedras contra os militares israelenses desde um *topos* que permitia avistar o horizonte de sua terra, essa mesma que hoje tantos por ela lutam e morrem, apesar dos muros, da falta de horizonte e de toda a desmesurada violência infundável de Israel e de seus covardes aliados. Na referida coletânea, o quarto texto sobre a causa palestina é intitulado “As pedras” (2016d, p. 352-354)⁵. Embora sejam referentes a episódios específicos e localizados, os quatro textos carregam uma impressionante contemporaneidade e atualidade ao nosso presente. Assim como parecem ser movidos pelos sentimentos de vergonha e de responsabilidade diante das vítimas, referidos em *O que é a filosofia?* (1992). Com a maior parte das palavras de Deleuze, o que se delineia a seguir é, de um lado,

exacerbadas reivindicações identitárias baseadas em afiliações religiosas e que justificam, a cada vez, novos banhos de sangue perpetrados pelo exército de Israel.

⁵ Esses quatro textos de Deleuze constam no projeto áudio-fônico “Eu li filosofia pra ti” e estão disponíveis na plataforma *Spotify*: <https://open.spotify.com/show/21o5m8tWSGvfiiL5HmLyTZ?si=PQuropNtRs-fsB-J-5QIFw>. Acesso em 19 dez. 2024.

uma descrição da condição dos palestinos, mas também o esboço de um retrato do sionismo e do Estado de Israel.

A Europa não começou a pagar a dívida infinita que ela tem para com os judeus, mas fez com que um povo inocente a pagasse, os palestinos. O **Estado de Israel** foi construído pelos **sionistas** com o passado [...] de seu suplício, o inesquecível horror europeu – mas também sobre o sofrimento desse outro povo, com as pedras desse outro povo (Deleuze, 2016d). Os **sionistas** fizeram daquele genocídio um mal absoluto. Transformar, porém, o maior genocídio da história em mal absoluto é uma visão religiosa e mística, não é uma visão histórica. Ela não interrompe o mal; pelo contrário, ela o propaga, faz com que ele recaia sobre outros inocentes, exige uma reparação, a qual faz com que esses outros sofram uma parte daquilo que os judeus sofreram (a expulsão, o confinamento em guetos, o desaparecimento como povo). Com meios mais ‘frios’ do que o genocídio, querem chegar ao mesmo resultado (Deleuze, 2016c). O **Estado de Israel** deveria se instalar numa terra vazia, que o antigo povo hebreu esperava há muito tempo, onde transitavam alguns árabes quaisquer, vindos de outro lugar, guardiões de pedras adormecidas (Deleuze, 2016d). Afinal, na versão **sionista**, aquela terra estava vazia, sendo há muito esperada pelo antigo povo hebreu e seus descendentes. Com a chegada do **sionismo**, os palestinos foram lançados ao esquecimento, ele necessitava da ausência do povo palestino, do seu desaparecimento. O movimento **sionista** mobilizou a comunidade judia na Palestina, não para a ideia de que os palestinos iam partir um dia e sim para a ideia de que o país estava “vazio”. Houve, claro, aqueles que, tendo chegado ao local, constataram o contrário e escreveram sobre isso! O grosso dessa comunidade, porém, agia diante das pessoas com as quais convivia fisicamente como se lá não estivessem (Deleuze, 2016b). Nunca lhes foi dada outra escolha que não se renderem incondicionalmente. Só o que se lhes propõe é a morte (Deleuze, 2016a).

Antes da fixação dos judeus em território palestino, sionistas e aliados cogitaram vários outros lugares para a criação de uma pátria

nacional judaica⁶: a instalação poderia ter sido na gélida Patagonia; ou na ilha de Grand Island, situada no Rio Niágara, nos EUA; ou em uma porção do que hoje é o Quênia, de ótimo clima, porém, rodeada de leões – em 1905 desistiram do projeto; ou em território russo, na fronteira com a China, Birobidjan, onde hoje é o território Oblast Autônomo Judaico; ou, por meio de um projeto nazista, instalar os judeus em Madagascar, território de colonização francesa, porém, tomado pelo exército alemão; ou aqui perto, na Guiana Inglesa; ou, em território australiano, na Tasmânia. Porém, findada a II Guerra Mundial, criada a ONU, a pedido do Reino Unido e por clara interferência do movimento sionista, o plano de um ‘lar nacional para o povo judeu’ teve êxito na Palestina e deveria ser uma reparação pelo Holocausto, paga por um povo que nada tinha a ver com a dívida e sequer sabia daquele horror. Ocorre, porém, que essa terra não estava nem vazia, nem sem povo. Ainda assim, de uma ponta à outra do território ocupado:

o **sionismo** tratou de fazer não apenas como se o povo palestino não devesse mais existir, mas como se jamais tivesse existido. **Israel** [...] reserva-se o direito de negar a sua existência de fato, (Deleuze, 2016b); de afirmar “não existe povo palestino” e manifestar-se sobre si mesmo com distinção: “Nós não somos um povo como os outros” por conta de nossa transcendência e da enormidade das nossas perseguições, daí o **Estado de Israel** exigir ser tratado como um povo fora da norma e dar início a uma ficção que se estende e pesa sobre os que defendem a causa palestina [...]: fazer com que todos aqueles que contestam as condições de fato e as ações do **Estado sionista** se passem por antissemitas. Essa operação encontra sua fonte na fria política de **Israel** a respeito dos palestinos: forçá-los a partir, tratar a terra que lhes resta esvaziável. É um genocídio, mas um genocídio em que a exterminação física fica subordinada à evacuação geográfica: por serem apenas

⁶ As informações a seguir são baseadas no verbete “Propostas de criação de um Estado judeu”, da *Enciclopédia Livre Wikipédia*. Trata-se de um verbete que passou por várias revisões e discussões, entre 2015 e 2020, está traduzido em 6 línguas, o que indica consistência de conteúdo, isto pela lógica da proposta de elaboração coletiva da Enciclopédia. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Propostas_de_cria%C3%A7%C3%A3o_de_um_Estado_judeu. Acesso em: 19 dez. 2024.

árabes em geral, os palestinos sobreviventes devem mesclar-se com outros árabes, o que explica as ações que forçam os palestinos ao exílio, desde 1948. O extermínio físico, quer seja ou não confiado a mercenários, está perfeitamente presente. Mas não é um genocídio, diz-se, pois ela não tem o “objetivo final”: com efeito, é um meio dentre outros (Deleuze, 2016c). Os serviços secretos **israelenses** provocam [...] a admiração do mundo. Mas o que é uma democracia cuja política se confunde tão bem com a ação desses serviços secretos? [... Como **Israel** sairá disso, e dos territórios anexados, e dos territórios ocupados, e de seus colonos e de suas colônias, e de seus loucos rabinos? (Deleuze, 2016c). O **Estado de Israel** assassina um povo frágil e complexo. [...] **Israel** sempre considerou que as resoluções da ONU, que o condenavam verbalmente, na verdade lhe davam razão. O convite para que deixasse territórios ocupados foi transformado em dever de neles instalar colônias (Deleuze, 2016a). [...] Ocupação, ocupação infinita: as pedras lançadas vêm de dentro, elas vêm do povo palestino para lembrar que, num lugar do mundo, por pequeno que seja, a dívida foi invertida (Deleuze, 2016c). O que os palestinos lançam são suas próprias pedras, as pedras vivas de seu país. Ninguém pode pagar uma dívida com homicídios [...], cada morto pede pelos vivos e os palestinos se infiltram na alma de **Israel**, trabalham esta alma como algo que a cada dia a sonda e a fura (Deleuze, 2016d).

Mas cada grito que acompanha as pedras, os tiros e foguetes lançados por trás dos muros que ainda restam na Faixa de Gaza, e agora também na Cisjordânia, se infiltra, ainda, em nossas almas, enquanto assistimos ao genocídio por meio de uma tela e brada: “somos um povo como os outros, queremos ser apenas isso” (Deleuze, 2016c).

[...] Para uma ‘solução final’ do problema palestino, **Israel** pode contar com uma cumplicidade quase unânime dos outros Estados, com nuances e restrições diversas. Para todo o mundo, os palestinos, gente sem-terra nem Estado, são um estorvo. [...] Os combatentes palestinos são oriundos dos refugiados. **Israel** pretende vencer os combatentes fazendo, com isso, milhares de outros refugiados, de onde nascerão novos combatentes. [... É necessária] uma pressão suficiente para que os palestinos sejam, enfim, reconhecidos pelo que são, ‘interlocutores válidos’, pois imersos num estado de guerra de que certamente não são os responsáveis.” (Deleuze, 2016a).

Referências

- ACOM, Ana Carolina. *Didática-cinemática: Escrileituras em meio à Filosofia-Educação*. Dissertação de Mestrado em Educação. Porto Alegre: UFRGS/FACED, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Instincts & institutions: textes choisis et présentés par G. Deleuze*. 3ª edição. Paris: Classiques Hachette, 1961.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *El poder: curso sobre Foucault*. Trad. Pablo Ariel Ires. Buenos Aires: Cactus, 2024.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. Os que estorvam. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016a, p. 169-171.
- DELEUZE, Gilles. Os índios da Palestina. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016b, p. 202-208.
- DELEUZE, Gilles. Grandeza de Yasser Arafat. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016c, p. 252-256.
- DELEUZE, Gilles. As Pedras. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016d, p. 352-354.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.
- SANBAR, Elias. *La Palestine expliquée à tout le monde*. Paris: SEUIL, 2013.

Modulação, hibridização e precarização: três formas de análise das subjetividades contemporâneas

Felipe Sampaio de Freitas¹ & Flávia Cristina Silveira Lemos²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.11>

I

O seguinte ensaio busca analisar dois aspectos contemporâneos de perspectiva da constituição de subjetividades, o modulatório e hibridizante. Busca-se, com isso, refletir sobre o que seria a precarização das subjetividades contemporâneas.

II

Nos trabalhos de Deleuze, Guattari e Foucault há um importante e profundo debate a respeito dos modos de subjetivação contemporâneos. Seus efeitos contemplam o cotidiano, no século XXI, principalmente quando o assunto é a modificação constante da vida e das experiências dos modos de vida no cotidiano, cada vez mais

¹ Doutor em psicologia, licenciado e mestre em filosofia. Leciona filosofia na rede pública paraense, no âmbito municipal e estadual. Coordena, como colaborador, o Grupo de Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea da UEPA (Cogitans-CNPq).

E-mail: proffelipesampaiodefreitas@gmail.com

² Professora titular da faculdade de psicologia da Universidade Federal do Pará. Bolsista de Produtividade em Pesquisa CNPq-Nível 2.

amalgamados aos meios técnico-tecnológicos.³ É sabido que cada qual enfrentou seus próprios limites, tanto empíricos quanto teóricos – no quesito historiográfico, político e ontológico – para analisar o que hoje nomeamos comumente por *novas tecnologias*. De todo modo, isso não invalidou a reverberação de suas críticas, tendo em vista que boa parte das análises dos pensadores em questão paulatinamente se demonstram factíveis na contemporaneidade. É claro que tal discussão, no tocante à filosofia política contemporânea, em se tratando da obra destes pensadores, jamais poderia estar aquém da temática do poder e da forma como o mesmo formata ou constitui subjetividades. Eis a vereda de nossa discussão. O poder faz dobras com a subjetividade e os saberes (Deleuze, 2005).

Como aponta David Savat (2013), o filósofo Gilles Deleuze percebeu uma significativa mudança na maneira como o poder funcionava, chamando-o de “modulatório”; o qual seria, parafraseando o autor, focado na “prevenção de contingências” e voltado a assegurar todo o tipo de imprevistos. Savat também relega esta percepção a Foucault, comentando que o filósofo observou a mudança na forma como o poder, nas sociedades modernas, passou não mais a ser constituído somente por mecanismos jurídico-políticos, do *modus* disciplinar, mas por algo novo, tais como: “práticas de governo onde aumentou-se cada vez mais a ênfase em antecipar eventos, a fim de evitarem-se com que ocorram ou, de fato, tentar encorajar a ocorrência de eventos específicos” (Savat, 2013). Sobre este último aspecto, o disciplinar, os leitores

³ Me interessa, nos trabalhos de Deleuze e Guattari, as formas de subjetivação contemporâneas descritas nas temáticas debatidas pelos pensadores, tendo em vista a fortuna teórica que ocasionaram às análises do cotidiano conectado por meios virtuais, digitais e de redes sociais diversas. No escopo teórico destes dois autores, encontraremos no conceito de *rizoma* uma saída possível para pensarmos os modos de subjetivação que, jamais unificadas, são sempre pluridimensionais, restando aos sujeitos contemporâneos, conectados e virtualizados, a tratativa de constituírem-se em meio às infinitas possibilidades de *vir-a-ser* digitais: “Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. [...] O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas...” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 21-22).

de Michel Foucault lembrarão dos dispositivos de periculosidade e prevenção de designados problemas sociais, analisados pelo filósofo em suas diversas etapas genealógicas no percurso de seus trabalhos na década de setenta do século XX, os quais se organizam a fim de dar forma e melhor entender o jugo do poder disciplinar (Foucault, 1975). Retornando ao primeiro aspecto do poder contemporâneo – de tipo modulatório – constatado por Deleuze e Guattari, os leitores de suas obras deverão lembrar de boa parte do percurso dos livros escritos “à quatro mãos” – a coletânea *Mil Platôs* (1980) – nos quais refletem-se diversos vieses contemporâneos da relação entre a subjetividade e o poder.

Savat (2013) comenta, seguindo o passo dos dois pensadores franceses, que a perspectiva contemporânea não mais pairaria sob a égide monotemática de um “poder disciplinar”; da “biopolítica das populações”; ou, sob a “potência modulatória de comportamentos”, estabelecendo que seria na intersecção e não na exclusão destas tipicidades de poder que se explicaria como o *ethos* contemporâneo, acentuado em demasia por tal “potência modulatória”, constituiria o âmbito das subjetividades e modos de ser.

Recepcionando o texto de Savat, entendo que não mais restaria, falando agora em termos metodológicos, a “superação” de certas formas de se entenderem as sociedades modernas por outras “mais precisas” ou “lapidadas”, tal qual um movimento de exclusão do antigo pelo novo, isto é, um modelo comumente encontrado nos trabalhos de filosofia política contemporânea. Coadunamos com Savat, entendendo que o que nos contemplaria, política e socialmente, no século XXI, seria um grande aparato modulatório formado por instituições e pela devastadora imersão digital-tecnologizante que contempla e dá luz a uma forma nova, *atualíssima*,⁴ de compreensão do contemporâneo.

⁴ Termo que mobilizo para analisar os eventos contemporâneos que incorrem no lastro temporal que se inicia no início do século XXI vindo até hoje (cf. De Freitas, 2023).

Modulação, da forma como a entendemos, se pressupõe de uma maneira simples: é aquilo que adapta e que provoca o *vir-a-ser* de algo. Não obstante, recairia como marca de nosso tempo, o entendimento de que não nos pressupomos mais em modalidades estáticas de vivências.

III

Mas o que seria a questão da modulação na contemporaneidade? Devemos lembrar que esta é uma questão central na obra de Deleuze e Guattari, todavia, que se encontra escamoteada, paralela ou análoga, por entre outros eixos de debates dos filósofos. A percepção que extraímos, à primeira vista, da proposição de Deleuze e Guattari sobre a *modulação*, é a de que esta figuraria enquanto um *ethos* ou tipo de poder “modulatório”, num âmbito no mínimo polivalente. Deleuze indica isto em seu *Post-Scriptum*, presente em *Conversações* (2013), incluindo, em seu termo, a marca do controle, também indicando que a potência modulatória de nossas sociedades seria adaptativa, isto é, que provocaria aos sujeitos e à forma como o poder incidiria sobre eles o aspecto de sempre se reprogramar; reconfigurar; reconstruir e, sobretudo, de se ajustar constante e sutilmente a todo tipo de molde, assim, tendendo à fluidez; diz o filósofo que “os controles são uma modulação, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante” (Deleuze, 2013, p. 225).

É uma clara crítica à sociedade disciplinar de Foucault, que investiga a incidência do poder de maneira centrada nas instituições, principalmente as de confinamento, (não trataremos destas diferenças de forma aprofundada nesta ocasião). Aqui, importa saber que as proposições de ambos os pensadores convergem junto ao entendimento de que, na *atualíssima contemporaneidade* (De Freitas, 2023), o que mais se percebe em ambientes digitais são as formas modulatórias de poder e controle, quase sempre invisíveis, que exigem de todos o olhar técnico para identificarem-se mecanismos de sujeição; mapeamento; coleta de

dados (*datamining*); comportamento mercadológico-propagandístico; etc. Cabe comentar que no âmbito do que ocorre na *internet* e do que advém e se produz dela, ainda são escassas as tomadas de resistência à tais maneiras de modulação de subjetividades, até mesmo pelo fato de ainda ser embrionária, pelo menos no Brasil, a presença e desenvolvimento de legislações específicas que anteparem o avanço desmedido do que acontece nas redes e ambientes do *world wide web*.

Prosseguindo, um outro bom exemplo de como se disporia a modulação na obra de Deleuze e Guattari se apresenta no tomo cinco de *Mil Platôs*, quando os mesmos debatem o termo *máquina de guerra*, por vezes, mostrando-o como algo polivalente, assim, jamais estático. Em sua célebre passagem sobre a “teoria dos jogos”, Deleuze e Guattari (2012, p. 14) investigam a chamada potência modulatória contrapondo dois famosos jogos de tabuleiro da cultura universal: o xadrez e o go. Enquanto sob o primeiro recairia a metáfora de funcionar como o Estado, no qual os movimentos seriam praticados em dinâmicas pré-estabelecidas, chamando-o também de “estriado”; ao segundo, o go, residiria a marca do “liso”, naquilo que seria comparado ao *nomos*. Eles contrapõem *nomos* e Estado: “*Nomos* do go contra Estado do xadrez, *nomos* contra *polis*.” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 14). Em ambos os exemplos, os jogos possuem potências que se assemelham, ao passo em que se distinguem, como em um oxímoro. Na analogia de Deleuze e Guattari, o Estado, na simbologia do jogo de xadrez, codifica e descodifica o espaço e, com isso, também as subjetividades: seria estriado, por interferir em mudanças e não otimizar vieses inúmeros de subjetivação: é estático; enquanto isso, o *nomos* territorializa e desterritorializa; sobressaltando ao go a marca do *devenir*, da mudança e daquilo que é *movente*. O que se extrai de tal passagem seria que mesmo as formas conceituais e universais de se pensar a política e a sociedade, como é o caso do Estado, possuem uma tecnologia distinta da que se prolifera firmemente na contemporaneidade, a qual se distingue devido ao seu *modus* não-linear e *movente*.

Eu gostaria de debater um pouco do efeito da modulação sob a luz de outra área de estudos. No caso da antropologia social, uma discussão análoga é apresentada pelo importante pesquisador Néstor Garcia Canclini, todavia, em outro modo, o da “hibridização”; “hibridismo” ou simplesmente do “híbrido”. Segundo a definição do autor de *Culturas híbridas* (2019), menciona Canclini: “entendo por hibridação processos socioculturais nas quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.” (Canclini, Introdução à Edição de 2001).

Hibridação é um termo das ciências biológicas que foi adequado, por Canclini, aos estudos socioculturais, com o intuito de reforçar o sentido de processos culturais que existem sob a tarja de outras nomenclaturas, como os de miscigenação e sincretismo. Para Canclini, o que marcaria o século XX seria justamente a característica de um tempo em que tudo se tornasse híbrido, como a língua; os gestos; os modos de ser; os costumes; a política e seus discursos. Ele denominou tais processos como “ciclos de hibridação”. (Canclini, 2001)

Isso se reproduz de modo avassalador no tempo da *internet*, onde a abrupta onda de hibridismos e modulações ocasiona todo um movimento de não-identificação ou solapamento das chamadas “identidades”: “Em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes) se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais” (Canclini, Introdução à Edição de 2001).

Meu interesse nessas duas exposições teóricas não é o de agregá-las, devendo-se perceber suas diferenças, sobretudo, preservando-as epistemologicamente. Tangente à análise da modulação, em nossos tempos, poder-se-ia perceber que paulatinamente nossos processos sociais são marcados por interações nos quais a exposição cotidiana a processos de modulação tornaria os sujeitos mais controlados e menos críticos a estes processos. O que há de fato na modulação por

meio da internet seria justamente os mecanismos e dispositivos de regulação, os quais tornam difícil sua identificação justamente pelo fato de tomarem formas outras a cada instante. O hibridismo, enquanto um possível modo de modulação, atua por aglomerar ou aglutinar processos de subjetivação, deles sempre provendo novas facetas. No tempo em que tudo é híbrido e modulado restariam formas de criarem-se oportunidades para a autenticidade e a autonomia quando o assunto são constituições de subjetividade?

IV

O atual efeito de modulação e hibridação de subjetividades reforçaria a precarização dos modos de vida dos sujeitos contemporâneos?

A corrente dinâmica de processos socioeconômicos do século XXI apresenta alguns desafios de debate, os quais tornam-se, a cada dia, mais sensíveis e urgentes, principalmente quando o assunto paira sob a tomada tecno-virtual que recai sobre a vida e as vivências. Este âmbito de análise, num passado recente, tratado à luz de outras matizes, futurísticas e comumente postas ao *lado b* da discussão filosófica global, hoje, se torna muito mais normalizado e normatizado pelos meios acadêmico-filosóficos, tamanha a forma como a *internet* e seus mecanismos de subjetivação se disseminam.

Como Peter Pál Pelbart certa vez proferiu a respeito do *biopoder* – dizendo que o mesmo “tomou de assalto a vida” (Pelbart, 2007) –, em analogia, eu o parafraseio remontando ao advento da *internet* e dos aparatos tecno-virtuais: *a internet e a tecnologia tomaram de assalto a vida*, e isso se fez de maneira tão fácil e sinuosa que já se pode observar a emergência genealógica de novas gerações que a tem tão incutida em suas dinâmicas diárias, ao ponto de tornarem-na até mesmo necessária às suas vivências. Por meio desta imersão ao tecnológico promovem-se tanto aspectos benéficos como problemáticos.

De certo modo, a proposta de toda nova tecnologia é esta: servir à vida e à facilitação dela. Nos entremeios disso, entretanto, se escamoteiam perigos *a priori* pouco questionados ou que passam despercebidos; um deles, que avançou de pouco em pouco, tomando proporções talvez não imaginadas, fora o da precarização do trabalho. É aceito que tal acontecimento não se disponha somente diante da proliferação assídua dos recentes avanços tecnológicos e que, noutras décadas, se pôde visualizar tal desgaste em diversos ramos empregatícios. (Rogers, 2024).

A questão do *empresariamento de si* é hoje um tema muito debatido. Foi trazido à tona por Foucault, Deleuze e Guattari, na filosofia; também sendo assunto central nas discussões do economista Gary Becker. Consecutivamente, ao passo das décadas de setenta e oitenta, apareceu em trabalhos como os dos cursos de 1978 e 1979, no caso de Foucault, e, no caso de Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* e nas entrevistas de *Conversações* (outroa citados). Remetendo-nos ao autor contemporâneo e estudioso do tema da precarização dos modos de vida e trabalho, o economista britânico Tom Slee, observamos:

Nós todos cumprimos três papéis em nossas vidas. Somos consumidores, trabalhadores e cidadãos. Os negócios da Economia de Compartilhamento se erguem sobre dois aspectos. Primeiro, a inovação de usar telefones e sites para construir uma plataforma. Segundo evitar os custos da regulação. A inovação tecnológica foi boa para muitos consumidores, mas a desregulação não foi boa para trabalhadores. (Slee, 2017, p. 22)

Dentre tantas formas de discutirmos esta passagem, chamo atenção principalmente ao aspecto triplo da individualidade (cidadã; trabalhadora e consumidora), isto é, em termos de constituição de subjetividades, as vivências não se apresentam tão somente dispostas a um só âmbito, hábito, atributo, talento ou virtude, isto é: nas dinâmicas modernas, o sujeito sempre é percebido em milhares de facetas, se hibridizando ou modulando. Na citação, Slee chama atenção também a

um aspecto que sobressai sobre os demais: o do sujeito que consome, aquele que se precariza em prol de seu arrendamento e crescimento econômico, escolhendo racionalmente o caminho da individualização.

Séculos atrás fomos definidos, por Aristóteles, à condição política; todavia, parece-nos que o que resta da constituição subjetiva contemporânea seja o hoje quesito econômico. Ora, nunca os cálculos econômicos foram tão estimulados a sobressaírem estatísticas e gráficos relacionados a produtos e bens, para introjetarem-se aos modos de ser e agir; em um grau absurdo de subjetivação pelo econômico.

Em Michel Foucault (2008), a questão do sujeito, no curso de 1979, esclarece o relacionamento intrínseco entre o sujeito econômico e a sociedade neoliberal, cujo modo de ser e agir – isto é, seu *ethos* econômico – reverbera até os dias atuais. O *homo oeconomicus* é concebido como um autoempreendedor, ou, mais precisamente, um “empresário de si”, que produz e possui “capital humano”. Como elucida Gary Becker, não se trata de capital no senso comum, aquele associado a contas bancárias volumosas, aplicações na bolsa de valores ou “usinas siderúrgicas em Chicago” (Becker, 1993, p. 31), mas antes de algo novo e sinuoso: “Escolaridade, um curso de informática, despesas com cuidados médicos, palestras sobre as virtudes da pontualidade e honestidade” (Becker, 1993, p. 31, trad. nossa). Esses atributos se equiparam ou até se sobrepõem aos clássicos, na medida em que preservam a saúde, aumentam os ganhos e ampliam as potencialidades, promovendo produtividade. Além disso, podem adicionar à vida dos sujeitos elementos simples, como a leitura de literatura, que, em certa medida, também poderia representar uma força motriz na produção de capital humano. Tudo isso constitui a subjetividade enquanto valor que gera valor.

V

Para sermos breves, nosso pequeno ensaio ressalta que tais processos de constituição de subjetividades contemporâneas, quais sejam, o modulatório e o hibridizante, concorrem ao mesmo tempo em que se complementam para a percepção genealógica da subjetividade contemporânea: enquanto a modulação remete ao controle e à adaptação; o hibridismo denota uma atmosfera em que os processos culturais entrariam em diversas dinâmicas de negociação.

A modulação e a hibridização funcionam como lentes de aumento para a percepção da investida de precarização da subjetividade na contemporaneidade. Enquanto a modulação ressalta como o poder opera de maneira fluida e adaptativa, podendo transformar o sujeito em algo ajustável às demandas mercadológicas; o hibridismo enfatizaria a mesclagem, ou seja, o equivalente da cultura – com base na negociação também advinda da ordem do mercado – entre diferentes influências culturais, expondo os sujeitos à fragmentação do ser, já que não mais restaria para os mesmos a noção de singularidade de sua subjetividade, assim, reforçando uma crescente instabilidade nos modos de se constituírem as subjetividades.

Referências

- BECKER, Gary Stanley. *Human Capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. 3ª. ed. Chicago & London: The University Chicago Press. 1993. (Kindle Edition).
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Trad.: Peter Pál Pelbart. SP: Editora 34. 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Vol. 1. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira et. al. SP: Editora 34. 2011.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Vol. 5. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira et. al. SP: Editora 34. 2012.
- DE FREITAS, Felipe Sampaio. *A vida por um “click”: governamentalidade algorítmica e produção de subjetividade na internet*. (Tese) (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Belém, 2023. 154 f.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PELBART, Peter Pál. “Biopolítica.” In: *Sala Preta*, v. 7, p. 57-66, Nov./2007. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-3867.v7i0p57-66>; Acesso em: 1 de janeiro de 2024.
- ROGERS, Brishen. “The social costs of Uber.” In.: *University of Chicago Law Review Dialogue (Online)*, v. 82, p. 85-102. 2015. Disponível em: https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1037&context=uclrev_online; Acesso: 20/07/2024
- SLEE, Tom. *Uberização: a nova onda do trabalho precarizado*. Trad.: João Peres. São Paulo: Editora Elefante. 2017.

Deleuze, o atual e o virtual: a emergência da imagem-cristal

Gabriel Gnann Belloni Vieira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.12>

1 Introdução

No pensamento de Gilles Deleuze, a ruptura dos vínculos sensorio-motores no cinema moderno marca a transição para um novo regime de imagens. A substituição das imagens-ação, imagens-percepção e imagens-afetivas por situações óticas e sonoras puras caracteriza uma nova abordagem cinematográfica, na qual a dinâmica tradicional de perceber-sentir-agir é desconstruída. Nesse novo contexto, a personagem, ao invés de agir ou reagir, passa a registrar passivamente as situações ao seu redor, sendo, ela própria, perseguida pela visão ou buscando capturá-la. A ação cede lugar a uma experiência intensificada do olhar, que não mais se engaja na movimentação física, mas na apreensão sensível do tempo.

Ao abordar a transformação da imagem-movimento para a imagem-tempo, Deleuze propõe uma emancipação do tempo, desafiando a relação linear entre passado, presente e futuro. O tempo, agora, não é mais uma sequência cronológica, mas um emaranhado de momentos coexistentes, no qual o passado se torna contemporâneo do

¹ Gabriel Gnann Belloni Vieira é Mestre em Comunicação pela UEL – Universidade Estadual de Londrina e Mestrando em Filosofia também pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: gabriel.gnann20@uel.br

presente que foi outrora. Essa visão se aproxima da teoria de Bergson, que concebe o tempo como uma dimensão não-linear, em que as memórias e o presente se entrelaçam e se imbricam, em uma dinâmica contínua e fluida. Nesse novo regime, a imagem deixa de ser uma representação objetiva da realidade, uma mumificação do real, para se tornar uma expressão direta do tempo, rompendo com a tradicional linearidade temporal do cinema clássico.

2 Atual e Virtual: A Formação da Imagem-Cristal no Cinema Moderno

Há no cinema moderno, como proposto até então por Deleuze, o que chamamos de nova imagem cinematográfica, na qual temos uma apreensão direta do tempo. Uma relação, portanto, não mediada pelo movimento. Para abordar essa nova forma de recepção da imagem, o filósofo toma Bergson como base mais uma vez, especificamente o segundo capítulo de *Matéria e memória*, partindo da distinção entre dois tipos de reconhecimento para chegar na discussão do entrelaçamento entre atual e virtual, o qual constituirá as imagens cristais, aquelas em que temos verdadeiramente uma imagem-tempo.

Sendo assim, conforme retomado por Deleuze a partir de sua leitura de Bergson, teríamos dois tipos de “reconhecimento” de um objeto: o *automático* (ou habitual) e o *atento* (Deleuze, 2007, p. 59), um oposto ao outro. O reconhecimento automático é estruturado por nossos hábitos sensório-motores, operando então por um prolongamento da percepção através do movimento – Por exemplo, a percepção de uma vaca vendo o capim se prolonga em movimentos de costume que visam extrair efeitos úteis da percepção. Neste tipo de reconhecimento, a percepção se move horizontalmente de um objeto a outro, mas permanece num único plano. Já o reconhecimento atento é uma unidade entre percepções e lembranças, sendo que, neste tipo de

reconhecimento, os movimentos são mais sutis e retornam ao objeto para destacar alguns traços e contornos. Em vez de um acúmulo de objetos distintos, o objeto permanece o mesmo, mas passa por diferentes planos.

De acordo com Deleuze, o reconhecimento habitual se baseia em um esquema sensório-motor que segue uma tendência à ação. A imagem interferente é percebida e o organismo prepara a devolução do movimento pelos mecanismos motores acumulados na constituição do aparelho. Por outro lado, Deleuze define um novo tipo de reconhecimento como aquele em que se abdica do prolongamento motor do movimento das imagens. Neste caso, o reconhecimento ocorre de forma atenta, e não se baseia mais no esquema sensório-motor, que relaciona movimento a uma retenção interessada e subtrativa. A imagem ótica sonora pura descreve a singularidade essencial de uma coisa, remetendo sem fim a outras descrições.

O reconhecimento habitual dos movimentos é baseado principalmente em um caráter utilitário. Quando uma imagem interferente é percebida, o organismo imediatamente prepara a devolução do movimento através dos mecanismos motores acumulados na constituição do aparelho. Por outro lado, apesar da imagem ótica pura ser apenas uma descrição e se referir a uma personagem que já não consegue ou não tem a capacidade de reagir à situação, sua sobriedade, a rareza da retenção, seja por linha ou ponto, eleva a coisa a uma singularidade essencial, descrevendo o inesgotável e remetendo sem fim a outras descrições. Por isso, é a imagem ótica que é considerada verdadeiramente rica ou típica.

Deleuze destaca que na imagem ótica e sonora pura, há uma descrição do objeto, mesmo que ele se refira a uma personagem que não reage à situação. Essa imagem possui uma singularidade essencial através da descrição do inesgotável e da remissão sem fim a outras descrições. O filósofo então pergunta qual é o propósito dessa situação ótica sonora pura, e sugere uma resposta provisória baseada em

Bergson, de que ela entra em relação com uma *imagem-lembrança* que suscita. Deleuze sugere que essa relação entre a imagem ótica pura e a *imagem-lembrança*² pode ser vista como uma relação entre o real e o imaginário, físico e mental, objetivo e subjetivo, descrição e narração, atual e virtual. Além disso, esses termos são de naturezas diferentes, mas correm um atrás do outro, se refletem e tendem a se confundir em um ponto de indiscernibilidade.

Há uma negação explícita dos encadeamentos motores em prol de descrições que visam situações óticas e sonoras puras. A imagem atual acaba por formar um circuito encadeando-se com uma imagem virtual, justamente por não se instaurar nesse regime de reconhecimento automático:

A situação puramente ótica e sonora (descrição) é uma imagem atual mas que, em vez de se prolongar em movimento, encadeia-se com uma imagem virtual e forma com ela um circuito. A questão é saber mais exatamente o que tem condição de desempenhar o papel de imagem virtual (Deleuze, 2007, p. 63).

As imagens-lembrança são importantes para o reconhecimento atento, mas intervêm secundariamente no reconhecimento automático, aparecendo como um sentido novo da subjetividade. Essa relação entre imagem atual e imagens-lembrança aparece no *flashback*³. O *flashback* é apresentado como um circuito fechado que liga o presente ao passado e de volta ao presente (Deleuze, 2007, p. 63). É nas bifurcações do tempo

² O conceito de imagem-lembrança em Deleuze é uma reflexão sobre a natureza da memória, a relação entre o passado e o presente, e a forma como as imagens são produzidas e compreendidas. Segundo Deleuze, as imagens-lembranças são uma forma de conectar o passado e o presente, formando novos significados e percepções. Ele argumenta que, ao juntar esses dois momentos temporais, é possível acessar a virtualidade e as possibilidades não realizadas do passado, que são trazidas à tona através da memória. A imagem-lembrança é, assim, a fusão do real e do virtual, uma forma de encontrar novos significados e compreender o presente de forma mais profunda.

³ Flashback é uma técnica narrativa que permite retornar a momentos passados da história, interrompendo o fluxo linear. É usado para fornecer contexto e compreender personagens ou revelar informações importantes para a trama.

que o *flashback* ganha significado e as imagens-lembrança ganham autenticidade. Estes pontos de bifurcação são frequentemente tão imperceptíveis que só podem ser revelados posteriormente, a uma memória atenta. “É preciso, portanto, que alguma outra coisa justifique ou imponha o flash-back, e marque ou autentique: a imagem-lembrança” (Deleuze, 2007, p. 64).

A memória só se mostra capaz de evocar ou contar o passado por esse último ter se constituído quando ainda era presente. Assim sendo, é no presente que uma memória acontece, ganhando serventia em um futuro, quando o presente for passado. No cinema, o recurso de *flashback* é utilizado para revisitar um passado distante, proporcionando uma reflexão sobre a inevitabilidade do presente. A imagem-lembrança faz parte desse processo, sendo sua relação com a imagem atual uma das questões mais relevantes.

Segundo Deleuze, a imagem-lembrança não é capaz de restituir o passado em uma dimensão mais ampla, não nos permitindo então sensibilizar o tempo como pura forma, o que é fundamental nas situações óticas e sonoras puras. O *flashback* e a imagem-lembrança apenas representam o antigo presente que foi o passado. Na concepção teórica de Deleuze, o tempo puro é concebido como não-cronológico, sendo que cada momento se estende tanto em presente como em passado, preservando o passado enquanto o presente passa. Se mostra cada vez mais emergente nesse cinema moderno, apresentado até então, um novo tipo de imagem, que acaba por não vir a tona pelo *flashback*, se dando fora de qualquer aspecto da memória.

Deleuze exemplifica essa questão a partir do filme *Trágico Amanhecer* (França, 1940), dirigido por Marcel Carné⁴. Nele, Jean Gabin

⁴ Marcel Albert Carné (1906-1996) foi um cineasta francês e figura chave no movimento cinematográfico conhecido como realismo poético. Dirigiu filmes como *Drôle de drame* (1937), *Quartier Latin* (1935) e *Les Enfants du Paradis* (1945), que são considerados clássicos da tida como “era de ouro” do cinema francês, longas que se destacavam pela sua estética visual e narrativa inovadora.

interpreta um operário que revive sua história de amor trágica envolvendo um assassinato, enquanto ocupa um quarto de pensão. A primeira sequência do filme apresenta o protagonista narrando sua história, evidenciando o conceito de *imagem-lembrança*, e a imagem atual da personagem se funde com as virtualidades de seu passado. Para alcançar essas virtualidades, é necessário ampliar a percepção sensório-motora e mergulhar nas profundezas de sua memória. Ao reviver suas recordações, há uma dupla dinâmica de captura e liberação de imagens, onde a lembrança é sempre parcial.

A presença de imagens de lembranças, sonhos ou delírios era frequente no que é tido como cinema clássico, havendo, todavia, algum tipo de demarcação óbvia capaz de escancarar o tipo de imagem que o espectador via. O que temos no cinema moderno é uma distinção pela percepção atenta somada à noção de que as imagens-lembranças só existem por conta da existência de uma *lembrança pura*, como afirmado por Deleuze utilizando-se de Bergson.

A imagem-lembrança não é virtual, ela atualiza por sua conta uma virtualidade (que Bergson chama de “lembrança pura”). Por isso a imagem-lembrança não nos restitui o passado, mas somente representa o antigo presente que o passado “foi”. A imagem-lembrança é uma imagem atualizada ou em vias de atualização que não forma com a imagem atual e presente um circuito de indiscernibilidade (Deleuze, 2007, p. 70).

Na teoria de Bergson, o passado não é somente um estado psicológico, existindo em si mesmo e de maneira anterior a nós. Assim sendo, estamos instalados em uma memória. Podemos dizer que a imagem-lembrança é o passado atualizado quando evocado pela percepção atual. A imagem virtual é a lembrança-pura, o que dá profundidade às descrições, existindo para além da consciência e da memória, no próprio tempo. Por meio do êxito desse reconhecimento, o fluxo sensório-motor retoma sua continuidade que havia sido interrompida; e por meio da percepção atenta, temos os primeiros aspectos de que a

situação ótica e sonora pura mostra uma abertura para o tempo. Quando a memória falha na atualização de suas imagens-lembranças, ocorre o fracasso na percepção óptica e sonora. Nestes casos, a lembrança não é alcançada e o mecanismo de prolongamento automático fica prejudicado, resultando na interrupção da relação entre a imagem atual e a imagem-lembrança. Por conseguinte, a percepção presente se encontra desconexa do esquema sensório-motor e a relação com o momento atual fica comprometida. Em vez disso, a experiência se abre para elementos virtuais e os sentimentos como o de *déjà vu*.

Bergson enfatiza a ideia de que o reconhecimento atento é mais informativo quando fracassa do que quando tem sucesso (Deleuze, 2007, p. 71). “No falso reconhecimento, a lembrança ilusória não está jamais localizada em um ponto do passado; ela habita um passado indeterminado, o passado em geral” (Bergson, 2006, p. 97). O cinema europeu confrontou-se desde cedo com uma série de fenômenos, tais como amnésia, hipnose, alucinação, delírio, visões de moribundos e, sobretudo, pesadelo e sonho.

Tais fenômenos foram vistos como uma oportunidade para ultrapassar os limites impostos pela concepção objetiva dos americanos, rompendo assim com a imagem-ação, e podendo alcançar um mistério do próprio tempo, ao propor uma unificação da imagem, pensamento e câmera em uma mesma subjetividade automática. As personagens desses longas são expostas a situações óticas e sonoras puras que não estão ligadas a uma ação motora, podendo ser resultante de um acidente, a proximidade da morte, mas também pode ser um estado mais usual, como o sono, o sonho ou uma perturbação da atenção.

O cinema é, portanto, um operador da visibilidade do tempo, do seu aspecto oculto, o tempo libertado das determinações cronológicas, como afirma a teoria deleuziana. O pensamento de Deleuze afirma que o passado é radicalmente diferente de qualquer existência psicológica. Além de apresentar imagens, o cinema cria um mundo ao redor

delas, unindo a imagem atual a imagens-lembrança, imagens-sonhos e imagens-mundo.

Deleuze se questiona sobre a diferença entre uma imagem-lembrança e uma imagem-sonho (Deleuze, 2007, p. 73). A primeira é virtual, mas torna-se atual quando evocada pela imagem-percepção. Já na imagem-sonho, as percepções durante o sono subsistem como uma nuvem de sensações, mas não são apreendidas pela consciência. Além disso, a imagem-virtual que se atualiza no sonho não o faz diretamente, mas através de uma série de anamorfoses que criam um circuito infinito. Essas duas características estão ligadas, pois a sensação atual pode evocar uma imagem, mas esta só se torna real ao se tornar outra coisa, e este processo pode continuar indefinidamente. Não se trata de metáforas, mas de um devir sem fim (Deleuze, 2007, p. 73).

As imagens óticas e sonoras puras nos levam a circuitos cada vez mais amplos, como imagens-lembrança, imagens-sonho ou imagens-mundo. No entanto, Deleuze defende o uso de um menor circuito:

Bergson concebe um passado que é uma dimensão do presente, ou seja, que é contemporâneo ao presente. Passado e presente têm entre si o que Deleuze designa como uma “coalescência”. É precisamente este passado que é a imagem virtual: uma imagem virtual à qual corresponde uma imagem atual – uma imagem no presente –, ou vice versa. É este circuito entre a imagem atual e a imagem virtual – o passado e o presente que coabitam num mesmo tempo que vai formar o que Deleuze chama de menor circuito [...] (Guéron, 2011, p. 112).

Esse menor circuito é tido como o mais interno de todos, a ponta final onde a imagem atual se une ao seu reflexo, o menor circuito possível da imagem-tempo, para realmente encontrar a correspondência entre as imagens óticas e sonoras. Em vez de maximizar a imagem, seria necessário contrai-la. Deleuze, ao se basear no estudo de Bergson intitulado *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, destaca que, se levarmos essa tendência ao extremo, diremos que a própria imagem atual tem uma imagem virtual que corresponde a ela, como um reflexo

ou duplo. O resultado disso é o regime cristalino, a constituição de uma imagem cristalina.

Segundo o autor, a imagem-cristal é a principal das formas que permite explorar a relação entre a imagem e o tempo de maneira completa e complexa. Esse tipo de imagem é uma forma de atividade contrária às narrativas lineares, e potencializa um caminho para uma nova forma de pensar e sentir o cinema, permitindo ao espectador experimentar novas sensações e perceber o mundo de uma nova forma.

Dentre os exemplos de Deleuze quanto as imagens-cristal, podemos destacar *A dama de Shangai*, de Orson Welles, em que a indiscernibilidade que aqui citamos atinge um ponto máximo, uma imagem-cristal perfeita, quando uma multiplicidade de espelhos tomam para si a atualidade das personagens, que só conseguem tomá-la de volta ao quebrarem todos os espelhos, encontrando-se frente a frente e, podendo assim, mata um ao outro. Apesar da imagem-cristal se dar de forma perfeita em *A dama de Shangai*, Welles já havia utilizado o recurso em *Cidadão Kane*, na célebre cena em que o globo de vidro se estilhaça junto ao magnata moribundo, fazendo com que a neve que nele estava venha na direção do espectador [...] (Gnann, 2023, p. 75-76).



Figura 1 – A imagem-cristal proporciona uma nova perspectiva para a mesma unidade de tempo, adicionando um significado virtual que não substitui, mas co-existe com o significado atual. É como se a imagem-cristal atravessasse a imagem

anterior, permitindo que ambas sejam vistas em conjunto. Essa cena acontece logo no começo do longa, aos 2 minutos, e depois, reaparece, de certa maneira, em seu final. Fonte: Cidadão Kane (dir. Orson Welles), 1941.



Figura 2 – A importância da montagem para Orson Welles é bastante marcante, mas a sua linguagem cinematográfica é demarcada de fato quando o diretor apresenta a profundidade de campo, como na cena acima, onde dois momentos que se distanciam apresentam-se ao mesmo tempo numa nitidez de câmera e temporal. É essa uma imagem indireta do tempo, onde temos uma constante transformação, uma mudança ininterrupta, do tempo. Essa cena ocorre aos 20 minutos do longa. Fonte: Cidadão Kane (dir. Orson Welles), 1941.

É somente nesta imagem, chamada de cristal pelo filósofo e fundamental em sua taxonomia, que iremos perceber com melhor nitidez as relações entre o atual e virtual, adentrando a essência do pensamento do cinema deleuziano. As imagens-cristal se colocam para além do sujeito, fora dele, no tempo puro, cristalinas como um espelho⁵ –

⁵ “O caso mais conhecido é o espelho. [...] a imagem especular é virtual em relação à personagem atual que o espelho capta, mas é atual no espelho que nada mais deixa ao personagem além de uma mera virtualidade, repelindo-a para o extra-campo” (Deleuze, 2007, p. 89).

não há a necessidade, entretanto, de se haver um espelho propriamente dito em imagem, ou uma poça d'água que reflete, sendo o audiovisual-dramatúrgico também um nível relevante para explorar essa temática. Nessa estrutura, a imagem atual aparece com seu duplo contíguo, as virtualidades coladas a ela. A relação entre atual e virtual⁶ constitui um circuito, mas pode ocorrer de duas maneiras diferentes: o atual remete à virtuais como outras coisas em grandes circuitos, onde o virtual se atualiza; ou o atual remete ao virtual como seu próprio virtual, nos menores circuitos onde o virtual se cristaliza com o atual.

Por mais que a imagem-cristal tenha muitos elementos distintos, sua irredutibilidade consiste na unidade indivisível de uma imagem atual e de “sua” imagem virtual. Mas o que é essa imagem virtual em coalescência com a atual? O que é uma imagem mútua? Bergson sempre se colocou esta questão, e procurou sempre a resposta no abismo do tempo. O que é atual é sempre um presente. Mas, justamente, o presente muda ou passa. Pode-se sempre dizer que ele se torna passado quando já não é, quando um novo presente o substitui. Mas isso não quer dizer nada. Certamente é preciso que ele passe, para que o novo presente chegue, que passe ao mesmo tempo que é presente, no momento que o é. É preciso, portanto, que a imagem seja presente e passada, ainda presente e já passada, a um só tempo, ao mesmo tempo (Deleuze, 2007, p. 99).

Essa imagem possibilita a reflexão sobre paradoxos temporais, estabelecendo as condições necessárias para a instauração de um

⁶ A distinção entre o virtual e o atual é uma das questões mais fundamentais para entender o Tempo, que se desenvolve em duas grandes vias: a passagem do presente e a conservação do passado. O presente é uma informação variável medida por um tempo contínuo, por um suposto movimento em uma única direção. À medida que o tempo se esgota, o presente passa e define o atual. Por outro lado, o virtual aparece em um tempo menor do que o que mede o mínimo de movimento em uma direção única, o que o torna “efêmero”. Apesar disso, é no virtual que o passado se conserva, já que o efêmero não cessa de continuar no “menor” seguinte, o que remete a uma mudança de direção. O tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável em uma direção é também o mais longo tempo, mais longo do que o máximo de tempo contínuo pensável em todas as direções. Dessa forma, enquanto o presente passa em sua escala, o efêmero conserva e se conserva em sua escala.

pensamento mais profundo acerca do tempo. A diferença dessa estrutura em relação aos grandes circuitos da imagem-tempo é que, na imagem-cristal, o virtual passa a ser o duplo indiscernível do atual, enquanto no grande circuito o virtual se atualiza em outra imagem. Deleuze define a imagem-cristal como uma imagem que consiste em uma série de fragmentos ou facetas que compõem um todo. Essa imagem é caracterizada por sua multiplicidade, já que cada faceta reflete e refrata outras facetas.

A imagem atual e sua imagem virtual constituem, portanto, o menor circuito interior, em última análise, uma ponta ou um ponto, mas um ponto físico que não deixa de ter elementos distintos (um pouco como o átomo epicuriano). Distintos, mas indiscerníveis, assim são o atual e o virtual, que não param de se trocar (Deleuze, 2007, p. 90).

3 Considerações finais

A emergência da imagem-cristal no cinema moderno, conforme explorado por Gilles Deleuze, representa um marco que redefine a relação entre tempo, memória e percepção. A partir da ruptura com os vínculos sensório-motores, o cinema acaba por transcender sua função de representar o movimento para capturar diretamente o tempo em sua complexidade. Essa transformação é mediada pelo diálogo entre o atual e o virtual, cujos circuitos indiscerníveis formam a essência da imagem-cristal. Nesse contexto, o cinema deixa de ser um espelho estático da realidade para se tornar um campo de criação no qual o presente e o passado coexistem, fundindo-se em uma experiência temporal única e inovadora.

A potência da imagem-cristal reside em sua capacidade de desafiar a linearidade narrativa e promover uma experiência estética que incorpora elementos como memória, sonho e virtualidade. Ao explorar as imagens-lembrança e o flashback, o cinema se afirma como uma ferramenta que não apenas representa, mas também reinventa as formas

de percepção e compreensão do tempo. Esse movimento é fundamental para a filosofia deleuziana, pois insere o cinema como uma arte que não reproduz, mas cria possibilidades para o pensamento.

Assim, a imagem-cristal consolida o cinema moderno como um território de inovação, onde a indiscernibilidade entre o real e o virtual permite o questionamento das convenções narrativas e estéticas tradicionais. Ao incorporar o menor circuito entre o atual e o virtual, o cinema não apenas revela a essência do tempo puro, mas também redefine os limites entre a arte e a filosofia. Nesse sentido, o cinema torna-se uma manifestação plena do pensamento, uma expressão visual do devir, confirmando seu papel como um operador privilegiado de novas formas de ver, sentir e refletir sobre o mundo.

Referências

- BERGSON, Henri. *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*. Trad. Jonas Gonçalves Coelho. Revista Trans/Form/Ação, São Paulo, Edição 29(1): páginas 95-121, 2006. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/906/811>.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro – São Paulo: Editora Brasiliense. 2007.
- GNANN, Gabriel. *Cristalização do tempo: o percorrer a Estrada Perdida de David Lynch*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Estadual de Londrina. Paraná. 2023.
- GUÉRON, Rodrigo. *Da imagem ao clichê, do clichê à imagem: Deleuze, cinema e pensamento*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2011.

Modos de existir em desafio à normalização: uma proposta de subversão das estruturas normalizantes a partir de Deleuze e Guattari¹

João Vitor Gaudencio de Lima² & Ester Maria Dreher Heuser³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.13>

Voltamos o olhar para as multiplicidades que nos compõem. Atentamos para os modos de expressão, para as maneiras de pensar, de conceber, para os modos de experienciar e para o que eles suscitam em nós nas relações, nas articulações com as coisas e com os outros e nos encontros que fazemos. Como *multiplicidades*, os modos de existência são compreendidos a partir do processo de produção que procura pelas forças, intensidades e pela potência de existir. Neste sentido, trata-se dos agenciamentos e das conexões realizadas, assim como dos seus usos. Forças e intensidades que aumentam a potência de existir e outras que diminuem. Neste sentido, quais são as forças que usualmente, no nosso cotidiano, nos perpassam? Qual a intensidade destas forças e como nos acoplamos ou nos distanciamos delas?

¹ Agradeço ao PPGFil-Unioeste pelos recursos que tornaram real a participação no XX Encontro ANPOF, de imensa importância para minha formação.

² Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, bolsista CAPES. E-mail: joaogaud555@gmail.com

³ Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora Associada da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Filosofia. E-mail: esterheu@hotmail.com

O que observamos na sociedade ocidental, capitalista, é a operação de uma lógica fundada pelos critérios de uma identidade fixa focalizada na representação. Neste campo, todos os conjuntos do que é pensando e sentido e experimentado são reduzidos à forma básica da questão: “*o que é...?*”. Neste sentido, os modos de existência, por vezes, são condicionados (ou, antes, passam a desejar serem condicionados) a pensar, sentir e experimentar a partir desta questão. Por exemplo, o tempo todo nos perguntamos *o que é* ser isso ou ser aquilo? Ou *o que significa* isso com que me identifico, que chamo (e que sinto precisar chamar) de Eu? O que questionamos, aqui, é a de onde surge esta constante necessidade de definir expressamente *o que* somos e, sobretudo, quais as definições que surgem dentro de um território que produz os critérios de uma normalização dos corpos, dos afetos, do pensamento, das experiências e dos seus respectivos usos.

Perguntar pelo “*o que é...?*” está no fundamento das estruturas de dominação e de submissão que nos perpassam; é uma questão fundada numa identidade fixa, expressa enquanto representação e compreendida pela interpretação disso que ela, de antemão, definiu e representou. Esta estrutura, argumentamos, desqualifica o nível das multiplicidades ao passo que pretende, sempre, organizar de maneira reta e linear os conjuntos de coisas nela inseridos. Por exemplo, dentro da própria filosofia não é raro que encontremos pontos de parada abrupta dos fluxos e das conexões de multiplicidades umas com as outras... São os casos em que, por exemplo, as intersecções da filosofia com a não-filosofia são renegadas – como se a própria filosofia tivesse como único objetivo a definição e a representação dos estados das coisas da maneira mais reta, mais racional e mais objetiva possível. Ao fazer aliança com Deleuze e Guattari, não damos ênfase ao “*o que são*” as coisas, mas para a função que elas têm nos modos de articulação que traçam ao se movimentarem de maneira aberrante num campo livre. O problema dos modos de existência não está nas definições do que eles são ou do

que não são..., mas no próprio processo incessante de procura pela potência de existir.

Esse processo não se movimenta num plano em linha reta e de maneira bem ordenada. Ele é tomado pelo caos das multiplicidades, é feito delas e com elas, movimentando-se com e entre as multiplicidades que encontra. Os movimentos aberrantes que performam ao se deslocar não tem uma forma previamente definida, nem param abruptamente num céu de formas perfeitas e incorruptíveis... Rejeitar os movimentos aberrantes (seja nos modos de existência, no que deles suscitam ou na própria noção de filosofia) reduz as articulações que produzimos à mera função da representação. Este é o problema que apontamos anteriormente, o de atrelar a função da filosofia (ou da não-filosofia) à perguntar pelo “*o que é..?*”. Mas não é raro que a filosofia seja considerada a disciplina que se ocupa por perguntar pelo “*o que é...?*” e de ser atribuída a ela a função de definir estados de coisas sob o jugo dos conceitos. São inúmeras as conferências, livros e aulas que se ocupam desta tarefa. Aliados a Deleuze e Guattari, nos propomos a propiciar um ambiente filosófico tomado pelas forças que vêm de fora da própria filosofia para, então, filosofar; daquilo que é impensável, mas que, com esforço, possibilita que pensamos acerca do próprio pensamento. Neste momento, forçamos o pensamento a partir de outros modos, a fim a encontrar mesmo nas mais mecânicas repetições, as forças que levam para além do mero procedimento de definir e representar os usos dos conceitos. Deste modo, trata-se de retirar a atividade do pensar de um certo sossego que o consome melindrosa e silenciosamente. Superado o “perigo” de ir para fora da filosofia para pensá-la e de conceituar a partir desta “violenta” retirada, o que encontramos são, justamente, as modificações que excedem a própria filosofia. Neste sentido, trata-se de uma experiência-limite entre o fazer filosófico e a não-filosofia em todas as suas diversas e infinitas maneiras de existir. Experiência-limite que é traçada ao passo em que emaranhamos o trato e o uso dos conceitos às experiências vividas visando uma produção de modos de

existência. É interessante notar o processo de criação de novos modos de existir quando eles se voltam para práticas de subversão às estruturas de normalização, domínio e submissão.

Se por um lado podemos perceber toda uma estrutura ainda preocupada mais em decalcar a realidade que em produzir modificações ou novas realidades, por vários outros lados vemos investimentos ativos na produção de novo. Primeiro trata-se da denúncia das estruturas de dominação do pensamento e do corpo, na intenção de atentar para as diversas maneiras de submissão das diferenças à fixidez, quando as diferenças são organizadas a partir de pretensas formas identitárias e meramente representativas dos usos do pensamento e do corpo (quando tratamos a repetição como primeira e não a diferença como ponto inicial). Não é raro darmos de cara com uma estrutura de normalização social focada na constrição das diferenças. Esta estrutura se orienta a partir do que ela previamente considerou, arbitrariamente, ser uma boa representação da “Bela alma” ou do que chamou de “Bom”, de “Mau”, de “Correto” etc. Muitas vezes somos sujeitados a este procedimento que aniquila as diferenças e constrange as modificações. Muitas vezes, também, somos autores deste procedimento verdadeiramente mortífero... Os fascismos e, importante destacar, todos os microfascismos que nos atravessam e que, por vezes, fazemos atravessar.

E toda essa linha de morte, de aniquilamento das diferenças, de rechaçamento do novo... tudo isso em prol de que? Que tipo de efeito estes horrores surtem em nós, como atravessá-los sem deixar-se levar junto deles? É certo que, tendo atravessado os fascismos e os microfascismos (muitas vezes os nossos próprios microfascismos) sairemos machucados e envergonhados. Mas, novamente, como extrair disso alguma potência? O que aproximar e o que afastar para aproveitar-se das potências intensivas num processo de produção de novos modos de existência? É com este corpo machucado que encontraremos potência?

É certo que não. Precisaremos de um novo corpo, de novos usos do corpo-pensamento para fazê-lo.

Neste ponto, voltamos nosso olhar para uma proposta de subversão das estruturas dominantes, imperialistas, das máquinas de normalização social. Acerca da proposta de subversão, a intenção é de se voltar para os modos de existência que se tornaram matéria de pensamento para os autores. São os modos de existência inscritos nas margens da história, da filosofia, da academia, da sociedade: os verdadeiros marginais como os esquizofrênicos, os drogados e os masoquistas. Modos de existência que em seus processos de produção, não estão nenhum um pouco comprometidos ou mesmo interessados em estabelecer uma relação “normal” dos usos dos seus corpos-pensamento. Para eles, é necessário chegar a uma experiência-limite entre suas próprias atuações em seus modos de existir e as estruturas de dominação que tentam capturá-los para barrá-los numa sala escura cercada pelos muros da normalização.

Nas linhas de marginalidade que traçam, ocorre uma fusão entre pensamento e experiência, rejeitando os dogmatismos e as ortodoxias, tecendo constantes linhas de fuga com os critérios arbitrários e imperialistas de “normalidade”. Para estes modos de existência, a falta não é constituinte do que desejam, os seus corpos não acabam em si mesmos, a velocidade usual do pensamento deve ser acelerada cada vez mais. Considerados por uma lógica dogmática e ortodoxa (fundamentalmente conservadora) como modos “degradados” ou “execráveis”, estes modos de existência exalam forças e intensidades, retirando potência até mesmo da própria degradação. Problematicar a aparente “degradação” e fazer dela força ativa: tarefa realizada pelos modos de existir não conformados com as maneiras aceitas, preexistentes e “normais” de existir. Estes modos de existência – que abarcam, por exemplo, as minorias sociais (mulheres, pessoas de baixa renda, minorias raciais, pessoas do universo LGBTQIAPN+, viciados, doentes mentais etc.) – não se encaixam numa lógica racional-reta-ordenada em seus

modos de existência, não se identificam e, ativamente, nem querem se identificar com o “alto-padrão” regular e regulado de uma ortodoxia e de um conservadorismo aniquiladores da diferença.

Essas intensidades menores, então, são percebidas de diferentes maneiras – por exemplo pela literatura, pelas artes – e são intensidades que violentam nossos modos de pensar “normalizados” e “cotidianizados”, acostumados com a “ordem usual” das coisas. A potência das multiplicidades aparece quando esta ordem normalizada é abalada, abrindo uma brecha para a invenção do novo e de outros lugares efetivamente possíveis. Notamos que a criação se serve do abalo, da derrocada da ordem e encontra em sua queda novos modos de se movimentar, de ver, de pensar, de existir.

Esta violência ao mesmo tempo provocativa e excitante, pede pela modificação das coisas e das relações que fazemos com elas. Deste modo, a própria experiência cotidiana e ordinária pode ser modificada e verdadeiramente revirada – ser transformada em outra coisa. Neste ponto, já tendo o corpo e o pensamento forçados, encontramos as condições para a criação do novo, de novos e de outros modos de viver, de se articular e de fazer uso dos corpos e do pensamento. Produzem-se modos de existência mais livres na mesma medida em que não precisam e nem querer estar subordinados às supostas “leis” que os regeriam.

Trata-se, por fim, do uso dos corpos e do pensamento, na intenção de problematizar o que parece ser “ordinário” e “normal” são abalados – isto é, quando estes aspectos “bestas” são problematizados, quando eles dão ao pensamento o que pensar – e desabam, se despedaçam... E deste despedaçamento é que tiram novas forças, procuram por outros meios de se relacionar consigo mesmo e com os tantos outros para fora de cada um de nós.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1ª edição, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *A Lógica do Sentido*. Trad. José Silveira de Sá. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio Abreu Filho. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *O método de dramatização (1967)*. *Machine Deleuze*, 14 jun. 2019. Disponível em: <https://machinedeleuze.wordpress.com/2019/06/14/o-metodo-de-dramatizacao-1967-por-gilles-deleuze/>. Acesso em: 16 nov. 2024.
- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (v. 3). Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.
- HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze. Violência e empirismo no ensino de Filosofia*. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2010.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

A problemática do desejo/poder em Gilles Deleuze e Michel Foucault

Lauro Iane de Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.14>

1 Introdução: a ruptura de Foucault com Deleuze

Em 1977, Gilles Deleuze (1925-1995) endereça a carta *Desejo e prazer* a seu então amigo Michel Foucault (1926-1984) e que finda por encerrar de vez a parceria entre os outrora companheiros. A razão dessa ruptura não somente teórica, mas inclusive afetiva, deve ser encontrada com a publicação por parte do genealogista de *História da sexualidade 1: a vontade de saber* em 1976, onde ele desferia profundas críticas ao então projeto de esquizoanálise que Deleuze elaborara com Félix Guattari (1930-1992) nos dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, *O anti-Édipo* e *Mil platôs*. Naquela carta, o esquizoanalista buscará expor os termos de seu desacordo analisando os pontos de encontro e desencontro de seus projetos filosóficos, quais interesses em comum eles poderiam possuir e quais problemas seriam pertinentes para um, e não para outro. Neste sentido, Deleuze nos conta que:

¹ Doutorando e mestre em filosofia pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), membro do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe (GEFILUFS), e professor do Instituto Federal da Bahia (IFBA). E-mail: lauiromorais@msn.com. O presente texto apresenta os resultados parciais de nossa homônima pesquisa de doutorado.

Chego, assim, à minha primeira diferença com Michel (Foucault) atualmente (em 1977). Se, com Félix Guattari (isto é, a partir de *O anti-Édipo*, obra publicada em 1972), eu falo de agenciamentos de desejo, é porque não estou certo de que os micro-dispositivos possam ser descritos em termos de poder. Para mim, agenciamento de desejo marca que o desejo nunca é uma determinação ‘natural’, nem ‘espontânea’ (2016, p. 129).

Assim, a pedra de toque do pensamento deleuzo-guattariano se encontra no conceito de desejo, compreendido em sua dimensão social. Neste sentido, o desejo nunca é um dado natural, mas é ao mesmo tempo produtor e produto das relações sociais onde ele se insere. Apoiando-se na descoberta freudiana do inconsciente enquanto *locus* da produção energética que sustenta a vida, Deleuze e Guattari buscarão, a partir de *O anti-Édipo*, redefinir o campo da análise freudiana, de modo a mostrar como essa maquinaria inconsciente se liga, ou ainda seria ela própria a razão da ligação de, às determinações objetivas do campo social. Tratava-se, então, de refundar uma ciência materialista do inconsciente, purificada de extravios epistemológicos e que fosse capaz de unir produção social e produção desejan-te, retomando e aperfeiçoando o projeto do psicanalista Wilhelm Reich (1897-1957) que buscou explicar a relação entre a produção desejan-te e o campo social:

Nunca (Wilhelm) Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário [...]. (Reich) Renuncia, pois, a descobrir a *medida comum ou a coextensão do campo social e do desejo*. É que, para fundar verdadeiramente uma psiquiatria materialista, faltava-lhe a categoria de produção desejan-te, à qual o real fosse submetido tanto sob suas formas ditas racionais quanto irracionais. (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 47)

Desse modo, a psiquiatria materialista advogada por Deleuze e Guattari, a esquizoanálise, parte do princípio da imanência do desejo

no campo social: partindo da unidade do desejo como natureza onipresente no campo social, Deleuze e Guattari são levados a explicar como ele pode se (re)investir no campo social e produzir a multiplicidade de formas e relações que aí se encontram. Neste sentido, autoafecção do desejo é o que funda seu caráter privilegiado enquanto produtor *e*, ao mesmo tempo, produto do campo social. Em outras palavras, a natureza do desejo seria sua plasticidade, isto é, sua capacidade de investir certas formações sociais e, posteriormente, se deslocar, reinvestindo em novas formações sociais, produzindo a multiplicidade das relações e entes que coexistem no campo social. Neste sentido, se o desejo se caracteriza por seu movimento imanente, ele deve conter em si mesmo também o princípio de seu repouso, a saber, o recalçamento que o mantém investido em determinadas formações em detrimento de outras.

2 O campo problemático da esquizoanálise

O problema teórico que Deleuze e Guattari devem enfrentar é, então, como o desejo, que é por natureza fluído, pode se cristalizar, repetindo assim uma antiga questão ético-política que já havia sido formulada na Era Clássica por Baruch Espinosa (1632-1677): “Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 46). Em termos deleuzianos, esta questão equivale à busca da causa do recalçamento do desejo: se o desejo tudo produz, é necessário que ele também produza os mecanismos que o impedem de fluir e constituir novos territórios, mas como e por que ele o faz? É precisamente enquanto instância antiprodutiva da produção desejante que atua a repressão social, pois como nos dizem Deleuze e Guattari:

A força de Reich consiste em ter mostrado como o recalçamento depende da repressão. Isto não implica confusão alguma dos dois conceitos, pois a repressão tem necessidade do recalçamento precisamente para formar sujeitos dóceis e assegurar a reprodução da

formação social, inclusive nas suas estruturas repressivas. Porém, em vez de achar que a repressão social deva ser compreendida a partir de um recalçamento familiar coextensivo à civilização, este é que deve ser compreendido em função de uma repressão inerente a uma dada forma de produção social. É pelo recalçamento sexual que a repressão incide sobre o desejo, e não apenas sobre necessidades ou interesses (2011b, p. 161).

Na medida em que toda formação social deve também reproduzir suas condições de produção ao mesmo tempo em que produz, é necessário que certas possibilidades de produção sejam *a priori* excluídas da produção social, proibidas de existir antes mesmo de se atualizarem, pois ou elas não participam da atual reprodução das relações de produção ou elas se encontram em oposição a estas. De todo modo, a sobrevivência de uma dada sociedade, isto é, uma totalidade orgânica presente no campo social, depende da proibição de certas produções que não façam parte da reprodução de sua própria produção. O nome que se dá a esta função interditiva ou proibitiva do desejo é o que se chama de *repressão*.

Percebe-se assim o vínculo entre recalçamento do desejo e repressão social, já que todo recalçamento depende de uma interdição oriunda do campo social: para que o desejo se degenere e perca sua natureza fluída, é necessário que ele seja primeiramente fixado em determinadas relações em detrimento de outras. As partes ou zonas do campo social onde o desejo foi fixado e a partir das quais ele pode tanto produzir quanto participar da reprodução social constituem territórios e são nestes que existem os mecanismos repressivos que induzem o recalçamento. Por outro lado, dado a sua plasticidade, o desejo também é capaz de desterritorializar, isto é, se reinvestir em outras zonas do campo social que ainda não participam da reprodução e, por esta razão, ainda não foram ‘maculadas’ pelos mecanismos repressivos.

O princípio do desejo comporta, portanto, tanto a produção quanto a antiprodução: sua capacidade de desterritorialização não pode ser abstraída daquela de reterritorialização, pois elas são aspectos

complementares de uma mesma coisa que é a produção social. No que diz respeito à carta *Desejo e prazer*, é em razão desta complementaridade entre produção e antiprodução do desejo que Deleuze dirá a Foucault que:

A primeira diferença (minha com Foucault), portanto, seria esta: para mim, o poder é uma afecção do desejo (estando dito que o desejo nunca é ‘realidade natural’) [...] é nesse sentido que o desejo me pareceria vir primeiro, sendo também o elemento (de direito) de uma microanálise (Deleuze, 2016, p. 130).

O fenômeno do poder, isto é, do controle que se exerce sobre o desejo, torna-se, então, uma afecção ou efeito do desejo: não existiria tal coisa como uma potência de dominação dos corpos, existiria somente a potência do desejo de fazer os corpos diferirem e que, quando diminuída devida à repressão externa, passa a envolver essa impossibilidade no corpo. O conceito de poder não pode, no sistema filosófico deleuzo-guattariano, designar, portanto, um objeto que tenha estatuto ontológico próprio em razão do ponto de seu ponto de partida: o conceito puramente positivo de desejo. A instância repressiva do desejo receberia tão somente o nome de poder, e este nome não apreenderia nenhuma realidade distinta do próprio desejo, como Deleuze nos diz: “Em suma, não seriam os dispositivos de poder que agenciariam, nem que seriam constituintes, mas os agenciamentos de desejo é que disseminariam formações de poder segundo uma de suas dimensões.” (2016, p. 130).

Deleuze realiza uma censura pelo realismo injustificado de Foucault, acusando-o de ter reificado o que é tão somente a manifestação de uma das facetas do desejo, e de não apreender o princípio constitutivo do campo social: a lição nominalista de Deleuze é que os dispositivos de poder são *flatus vocum*. Ou, o que significa a mesma coisa, o poder é uma afecção do desejo, um fenômeno bem-fundado ou

substanciado pelo desejo em função de sua dimensão repressiva, não uma realidade em si mesma.

3 O campo problemático da genealogia foucaultiana

Por sua vez, em *História da sexualidade 1*, Foucault partirá da questão de como o poder é a causa imanente da potência dos corpos se diferirem. Neste sentido, segundo o genealogista, o poder se dispõe em formações historicamente determinadas, constituindo dispositivos que almejam capturar corpos e assim expressar sua potência. O problema é que o poder não pode assim integrar corpos sem que esses possam exercer, por sua vez, uma força contrária de modo que todo o campo social é permeado por correlações de força instáveis e em constante transformação. Portanto, Foucault chega a uma formulação simétrica ao conceito de desejo deleuziano quanto à natureza informe da causa imanente do campo social, contudo, partindo do polo oposto de seu colega. Por esta razão, a genealogia foucaultiana finda por problematizar o estatuto ontológico dos focos de resistência a fim de determinar de que modo o poder pode ser lançado contra si mesmo.

Contudo, essa problematização dos fenômenos de resistência ocorre sob o pano da análise histórica dos dispositivos que constituíram o atual domínio sobre os corpos. Neste sentido, a tese foucaultiana elaborada em *História da sexualidade 1*, e que o apartará derradeiramente de seu outrora colega esquizoanalista, é que o próprio conceito de desejo integra dispositivos historicamente constituídos para obrigar os sujeitos a elaborarem o saber sobre si e assim terem seus corpos submetidos à autoridade que regula a produção daquele saber. Portanto, não somente Foucault recusa o estatuto ontoepistemológico do programa esquizoanalítico deleuzo-guattariano como oferece uma alternativa política para aquela da criação das linhas de fuga: em vez da contestação do poder pela autoafirmação positiva do desejo, temos os

corpos como local de experimentação estética *contra* a tentativa de captura de sua potência pelos dispositivos.

Dessa maneira, o genealogista finda por conceber o prazer como princípio motor dos fenômenos de resistência ao poder, abandonando o princípio do desejo (e seu complemento teórico, que é a relação intrínseca que este conceito mantém com o de sexo), já que a problemática do desejo seria ela própria inaugurada pelos dispositivos de poder da sexualidade que ele busca combater ou oferecer resistência:

Não (podemos) situar o sexo do lado do real e a sexualidade do lado das ideias confusas e ilusões; a sexualidade é uma figura histórica muito real, e foi ela que suscitou, como elemento especulativo necessário ao seu funcionamento, a noção de sexo. Não (podemos) acreditar que dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder; ao contrário, se está seguindo a linha do dispositivo geral da sexualidade. Se, por uma inversão tática dos diversos mecanismos da sexualidade, quisermos opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência às captações do poder, será com relação à instância do sexo que devemos liberar-nos. **Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas corpos e os prazeres** (Foucault, 2020a, p. 171, grifo nosso).

Trata-se, portanto, de uma recusa termo a termo da problemática que constitui o pano de fundo da esquizoanálise: se, para Foucault e em acordo com os princípios metodológicos de Deleuze e Guattari, é necessário fazer uma periodização de como as multiplicidades do campo social são agenciadas, sejam elas animadas pelo princípio do desejo ou do poder, por outro lado, essa periodização impõe também uma regra metodológica: que não se possa tomar o conceito de sexo e seu correlato analítico de desejo como dados na teoria. Sendo o objetivo da análise mostrar como esses conceitos de sexo e desejo se constituíram no dispositivo saber-poder enquanto uma teoria da sexualidade, eles não devem comparecer enquanto ferramentas analíticas: é sua gênese que deve ser explicada, não pressuposta como um dado teórico.

Neste sentido, a disputa entre Deleuze e Foucault acerca do princípio constitutivo do campo social adquire o tom de uma ontologia já que, enquanto para o primeiro, o desejo constitui a causa imanente das transformações nos corpos que compõem o campo social, para o segundo, o poder cumpre homóloga função, pois como nos diz Foucault:

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. **O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares.**(2020a, p. 101, grifo nosso)

O corolário desta proposição ontológica parece ser o nominalismo foucaultiano: sendo o poder o princípio constitutivo imanente ao campo social, não podemos nos enganar ao encontrar na multiplicidade disposta no campo social formas aparentemente contrárias ao poder (como o desejo), pois essa *aparência* contrária é desprovida de realidade. No fundo, há somente poder, ainda que em configurações que o revistam numa diversidade que eluda sua unidade. Em suma, a lição a ser tirada é de que: “Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.” (Foucault, 2020a, p. 101).

Neste sentido, uma situação estratégica que encontramos nas sociedades modernas ocidentais é o disfarce, pois muitas vezes o poder *precisa* assumir a forma de seu contrário (por exemplo, que o poder careça de realidade em si mesmo e o que é primeiro seja desejo) para poder adquirir capilaridade no campo social e assim multiplicar seus pontos de apoio. Entretanto, não devemos aí nos enganar: mais uma vez, trata-se apenas do poder e de seus estratagemas.

É precisamente contra tal concepção negativa de poder que Foucault buscará negar a questão da ética espinosana fundamental

para Deleuze e Guattari, precisamente nos termos daqueles no texto *Como se exerce o poder*:

Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder [...]; porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente. A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. **O problema central do poder não é o da ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar ser escravos?):** no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e da intransigência da liberdade. Mais do que um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente (Foucault *apud* Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 244-245, grifo nosso).

Ora, Foucault censura precisamente este modo de eficácia do poder enquanto submissão ou sujeição que constitui o pano de fundo da concepção deleuzo-guattariana de desejo: um mero efeito inerte da rica produção do real pelo desejo, o poder registra tão somente o movimento já realizado pelo investimento libidinal das máquinas desejantes. Totalmente carente de realidade, ele é também incapaz de produzir algo, a não ser a submissão do desejo. Assim, se Foucault nunca chegou a enviar uma réplica à carta *Desejo e prazer* para Deleuze, nem por isso ele deixou de respondê-la inúmeras vezes, atacando a concepção deleuzo-guattariana de desejo sob os mais diversos flancos. Não é gratuito o fato, então, que Foucault tenha reproduzido naquele texto *ipsis litteris* o que Deleuze havia dito ser seu problema teórico principal (“como o poder pode ser desejado”, 2015, p. 130), para confrontá-lo: o problema da análise não é como poderíamos desejar ser escravos, mas sim como o poder incita seu oposto, a resistência.

Em suma, para o genealogista, não basta afirmar a primazia do poder, mas antes é necessário dissipar a ilusão que sustenta a hipótese contrária, segundo a qual a interdição do poder agiria externamente sob uma criação livre e imaculada, para permitir a compreensão do poder como plenamente positivo e produtor das correlações de força que permeiam o campo social.

Dessa maneira encontramos respostas equipolentes em cada um dos opostos: para Deleuze e Guattari, o poder não passa de um nome que envolve a falta potência do desejo – ele não é simplesmente inexistente, mas segundo e derivado e sua infertilidade ontológica expressa a sua incapacidade de produzir devir. Três anos após a troca de correspondência com seu colega, Deleuze voltaria a reafirmar em *Mil platôs* os mesmos termos de seu desacordo numa singela nota de rodapé:

[...] nossas únicas *diferenças* em relação a Foucault referir-se-iam aos seguintes pontos: 1º) **os agenciamentos não nos parecem, antes de tudo, de poder, mas de desejo**, sendo o desejo sempre agenciado, e o poder, uma dimensão estratificada do agenciamento; 2º) **o diagrama ou a máquina abstrata têm linhas de fuga que são primeiras, e que não são, em um agenciamento, fenômenos de resistência ou de réplica, mas picos de criação e de desterritorialização** (Deleuze; Guattari; 2011a, p. 103-104, nota 36, grifo nosso).

Por sua vez, Foucault, o desejo não passa de um nome que envolve a falta produzida nos corpos pelos dispositivos de poder – o desejo não é simplesmente inexistente, mas produzido segundo dispositivos historicamente determinados a fim de suturar os corpos e fazê-los depender de suas mediações, privando-lhes de sua potência de devir. Em seu comentário *Foucault: ou o nihilismo de cátedra*, José Guilherme Merquior (1941-1991) percebe claramente o espelhamento invertido que faz a repressão surgir como efeito secundário da pura positividade do poder:

A rigor, contudo, Foucault declara que as duas concepções não econômicas do poder – a teoria da repressão ou hipótese de Reich, e a teoria da guerra, que ele atribui a Nietzsche – são compatíveis e até mesmo ‘vinculadas’. Convida-nos a considerar a repressão como ‘a realização, dentro da guerra contínua dessa pseudopaz [...] de um perpétuo relacionamento de força’. Por conseguinte, a repressão é, afinal de contas, real – mas apenas como um efeito subordinado do poder. Aparentemente, então, o poder tanto ‘produz’ como ‘reprime’ – mas ‘produz’ antes de reprimir, sobretudo porque aquilo que ele reprime – os indivíduos – são, em larga medida, ‘produtos’ seus (2021, p. 167).

Consequentemente, a fidelidade metodológica à imanência do poder levará o genealogista a reafirmar em *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres* que não é a repressão da sexualidade que deve ter sua gênese explicada nas sociedades ocidentais, mas antes o próprio conceito de sexualidade que deveria ter sua gênese determinada a partir dos dispositivos que problematizaram a relação entre o sujeito e seu corpo. Neste sentido, a tese foucaultiana é a de que a sexualidade se constituiu num determinado dispositivo que permitiu a ligação entre discurso sobre o corpo e seus prazeres, notadamente os sexuais. A questão geral que norteará suas investigações será então: “por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados são objeto de uma preocupação moral?” (Foucault, 2020b, p. 15).

Uma resposta fácil a essa questão poderia ser dada pela hipótese repressiva, no entanto era precisamente esta hipótese que Foucault buscava desbancar em sua análise, mostrando como essa problematização da sexualidade foi ela própria criada a partir de modificações imanentes ao poder e seus dispositivos. Como ele nos diz:

Sei que uma resposta (àquela questão) ocorre de imediato: é que eles são objeto de interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave. **Mas isso seria dar como solução a própria questão** (isto é, tomar o sexo como objeto *a priori* seria fazer a analítica incorrer em petição de princípio) e, sobretudo, implicaria desconhecer que o cuidado ético a respeito da conduta sexual não está sempre, em sua intensidade ou em suas formas, em relação direta com o sistema

(moral) de interdições; ocorre frequentemente que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição. Em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra (Foucault, 2020b, p. 15-16).

Ora, trata-se, portanto, expurgar a analítica do poder de possíveis incoerências lógicas, evitando uma petição de princípio: como explicar o surgimento da categoria do sexo sem pressupô-la em seu início? Neste sentido, a história dessa forma de problematização não pode pressupor aquilo que ela busca compreender, a saber, uma delimitação clara e precisa da sexualidade em sua associação com corpo e seus prazeres, pois como nos diz Foucault:

Um dos traços característicos da experiência cristã da ‘carne’, e posteriormente a da ‘sexualidade’, será a de que o sujeito é levado nessas experiências a desconfiar frequentemente, e a reconhecer de longe, das manifestações de um poder surdo, ágil e temível que é tanto mais necessário decifrar quanto é capaz de se emboscar sob outras formas que não a dos atos sexuais. Uma tal suspeita não habita a experiência dos *aphrodisia*. É verdade que na educação e nos exercícios da temperança recomenda-se desconfiar dos sons, imagens e perfumes. Mas não porque a importância que se lhes dá seja a forma mascarada de um desejo, cuja essência consistiria em ser sexual; e sim porque existem músicas que por seus ritmos são capazes de enfraquecer a alma, porque existem espetáculos que são capazes de tocar a alma como um veneno e porque tal perfume, tal imagem são de molde a evocar a ‘lembrança da coisa desejada’ (Foucault, 2020b, p. 51).

Não encontraríamos na experiência grega do cuidado de si nada semelhante à constituição do sujeito desejante ou menos ainda de uma problematização da sexualidade enquanto tal. Se o comportamento sexual foi então problematizado e adquiriu um lugar privilegiado dentro das técnicas de si inventadas pelos gregos, é na medida em que ele compunha aquilo que eles denominavam por *aphrodisiai* e produziam efeitos de incontinência que colocavam em xeque o próprio lugar do sujeito enquanto *sujeito moral*. De todo modo, não encontraríamos na experiência grega nada semelhante a constituição de um sujeito

desejante cujo segredo latente se encontrasse sob a forma de uma sexualidade. Aqui, mais uma vez, o corolário do prazer ressurgiu como fundamental na analítica do poder, pois a partir da problematização grega de si, o ideal da continência e de controle dos prazeres do corpo colocará as práticas sexuais como lugar privilegiado desta problematização.

Se os gregos possuem um modo específico de conceber o desejo, *epithumia*, trata-se em uma outra configuração que não àquela que será formada a partir da problematização cristã da carne. Nesta problematização grega não se separa o prazer que suscita o desejo e o desejo que tende à produção do prazer, pois como nota Foucault:

A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta e do desejo; não é a de uma natureza fixando a norma dos atos; mas sim a de uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos. É essa relação dinâmica que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos *aphrodisia* (Foucault, 2020b, p. 54)

Diferentemente da concepção do sujeito desejante, que permite a tudo adquirir conotação sexual já que o segredo de sua sexualidade é olvidado dele próprio, o sujeito de desejo grego não tem conteúdo latente: se ele deseja algo que esteja associado a um prazer, ele realiza o ato correspondente de se voltar à coisa desejada porque ele é agradável, produz prazer. Mas, por outro lado, isto não significa dizer que tudo que o sujeito alvo dessa dietética do prazer o busque em função de um desejo latente e que, justamente por isso, pode ser mais bem percebido pela diversidade de efeitos escusos que ele não cessa de produzir. Aquilo para o que o desejo grego se volta, os *aphrodisiai*, é em si mesmo presente para o sujeito desejante na esfera em que ele se manifesta. É com vistas a essa distinção específica do desejo grego com relação ao que se tornará o sujeito desejante fruto da problematização cristã que Foucault nos diz que:

A atração exercida pelo prazer e a força do desejo que tende para ele constituem uma unidade sólida com o próprio ato dos *aphrodisia*. Será, em seguida, um dos traços fundamentais da ética da carne e da concepção da sexualidade, a dissociação – pelo menos parcial – desse conjunto. Essa dissociação se marcará, de um lado, por uma certa ‘elisão’ do prazer (desvalorização moral através da injunção dada na pastoral cristã a não buscar a volúpia como fim da prática sexual; desvalorização teórica que se traduz pela extrema dificuldade em dar lugar ao prazer na concepção da sexualidade); ela se marcará, igualmente, por uma problematização cada vez mais intensa do desejo (no qual se verá a marca originária da natureza decaída ou da estrutura própria ao ser humano) (Foucault, 2020b, p. 53).

Ora, é precisamente esta concepção de humano enquanto gênero de ser desejante e que produz em seus efeitos, seus atos, a repetição de sua marca constitutiva, sua decadência, que permitirá, posteriormente, no dispositivo da sexualidade, o desejo inundar a realidade de significado, enquanto sentido latente de toda ação e enunciação do sujeito. E é também esta dimensão universal do desejo que está ausente entre os gregos. Já que para eles não há semelhante elisão entre ato, prazer e desejo, tampouco pode haver profusão de uma verdade latente de si que esteja para eles olvidada. Seria necessário esperar que essas práticas facultativas que os gregos estabeleceram com seu corpo se cristalizassem na tardo-antiguidade e início da Idade Média no dispositivo confessional da pastoral cristã para que, então, o desejo pudesse ser elaborado como verdade sobre si.

Prossigamos um pouco mais nessa breve digressão às respostas foucaultianas contra as investidas de Deleuze. Afinal, o que pretendia Foucault, em seu prefácio de *O anti-Édipo*, ao apontar que Deleuze e Guattari se encontram nessa longa tradição de confissões da carne que a pastoral cristã iniciou (*apud* Deleuze; Guattari, p. 1983, p. xii)? Não estaria Foucault ironicamente sugerindo que, ao contrário do que pretendiam Deleuze e Guattari, esta obra se inseria precisamente na tradição cristã da “repressão sexual”, ou melhor ainda dizendo, da problematização da carne e constituição do dispositivo confessional, que

problematizou o sujeito de desejo e sua sexualidade como seu segredo latente? Foucault parece apontar exatamente isso sete anos após ter escrito aquele prefácio em *História da sexualidade 2*:

A noção de desejo ou a de sujeito desejante constituía, então (em 1976, na época do primeiro volume de *História da sexualidade*), senão uma teoria, pelo menos um tema teórico geralmente aceito. A própria aceitação (me) parecia estranha: com efeito, esse tema que se encontrava, segundo certas variantes, no centro da teoria clássica da sexualidade, como também nas concepções que buscavam dela se apartar (como a de Deleuze e Guattari); era ele também que parecia ter sido herdado, no século XIX e no século XX, de uma longa tradição cristã. A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da ‘carne’: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do ‘homem de desejo’ (2020b, p. 9).

Assim, aos olhos do genealogista também o projeto esquizoanalista faria parte da longa história do dispositivo da confissão cristã. Foucault parece insinuar que as oposições binárias do empreendimento deleuzo-guattariano (esquizo e neurótico; discurso assignificante e significante; desejo e poder; fascismo e revolucionário molecular etc) que fariam o sujeito confessar, constituir sua verdade interna sob o modo daquilo que ele não pode senão elaborar em discurso: “confesse, você é mais fascista do que imagina ser... Mostraremos a verdade sobre ti que nem tu conheces. Mas não te preocupes, pois tua libido ainda pode ser purificada de Édipo, do fascismo etc *contanto que...*”. Não é surpreendente, dado o humor diabólico foucaultiano como fora reconhecido pelo próprio Deleuze (2013, p. 116), que em seu prefácio à edição norte-americana de *O anti-Édipo*, o genealogista elogie o livro por se constituir uma *Introdução à vida não fascista* aos moldes de São Francisco de Sales², sub-repticiamente vinculando as pesquisas dos

² Em sua *Advertência à História da sexualidade 4*, Frédéric Gros nos diz que, num período próximo à troca de cartas com Deleuze, Foucault estava realizando investigações sobre a origem do mecanismo confessional a partir dos Padres da Igreja, o que coaduna com nossa hipótese do papel que São Francisco de Sales cumpre em seu prefácio a *O anti-*

colegas ao dispositivo da confissão cristã (apud Deleuze; Guattari, 1983, p. xiii).

No capítulo introdutório aos *Ditos e Escritos* de Foucault, a “Cronologia”, Daniel Defert nos conta que logo após a publicação de *O anti-Édipo* em março de 1972, Foucault teria dito a Deleuze: “É preciso se livrar do freudo-marxismo”, ao que Deleuze teria respondido “Eu me encarrego de Freud. Você vai se ocupar de Marx?” (apud Foucault, 1999b, p. 35).

Nossa hipótese é que, a partir de então, um espectro do freudo-marxista passa a rondar a academia francesa nos anos 70. Para compreendermo-lo melhor, é necessária uma breve digressão à década anterior de 1960, período que celebrou o matrimônio de um certo Marx e um certo Freud *via* Jacques Lacan (1901-1981) e Louis Althusser (1918-1990), pois como nos diz Dosse em *História do estruturalismo 1*:

(a partir de 1964, Althusser) permite, por sua tomada de posição, abrir o marxismo para o freudismo, e derrubar assim os tabiques erguidos e impostos pelo stalinismo, fechado para o discurso psicanalítico. O retorno a Freud assume em Althusser a forma de recurso a Lacan. O combate que eles travam, um e outro, contra o humanismo, o psicologismo, em nome da ciência, é, com efeito, similar e apresenta-se de maneira análoga como uma renovação do tipo de leitura dos textos fundadores de Marx e de Freud (2018a, p. 434).

Édipo, uma vez que este era seu objeto de estudo naquele período: “Daniel Defert escreveu sobre o mês de agosto de 1977: ‘Foucault está em Vendeuvre. Ele está escrevendo sobre os Padres da Igreja e pretende deslocar alguns séculos de sua história da sexualidade (com relação ao projeto original, focado nos séculos XVIII ao XIX). No quadro de um estudo das ‘governamentalidades’ no Collège de France [...], ele realizou suas primeiras conferências sobre os Padres (da Igreja) para caracterizar o momento cristão da ‘governamentalidade’ pastoral: os ‘atos de verdade’ (dizer a verdade sobre si-mesmo) articulados sobre as práticas de obediência.’ (apud Foucault, 2018, p. III-IV)”. O que pretenderia, portanto, Foucault ao inserir *O anti-Édipo* dentro da história dessa governamentalidade pastoral? Não deixa de se insinuar que os atos de verdade sobre a sexualidade lá delineados estariam igualmente articulados *sobre* as práticas de obediência, e não *contra* elas.

Assim, a união que coloca Freud e Marx em uníssono durante os anos 60 do século XX na academia francesa deve-se a uma interferência e colaboração mútua dos programas de pesquisa de Althusser e Lacan. Ou seja, na brincadeira endereçada a Foucault, para que este se livrasse de Marx, ironicamente Deleuze esquecera de incluir a si próprio: dessa maneira, no seu esforço de se livrar do freudo-marxismo, cujos principais expoentes na França daquela época eram Lacan, Althusser e seus colaboradores, Foucault também jogou fora o programa de pesquisa de Deleuze e Guattari. Um desfecho histórico não menos irônico com relação aos seus programas de pesquisa do que eram os próprios filósofos que assumidamente tinham gosto pelo sarcasmo como estratégia retórica e até filosófica.

4 Considerações finais: onde estamos e que fazer?

Qual a situação da atual fortuna crítica deste debate? Existem ao menos três abordagens possíveis com relação à antinomia desejo/poder em Deleuze e Foucault: (1) assumir a posição do esquizoanalista para censurar que, no fundo, o projeto foucaultiano depende de uma concepção latente de desejo – este é o caminho seguido pelo próprio Deleuze em seu comentário *Foucault* e por outros comentadores, como Smith em seu capítulo *Dois conceitos de resistência: Foucault e Deleuze* (in: Morar; Nail; Smith, 2016).

Também podemos (2) assumir a posição do genealogista e censurar que Deleuze e Guattari sub-repticiamente participam dos dispositivos de poder que eles visam questionar – este é o caminho adotado por Foucault em seu prefácio à edição norte-americana de *O anti-Édipo* e assumido por Grace em seu artigo *Falsos amigos: Foucault e Deleuze sobre a sexualidade e desejo*. Neste sentido, tanto a primeira abordagem quanto a segunda afirmam a irredutibilidade das pesquisas de Deleuze e Foucault e findam por sustentar o que Morar e Gracieuse chamam de tese da incompatibilidade (in: Morar; Nail; Smith, 2016, p. 232).

Por fim, a última abordagem (3) é assumir uma posição sincrética em favor de um esquerdismo deleuzo-foucaultiano como fazem Antonio Negri e Maurizio Lazzarato. Nessa lista incluem-se ainda os próprios Morar e Gracieuse, que defendem uma interessante hipótese contra a tese de incompatibilidade entre Deleuze e Foucault. Segundo os mesmos, o alvo preferencial da crítica foucaultiana não seria a esquizoanálise, mas sim a psicanálise freudiana clássica, especialmente aquela de Reich, pois:

[...] Deleuze e Guattari não são o alvo da crítica de Foucault sobre o desejo. O alvo sempre foi [...] a tradição freudo-marxista. Enquanto Reich permanece inserido numa visão teológica do desejo, pregando a implosão orgástica como uma nova doutrina da salvação, Deleuze e Guattari radicalmente se afastam desta visão. Para eles, 'O desejo nunca é uma energia pulsional indiferenciada, mas resulta ele próprio de uma montagem elaborada, de um *engineering* de altas interações: toda uma segmentaridade flexível que trata de energias moleculares e determina eventualmente o desejo de já ser fascista. É muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas.'" (Morar; Gracieuse; 2016, p. 239-240).

Em suma, segundo os comentadores, Deleuze e Guattari estariam salvaguardados das críticas foucaultianas à hipótese repressiva porque concebem o desejo não a partir de uma teoria instintiva e organicista, mas pulsional e social. O desejo seria para eles aquilo que Foucault havia denominado de *a priori* histórico (1999a, p. 437): a existência indeterminada do desejo é sempre determinável em função dos agenciamentos historicamente determinados que o acopla e desacopla das máquinas sociais. Era exatamente nesses termos que Deleuze lembrara Foucault sobre seu uso da hipótese repressiva na carta *Desejo e prazer*:

[...] tenho necessidade de um certo conceito de repressão, não no sentido em que a repressão incidiria sobre uma espontaneidade, mas no sentido em que os agenciamentos coletivos teriam muitas dimensões

e os dispositivos de poder seriam apenas umas dessas dimensões. (Deleuze, 2016, p. 131).

Em suma, a dita repressão do desejo não pode ser considerada abstraída das condições concretas nas quais o desejo é socialmente investido: o que um agenciamento reprime não é a espontaneidade do sujeito, mas a produção libidinal do sujeito que o próprio agenciamento ligou à dada instituição e que a desterritorializa.

Contudo, aqui nossa hipótese pretende derramar água no chope de tal tipo de sincretismo que advoga uma pretensa unidade no programa político-contestatório presentes em *História da sexualidade* ou *Capitalismo e esquizofrenia*. Seguindo Grace, parece-nos que a crítica foucaultiana atinge os coelhos deleuzo-guattariano e freudiano com um só golpe:

Em uma excelente resenha, Jacques Lagrange menciona de passagem que é um erro assimilar a crítica de Foucault à teoria e prática freudiana com aquela elaborada por Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* porque ela não se satisfaz meramente por denunciar certa interpretação de desejo, (a *História da sexualidade 1*) *A vontade de saber* ‘questiona a própria categoria de desejo’. Aprofundando esse questionamento, Maurice Dayan habilmente contrastou as duas críticas, observando que, ao colocar a ciência de Freud dentro de uma estratégica histórica de poder, a abordagem de Foucault implicou ‘seleções, ambições e uma maneira muito diferente daquela de Deleuze.’ Nosso objetivo é ir ainda mais longe e argumentar que descrição de Foucault (do dispositivo) da sexualidade é *incompatível* com a do desejo formulada por Deleuze e Guattari (2009, p. 53).

Desse modo, malgrado a tentativa de Morar e Gracieuse, a tese da incompatibilidade entre Foucault e Deleuze nos impõe e solicita-nos uma solução. Parece-nos que a recusa de Foucault incide em qualquer uso da hipótese repressiva, mesmo no uso historicamente refinado por Deleuze, já que aquela nem consegue compreender a função positiva do poder em sua multiplicidade de formas e muito menos é capaz de

localizar a si mesma dentro dos dispositivos internos ao poder constituído nas sociedades modernas.

No entanto, em concordância com Flieger, somos aqui inclinados a levantar a seguinte questão: seria o edifício da psicanálise lacaniana igualmente atingido pela crítica foucaultiana quanto o de Deleuze? Ou seja, seria a psicanálise lacaniana incompatível com esta nova concepção foucaultiana de poder polimorfo e produtivo? (Flieger, 2024, p. 243). E mais especialmente, poderia a filosofia deleuziana produzida ainda em consonância com freudo-marxismo althussero-lacaniano, nos apresentada em *Diferença e repetição*, *Lógica do sentido* e *Apresentação de Sacher-Masoch*, responder satisfatoriamente a aporia foucaultiana e superar a referida incompatibilidade? Por este motivo, nossa tese é a de que não somente a tese da incompatibilidade deve ser assumida, mas ela constitui uma verdadeira antinomia inultrapassável conquanto permaneçamos assumindo seja a pura positividade do desejo ou a do poder.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. Trad. Robert Hurley e Mark Seem. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011b.

- DOSSE, François. *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966 – volume I*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- DREYFUS; Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FLIEGER, Jerry Aline. Édipo sobredeterminado: mamãe, papai e eu enquanto máquinas desejantes. Trad. Lauro Iane de Moraes et al. *AUFKLÄRUNG*, v. 11, n.1, p. 241-266, 2024.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos I: problematização do sujeito, psiquiatria e psicanálise*. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020a.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020b.
- GRACE, Wendy. *Faux amis: Foucault and Deleuze on sexuality and desire. Critical Enquiry*, Chicago, University of Chicago Press, v. 36, n. 1, p. 52-75.
- LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Trad. Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Foucault: ou o niilismo de cátedra*. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo: É Realizações, 2021.
- MORAR, Nicolae; NAIL, Thomas; SMITH, Daniel W. *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- NEGRI, Antonio. *Quando e como li Foucault*. Trad. Mario Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016.

O Direito dos que estorvam

Leandro Lelis Matos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.15>

1 Introdução

Em um artigo publicado no *Le Monde*, em 1978, Deleuze denuncia a situação do povo palestino, que se encontra sob o ataque desproporcional pelo Estado sionista de Israel, no sul do Líbano. “Para todo o mundo, os palestinos, gente sem terra e sem Estado, são um estorvo” (Deleuze, 2016, p. 169). Na verdade, a saída encontrada pelas potências mundiais para resolver esse obstáculo é inviabilizar o povo palestino, chegando mesmo a compactuar com o seu massacre. O referido texto tem como intento clamar à comunidade internacional o reconhecimento dos palestinos como “interlocutores válidos”, já que foram imersos em um “estado de guerra” pelo qual não deveriam responder.

Lamentavelmente, em outubro de 2024, podemos confirmar a atualidade desse raciocínio. Nesse sentido, o presente escrito pretende trazer uma problematização acerca da questão atual da Palestina, sobretudo em Gaza, a partir da afirmação de Deleuze, central para percurso a ser seguido aqui: “o sionismo e, depois, o Estado de Israel, exigirão que os palestinos lhes reconheçam de direito. Mas ele, o Estado

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto do curso de Filosofia na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA).

E-mail: leandro_lelis@uvanet.br

de Israel, não deixará de negar o próprio fato de um povo palestino” (Deleuze, 2016, p. 253).

2 A questão de direito e a fundação de um enclave

Deixando explícito que não nutro simpatias, muito menos defendendo as atitudes condenáveis desencadeadas pelo grupo Hamas, como as de sequestrar e causar a morte de civis, trazendo pânico à população de Israel, o que está em questão neste texto é chamar a atenção para outro tipo de luta. Faço coro com a posição de Peter Pelbart ao afirmar que o judeu era o modelo do excluído: sem território, sem lugar na sociedade, vítima de violências e perseguições que atravessaram milênios. No entanto, eis que no século XX, o seu destino enfrenta um estranho paradoxo: “por um lado, o extermínio empreendido pelo Estado nazista, nas câmaras de gás. Por outro, a fundação de um Estado próprio e soberano, na Palestina” (Pelbart, 2019, 168). Pelbart ressalta a condição de desterro a qual os palestinos foram submetidos após a fundação do Estado de Israel, inclusive nos debates nos campos da historiografia e da filosofia, que ainda atribuem centralidade ao Holocausto, desde o que tornou possível esse lastimável acontecimento aos seus efeitos. No entanto, observa o autor: “que israelenses e palestinos tenham disputado entre si o embate armado no plano narrativo, é um dos fenômenos mais intrigantes desse conflito” (Pelbart, 2019, 168). A luta é, portanto, em favor dos que são perseguidos, massacrados e reivindicam um direito de existir.

Como defende David Lapoujade, a questão de direito é a pergunta formulada por Deleuze que atravessa a sua filosofia de forma sub-reptícia. No campo da política, Lapoujade questiona se há um direito das minorias que escape das formas de direito já consolidadas. Referindo-se a *Mil platôs* (Deleuze; Guattari, 2007, p. 174), o intérprete afirma: “Tudo se passa como se determinadas reivindicações e determinadas expressões ameaçassem as outras formas de direito”

(Lapoujade, 2015, p. 27). Há uma potência nos sem direito que ameaça os com direito conferido pelo Estado, pelo mercado, por isso eles devem ser mantidos invisibilizados política e existencialmente.

Ainda de acordo com o Lapoujade, a questão de direito corresponde a uma pergunta pelo fundamento, enquanto a questão de fato indaga sobre a legitimidade da pretensão. Ao perguntar “com que direito?”, Deleuze indaga a legitimidade de um fato. Todo fato exprime uma pretensão, todo fato exige algo, e a questão do direito (*quid juris?*) julga se a exigência é bem fundada ou não. O fundamento é o critério do julgamento, portanto a investigação acerca do fundamento diz respeito à questão de direito. Nesse sentido, gostaria de pensar sobre a questão: *o que fundamenta a deslegitimação do povo palestino, condicionando-os a um fato sem direito?* A pista que segurei para encontrar o fundamento e a sua legitimidade é relativo à pretensão do Estado sionista de fundar um “povo eleito” tornado universal.

Retomo a leitura de Breno Altman (Altman, 2023, p. 41-49), para elucidar a origem da questão a partir do movimento sionista, uma corrente político-ideológica do judaísmo criada no final do século XIX pelo jornalista húngaro Theodor Herzl (1860-1904). O sionismo, em seu início, pretendeu reunir uma etnia heterogênea sob o abrigo do lema “uma terra sem povos para um povo sem terra”. Essa tendência foi vencida e optou-se pela Palestina, a Canaã bíblica, ancorando a sua justificativa nas tradições históricas. Ora, mas a Palestina era uma terra com povo, até mesmo povoada por judeus, jamais uma terra vazia. No entanto, para aquela corrente política, a terra precisava ser esvaziada de um povo.

Sabemos que a cultura judaica é fortemente referenciada pela sua tradição religiosa, mas é importante esclarecer que o sionismo nasceu laico, e para ganhar sustentação recorreu à religião, ou seja, ao transcendente, lançando mão de duas ideias fundamentais: a de “povo eleito” e de “terra prometida”. Esses dois conceitos compõem o elo entre um povo superior ao seu direito natural à terra. Mas, era preciso

que o sionismo promovesse uma reforma na estrutura sacerdotal da religião judaica. Para tanto, inverte a ordem da “terra prometida”. Se antes, essa “terra” seria alcançada com a volta do Messias, com a nova lógica é preciso possuir uma terra para que o Messias retorne. Dessa forma, o Estado de Israel deveria ser erigido para abrigar o Messias, ideia que agradaria o rabinato. O sionismo constitui-se como uma doutrina que reúne a supremacia de um “povo”, para legitimar a sua prática colonial de povoamento e exercer o seu “direito histórico-divino” de ocupar a terra habitada. Então, o sionismo erigiu um fundamento que opera de modo circular para legitimar o que é fundado – o próprio sionismo – e julgou legítima a sua pretensão. A questão é de imensa complexidade, sobretudo quando as suas consequências mais graves envolvem uma limpeza étnica.

Voltando ao nosso filósofo, mantendo a urgência da causa Palestina na agenda, em 1982 é publicada uma conversa entre Deleuze e Elias Sanbar sob o título “Os índios da Palestina”, na qual destaca os laços estreitos entre Estados Unidos e Israel para além da força do *lobby* sionista. A proximidade entre os dois Estados reside no fato do extermínio dos *peles vermelhas* e dos palestinos, estes que seriam os “índios” da Palestina, estarem submetidos a uma lógica colonialista. De um lado, há o colonialismo clássico, que encerra um povo em determinado território para explorar a sua mão de obra e gerar mais-valia; de outro lado, o dos “índios” submetidos a um colonialismo de povoamento que retira o território do seu povo para alargar os domínios, não importando se os próprios colonos se encarregarão do emprego da força laboral. Ou seja, diz respeito a como é possível “esvaziar um povo” (Deleuze, 2016, p. 204). Em resumo, o Estado sionista realiza a reincorporação do “sonho americano” na terra árabe (Deleuze, 2016, p. 254).

Deleuze insiste, juntamente com Sanbar, que a Palestina foi declarada “terra vazia” a partir de 1948. Mais do que ocupada, a Palestina desapareceu. Tornou-se uma “terra sem povo” levada ao limite. O

esforço colonialista foi o de como invisibilizar os palestinos. Há uma inversão de pertença em relação aos povos e a terra. Enquanto os sionistas afirmavam que a terra pertencia a eles, os palestinos defendem que pertencem à terra. Essa postura é a dos povos originários, fazer compreender que povo e terra não podem ser cindidos, sob o ônus de desaparecimento de um ou de outro. O que está em jogo nessa leitura é a “luta das minorias”, ou seja, a luta pela existência daqueles que se encontram sem corpo, sem terra, sem linguagem; justamente os que deixaram de ser percebidos por não mais corresponderem às exigências dos sistemas dominantes.

3 O direito das minorias

Ao sermos fundados, estamos de antemão separados das nossas potências. Por isso a insistência de Deleuze, retomando a célebre proposta de Artaud, de “dar um fim ao juízo”. Dar um fim ao juízo equivale também a dar um fim ao fundamento. Julgar não significa fundar, julgar diz respeito à obediência dos seres que são julgados aos desígnios do fundamento. Essa proposta reivindica um encontro entre a política e o pensamento, quando a filosofia é assumida como uma atividade de combate e não de guerra. Não de um combate que objetiva a aniquilação do outro, mas, em um sentido heraclitiano, em que o combatente é “*entre* suas próprias partes, entre as forças que subjagam ou são subjugadas, entre as potências que exprimem essas relações de forças” (Deleuze, 2008b, p. 150). O combate não é somente contra o outro, mas entre si, ressaltando o *entre* como característica do devir. Enquanto o combate contra o outro ambiciona a destruir ou rechaçar uma força; o combate entre “é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças, somando-se a elas num novo conjunto, num devir” (Deleuze, 2008b, p. 150).

Essa articulação entre pensamento e política pode sustentar a ideia de que não cabe insistir em uma “forma-sujeito”, uma vez que

esta se mantém submissa ao aparelho de Estado. O Estado cria o sujeito, individual ou coletivo, para submetê-lo aos seus ditames. O sujeito não poderia agir de outra forma que não obediente ao Estado; o sujeito age apenas sujeitado. Em vez do ponto de vista da exclusão, Deleuze observa que o sistema capitalista, enquanto criador de modos de via, cria um mundo “hiper includente”, objetivando não deixar nada escapar (Deleuze, 2008a, p. 220-226). Sentir, pensar, lembrar, falar, ver etc., são capacidades que já estão dadas, inviabilizando o desejo de algo que esteja fora do grande cardápio do modo de vida reproduzidos pelo referido sistema.

Para vislumbrar uma saída do assujeitamento, as definições de maioria e de minoria elaboradas por Deleuze e Guattari compõem uma saída que compreendo como a mais viável para o momento. A maioria é definida pela seleção que a axiomática capitalista opera distribuindo e hierarquizando “potências e direitos”. Trata-se de uma função cuja operação define quem pertence em primeiro grau e quem pertence em graus inferiores, seguindo a lógica de um estado de poder, de dominação, de padrão e não em termos numéricos (Deleuze; Guattari, 2008, p. 52). A maioria tem como função ser o modelo para operar a segregação dentro de uma massa. A minoria, por sua vez, corresponde não aos que ficaram de fora, mas aqueles que são imperceptíveis quando não correspondem às exigências do sistema, tornando-se sistemas inferiores ou de terceira, quarta ou quinta qualidade (Lapoujade, 2014, p. 269). São potências subjugadas, sujeitadas. Em suma, enquanto a maioria designa um estado, a minoria corresponde a um processo, ou seja, a um *devenir*.

A relação entre fundamento e direito torna a minoria invisível e inaudível, por isso se trava um combate com ela e contra os poderes que a desapossou desses direitos. O minoritário foi destituído do direito de existir legitimamente. Ele não possui corpo, espaço, terra ou linguagem que sustente o seu modo de existência. Assim, compreendem-se as noções de maioria e de minoria: os que possuem e os que

não possuem direitos de existir. Enquanto a maioria é definida como um estado de um ou de dominação, minoria corresponde a um processo, não um conjunto ou estado (Deleuze; Guattari, 2008, p. 88).

Em um sistema globalizante que nada deixa escapar, as minorias possuem dificuldade de serem “vistas”, já que a sua realidade se concretiza sob a forma do clichê: o clichê sobre o pobre, o clichê sobre o indígena, nomeado de “índio”, o clichê sobre o árabe, o clichê sobre o negro, o clichê sobre o judeu, este constatado pela história do antisemitismo. Ora, não seria o clichê uma das formas de práticas racistas, sexistas, classistas? Cabe a nós tentarmos romper com os clichês para que os modos de vidas minoritários deixem de ser “vistos” como algo fora *do direito de existir por si* e assim exercer a sua potência.

Deleuze encara a nossa civilização não como uma civilização da imagem, como muitas vezes nos dizem e, tantas outras, nos obrigam a acreditar, mas como uma “civilização do clichê”, cheia de riscos e ameaças, pois “todos os poderes têm interesse em nos encobrir alguma coisa na imagem”. Por outro lado, nem tudo está solapado pelos bloqueios dominantes dos clichês. Ao mesmo tempo em que a imagem sofre com a imposição do clichê, ela resiste tentando “fazer buracos” nele, sair dele. Para alcançar essa imagem irrepresentável, não cabe fazer prognósticos ou previsões tentando antecipar até onde ela é capaz de nos levar. Em vez disso, é preciso “tornar-se vidente”, ver além do clichê. Trata-se de ver *o intolerável*, pois é ele que nos mobiliza à ação (Deleuze, 2013, p. 10-11). Ora, por que suportamos o mundo? Suportamos o mundo, porque ele está sustentado por uma conexão de clichês que banalizam a vida. É preciso, portanto, uma vidência pura, sem que o fato esteja revestido por clichês e assim possamos “ver” o insuportável.

No caso de Gaza, parece que ainda não foi violento o suficiente no sentido de afetar as nossas faculdades e fazer com que haja uma conexão, uma solidariedade com o povo que está em vias de ser completamente exterminado. O “acontecimento Gaza” seria o bastante para que não pudéssemos mais pensar, agir, ver e falar como antes,

pois ele tem a força destrutiva de romper um elo entre nós e o mundo. Mais do que buscar condenações aos algozes, a problematização precisa ser sobre nós, sobre aqueles e aquelas que emudecem diante de um massacre colonialista clássico, que arrasam mulheres, idosos e crianças recém-nascidas. Ao mesmo tempo que mobilizamos as nossas capacidades para enfrentar essa barbárie com os meios que dispomos, cabe pensarmos na criação de novos sujeitos capazes de incorporar à ação política, avessos ao comodismo de discursos anticoloniais que, embora digna e urgentemente levarem as vozes contra as opressões de gênero, de classe e de raça situadas em seus corpos, permanecem emudecidos ante aos mísseis que estraçalham os corpos de palestinos e palestinianas.

Essa intensidade que vem de fora provocada pelo acontecimento, enquanto um “fenômeno de vidência”, promove o levante de um corpo ou de uma sociedade ante ao que ele considera como intolerável, fazendo surgir novas existências e produzindo outras subjetividades (Deleuze, 2016, p. 246). Isso ocorre quando a nossa sensibilidade é afetada por algo demasiado potente e as nossas capacidades de sentir, de pensar, de falar são desorganizadas e reorganizadas de outra forma. A percepção se torna um acontecimento quando as potências são redistribuídas. Dessa forma, podemos falar em termos de *devir*, quando essas potências se levantam e nos carregam para algo não pessoal, ou seja, algo impessoal, coletivo e político, pois não somos mais sujeitos individuais, já que saímos dessa forma estática quando as potências se efetivam em nossos corpos e, assim, desencadeiam afetos os quais os corpos não toleram mais. Entramos em um devir não quando perdermos a nossa identidade, imitamos ou tentamos tomar o lugar do outro, e sim quando as nossas potências e a do outro convergem em termos de comunidade. Entramos em um “devir-judeu”, um “devir-palestino”, um “devir-negro”, um “devir-indígena” quando assumimos essas potências que nos transformam e nos solidarizamos com elas, fazendo existir *um judeu, um palestino, um negro, um indígena*. Dessa maneira, pode-se pensar em um corpo coletivo, que não é mais organizado e se torna

outro corpo ao se compor com aqueles corpos com os quais se estabeleceu uma relação de solidariedade transformadora.

Trazendo a leitura de Lapoujade, é importante ressaltar que o autor afirma que as ações são sempre ações de luta, de direito e de fato. O primeiro aspecto da luta é pelo direito dentro do sistema, para se constituírem novas potências no âmbito da sociedade. Isso ocorre com a evolução dos direitos e conquistas de novos direitos. A luta dos movimentos feministas, dos movimentos negros, dos indígenas, dos trabalhadores rurais sem terra (MST), dos palestinos são para que haja novos espaços de decisão que possam ouvi-los e vê-los. Essas lutas irão constituir um novo sujeito social que se tornará capaz de ações coletivas. São lutas em nome de um “direito ao desejo”, pois os corpos sociais são compostos com a territorialização do desejo. Os grupos minoritários reivindicam um direito de decisão sobre os problemas que os atravessam. Com Deleuze e Guattari, somos motivados a questionar como um determinado sistema social legitima os modos de vida. Uma pergunta crucial é: com que direito uma sociedade ou um grupo nos despossa das nossas potências de agir? Se há um combate, ele se dá nos termos jurídicos, mais do que no campo do direito e sua força de lei seletiva, ou seja, pelo direito de ver e de falar quando não se pode mais ver e falar diante de algo insuportável para a nossa existência. Por isso, o poder, com os seus clichês ou com os seus possíveis, não é capaz de responder às reivindicações das minorias. No campo do sensível, o bombardeio dos clichês pelas telas paralisa as nossas indignações e nos tornam resilientes, concordantes, consensuais a nível universal. Se surge uma nova existência capaz de que ultrapassar o campo social, ela emerge do impossível.

O segundo aspecto da luta é a luta das minorias de fato, que são travadas no universo micro. Na macropolítica, os palestinos e outros grupos lutam pelos seus direitos apelando às regulações dos órgãos internacionais competentes. É a luta coletiva de um povo que pode ser das mulheres, da população LGBTQIAP+, dos subalternizados etc.

Mas, Deleuze e Guattari chamam a atenção para a *condição da luta*, esta travada no nível micropolítico, lá onde as potências circulam e perpassam os outros corpos. Quais as potências que atravessam os palestinos e os “ocidentais”, os judeus e os árabes, os homens e as mulheres, os humanos e a natureza? É nesse nível que se cria uma potência para agir, mas que as ações serão praticadas no nível macropolítico. Quando ocorre a saída dessas potências de um corpo, elas encontram território em outro corpo. Essas potências escapam porque se veem diante do intolerável. Não é apenas contra uma situação pontual que elas se erguem, mas contra o universo inteiro territorializado pela axiomática. Por exemplo, o capitalismo com as suas misérias, desastres ambientais, cognitivos, emocionais, contra o seu modo de apropriação e extermínio que se manifesta no colonialismo, na ânsia expansionista e aniquiladora do fascismo, na escravização, na Palestina. Assim, a luta deixa de ser apenas dos judeus, dos palestinos, dos negros, das mulheres, dos quilombolas, ou seja, das minorias de fato, e passa a ser reivindicada pelas “potências revolucionárias”.

4 Considerações finais

Cumprir trazer uma reflexão de Deleuze e Guattari sobre o que poderia ser uma saída para as minorias, quando se recorre aos direitos do homem. Esses direitos não se constroem em existir submetidos às gestões dos corpos operadas pelo capitalismo, como a segurança da propriedade, distribuindo e hierarquizando os corpos sobre a terra. Em muitas democracias as forças de segurança controlaram a gestão do território, mas elas administram a violência e a miséria em um Estado democrático: “que social-democracia não dá a ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto? Os direitos não salvam nem os homens, nem uma filosofia que se reterritorializa sobre o Estado democrático” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 139). São esses direitos que o capitalismo lega aos povos. Ou seja, os direitos dos que estorvam não são

encontrados a partir das democracias que temos à mão. São justamente essas as democracias liberais que exacerbam a desigualdade social, a crise climática, as posturas autoritárias de um fascismo produzidos pelo capitalismo contemporâneo, nos abarrotando com os clichês no presente e, ao mesmo tempo, nos despossando do futuro, o tempo da criação.

Deleuze e Guattari fazem eco com Primo Levi, ao dizerem que o que nos sobra é a vergonha de existir nessa época, mas é justamente essa vergonha que pode nos levantar e não firmar pactos indecorosos com o presente (Deleuze; Guattari, 1997, p. 140-141), como a aceitação de genocídios. É essa vergonha e a urgência de nós estabelecermos relações às existências que estorvam, que se faz real a mobilização de um pensamento capaz de transformação pela filosofia, no sentido de engendrar conceitos que possam conferir corpo, voz e terra para um povo existir em uma nova terra.

Referências

- ALTMAN, Breno. *Contra o Sionismo: Retrato de uma Doutrina Colonial e Racista*. São Paulo: Editora Alameda, 2023.
- DELEUZE, Gilles. *A Imagem-tempo (Cinema 2)*. Trad. Eloisa de Araújo Ribeiro; revisão filosófica de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1ª edição 1992 (7ª reimpressão 2008a).
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1ª edição, 1997 (3ª reimpressão – 2008b).
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas*. David Lapoujade (Org.). Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 5). Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição, 1997 (3ª Reimpressão, 2007).

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* 2. ed. Tr. Bento Prado Jr.; Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora. 34, 1997.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo-SP: n-1 edições, 2015.
- PELBART, Peter Pál. *Ensaio do assombro*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

Todos somos *bricoleurs*: entrelaçamentos estéticos, éticos e políticos entre Baudelaire, Deleuze e Guattari

Lourenço da Silva Queiroz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.16>

*Vê-se um trapeiro cambaleante, a fronte inquieta,
Rente às paredes a esgueirar-se como um poeta,
E, alheio aos guardas e alcaguetes mais abjetos,
Abrir seu coração em gloriosos projetos.*
Charles Baudelaire, *As flores do mal*

1 Introdução

“Todos somos *bricoleurs*”, afirmam Gilles Deleuze e Félix Guattari nas primeiras linhas de *O anti-Édipo* (1972). Na definição de *bricolage* formulada por Claude Lévi-Strauss, em *Pensamento Selvagem* (1962), os autores acreditam encontrar um conjunto de características que constituem a própria *lógica da produção desejante*. Lógica esta que se baseia numa concepção do desejo pensado a partir da perspectiva da esquizofrenia, isto é, o desejo como um princípio imanente ao processo de uma única e mesma produção que é, ao mesmo tempo, natural, social e histórica.

¹ Doutorando pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). Bolsista CNPq (processo nº: 140948/2024-4). E-mail: lourenco.queiroz@usp.br

Lévi-Strauss sustenta que o *modus operandi* do pensamento mítico é uma espécie de *bricolage* no plano do intelecto; e, reciprocamente, a arte da *bricolage*, apresenta um caráter mitopoético. Como veremos, o *bricoleur* aparece, nesta feita, como um tipo ideal que revela um modo de criação distinta do engenheiro. O modo como o antropólogo francês constrói essa diferenciação permite entrever que alguns dos traços seminais do modo de criação própria ao *bricoleur* podem ser encontrados em *As flores do mal* (1847), de Charles Baudelaire – especialmente na figura do trapeiro (*chiffonnier*), figura heroica da modernidade com cujos traços o poeta se identifica. O modo de experimentação e criação desse poeta-trapeiro encontra ressonâncias no *bricoleur* e na inaudita concepção de esquizofrenia criada por Deleuze e Guattari. São algumas das linhas desses entrelaçamentos estéticos, éticos e políticos que o presente capítulo pretende cartografar.

2 A sensibilidade de Baudelaire em face à vida moderna

Em 1863², Charles Baudelaire publica seu célebre ensaio *O pintor da vida moderna*, no jornal francês Le Figaro. Quais os aspectos permitem caracterizar a vida moderna? O que significa ser um artista moderno, e qual seu papel nessa “modernidade” *in statu nascendi*? Essas questões formam, em linhas gerais, o ponto de partida e o fio condutor deste ensaio seminal. Profundamente impactado pelas transformações do mundo europeu, Baudelaire nutre um intenso sentimento de ambivalência em relação à sua época, marcada pela ausência do Absoluto e, com efeito, pela perda angustiada das convicções e das promessas de redenção que, até então, sustentavam a existência do mundo ocidental europeu. O tempo da modernidade, para Baudelaire, é o tempo da

² Embora o texto tenha sido publicado apenas neste ano, Baudelaire o redigiu entre 1859 e 1860, logo após o ensaio *Salão de 1859*. Entretanto, o tema tratado em *O pintor da vida moderna* já começara a ser discutido no *Salão de 1846*.

transitoriedade, da efemeridade, da destrutividade próprias ao capitalismo industrial e ao mundo burguês agitado e corruptor do espírito (Coli, 2005).

Em *Paris, capital do século XIX* (1991), Walter Benjamin analisa que a reforma urbanística de enormes proporções lograda pelo barão de Haussmann, entre 1853 e 1870, coloca Paris “sob um regime de exceção”³, tornando-a estranha para seus próprios cidadãos (p. 41). Se foram muitos os poetas que teceram o elogio da modernidade e que apostaram cegamente na utopia do progresso, este não é o caso de Baudelaire. O poeta mostra uma repulsa veemente do progresso e desse mundo banalizador e corruptor do espírito.

Não obstante, por outro lado, o poeta sabe que finca raízes em seu tempo presente e que dele não pode escapar para alguma forma de transcendência teológica. O que não significa aceitar o presente como um dado, acabado, restando apenas a resignação. O poeta moderno baudelaireano constrói fugas, mas ele não foge do fato de que tudo é fugidio sob seus pés. Ele sabe que não pode desertar de em seu mundo efêmero e depauperado, por isso sua fuga só pode se realizar a partir da criação de outros mundos possíveis, no interior de seu próprio mundo em crise. E criar, nessa perspectiva, não significa recuperar arcaísmos, a fim de ressuscitar modelos ideais transcendentais. Isso não seria possível, posto que o poeta moderno está destinado a viver em seu tempo, e a partir dele *fazer fugir*, criar sua obra ainda que esteja em tempos insólitos e tediosos⁴.

³ Segundo Benjamin, “Haussmann trata de encontrar apoio para a sua ditadura e colocar Paris sob um regime de exceção. Em 1864, num discurso na Câmara, expressa o seu ódio contra a desarraigada população da grande metrópole. Esta aumenta constantemente através dos seus empreendimentos. A elevação dos aluguéis empurra o proletariado para os arrabaldes. Através disso, os bairros perdem a sua fisionomia própria. Surge o cinturão vermelho. Haussmann deu a si mesmo o nome de “*artiste démolisseur*” (artista demolidor) (Benjamin, 1991, p. 41).

⁴ Em *Adivinhas do tempo: êxtase e revolução*, Olgária Matos analisa que a modernidade, sentida por Baudelaire, é o tempo em que o tédio reina soberano. O tédio, escreve a autora, é “contemporâneo da filosofia do progresso, do pensamento que banui

Ao examinar a poética da decepção lírica em Baudelaire, Franklin Leopoldo e Silva (2011) diz que a “experiência poética baudelaireana da modernidade é constitutivamente ambígua”, visto que o poeta moderno, ancorado na efemeridade do presente, busca corresponder à manifestação moderna do Absoluto na poesia. Isso significa que o poeta moderno é aquele que realiza *a identificação entre o transitório e o eterno* em seu fazer poético.

Essa *ambiguidade* característica da poesia de Baudelaire ganha uma expressão cristalina em sua teoria do belo. “A modernidade”, diz o poeta, “é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável” (Baudelaire, 1996, p. 25). Assim, quando se fala em belo não se pode *abstrair* o elemento histórico e circunstancial, a moda, a moral, a paixão. Reside aí o erro dos acadêmicos⁵ que, partindo de uma visão unilateral, consideram tão somente o “elemento eterno, invariável, cuja quantidade é excessivamente difícil de determinar” (*Ibid.*, p. 10). Ao incorrer nessa abstração da dimensão histórica e contingente, perde-se aquilo que Baudelaire considera ser o “invólucro aprazível, palpitante, aperitivo do divino manjar”, sem o qual o elemento eterno seria indigerível e inadaptável à natureza humana. Nesse sentido, a busca do belo não é um itinerário acadêmico e conceitual com padrões normativos preestabelecidos; ela envolve, antes, um modo de experimentação que, por sua vez, implica uma dinâmica de encontros e afecções (*Ibid.*, p. 10-11).

A experiência do belo é sempre contingente e situada historicamente. Do elemento relativo a seu tempo, artistas como Ticiano e Rafael souberam extrair o elemento eterno, imprimindo o valor de beleza

milagres da Bíblia mas também, em consequência das transformações culturais e da visão de mundo mecanicista de estilo cartesiano, desvalorizou as coisas criadas, silenciando a *natura loquax*, instituindo o reino dos objetos mortos e regras arbitrárias em mundo sem esperança de salvação” (Matos, 2008, p. 36).

⁵ Para Baudelaire, a expressão máxima do academicismo era a pintura de Jean-Auguste Dominique Ingres, um grande entusiasta do “cânone Rafael-Grécia-Natureza” (Mourão, 2016, p. 136).

às suas obras (*Ibid.*, p. 26). No entanto, quando este valor de beleza é erigido à condição de um *modelo ideal* a partir do qual se julga o presente, o resultado é a fixação de certa normatividade acerca do belo determinada pela contingência histórica. O dogmatismo, baseado nessa visão de um belo que permaneceria único e idêntico a si mesmo, promove um enrijecimento da percepção, disciplinando o olhar daquele que avalia o valor das obras dos artistas modernos.

É preciso, então, que a experimentação se libere desse olhar domesticado e julgador, para redimensionar a percepção e *ver* o que há de belo na arte do seu tempo. Somente uma “infância redescoberta sem limites” pode recobrar a inocência do olhar de criança. “A criança”, escreve Baudelaire, “vê tudo como novidade; ela está sempre inebriada. Nada se parece tanto com o que chamamos inspiração quanto a alegria com que a criança absorve a forma e a cor” (*Ibid.*, p. 18). O olhar primaveril da criança não domesticado pelo hábito, pelas codificações sociais sedimentadas e naturalizadas, é o que permite apreender o moderno em sua “qualidade essencial de presente”, de modo a extrair o elemento eterno do circunstancial, próprio à sua época. Daí Baudelaire afirmar que “houve uma modernidade para cada pintor antigo”, e eles souberam apreendê-la de modo singular, fazendo coexistir o transitório e o eterno em seu máximo tensionamento (*Ibid.* p. 24-25).

Tendo isso em vista, Baudelaire tece uma peculiar teoria da arte moderna, segundo as diretrizes que seriam exigidas pela própria modernidade. O poeta se posiciona criticamente em relação à teoria positivista da arte, baseada na generalidade à qual se poderia chegar recorrendo a uma perspectiva histórica progressiva e cumulativa das obras de arte. Na contracorrente dessa visão, ele parte da sensibilidade em face à modernidade, para proceder a uma análise lírico-crítica do artista da vida moderna. Um dos aspectos notáveis dessa análise se perfaz na poesia baudelaireana com a construção de determinados *personagens* heroicos com os quais o poeta se identifica. Personagens como o flâneur, o apache, o dândi e o trapeiro consistem em *heteronímias* do

artista moderno, isto é, em imagens, papéis e tipos de experimentação do real com cujos traços característicos o poeta se identifica, e que constituem seu modo de existência.

Walter Benjamin, em seu ensaio seminal *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* (1989), ressalta que a construção dessas heteronímias do artista-herói da modernidade são fruto da sensibilidade de Baudelaire em relação à vida moderna; elas nascem da experiência de insatisfação e, ao mesmo tempo, de fascínio face a um tempo em que não há heróis como outrora, posto que a modernidade se revela como tragédia. Num tempo marcado pela “morte de Deus”, pela ausência de Ideal absoluto enquanto instância transcendente que fundamenta e legitima convicções, valores superiores e verdades últimas, os personagens baudelafricanos não são heróis mas apenas representam papéis de heróis. Como observa Benjamin:

Baudelaire não encontrou, como Gautier, satisfação em sua época; nem como Leconte de Lisle pôde enganar-se com relação a ela. Para ele, o idealismo humanitário de um Lamartine ou de um Hugo não estava disponível; nem lhe foi dado, como a Verlaine, refugiar-se na devoção. Como não possuía nenhuma convicção, estava sempre assumindo novos personagens. Flâneur, apache, dândi e trapeiro, não passavam de papéis entre outros. Pois o herói moderno não é herói – apenas representa o papel de herói. A modernidade heroica se revela como uma tragédia onde o papel do herói está disponível” (Benjamin, 1989, p. 94).

O que distingue esses personagens, enquanto representação de certos papéis do herói moderno, é a própria especificidade de sua experimentação da modernidade. Os personagens flâneur, dândi, apache, trapeiro etc. aparecem, cada qual à sua maneira, sempre à margem do modo de produção capitalista, da racionalidade técnico-científica, e do contrato social que a vida moderna impõe.

No artigo *O heroísmo moderno de Charles Baudelaire: uma teoria à luz de Walter Benjamin* (2016), Freitas assinala que as imagens do herói moderno baudelafricano não se assemelham àquelas do heroísmo

romântico, “mas, sim, a imagens dos anti-heróis, escolhidas pelo poeta no espetáculo da vida mundana e dos milhares de existências desgraçadas que habitam os subterrâneos de uma grande cidade” (p. 529). Por outro lado, também não se trata da imagem do herói antigo, cuja existência e conduta era moldada segundo mitos teológicos e valores transcendentais. A condição moderna, no auge do capitalismo, também não permite essa forma de heroísmo. Por isso, Leopoldo e Silva (2011) ressalta que o herói moderno baudelairiano tem sua existência determinada por uma tensão entre a graça e a desgraça; ao mesmo tempo em que ele resiste heroicamente à decadência e aos impulsos destrutivos da modernidade, sua própria graça depende desses mesmos impulsos.

3 O gesto heroico do poeta-trapeiro baudelairiano

Um dos personagens-heróis baudelairianos privilegiados em *As flores do mal* é o trapeiro (*chiffonier*). O trapeiro surge inicialmente como um personagem do cotidiano parisiense que vagueia pela cidade catando sucata, lixo, detritos e toda sorte de materiais descartados pela sociedade industrial capitalista. Sua atividade está intrinsecamente vinculada à sua condição de indigência. O próprio trapeiro é visto como uma espécie de rejeito de uma sociedade que não cessa de descartar humanos, assim como descarta seu lixo e tudo o que considera supérfluo. Com efeito, o contingente de trapeiros surge em maior número com o avanço da indústria e seus novos métodos para a produção massificada de mercadorias. Com esse avanço técnico-científico os objetos descartados passam a adquirir maior valor (Benjamin, 1989, p. 16).

Mas por que, na poesia baudelairiana, o trapeiro se torna um personagem heroico? Com que traços deste personagem o poeta se identifica e incorpora na fatura de sua obra? Na interpretação benjaminiana (*Ibid.*, p. 16), a atividade do trapeiro deixa entrever um “protesto mais ou menos surdo contra a sociedade, diante de um amanhã mais

ou menos precário”. Ele resiste à obsolescência e à descartabilidade dos objetos de consumo, ao recolher o que a sociedade rejeitou e foi destituído de seu valor. Mas se o trapeiro exerce certo fascínio em sua época e se torna uma heteronímia do artista moderno baudelaireano, não é apenas por recolher os rejeitos da sociedade industrializada, mas por seu gesto que revela um modo singular de experimentação do real e de conexão com os objetos.

O trapeiro não *xê* tais objetos sob a lógica utilitária dos bens; o *olhar* do trapeiro se caracteriza por uma *seletividade* muito singular, que se dá à maneira de “uma triagem, uma escolha inteligente; (o trapeiro) recolhe como um avaro um tesouro, as imundices arruinadas que, ruminadas pela divindade da Indústria, tornar-se-ão objetos de utilidade ou de prazer” (Benjamin, 1989, p. 395). A sensibilidade do trapeiro, como a da criança, não se deixa capturar pelo cálculo racional e consciente de um indivíduo que escolhe o que lhe é útil, a partir de seu valor de troca. O corpo do trapeiro compõe com toda sorte fragmentos, produzindo uma espécie de transfiguração das imundícies arruinadas ao extrair delas algo útil e prazeroso para si. Na obra *Lembrar, escrever, esquecer* (2006), Gagnebin ressalta que a atividade do trapeiro não é mobilizada tão somente pela pobreza, “mas também pelo desejo de não deixar nada se perder”. Aquilo que se tornou lixo para uma sociedade pode ser aproveitado, recuperado e ganhar uma nova existência no estoque heteróclito do trapeiro (p. 53-54). Ademais, seu modo de relação com a cidade e seus dejetos faz do trapeiro uma figura de resistência capaz de produzir uma espécie de curto-circuito na lógica de reprodução do capital. Assim, diz Benjamin, já se pode entrever alguns dos traços seminais que conectam esse personagem heroico ao poeta moderno – um *poeta-trapeiro*.

Os poetas encontram o lixo da sociedade nas ruas e no próprio lixo o seu assunto heroico. Com isso, no tipo ilustre do poeta aparece a cópia de um tipo vulgar. Trespagam-no os traços do trapeiro que ocupou a Baudelaire tão assiduamente [...]. Trapeiro ou poeta – a escória diz

respeito a ambos; solitários, ambos realizam seu negócio nas horas em que os burgueses se entregam ao sono; o próprio gesto é o mesmo em ambos. Nadar fala do andar abrupto (*pas saccadé*) de Baudelaire; é o passo do poeta que erra pela cidade à cata de rimas; deve ser também o passo do trapeiro que, a todo instante, se detém no caminho para recolher o lixo em que tropeça (Benjamin, 1989, p. 78-79).

O poeta-trapeiro deambula solitário pela cidade com andar errante e intermitente, parando abruptamente para catar os restos produzidos em um dia da capital. Seu olhar seleciona os fluxos da cidade, sempre à espreita para extrair deles os elementos que podem compor seu tesouro. Qualquer fragmento que a metrópole despreza pode ser selecionado e estocado, perfazendo uma composição heteróclita e movente; é assim, diz Benjamin, que o poeta-trapeiro “compila os arquivos da devassidão, o cafarnaum da escória” (*Ibid.*, p. 78).

O gesto que os une concerne ao modo de experimentação errante do espaço, à percepção não calejada pelo hábito, mas atenta aos fluxos que a arrastam, à contingência dos encontros e suas afecções, para deles extrair a substância de sua obra. Poeta e trapeiro mergulham na caoticidade da cidade moderna, sem partir de representações da cidade enquanto totalidade, como quem a vê abstratamente de cima ou de fora. Sua força criadora reside na experimentação contínua da cidade, numa *flânerie* capaz de seguir seus fluxos, seus movimentos, suas velocidades e lentidões, seu clima, seu asfalto e sua lama, seus corpos e suas vestimentas, seus espaços e sua arquitetura, seus sons, odores e texturas, seus restos e seu lixo.

4 Do gesto poeta-trapeiro ao *bricoleur*

O gesto do poeta-trapeiro aparece intrinsecamente vinculado a uma questão importante: *como selecionar e juntar os fragmentos mais díspares “catados” ao acaso?* A cada encontro com os fragmentos de um mundo insólito e fugaz, uma nova possibilidade de conexão, de seleção

e composição. É assim que o trapeiro e o poeta, artista da vida moderna, constroem seus estoques, compõem suas coleções de fragmentos (Gagnebin, 2006, p. 118). A produção do poeta-trapeiro se torna, desse modo, um tipo de ritual provocatório silencioso, mas imprescindível contra a miséria humana e a civilização/barbárie do desperdício de mercadorias e de vidas.

Gagnebin nota que o gesto do poeta-trapeiro é retomado em muitas práticas artísticas modernas e contemporâneas. Ela evoca o exemplo emblemático do artista Arthur Bispo do Rosário⁶ “e suas infinitas coleções de latas usadas ou de barbantes” (*Ibid.*, p. 118). Nessa perspectiva, lembremos da arquitetura fantástica da *Casa da flor*, de Gabriel Joaquim dos Santos (1892-1985), um brasileiro fluminense, negro, filho de uma mulher indígena e de um ex-escravizado, trabalhador braçal de salinas e grande contador de histórias. Durante mais de 60 anos, Gabriel dos Santos dedicou sua vida à construção de sua casa em São Pedro da Aldeia, no Rio de Janeiro.

Como observa Fernando Fuão, *A Casa da flor* é considerada uma arquitetura fantástica composta por uma combinação prodigiosa de múltiplos fragmentos heterogêneos.

Um museu em cujas paredes grudam-se milhares de imagens dispostas num contínuo floral. Um *rendez-vous* alucinante de fragmentos: telhas de barro, pratos, garrafas, conchas, ossos, pedaço de vidro, espelhos, azulejos, lajotas, cerâmicas, conchas, mexilhões, ralos de chão... Em meio à festa de objetos surgem até flores feitas de argamassa,

⁶ Nascido em Sergipe, Arthur Bispo do Rosário (1909-1989) foi um artista negro, marineiro, boxeador e trabalhador braçal que, aos 29 anos, foi internado no hospício Colônia Juliano Moreira, no Rio de Janeiro. Durante os quase 50 anos em que esteve internado, Bispo do Rosário produziu uma obra vasta e extraordinária, a partir da qual o artista pretendia se apresentar no dia do juízo final. À cata dos mais diversos materiais descartados na Colônia, como retalhos de tecido, barbantes, latas, arames, papelão, linhas azuis desfiadas dos uniformes dos internos, Bispo criou uma infinidade de objetos, dentre eles os estandartes e o famoso “Manto da apresentação” que seria usado por si para se apresentar a Deus. Cf. <https://museubispodorosario.com/arthur-bispo-do-rosario/>

características das ornamentações das casas antigas, remetendo um pouco às flores de glacê dos bolos de festas (Fuão, 2001).

Esses fragmentos “deslucados” dos mais variados meios e contextos parecem ter sido juntados aleatoriamente, como se tivessem sido colocados ao acaso. Todavia, segundo Fuão (2011), “essa desordem obedeceu à ordem do tempo, das peças disponíveis, da simpatia de uma pela outra”. Não há, portanto, nenhum princípio exterior ou modelo normativo que organize as conexões entre os fragmentos; também não há um projeto prévio que supõe a existência dos fragmentos selecionados. A composição depende do estoque limitado de fragmentos encontrados ao acaso, cuja combinação produz fragmentações sempre novas. Além disso, a ausência de projeto preestabelecido e de preocupação com o requinte do acabamento dá a ver o gesto de “transfiguração poética da casa real”. “Eu sou governado pra fazer essas coisas por pensamento e sonho”, dizia Gabriel dos Santos. É justamente isso o que Ferreira Gullar encontra na Casa da flor: um transfigurar em sonho a matéria do mundo. Uma alquimia da arte que faz da expressão bruta dos fragmentos do mundo beleza e poesia (Gullar, 1993).

Para além das práticas artísticas, também podemos encontrar esse gesto singular do poeta-trapeiro no pensamento mítico, tal como Claude Lévi-Strauss o examina em *Pensamento selvagem* (1989). Nesta obra clássica da antropologia do século XX, Lévi-Strauss sustenta que o *modus operandi* do pensamento mítico consiste em uma espécie de “*bricolage*⁷ intelectual”.

Ora, a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo

⁷ De acordo com Lévi-Strauss (1989, p. 32), numa acepção antiga o verbo *bricoler* sempre evoca um movimento incidental. Por exemplo, no caso da equitação, quando o cavalo se desvia da linha reta para evitar um obstáculo; ou, no caso da caça, quando o cachorro corre ao acaso; e no jogo de péla, quando a bola salta muitas vezes. Já numa acepção mais recente (desde o século XX), o antropólogo observa que “o *bricoleur* é aquele que trabalha com suas mãos, utilizando meios indiretos se comparados com os do artista”.

extenso, permanece limitado; entretanto, é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão. Ele se apresenta, assim, como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações que se observam entre ambos (Lévi-Strauss, 1989, p. 32).

O que garante, portanto, o pensamento mítico em sua máxima expressão é o recurso a um estoque limitado de elementos heterogêneos. Assim como a bricolagem no plano da arte “bruta” ou “ingênua”, a reflexão mítica não subordina sua atividade a um *projeto* que definiria previamente um conjunto de meios (matérias-primas e instrumentos). Ao contrário do engenheiro⁸, que faz com que sua produção dependa da obtenção de matérias-primas, insumos e utensílios procurados e previamente concebidos em função do seu projeto, o *bricoleur* não submete suas tarefas à qualidade dos meios que possui. Como observa Lévi-Strauss:

Seu universo instrumental é fechado, e a regra de seu jogo é sempre arranjar-se com os ‘meios-limites’, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com o projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções ou destruições anteriores (Lévi-Strauss, 1989, p. 33).

⁸ No artigo “On models and examples. Engineers and bricoleurs in the Anthropocene (2009)”, Eduardo Viveiros de Castro analisa que a diferenciação feita por Levi-Strauss entre o *bricoleur* e o “engenheiro” consiste na formulação de “dois tipos ideais de construção de mundos” (p. 300). O “modo de criatividade” próprio ao *bricoleur* não é fundado numa apreensão funcional e abstrata do sensível, nem obedece a *modelos* normativos cuja pretensão é impor determinada ordem à realidade. Ele se baseia, antes, em “materiais já disponíveis (como o conhecimento enciclopédico armazenado na cultura e na linguagem do criador de mitos), não originalmente concebidos com o projeto contingente que o *bricoleur* tem em vista”. Nisso ele difere do tipo do “engenheiro”, o qual “começa com um projeto, elabora um plano conceitual e encomenda equipamentos sob medida e materiais específicos elaborados para realizar seu projeto”.

Por ter de arranjar-se com os “meios-limites”, o *bricoleur* evoca o gesto do poeta-trapeiro que recolhe e conserva os elementos “em função do princípio de que ‘isso sempre pode servir’”. É justamente esse *princípio* singular que faz com o *bricoleur*, tal como o poeta e o trapeiro, não tenha necessidade do equipamento e do saber de todos os elementos de sua composição heteróclita, uma vez que isso poderia restringir o uso de cada elemento, fixando-o num emprego determinado. Isso significa que numa *bricolage* os elementos heterogêneos podem entrar e sair de cena conforme seu uso, pois são permutáveis e gozam de uma autonomia relativa ao tipo de operação. Nos termos de Lévi-Strauss (1989, p. 32-33): “cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentro de um tipo”. Daí sua conclusão de que a *bricolage*, seja no plano do intelecto (pensamento mítico) seja no plano da arte, pode lograr “resultados brilhantes e imprevistos”. Na mitopoética de uma arte *bricoleur* e, reciprocamente, no gesto *bricoleur* do pensamento mítico, o que está em jogo é um tipo peculiar de produção em que o produzir já está inserido no produto.

5 Do poeta-trapeiro e *bricoleur* à esquizofrenia em *O anti-Édipo*

Em *O anti-Édipo* (2010), primeiro volume do díptico *Capitalismo e esquizofrenia*, a *bricolagem* adquirirá um novo estatuto. Se Lévi-Strauss deslindara o vínculo entre o *modus operandi* do pensamento mítico e a *bricolage*, Deleuze e Guattari irão mostrar como o gesto do *bricoleur* está presente na própria lógica da produção desejante, pensada do ponto de vista da esquizofrenia.

Logo no início da obra, Deleuze e Guattari (2010, p. 11) asseveram: “todos somos ‘*bricoleurs*’, cada um com suas pequenas máquinas”. Eles evocam, então, o conjunto de características da *bricolagem*

proposto por Lévi-Strauss, para sustentar que a operação que esta implica se identifica ao próprio mecanismo do desejo concebido como princípio imanente à produção.

A posse de um estoque ou de um código múltiplo, heteróclito, porém limitado; a capacidade de introduzir os fragmentos em fragmentações sempre novas; donde decorre uma indiferença do produzir e do produto, do conjunto instrumental e do conjunto a ser realizado. A satisfação do *bricoleur*, quando liga alguma coisa à corrente elétrica, quando desvia um conduto de água, seria muito mal explicada por um jogo de “papai-mamãe” ou por um prazer da transgressão. A regra de produzir sempre o produzir, de inserir o produzir no produto, é a característica das máquinas desejantes ou da produção primária: produção de produção (Deleuze; Guattari, 2010, p. 18).

Para avançar nesse ponto de articulação entre a *bricolage* e o mecanismo da produção desejante, em primeiro lugar, é preciso ter em vista que o desejo não é compreendido por Deleuze e Guattari como faculdade de ordem psicológica ou transcendental, nem remete a qualquer outra forma de interioridade. Os autores estão bem distantes de um dualismo moderno baseado na suposta evidência de que toda realidade possível se faz ou deveria se fazer a partir da estrutura sujeito (homem) *versus* objeto (natureza).

Produção desejante e produção social não são tomados como opostos qualitativos absolutos. Deleuze e Guattari afirmam que *há tão somente uma única e mesma produção cujo desejo é seu princípio imanente* (*Ibid.*, p. 15). Isso significa que toda produção é, ao mesmo tempo, natural, social e histórica, e tal produção é imediatamente produção desejante, em condições determinadas⁹. Por conseguinte, para ir além da perspectiva freudo-marxista, que insiste no dualismo entre o desejo e o campo social, *O anti-Édipo* parte da *univocidade de uma produção que é,*

⁹ Ao partir de um plano de natureza identificado ao processo de produção, *O anti-Édipo* afirma que “já não há nem homem nem natureza, mas unicamente o processo que os produz um no outro e acopla as máquinas”, como veremos adiante (Deleuze; Guattari, 2010, p. 12).

simultaneamente, social e desejante, a partir de uma lógica dos fluxos (Deleuze, 2010, p. 185).

“O que se passa sobre o corpo de uma sociedade?” É com essa questão que Deleuze abre sua primeira aula sobre *O anti-Édipo*, em setembro de 1971. A resposta é assertiva: “Fluxos, sempre fluxos” (Deleuze, 2005, p. 19). Fluxos de signos, de leite, de afetos, de energia, de trabalhadores, de dinheiro, de merda, sempre fluxos por toda parte. Os fluxos deslizam, entrecruzam-se, cortam-se, bifurcam-se. Esse *sistema de cortes* de fluxos é o modo pelo qual Deleuze e Guattari (2010, p. 54) definem a “máquina desejante”, conceito seminal da obra em questão.

Uma pessoa, diz Deleuze, é ponto de chegada e de partida de fluxos, uma intersecção de múltiplos e variados fluxos que correm anarquicamente em todas as direções. O seio, por exemplo, é uma máquina-órgão que emite um fluxo de leite e a boca pode ser outra máquina acoplada. “Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões (*Ibid.*, p. 11). Nesse plano da produção primária das máquinas desejantes, há sempre fluxos contínuos e cortes, conexões, falhas, mudanças de direção disruptivas. As máquinas desejantes são definidas precisamente por seu “poder de conexão ao infinito, em todos os sentidos e em todas as direções” (*Ibid.*, p. 514).

Contudo, ocorre que esse poder de conexão ao infinito, próprio ao *regime da produção desejante*, passa a ser ordenado, regulado e organizado no *regime da produção social*. Os cortes-fluxos são marcados por “códigos sociais” relativos à formação social considerada: são os códigos primitivos, as sobrecodificações despóticas e a axiomatização capitalista que tornam possível uma conjunção dos fluxos independentes, descodificados e desterritorializados. “Algo flui, algo é bloqueado, algo faz fluir, algo bloqueia” – não há reprodução social sem essas operações de gestão da economia dos fluxos (Deleuze, 2005, p. 38). Daí a necessidade de todo *socius* inscrever os fluxos e as máquinas, registrá-los sob sua superfície, para “fazer com que nenhum fluxo corra sem ser

tamponado, canalizado, regulado” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 51). Por meio dessa operação, o *socius* subordinada as máquinas desejan- tes às formações sociais, organizando-as e introduzindo finalidades para fun- cionarem segundos os grandes conjuntos molares.

Os fluxos descodificados e desterritorializados, o poder de co- nexão infinito das máquinas consiste no “limite absoluto” de toda e qualquer formação social. É precisamente esse limite absoluto que De- leuze e Guattari denominam *esquizofrenia* (*Ibid.*, p. 233). Toda sociedade teme e procura esconjurar esse limite esquizofrênico, ou seja, a dester- ritorialização absoluta que ela pressente como um “dilúvio” (*déluge*), uma torrente caótica dos fluxos desejan- tes que poderiam correr anar- quicamente implodindo o corpo social (Deleuze, 2005, p. 20). Por isso, não há *socius* que não seja assombrado pela possibilidade de dissolu- ção, isto é, pelo colapso que pode ser produzido pelos fluxos descodi- ficados e desterritorializados do desejo, já que estes nunca podem ser completamente integrados e subordinados ao regime da produção so- cial. Pois por mais que uma formação social disponha de variados dis- positivos de controle e repressão, ela jamais pode capturar inteira- mente os fluxos e as máquinas para fazê-lo investir na reprodução so- cial. Há sempre “linhas de fuga” que escapam, embaralham e esface- lam os códigos, podendo levar à desterritorialização absoluta. É preci- samente nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que o desejo tem uma potência revolucionária capaz de fazer desabar qualquer es- trutura social e, por essa razão, cada *socius* inventa para si seu próprio “sistema de repressão-recalcamento” do desejo (Deleuze; Guattari, 2010, p. 326).

Esse movimento de descodificação e desterritorialização dos fluxos e máquinas, próprio ao regime da produção desejante, é eviden- ciado por Deleuze e Guattari quando ambos descrevem o *sujeito esquizo* ou *nômade* a partir de seu modo singular de experimentação do real. É isso que se pode ver no passeio esquizofrênico de Lenz, descrito pelo escritor Georg Büchner. Quando Lenz se encontra na casa de seu “bom

pastor”, ele é forçado a se adaptar aos códigos sociais, a se ajustar às relações com Deus, com pai e com a mãe. Contudo, o passeio de Lenz revela certa implosão desses territórios da família, da religião, da moral social. O que ele busca é “um pouco de ar livre, uma relação com o fora”:

No seu passeio, ao contrário, ele está nas montanhas, sob a neve, com outros deuses ou sem deus algum, sem família, sem pai nem mãe, com a natureza. ‘O que deseja meu pai? Ele pode oferecer-me mais? Impossível! Deixem-me em paz’. Tudo compõe máquina. Máquinas celestes, as estrelas ou o arco-íris, máquinas alpinas que se acoplam com as do seu corpo. Ruído ininterrupto de máquinas (Deleuze; Guattari, 2010, p. 12).

O sujeito esquizo está enleado nessa maquinação desejante; na realidade, ele emerge dessa composição heteróclita de fluxos e máquinas. A sensação de infinita felicidade vivida por Lenz passa pela sensibilidade para captar a si a vida primitiva das rochas, dos metais, da água, das plantas, situando-se para além de qualquer divisão homem-natureza (*Ibid.*, p. 12). O personagem desliza como um nômade, escapa aos territórios que tentam fixá-lo, mistura os fluxos e embaralha os códigos sociais que lhe são impostos. Como o poeta-trapeiro e o *bricoleur*, o sujeito esquizo perverte as relações entre as palavras e as coisas, conecta o que aparentemente não teria conexão, separa o supostamente inseparável, inventa novas filiações e desfaz as estabelecidas. É somente quando interrompem a esquizofrenia enquanto processo, ou quando o levam a exasperação, numa continuação ao infinito e no vazio, que se reduz o esquizofrênico à figura medicalizada, por vezes, enclausurada e apartada da realidade (*Ibid.*, p. 122).

6 Considerações finais

É precisamente neste ponto que podemos entrever uma possível articulação do gesto do poeta-trapeiro-*bricoleur* com o sujeito

esquizo. No passeio esquizofrênico, no gesto do poeta-trapeiro baudelaireano, na *bricolage* própria ao pensamento mítico e à arte bruta, o que está em jogo é um modo singular de experimentação e de relação com o fora. O esquizo maquina seu corpo com o mundo, entre fluxos díspares e fragmentos heterogêneos; ele conecta e registra esses encontros de modos inauditos, perfazendo fugas e embaralhado os códigos sociais. Vimos que nesse modo de experimentação do real também se encontra no vagar errante do poeta-trapeiro. À cata de tudo o que pode lhe servir, ele compõe com a *matéria-fluxo* da cidade. Seu andar abrupto parece seguir o próprio ritmo dos cortes-fluxos: a cada parada uma nova conexão possível, uma seleção, um fragmento recolhido para enriquecer seu estoque.

O modo de experimentação e de criação que poderíamos designar de *poeta-trapeiro-bricoleur-esquizo* não se prende às significações sociais, não subordina a experimentação do real a um *projeto* racional e calculista, voltado à maximização de interesses individuais possessivos. É um modo de experimentação que se abre à maquinação do real, à conexão e desconexão dos elementos heteróclitos. Daí a sua potência de desterritorialização absoluta, mas também de criação de novas maquinações, de novos códigos e territórios, para além das estruturas sociais de dominação capitalistas que esmagam o desejo e o levam a investir as formas repressivas e mortíferas da reprodução social.

Referências

- BENJAMIN, Walter. Paris, capital do século XIX. In.: KOTHE, Flávio R. (Org.). *Textos de Walter Benjamin*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1991. p. 30-43.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Obras Escolhidas III. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2006.
- BAUDELAIRE, C. *A modernidade de Baudelaire. Textos selecionados*. Trad. Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988.
- BAUDELAIRE, C. *Poesia e prosa: volume único*. Organização de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- BAUDELAIRE, C. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- COELHO, T. A modernidade de Baudelaire. In: *A modernidade de Baudelaire. Textos selecionados*. Trad. Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988.
- COLI, J. Consciência e heroísmo no mundo moderno (Baudelaire). In: NOVAES, Adauto (Org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo, Cia das Letras, 2005, p. 291-304.
- DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; Org. (ed. brasileira) Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Ed. Cactus, 2005.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs. Vol.1*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.
- FREITAS, J. B. O heroísmo moderno de Charles Baudelaire: uma teoria à luz de Walter Benjamin. *RevLet – Revista Virtual de Letras*, v. 08, nº 01, jan/jul, 2016.
- FUÃO, F. A casa da flor. In: *Arquitextos*, n. 12/2, ano 1, maio de 2001.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

- GULLAR, Ferreira. *Argumentação contra a morte da arte*. Rio de Janeiro, Revan, 1993.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Filosofia e intuição poética na modernidade*. Curso ministrado nos meses de março e abril de 2011, no TUSP. 1 video (44min52s). Publicado pelo canal Univesp. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J4nxVvXWzFk>. Acesso em 5 de abril de 2024.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Ed. Papirus, 1989.
- MATOS, O. *Adivinhas do tempo: êxtase e revolução*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- MOURÃO, E. J. T. *A crítica de arte em Charles Baudelaire*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. On models and examples. Engineers and bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, v. 60, s. 20, Agosto, 2019, p. 296-308. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/702787>. Acesso em setembro de 2024.

Balancê, mundo misturado e matéria vertente: conceitos riobaldianos?

Lucca Fernandes Barroso¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.17>

1 Introdução

Perguntar se no *Grande Sertão: Veredas*, a obra prima de João Guimarães Rosa, há qualquer coisa que se possa chamar de “conceito filosófico” seria cair no lugar comum e sedutor de sobrepor a filosofia à literatura? E digo “lugar comum e sedutor” a partir do momento em que, ao interseccionar filosofia e literatura, é quase que inevitável não fazer com que a obra literária tenha a valia de única e exclusivamente abrigar e dar corpo às teses filosóficas. Trata-se, tal como afirmou Benedito Nunes, de tomar determinada obra literária e realizar o exercício quase que desleal de nela tentar encontrar teses filosóficas que remetem às filosofias as mais diversas (Nunes, 1993). Movimento esse, aliás, feito pelo próprio Benedito Nunes, quando, ao se debruçar sobre a obra de Clarice Lispector, acabou por encontrar, coincidentemente, aquilo que ele enxergou como teses heideggerianas, de algum modo inseridas em meio às prosas clariceanas (Nunes, 1966). Ou, por outro lado, poder-se-ia expandir tal exercício desleal e, assim, procurar alguma coisa de

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Esse texto é fruto de uma pesquisa financiada pela CAPES.

kantiana em meio aos romances de Proust; ou, quem sabe, até mesmo puras ideias platônicas na letra de Jorge Luis Borges; e assim até o infinito.

Ocorre que, ao realizar esse movimento de sobrepor a filosofia à literatura, isto é, esse movimento de encarar a literatura com o intuito de encontrar teses filosóficas de filosofias as mais variadas, acaba-se por deixar de lado aquilo que o romance pode oferecer por ele mesmo, e, inevitavelmente, como bem alertou Luiz Orlandi (2018, p. 371), constrange-se o romance literário, como se dissesse: “esse romance é platônico, aquele outro é kantiano; o outro lá, talvez, hegeliano”. E a própria literatura, como e em qual lugar ela fica? Haveria alguma maneira de não cair nessa falácia de constranger filosoficamente um romance literário? Haveria alguma maneira de, ao tomar a literatura por ela mesma, encontrar alguma coisa que seja propriamente filosófica sem que isso acarretasse fazer da literatura um terreno que tem apenas a função de abrigar as teorias de filosóficas de um filósofo qualquer que seja?

Me parece que há sim um caminho, e, por pura graça das coisas, é um caminho oferecido pela própria filosofia; mais especificamente, é um caminho oferecido por Deleuze e Guattari, no momento mesmo em que os autores, em sua obra terminal, *O que é a Filosofia?*, compreendem filosofia e arte enquanto dimensões criativas do pensamento ou formas de produção de pensamento, já que são responsáveis por erigirem planos próprios e povoá-los com suas entidades específicas. É assim, então, que os filósofos franceses compreendem filosofia e arte como construtivismos: a filosofia cria conceitos em um plano de imanência por meio da articulação de personagens conceituais; a arte, por sua vez, cria perceptos e afectos em um plano de composição através da articulação de figuras estéticas.

No entanto, ainda que os autores insiram filosofia e arte num registro autônomo criativo, o mais interessante da obra supracitada reside no fato das dimensões criativas do pensamento interseccionarem, trocarem suas respectivas criações. Ou seja, ainda que filosofia e arte

criem os objetos que lhe são próprios – os conceitos e os blocos de perceptos e afectos – há ecos, ressonâncias, partilhas entre suas respectivas criações, de modo que se deve “considerar a filosofia, a arte, e a ciência como espécies de linhas estrangeiras umas às outras e que não cessam de interferir entre si” (Deleuze, 2013, p. 160). Assim, as dimensões criativas do pensamento têm suas especificidades que dizem respeito às suas criações próprias, elas gozam de suas respectivas autonomias criativas; no entanto, aquilo que elas criam acabam se cruzando.

Tomando esse norte oferecido por Deleuze e Guattari, pode-se conceber alguma coisa de filosófico em um romance literário sem que isso acarrete uma sobreposição da filosofia à literatura, já que, conforme os autores, a literatura, ainda que crie aquilo que lhe é próprio, pode criar também aquilo que, por exemplo, é necessariamente filosófico, como se entre a filosofia e a literatura houvesse “algo como uma pulsação de signos nas vizinhanças dos dois domínios, signos que dão a essa vizinhança uma atmosfera de zonas de turbulência” (Orlandi, 2018, p. 371). É nesse sentido que, por exemplo, explica-se a famosa anedota de Deleuze, que ministrava aulas sobre a *Ética* de Spinoza se valendo da *La Recherche* de Proust².

Nesse caso, no entanto, o interesse de Deleuze não consistia em dizer que o romance proustiano era, no limite, sobrecarregado de teses filosóficas spinozistas, mas sim que há ideias em Spinoza que ressoam em ideias em Proust, a tal ponto que se pode dizer que ambos os autores tinham uma comunicabilidade problemática, isto é, os autores tinham *problemas em comum*. Assim, há determinado problema em literatura que dobra, ressoa em determinado problema em filosofia, ou em cinema, ou em qualquer outra atividade, artística ou não, que produza pensamento:

O que faz com que um cineasta tenha verdadeiramente vontade de adaptar, por exemplo, um romance? Parece-me evidente que isso se

² A anedota referida encontra-se em Dosse, 2010.

dá porque ele tem ideias em cinema que ressoam com o que o romance apresenta como ideias em romance. É aí que são feitos, com frequência, grandes encontros (Deleuze, 2016, p. 336).

É por isso que Deleuze afirma que “se Kurowasa pode adaptar Dostoievski, ao menos é porque ele pode dizer: ‘tenho um negócio em comum com ele, um problema comum, este aqui’” (Deleuze, 2016, p. 337). E essa comunicabilidade problemática certamente não se trata de uma sobreposição de um pensamento a outro. Se a filosofia pode pensar aquilo que é essencialmente um problema em cinema, não significa que a filosofia tem um primado de reflexão que a permite criar conceitos sobre qualquer coisa, em qualquer instância, em qualquer registro. Significa, por outro lado, que há problemas em cinema que despertam problemas em filosofia; e significa também que a filosofia tem a capacidade, a partir de sua ótica conceitual, de fazer ver, em cinema, aquilo que só ela e ela poderia fazer ver, do mesmo modo que o cinema, por sua vez, dá a um problema a sua dimensão cinematográfica da coisa, isto é, permite ver aquilo que lhe é próprio. Deleuze mesmo dizia:

Os grandes diretores de cinema são como grandes pintores ou grandes músicos: são eles que melhor falam do que fazem. Mas, falando, tornam-se outra coisa, tornam-se filósofos ou teóricos, até mesmo Hawks que não queria teorias, até Godard quando finge desprezá-las. Os conceitos do cinema não são dados no cinema. E, no entanto, são conceitos do cinema, não teorias sobre o cinema. Tanto assim que sempre há uma hora, meio-dia ou meia-noite, em que não se deve perguntar mais “o que é o cinema?”, mas “o que é a filosofia?” (Deleuze, 2007, p. 332).

Se a filosofia, a literatura e o cinema criam seus objetos próprios e, portanto, permitem a visualização daquilo que só elas podem permitir, diria David Lapoujade que isso ocorre na medida em que “todo problema consiste em traçar um plano que torne perceptível o que não o é perceptível em outros planos” (Lapoujade, 2015, p. 194). É por isso que filosofia, arte e ciência gozam de suas autonomias criativas, já que

o que é criado pela filosofia, os conceitos que povoam o plano de imanência, dão luz a certa perspectiva que apenas o pensamento filosófico pode dar conta de mostrar; do mesmo modo que, por outro lado, o pensamento artístico, ao criar seus blocos de perceptos e afectos em um plano de composição, permite a visualização de uma perspectiva que é estritamente artística, situada na dimensão do sensível, e, portanto, apenas a arte tem a capacidade erigi-la. E, ainda assim, há aqueles momentos nos quais ocorrem aquilo que Deleuze e Guattari chamam de interferências entre as dimensões criativas do pensamento, permitindo, então, que os conceitos, próprios da filosofia, deem às caras num romance literário, ou até mesmo que uma figura estética, intercessora do pensamento artístico, torne-se uma articuladora num plano de imanência da filosofia: “o plano de composição da arte e o plano de imanência da filosofia podem deslizar um no outro, a tal ponto que certas extensões de um sejam ocupadas por entidades do outro” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 81).

2 Os conceitos riobaldianos: balancê, mundo misturado e matéria vertente

Considerando que algo de filosófico possa aparecer naquilo que é necessariamente literário sem que culmine numa sobreposição da filosofia à literatura, já que o pensamento é criação e a criação é partilha, esse texto pretende experimentar um Riobaldo criador de conceitos; diriam Deleuze e Guattari que “pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo – o novo, o notável, o interessante, que substituem a aparência da verdade e que são mais exigentes que ela” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 133). Ou seja, a experimentação diz respeito a um exercício no qual aquilo que interessa é a criação, a novidade, ainda que mínima, ainda que centelha, pois, o novo – e, portanto, a criação – tem a capacidade de, mesmo mínima ou lateralmente, fazer

ver o que até então não era tão claro assim, tão óbvio, imediatamente dado.

No entanto, nesse exercício de experimentar um Riobaldo criador conceito, é necessário deixar que claro que a minha intenção definitivamente não se faz em, como alertou João Adolfo Hansen, cometer o equívoco de, no *Grande Sertão: Veredas*, ir de nonada à travessia na intenção de encontrar alguma coisa que seja a revelação de um indizível ou o recobrimento linguageiro de uma filosofia (Hansen, 2000, p. 71). Por outro lado, não há limites para a criação, principalmente em uma obra que, como bem assinalado por Antônio Cândido (1978), aquilo que predomina é a *liberdade de inventar*. Nesse sentido, o que está em jogo, no limite, é que, tal como aludido por Deleuze na letra L de Literatura do *Abecedário*, os personagens literários são grandes pensadores, e o conceito, em certo sentido, são como que personagens. Me parece que Riobaldo em certos momentos confecciona aquilo que se apresenta como um conceito filosófico. Deleuze mesmo, na obra acima citada, disse: “O que eu gosto muito é de encontrar em um autor pouco conhecido alguma coisa que me parece um conceito ou um personagem extraordinário”³. Assim, fazer o exercício de apontar que há alguma coisa que de algum modo se aproxime de um conceito no romance de João Guimarães Rosa não diz respeito a uma tentativa de fixar, interpretar, enjaular o esplendor da obra, como se dissesse “esse livro é sobre isso”, pois, sabemos, a experimentação pode ser dita como o exato oposto da interpretação, e são raras as vezes em que a experimentação é conjugada pela fixidez do verbo ser. Portanto, aqui eu me isento da tentativa de interpretar o *Grande Sertão: Veredas*, mas tenho certeza de que definitivamente não estou imune.

Como Davi Arrigucci muito bem soube notar, no *Grande Sertão* “tudo vira problema”. Há sempre alguma coisa que sempre está jogando com uma incessante capacidade problematizante, algo que está

³ A citação encontra-se no *Abecedário*, na letra L de Literatura.

dado em diversos planos do romance e tende a estender os questionamentos sobre o vivido, criando um extenso campo problemático que, no limite, é a própria vida de Riobaldo, vida essa que se apresenta também como uma “narração-problema”, afinal de contas Riobaldo está narrando sua própria vida. Paulo Tarso Medeiros escreveu que a narração riobaldiana é “uma fluente de questões em cascatas despejando problemas” (Medeiros, 2016, p. 98). E, por sua vez, Riobaldo mesmo dizia “vivendo se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer maiores perguntas” (Rosa, 2019, p. 297). Ou seja, não seria desleal afirmar, como afirmou Paulo Tarso Medeiros, que, se ditos em termos deleuzianos, “para Riobaldo a dúvida é constituinte do plano de composição, não carece de ir respondendo, antes de ir indo perguntando” (Medeiros, 2016, p. 97).

A narração-problema aparenta ser uma tentativa por parte de Riobaldo de revisitar a sua própria vida, de modo que narrar é, então, uma maneira de experimentar novamente seus próprios problemas, esmiuçando o seu vivido por meio da linguagem: “falo por palavras tortas. Conto minha vida, que não entendi”. A partir daí, há temas que incessantemente são acionados pela narração-problema de Riobaldo, temas que estão presentes da primeira à última página do romance e encontram seu lugar de pouso ou condensação na figura de Diadorim, afinal de contas, diria Riobaldo, “o Reinaldo— que era Diadorim: sabendo deste, o senhor sabe minha vida” (Rosa, 2019, p. 231). Ou seja, Diadorim é o grande problema-enigma de Riobaldo, e a criação de conceitos realizadas pelo personagem-narrador de *Grande Sertão: Veredas* vai exatamente na direção de enfrentar esses problemas que são condensados na figura de Diadorim. Deleuze dizia que “todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 24).

E quais são os problemas condensados na figura de Diadorim? De modo contrário à fortuna crítica do *Grande Sertão: Veredas*, a qual

aposta que os grandes temas/problemas presentes no romance dizem respeito à feminilidade de Diadorim e ao pacto com o diabo, visualizo temas outros que violentam o pensamento de Riobaldo, que, para enfrentar esses problemas, cria o que me parece atuar como conceitos; se trata de uma criação conceitual por parte de Riobaldo que é feito na ordem do freestyle, isto é, conceitos que são forjados concomitantemente à experiência da narração de Riobaldo. Os problemas aos quais me refiro são: a vividez do passado e a incapacidade da linguagem de reconstituir aquilo que se apresenta enquanto um passado que infinitamente se faz presente; a ambiguidade presente nas coisas do mundo, apresentada como dualidade; e a noção de destino, que, no limite, trata-se de uma noção sobre sua própria vida.

Ao longo de todo o romance, Riobaldo destaca a dificuldade de relatar sua vida de forma detalhada e contínua, isenta de interrupções. O personagem narrador afirma que “contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância.” Essa complexidade em narrar linearmente o seu passado, que podemos considerar como uma “dificuldade de narração”, encontra sua forma em um termo oferecido por Riobaldo que visualizo atuar como um conceito: o *balancê*. Diz Riobaldo:

Ah, mas falo falso. O senhor sente? Desmente? Eu desminto. Contar é muito, muito difícil. Não pelos anos que se já passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas— de fazer *balancê*, de se remexerem dos lugares. O que eu falei foi exato? Foi. Mas teria sido? Agora, acho que nem não. São tantas horas de pessoas, tantas coisas em tantos tempos, tudo miúdo recruzado (Rosa, 2019, p. 136, grifo nosso).

Me parece que o conceito de *balancê* visa enfrentar a incapacidade que Riobaldo identifica em narrar sua vida de modo seguido, alinhavado. Essa incapacidade diz respeito justamente ao fato do passado, tal como visualiza Riobaldo, ser uma espécie de um presente ainda sendo feito, de modo que, portanto, aquilo que se passou não pode ser revisitado com precisão, isto é, o que está dado em outrora

não pode ser compreendido pelo fato de ainda estar sendo confeccionado. Nesse sentido, a narração de Riobaldo – e, portanto, a linguagem – não consegue traduzir com transparência e plenitude aquilo que foi o vivido do personagem narrador, pois o passado está sempre se modulando, variando suas cores e velocidades: “a lembrança demuda de valor– se transforma, se compõe, em uma espécie de decorrido formoso” (Rosa, 2019, p. 248).

Sabemos que, tal como concebido por Deleuze, um conceito é uma multiplicidade, uma vez que feito de vários componentes, componentes esses que, num conceito, não são sintetizados ou somados, mas sim condensados; nesse sentido, não há conceito simples. Considerando, então, que Riobaldo identifica que a memória e, conseqüentemente, o passado, tem a capacidade de serem completamente vividas, de modo a tornar inviável que a linguagem consiga captar com plenitude aquilo que está dado em outrora e, contudo, continua a se fazer enquanto presente, pode-se afirmar que o conceito de balancê condensa ao menos dois componentes: linguagem e passado, ou linguagem e vivido/memória. João Adolfo Hansen, no esplendoroso livro *O o: ficção e literatura no Grande Sertão: Veredas*, oferece um comentário articulando a noção de linguagem e memória no romance de Rosa que vai exatamente de encontro com o conceito riobaldiano de balancê. Escreve Hansen:

A Riobaldo não ocorrerão apenas as operações de uma memória que se poderia pensar como ação de restaurar, no seu aqui/agora fictícios, certa duração passada que, infelizmente, perde-se no ato mesmo de sua produção, visto que *sua fala tão móvel não consegue captar-lhe a inteira intensidade como realidade que teria sido do vivido*, incapaz de sintetizar intensidades, modulações, continuidades, ritmos, rupturas de todos os instantes precedentes (Hansen, 2000, p. 49, grifo nosso).

Por outro lado, além da incapacidade da linguagem de captar com precisão aquilo que teria sido o vivido, há um outro tema que assola o personagem narrador de *Grande Sertão: Veredas*, e, assim, é

constantemente aludido por Riobaldo; trata-se da ambiguidade que Riobaldo identifica ser um componente inevitavelmente presente nas coisas do mundo. Walnice Galvão, em sua obra *As formas do falso*, defende que a ambiguidade é componente estrutural do romance de Guimarães Rosa, tal como se ela fosse a chave, o pano de fundo no qual se desenrola toda a trama riobaldiana. Assim, toda a narração de Riobaldo se daria em vias completamente ambíguas, ou seja, toda a narração de Riobaldo seria composta de elementos que podem ser facilmente confundidos e, portanto, dificilmente delimitados. O personagem narrador sempre joga com o ritornelo “tudo é e não é”. Acontece que essa ambiguidade é precisamente talhada e conceituada por Riobaldo no momento mesmo em que ele dá luz ao conceito de mundo misturado. Diz Riobaldo:

fui ponteando opostos. Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim seja ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio seja apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero todos os pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, *este mundo é muito misturado....* (Rosa, 2019, p. 162, grifo nosso).

O conceito de “mundo misturado” enfrenta o dilema que Riobaldo constantemente percebe em diversos registros de sua vida, como, por exemplo, a tensão entre deus e o diabo, entre o masculino e o feminino, entre o medo e a coragem e entre os prazeres e os sofrimentos da vida jagunça. Trata-se de tudo que é confuso e entrelaçado, misturado, pois se apresenta de forma simultânea e inseparável, tornando quase impossível distinguir com clareza suas partes, não podendo, então, distinguir aquilo que é positivo do que é negativo, o que é claro do que é escuro, o que é bom do que é ruim. Nesse horizonte, então, o conceito de mundo misturado parece ser uma tentativa por parte de Riobaldo de condensar essa ambiguidade que o inquieta, uma ambiguidade que ele acredita não apenas estar presente nas coisas do mundo, mas, por

outro lado, ser componente processual dessas mesmas coisas, isto é, tudo seria composto de modo misturado, confuso, entrelaçado. Essa ambiguidade se apresenta, por exemplo, na mandioca que se torna venenosa sem explicação ou na pedra da cachoeira que corta seu pé. A ambiguidade – entendida aqui como a impossibilidade de definir algo de maneira clara e absoluta – pode ser encarada, portanto, como um componente essencial do que Riobaldo chama de “mundo misturado”.

Essa mistura – e, portanto, a ambiguidade – identificada por Riobaldo em diversos registros da existência se apresenta também no modo através do qual o personagem narrador categoriza e nomeia os elementos que participam da sua vida ou participaram do seu vivido, ou seja, a ambiguidade se apresenta também na própria fala de Riobaldo. Nesse sentido, João Adolfo Hansen escreve que “embora Riobaldo usurpe a função da fala e fale ininterruptamente, vacila: mesmo quando afirma, duvida, pois ou diz um nome para duas coisas ou vários nomes para uma coisa só, numa incessante oscilação discursiva” (Hansen, 2000, p. 49). No limite, o que está em jogo é o fato de Riobaldo identificar que a sua vida e seu vivido se dão em vias totalmente ambíguas e, além disso, a sua própria compreensão dessas coisas – e, consequentemente, a sua linguagem, a sua fala – é ela também confeccionada numa tessitura ambígua.

Para além dos conceitos de balancê e mundo misturado, aqui já discriminados, há um terceiro conceito que não só orbita em torno da figura-enigma de Diadorim – que, como já afirmado, é o grande problema riobaldiano, de modo que, portanto, toda a sua criação conceitual tem por tarefa, não resolver o problema, é claro, mas sim levá-lo ao limite –, mas tem ele enquanto um de seus componentes. Trata-se do conceito de matéria vertente. Diz Riobaldo:

Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante. Invejo é a instrução que o senhor tem. Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas *a matéria vertente*. Queria

entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe! (Rosa, 2017, p. 77, grifo nosso).

Todo conceito tem íntima relação com a vida. Diria Deleuze que os conceitos são criados em função de problemas, e os problemas são dados na própria vida; é uma questão de imanência. Diferente não seria o caso de Riobaldo: é claro que os conceitos de balancê e mundo misturado são intimamente ligados com a vida de Riobaldo; eles buscam enfrentar seus próprios dilemas, seus próprios problemas e, portanto, sua própria vida. Acontece que o conceito de matéria vertente é, sem exagero, ainda mais vitalista, na medida em que condensa, ao menos, três componentes que, além de se articularem entre eles mesmos, são completamente indissociáveis da própria vida de Riobaldo. Trata-se do jogo de dês: destino, diabo e Diadorim.

O momento mais decisivo da vida de Riobaldo talvez tenha sido a travessia do rio São Francisco, momento esse no qual o personagem narrador pela primeira vez tem diante de seus olhos os olhos verdes de Diadorim. É na travessia do Rio São Francisco, então, que Riobaldo começa a travar relações com Diadorim, ambos ainda na meninice, e dá início a uma trama que não só percorrerá toda a sua vida, como também, suspeita Riobaldo, irá determiná-la: “O São Francisco partiu minha vida em duas partes” (Rosa, 2019, p. 224). Depois da travessia do rio São Francisco, Riobaldo volta a se encontrar com Diadorim apenas anos mais tarde, no início da fase adulta, e é a partir desse reencontro com o menino da travessia que Riobaldo aderirá à vida jagunça, já que, o menino da travessia, agora já moço, jagunceava e guerreava em prol de Joca Ramiro, o imperador em três alturas. A partir daí, Riobaldo incessantemente questiona se o seu vínculo com Diadorim – que é o menino da travessia, e Reinaldo, e Maria Deodorina; afinal de contas, o mundo misturado... – tem certa relação com a sina, com o destino: “Agora, que o senhor ouviu, perguntas faço. Por que foi que eu precisei

de encontrar com aquele Menino?” (Rosa, 2019, p. 84). Completamente imerso nessa noção de sina, Riobaldo inevitavelmente reconhece: “eu não era o do certo: eu era o da sina”. O personagem narrador suspeita que, ao atravessar o Rio São Francisco e encontrar Diadorim, acabou por decretar aquilo que identifica como “destino preso”: “Por que eu tinha de seguir adiante, junto de Diadorim e dos companheiros, buscando sorte e morte, nestes Gerais meus? Destino preso” (Rosa, 2019, p. 146, grifo nosso).

Assim, o conceito de matéria, vertente, tal como visualizo, tem esses dois componentes: o destino e Diadorim; somado a esses componentes, há um terceiro elemento que, por assim diz, conjuga essa relação entre destino e Diadorim: o diabo. É extenso na fortuna crítica do grande sertão as leituras que valorizam e atribuem a maior importância para o *pacto com o diabo*. E essa valorização certamente tem sua razão, já que, se a cena do pacto não é a grande chave de leitura do grande sertão, ela é, no mínimo, fundamental; e o é na medida em que tentar realizar o pacto com o diabo é uma tentativa de Riobaldo para derrotar Hermógenes, responsável pelo assassinato de Joca Ramiro, pai de Diadorim. Nesse sentido, pode-se dizer que Riobaldo vincula o seu encontro com Diadorim à sua adesão à jagunçagem e, principalmente, à realização do pacto com o diabo, de modo que, na concepção do personagem narrador, ter conhecido Diadorim, ter se tornado jagunço e ter realizado o pacto são situações intimamente ligadas, quase que relações causais: “a interrogação de Riobaldo sobre a existência do Diabo, e consequentemente sobre a possibilidade de ter sido pactário, é a pergunta acerca do Destino, isto é, a pergunta em torno da predeterminação ou da liberdade de sua existência” (Nunes, 2013, p. 185).

Constantemente Riobaldo alude acerca dessa relação entre o diabo, o destino e Diadorim, esse jogo de dês o qual o personagem narrador não consegue desvincular da sua própria condição existencial: “eu não podia mais, por meu próprio querer, ir me separar da companhia dele, por lei nenhuma; podia? Mas, assim como sendo, o amor

podia ver mandado do Dê?” (Rosa, 2019, p. 105). Benedito Nunes converge com a hipótese de que as noções de destino e diabo são completamente vinculadas à figura de Diadorim. Escreve o autor: “contando o que se passou, Riobaldo põe em causa o pacto, que ficou para trás, e o Destino como sina, que o fadou a tornar-se chefe jagunço e a amar Diadorim” (Nunes, 2016, p. 186). Assim, quando Riobaldo afirma que ele quer “contar a matéria vertente”, o que está em jogo é, justamente, esse jogo de dês, o qual foi responsável por determinar toda a sua vida, isto é, sua travessia. Nesse sentido, a matéria vertente, entendida como conceito, condensa os componentes já referidos, ou seja, o destino, o diabo e Diadorim; componentes esses que, crê Riobaldo, são indissociáveis de sua própria vida, a tal ponto que, na concepção do personagem narrador, ele não amaria Diadorim caso não houvesse o destino, do mesmo modo que Riobaldo não teria se tornado jagunço e posteriormente pactário caso não amasse Diadorim: “ao selar o pacto com o Demônio, Riobaldo assina o seu destino, ratificando o pacto do amor proibido: o amor a Diadorim, mediador de sua adesão ao bando de Joca Ramiro e sua carreira de jagunço” (Nunes, 2013, p. 156).

3 Considerações finais

O objetivo desse texto foi percorrer o romance *Grande Sertão: Veredas* a fim de demonstrar que há termos oferecidos pelo personagem narrador do romance que podem ser encarados enquanto conceitos, já que são constituídos por uma multiplicidade de elementos e, principalmente, por visarem enfrentar problemas identificados por Riobaldo. Como já afirmado, os conceitos riobaldianos aqui referidos orbitam em torno da figura de Diadorim, que é o grande enigma da vida de Riobaldo. Toda essa criação conceitual por parte do personagem narrador, então, cumpre o papel de, se não desvendar Diadorim, ao menos levá-lo ao limite. É Diadorim quem movimenta a vida de Riobaldo e violenta

seu pensamento, pois é Diadorim que, em diversos níveis, está inserido em todos os temas/problemas identificados por Riobaldo.

Se nesse texto houve a presença, constante ou não, de Deleuze e Guattari, não significa que o objetivo foi esboçar um “Riobaldo deleuziano”, o que, sem dúvidas, configuraria o mesmo constrangimento filosófico ao texto literário mencionado na introdução, isto é, a sobreposição da filosofia à literatura. Se os filósofos franceses aqui estão presentes, isso ocorre na medida em que eles oferecerem um fôlego, um norte para se pensar a relação entre filosofia e literatura sem que esta esteja necessariamente subordinada àquela. No limite, o fôlego deleuzo-guattariano, ou seja, essa noção de abertura e troca entre filosofia e literatura permite com que se olhe para a literatura e, nesse olhar, encontre alguma coisa que seja filosófica sem que isso configure um constrangimento, afinal de contas, escrevem os autores, “os conceitos, as sensações e as funções se tornam indecíveis, ao mesmo tempo que a filosofia, a arte e a ciência, indiscerníveis, como se partilhassem a mesma sombra” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 257).

Referências

- ARRIGUCI, Davi. “O mundo misturado: romance e experiência em Guimarães Rosa”. In: *Grande Sertão: Veredas*, São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 475-504.
- CANDIDO, Antônio. “O homem dos avessos”. In: CANDIDO, Antônio. *Tese e antítese*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: Biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

- GALVÃO, Walnice Nogueira. *As Formas do Falso*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- HANSEN, João Adolfo. *O o: A ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Hedra, 2000.
- MEDEIROS, Paulo Tarso Cabral de. *Travessuras do desejo em Grande Sertão: Veredas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.
- NUNES, Benedito. *A Rosa o que é de Rosa: Literatura e Filosofia em Guimarães Rosa*. Organização Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.
- NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.
- NUNES, Benedito. *O mundo de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1966.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

Spinoza, Deleuze e Guattari: entre África e América do Sul

Luiz Manoel Lopes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.18>

1 Introdução

Os estudos são derivados de relatos de experimentações, no sentido de associá-las ao que ocorre entre sujeito e objeto para o que efetivamente acontece entre povos, terra e territórios; nos levaram para enormes desafios. Nós poderíamos dizer de outras maneiras: estes escritos trazem os ecos destes desafios intermináveis de fazer filosofia fora dos modelos da transcendência

2 Em torno de noções não comuns

As nossas tentativas são as de falarmos sobre modos de pensar e sentir entre as regiões que não são comuns aos ambientes filosóficos oficiais. As regiões onde os conceitos, avaliados como filosóficos, não fazem parte da vida cotidiana. Portanto, o nosso trabalho traz pontos divergentes os quais serão apresentados nos tópicos que seguem.

Os povos do continente africano e sul-americano não possuem nenhum estatuto no cânone filosófico. Como poderemos fazer tais

¹ Luiz Manoel Lopes é professor adjunto de filosofia da UFCA – Universidade Federal do Cariri campus Juazeiro do Norte. Brasil. E mail: manoel.lopes@ufca.edu.br

aproximações? Como aproximar Spinoza da América do Sul e Deleuze-Guattari da África?

Os nossos pontos de partida começam falando nas mudanças ocorridas no país, na primeira década do século XXI, em que a expansão e interiorização do ensino superior nos levaram às experimentações filosóficas na região Nordeste .

Ao começarmos a lecionar na região do Cariri cearense, a partir de 2006, constatamos as mudanças nos cenários econômicos, políticos e sociais. Ao iniciarmos o processo de criação do curso de filosofia, numa universidade que estava ainda sendo esboçada, encontramos verdadeiros problemas que nos levaram a pensar de modos práticos os autores que vínhamos estudando.

Spinoza, Deleuze e Guattari começaram a fazer parte da nossa vida filosófica a ponto de estarmos aqui tratando de expor nossas pesquisas. Nestes períodos, começamos a perceber o que Deleuze-Guattari pensavam em torno do que consideram enquanto geofilosofia tinham ressonâncias com o que aprendemos em torno da convivência com o semiárido. Os antigos paradigmas de combate à seca começaram por ser problematizados e as populações do sertão passaram a desenvolver tecnologias sociais.

Nestes movimentos de pensamento, começaremos a trabalhar com noções que aprendemos junto aos convívios com os povos e territórios do sertão, do semiárido. As considerações que apresentaremos entre Spinoza, Deleuze e Guattari serão elaboradas a partir de quatro noções: 1) Ser-tão.; 2) Desfazimentos; 3) Refazimentos; 4) Fazimentos.

As noções se conjugam, por exemplo, a partir da inserção do vocábulo sertão hifenizado o qual passará ser escrito assim: *ser-tão*. O sentido desta expressão remete às variações entre graus de incompreensões. O termo *abestado*, quando dito no sertão, tem o sentido daquele que está perdido em meio aos graus de incompreensões. Nós começamos a utilizar a expressão *ser-tão abestado* no sentido de estarmos quase completamente perdidos entre às variações de incompreensões,

principalmente no que acontecia em relação às mudanças geopolíticas no mundo. Não podemos deixar de dizer que fazem dez anos das modificações nos modos econômicos políticos do país. Os golpes políticos e o impeachment começaram a aparecer nas pautas das mídias durante este período de 2014. De início, não podemos deixar dizer que éramos abestados enquanto o que acontecia na região Nordeste do país. O modo de expressão *desenrolado* passa a ser dito quando passamos a compreender através das variações de graus de incompreensões. O transito entre *ser-tão abestado* para *ser-tão desenrolado* não deixa de ser um percurso filosófico. Os processos de sermos envolvidos por incompreensões, acerca do pensamento com os povos, terras e territórios, nos deixaram distante de pensar as nossas vidas coletivas em meio ao que ocorreu e ocorrerá entre América do Sul e África.

3 Dos povos e dos territórios

As noções que movem nosso estudos são aquelas que remetem para a geo-filosofia enquanto uma maneira nova de termos o sentido do que vem a ser pensar em que os passos são inseparáveis das relações entre povos, terras e territórios.

As noções de desfazimentos, refazimentos e fazimentos entram aqui nos passos em que nos posicionamos entre as variações de incompreensões. Os processos de convívios, com as populações e territórios do semiárido, nos fizeram buscar compreensões sobre os aspectos geológicos, geográficos e históricos do Vale do Cariri cearense.

De início, começaremos por desfazer as fases que nos levaram a *ser-tão abestado*. Em seguida, para começarmos a nos refazer, partindo das inserções entre novas fases, vislumbraremos os meios mais adequados para expormos esboços, desenhos e tentativas de fazer acontecer fases ainda sem classificações possíveis....

Os desfazimentos são procedimentos de modificar as fases pelas quais nos vimos colocados no mundo sem ao menos compreender

nada mais do que nossas incompreensões. Os primeiros passos sempre ressoaram como demasiadamente confusos. Não tínhamos sequer a certeza do que eram as distinções entre as incompreensões. As perguntas básicas derivavam justamente nestes moldes: 1) como ao partirmos das nossas incompreensões chegaremos a ponto de compreendermos as distinções entre elas? 2) Por que *ser-tão abestado* mediante às incompreensões?; 3) Como desfazer as fases abestalhadas?; 4) Como podemos nos refazer, a partir das fases que se apresentam enquanto quase desenroladas?; 5) Como fazer as fases desenroladas acontecerem? As nossas perspectivas em torno do pensamento filosófico passaram cada vez mais a trazer as relações entre povo, terra e território: geofilosofia.

As nossas motivações em apresentar os aspectos geofilosóficos não são outros do que falar de uma filosofia situada entre continentes, nos quais temos a devida experiência por habitar-mos um vale que traz signos e índices de um passado que ressoa e que, ao mesmo tempo, ainda vai se passar. A partir das relações entre povos e territórios, do clima semiárido e de vegetações que remetem à caatinga, encontramos ressonâncias entre África e América do Sul. Ao dizermos de 1492, ao dizermos de 1500, não estamos falando de um passado indeterminado, mas sim de um passado ao mesmo tempo descoberto e encoberto; estamos falando da modernidade, das escravizações criminosas e da colonialidade de poder e saber que ao mesmo tempo esconde a economia e de certo modo a epistemologia. O que nos interessa em tais aspectos da modernidade é como o nome de Spinoza brilha e ecoa na contemporaneidade-extemporaneidade de Deleuze-Guattari.

4 Spinoza e América do Sul

As referências que trazemos são as que nos fornece, primeiramente, o Professor Jorge Dávila, da Universidad de Los Andes na cidade Mérida em Venezuela, em seu livro *Bolívar: y Spinoza Reflejos Doctrinários*. Os pontos mais relevantes que recortamos para buscarmos possíveis

leituras de *Simon Bolívar*, em torno de *Baruch Spinoza*, derivam das afirmações do professor *Jorge Davila* quando denomina de hipótese *O'Leary* os relatos deste companheiro e ajudante do libertador das Américas.

Os relatos trazido por Davila remetem ao irlandês *O'Leary*, companheiro fiel de Bolívar desde 1818, o qual tornou pública suas memórias entre 1835 e 1840. As possíveis leituras de Bolívar de textos filosóficos são recolhidas em grande parte da correspondência do Libertador no primeiro volume das Memórias, ao narrar a vida de Bolívar, *O'Leary* refere-se à sua permanência em Paris entre 1804 e 1805. Ao contar sobre a frequência de Bolívar aos notáveis daquela cidade na época de sua formação intelectual, *O'Leary* escreve:

O tratamento dado a esses personagens, sua própria inclinação e os conselhos de seu ex-professor e amigo Don Simón Rodríguez, que se juntou a ele em Paris, fizeram com que dedicasse parte de seu tempo às letras. A metafísica era seu estudo favorito, mas sentiu-se que a filosofia cética teria criado raízes tão profundas em sua mente. Helvetius, Holbach, Hume, entre outros, foram eles os autores cujo estudo Rodríguez aconselhou. (Davila, 2013, p. 21)

O'Leary deixou, segundo Davila, indícios que Bolívar teria tido aproximações com as posições políticas de Spinoza a partir das leituras efetuadas em torno do Tratado Teológico Político.

Bolívar admirava a austera independência de Hobbes, apesar das marcadas tendências monárquicas de seus escritos; mas ficou mais cativado pelas opiniões especulativas de Spinoza e nelas, talvez, devamos procurar a origem de algumas das suas próprias ideias políticas; no entanto, apesar de seu ceticismo e irreligião consequentemente, ele sempre acreditou que era necessário conformar-se com a religião dos seus concidadãos (Davila, 2013, p. 21).

Os aprendizados que retiramos destas citações são aqueles que dizem que *Bolívar* era um leitor do *Tratado Teológico Político de Spinoza*. Os sentidos de tais aprendizados nos impelem a dizer que o libertador fez um uso muito cuidadoso das relações entre a sua irreligiosidade e

o teísmo da maior parte da população. As consequências da colonização, no entanto, fizeram que utilizasse suas habilidades para não causar constrangimentos em seus correligionários. As pontuações necessárias, sobre os efeitos da colonização e suas resistências, serão abordadas no próximo tópico através da concepção bolivariana de história em relação ao continente.

5 Bolívar e a Filosofia da História

Nesta seção, buscaremos expor as fricções para com Hegel que remonta ao pensador equatoriano *Arturo Andres Roig em seu belo livro Bolivarismo y Filosofia Latino americana*. O autor apresenta considerações muito precisas sobre as dissensões em torno da filosofia da história.

Em tempo oportuno, sublinhamos que a mesma questão colocada por Andres Roig aparece na pena do pensador senegalês pan-africanista *Cheikh Anta Diop* quando apresenta o que denominamos de desfazimentos dos falseamentos em relação à *História da África Negra*. No entanto, seguiremos nossas considerações a partir de Andres Roig em relação ao pensamento de Simon Bolívar e suas divergências para com *Hegel*.

Em alguns de nossos trabalhos dissemos que existe no pensamento de Simón Bolívar uma filosofia implícita da história, inversa àquela que, naqueles mesmos anos, partindo de Hegel, fora desenvolvida pela Europa colonialista. Bolívar, como resultado de sua própria práxis libertadora e sem tentar fazê-lo teoricamente, estabeleceu as bases para um novo discurso. Este fato, mais importante para história humana do que a escrita dos grandes tratados de filosofia da história com os quais foram feitas tentativas para justificar a ocupação e a desapropriação pelos grandes impérios não foi vista em seu momento. A respeito desta nova e até revolucionária filosofia da história, cujo resgate é para nós uma tarefa imperativa e permanente gostaria de dizer duas palavras (Roig, 1984, p. 63).

O autor expõe as suas posições em torno da importância de Bolívar para que possamos pensar o futuro das populações da América do Sul. Neste sentido, consideramos que pensar em outras concepções não somente da filosofia da história, mas de novas maneiras de tratarmos das relações entre povo, terra e territórios como tarefas a serem construídas de modos coletivos; a partir destas construções gerarmos novas relações entre a economia e a epistemologia. Roig não deixa de apontar as divergências em relação ao que Hegel afirmara em relação à América Espanhola:

Um dos aspectos teóricos diferenciadores dessas duas filosofias da história, a expressada no pensamento europeu e a explícita e implicitamente na práxis libertadora americana, tem a ver com a noção de “projeto”. Em linhas gerais, poderíamos afirmar que a resposta latino-americana não se afastou radicalmente da forma como essa noção era inicialmente compreendida, bem como que as formas de pensamento libertador contemporâneo retornaram a ela de forma clara e conclusiva (Roig, 1983, p. 64).

As forças colonizadoras tentam de todas as maneiras apagar as potencialidades que são os modos de resistência dos povos que foram perseguidos e induzidos forçadamente à miséria, a partir da dominação e exploração. Ao falarmos de pensamentos decoloniais, contra coloniais e ao mesmo tempo em conexões com o pensamento afrodiáspórico, estamos remetendo às novas maneiras de pensar e agir que não deixam a liberdade das vidas individuais e singulares em posição antagônica àquela da coletividade social.

A história não é simplesmente um “acontecimento”, mas é também uma “tarefa”. O fato de afirmar a natureza da história como uma “tarefa” também implica uma noção de um “sujeito” de história como um ser criativo ativo de si mesmo, precisamente, em quanto assunto histórico. A filosofia da história é resolvida, por essa mesma coisa, na história de um sujeito e se especifica nas aventuras que esse sujeito sofreu na marcha rumo à elaboração de sua própria história. Dessa forma, a história não é apenas o passado, mas também é o futuro. Em

cada passado foi projetado um futuro e deve ser tão significativo para uma historiografia o passado como o projeto futuro que foi vivido em cada passado. (Roig, 1983, p. 64).

O que se passou neste continente e o que ainda vai se passar? Nós sabemos pela história recente as quantidades de golpes e torturas em diversos países da América Latina. As discussões filosóficas entre África e América do Sul nos interessam, principalmente por estarmos atentos às mudanças que vem ocorrendo entre os países que integram o bloco do Hemisfério Sul. As considerações de Roig (1983) aparecem de modo oportuno ao fazer a seguinte citação em torno da filosofia da história de Bolívar: *Poderíamos dizer que este “projeto futuro” contém, para certos momentos da nossa história, o seu significado mais completo.*

Em relação às divergências para com a filosofia da história de Hegel, podemos observar que Bolívar não abre mão de pensar a construção da história da América Latina recorrendo ao que no passado fora tido com um futuro promissor e almejado. A filosofia da história bolivariana aparece como voltada para um futuro que já estava sinalizado no passado, tal afirmação consiste em retirar a ideia de um passado esvaziado, como se houvesse outrora a indeterminação absoluta como o equivalente de um povo impotente e fragilizado tendendo ao fracasso.

A filosofia da história poderia ser organizada – como um esforço teórico e tendo em conta o que foi dito – como um resgate dos vários “seres futuros”, mas não para estabelecer sobre a base dos mesmos uma “reconciliação” de tipo hegeliano – que é a renúncia do nosso próprio futuro como uma questão de pensamento filosófico – mas assumi-los todos a partir de um filosofar aberto, justamente, ao que era o seu futuro que estava por vir. (Roig, 1983, p. 64.).

As leituras de Bolívar sobre a liberdade de filosofar, que aparecem no Tratado Político de Baruch Spinoza, contribuíram para desvincular as ações políticas do jugo teológico em que o passado apareceria como o nada: o não-ser dos povos pagãos. A filosofia da história de

Bolívar traz esta habilidade em compreender que estes povos, os quais foram forçadamente catequizados pelos jesuítas, não eram amorfos; o passado, destes povos, contém construções valiosíssimas que passam por diversas modalidades de criações em diversos campos desde as fabricações de utensílios e ferramentas, técnicas de cultivos, construções arquitetônicas e cosmologias.

A filosofia da história torna-se, desta forma – e esta seria a grande lição que emergiria de um Bolívarismo essencial – não é um conhecimento justificador dos futuros que cada passado viveu, mas na crítica deles e a partir da qual se deve programar o “futuro que será”. Não se trata de filosofar sobre a história entendida como uma espécie de “filosofia para trás”, mas como uma “filosofia para frente”, não de um conhecimento fechado sobre a base numa “dialética afirmativa”, mas sim num conhecimento aberto, estruturado numa “dialética negativa” (Roig, 1983, p. 65).

As pontuações que trazemos, entre os três pensadores que aparecem no título do nosso artigos, são justamente para repensarmos o que se passou e ainda vai se passar entre as populações dos continentes latino americano e africano.

A diferença radical entre o modo de fazer filosofia da história de um Hegel com seu “filosofar noturno”, e o verdadeiro filosofar da nossa, da América Latina e de todos os povos oprimidos do mundo, que só pode ser auroral. É isso que exige a árdua tarefa de alcançar a realização do “novo homem”, mesmo quando as bases sociais e econômicas para superar essa opressão estão fornecidas (Roig, 1983, p. 65).

As revoluções que acontecerem no século XX possuem as características de pensar a história ao modo que Hegel elaborou a sua filosofia em termos dialéticos. Os movimentos progressistas trouxeram as pontuações imprescindíveis de *Karl Marx* em torno da dialética hegeliana, introduzindo os aspectos materialistas retirando assim a imposição idealista que depositava no Espírito Absoluto o motor da história se exteriorizando em movimentos trazendo momentos contraditórios.

As alusões de Hegel a história latinoamericana são por demais distantes da realidade, além do mais as considerações de Karl Marx sobre Bolívar são demasiadamente frágeis. Não podemos esquecer que Bolívar e Hegel foram contemporâneos, no entanto as linhas escritas pelo segundo em torno da América Latina e sua história são insatisfatórias. Neste ponto, não podemos jamais deixar de sublinhar que tanto Bolívar quanto Hegel e Marx foram leitores de Spinoza. Vejamos mais uma citação de Roig em torno das relações de Bolívar com a filosofia da história:

A categoria de “ser futuro” (como a definimos) foi a que permitiu num exemplo hegeliano-paradigmático de espírito colonialista e imperialista – o encerramento da história, o que todos os poderosos pretendem para quem o solipsismo e a redundância deveria ser o princípio de toda lógica e de toda linguagem. Na nova compreensão do futuro que estava na base em si do fato revolucionário hispano-americano, não se tratava (não de um sujeito que, a partir de um novo etnocentrismo ou logocentrismo, como a sua versão metafísica, declarou a história acabada em sucessivos momentos de encerramento, mas sim um sujeito que se apoiava naqueles momentos do passado para se abrir a um mundo do possível (Roig, 1983, p. 64).

As tentativas de pensarmos as possíveis discussões de nossas linhas de pesquisas, sobretudo quando o foco é a imanência, trarão muitas divergências para com a concepção hegeliana de Filosofia da História. O nosso trabalho, tendo como fio de orientação o que Spinoza desencadeou em termos de política, deixa bem nítido que os nossos propósitos tendem a considerar enquanto potência de filosofar independentemente do jugo teológico. Neste aspecto, dizemos que se torna salutar considerar os detalhes que Roig apresenta em relação ao que podemos pensar sobre os modos futuros de fazer filosofia entre os continentes sul americano e africano:

Compreendeu-se um passado que queria se abrir e não um passado que se pretendia fechar. E acima de tudo foi entendido que se esse futuro estava dentro do possível era porque teve seu próprio passado.

Em nenhum momento a filosofia da história implícita em homens como Bolívar caiu no absurdo de propor futuros a partir do vácuo, nem caiu na atitude não menos absurda de assumir esse passado, ponte inevitável para um futuro, a partir de uma dialética de reconciliação. É verdade que e para este último – que é um risco que todos corremos ou podemos correr e onde caiu o Bolívar do ocaso – não poderia romper ar o sopro poderoso da verdadeira mensagem bolivariana (Roig, 1983, p. 65).

A progressão da história, a marcha dialética, através de momentos os quais são demonstrados pelos sucessivos “projetos”, não deixa de aparecer nas preocupações de Bolívar quanto à elaboração de sua filosofia da história. Entretanto, a sua filosofia é pensada diferente daquela de Hegel, justamente por não considerar que o passado dos povos latino americanos era nulo. No continente sul americano, desde seu passado, temos exemplos do quanto os povos que o habitam possuem pensamentos altamente criativos, principalmente quando o objetivo é o de elaborar meios de resistências à colonização. Os modos de pensar, através da filosofia da história bolivariana, aparecem como mais um modos de divergir em relação ao futuro dos povos e de seus territórios do continente sul americano.

Desta forma, esta filosofia é um desenvolvimento de formas de universalidade que se afirmam, por um lado, como universalidade de um sujeito histórico que o postula ou o afirma e, por sua vez, como a negação de si mesmo por outros sujeitos que realizam –consequência inevitável do conflito social– de forma crítica espontânea, tarefa que poderíamos considerar como a “descodificação” da universalidade atual. Nossa América é apresentada como o continente da descodificação factual e, logicamente, também discursiva, dos sucessivos universalismos que reinam, por isso não estamos falando de uma filosofia da história que começa do zero e se constrói “para frente”, como se não houvesse “projetos futuros” no passado e como se o passado histórico foi reduzido a “fatos” estranhos às ideias (Roig, 1983, p. 65).

As considerações a seguirem são justamente aquelas que remeterão para os modos como poderemos pensar os povos e territórios do

Hemisfério Sul a partir dos desfazimentos das concepções de história em relação aos continentes africano e sul americano.

Andre Roig, em seu texto *Bolívarismos y a Filosofía Latinoamericana*, nos exortou a pensar justamente nas relações entre Spinoza, Bolívar, Hegel e Marx. As leituras de Bolívar sobre Spinoza nos foram apon-tadas por Jorge Davila em seu *Spinoza y Bolívar Reflejos Doctrinarios*. As nossas leituras são envoltas em nuvens que de certo modo embaçam a nitidez de nossas proposições, no entanto a leitura do *Tratado Teológico Político* de Baruch Spinoza, por parte de Simon Bolívar, nos permitem dizer que Karl Marx também o leu e o fichou; tais leituras marxianas podem ser atestadas nos *Cuadernos Spinoza*. Em relação às leituras de Hegel sobre Spinoza, atestamos que aparecem determinados predica-dos em que o sujeito Spinoza é tido como pensador que defende o *acos-mismo*, além da utilização de um recorte das conversações entre o filo-sofo holandês e Jarig Jelles na a famosa *Epistola 50* em que o pensador holandês afirma: *omnis determinatio est negatio*.

As nossas propostas de estudos aproximativos, entre pensado-res que possuem outros pontos de vistas em relação aos continentes africano e sul americano, nos levam a pensar em vias às relações entre economia e epistemologia.

6 Deleuze-Guattari e a África

As nossas pontuações em torno de África partirão das referên-cias iniciais sobre o que lêramos a partir de Deleuze-Guattari. Em Mil Platôs assistimos os autores nos remeterem ao pensamento de Marcel Griaule em torno dos *Dogons*. As linhas que tecemos neste tópico dizem respeito aos aspectos que remetem às fricções para os modos como a história da África nos foi contada. Em nossos trabalhos, em torno de Deleuze-Guattari, sempre sublinhamos as fricções para com o pensa-mento filosófico de Hegel. Os nossos percursos sempre incidirão em

trilharmos direções diferentes e divergentes daquelas propostas pelo filósofo de Iena.

As citações que começaremos a fazê-las serão aquelas indicadas por *Félix Guattari* ao tratar da revolução informática. Quais são as consequências dos processos maquínicos no aumento da miséria e do desemprego no continente africano? As máquinas inteligentes, os algoritmos, os dados de transmissão, são coadunados para de certa maneira retirar todo o potencial criativos daqueles que operam as máquinas do sistema de produção capitalista. Portanto, as máquinas inteligentes, a inteligência artificial, jamais conseguirão ter os processos de inventividade que umas vidas singulares possuem, principalmente quando agenciadas coletivamente. As tendências neoliberais de capturar os modos criativos, os quais passam pelas relações entre os corpos e pensamentos daqueles e daquelas que trazem as forças produtivas que inventam e criam, também buscam substituí-los por máquinas operadas por algoritmos. As questões relativas à informação, comunicação e inteligência artificial são importantes para pensarmos os novos modos de fazer micropolítica. Guattari assinala:

As novas tecnologias criam meios de produção cada vez mais maquínicos que cada vez menos cedem lugar à força do trabalho humano. Há centenas de milhares de desempregados que estão fora da vida econômica e social, há continentes mergulhados numa insondável miséria, particularmente o continente africano que tem atualmente seiscentos milhões de habitantes em situação dramática e que, daqui até 2025, vai multiplicar por cinco sua composição demográfica, ou seja, vai chegar aos três bilhões de habitantes... E, diante disso, o capitalismo ocidental não tem nenhuma resposta. (Guattari, 2016, p. 115).

As considerações que podemos trazer, em relação ao que fatos que ocorrem na atualidade em meio aos genocídios da faixa de Gaza, da guerra entre Ucrânia e Rússia, da invasão da Síria; não podem ser outras do que aquelas que remetem às mutações entre os aspectos

econômicos que acentuam as tensões entre os países que compõem os blocos do Hemisfério Norte e Sul.

Há investimentos por parte da China em muitos países da África. A Rússia mantém muitas relações comerciais com muitos dos Estados Africanos. Não podemos deixar de dizer das posições do *Niger* em relação à França. Os convívios entre os países dos respectivos hemisférios não são nada harmoniosos. No entanto, a história da África ainda é vista pela perspectiva europeia.

As nossas posições em relação à filosofia política serão apresentadas a partir da afirmação da descontinuidade e não linearidade dos blocos setentrionais e meridionais. Neste sentido, no próximo tópico trataremos do modo como Gilles Deleuze trazem as nomadologias; a partir desta apresentação faremos considerações sobre o pensamento africano .

Em relação às fricções com Hegel, podemos dizer que tanto na pena de *Simon Bolívar*, de *Cheikh Anta Diop* quanto nas de *Gilles Deleuze* e *Félix Guattari* aparecem tais divergências.

7 Das nomadologias

Em Deleuze-Guattari, as divergências, as discordâncias, também dizem respeito à Filosofia da História, principalmente o modo como Hegel pensa a diferença enquanto contradição e negatividade. Os pontos imprescindíveis que encontramos nestes autores são justamente as afirmações entre as distinções dos modos de existências dos povos nômades em relação ao sedentários. Em *Mil Platôs*, os encontramos fazendo a seguinte afirmação: *Proposição III: A exterioridade da máquina de guerra é confirmada ainda pela epistemologia, que deixa pressentir a existência e a perpetuação de uma “ciência menor” ou “nômade”* (Deleuze-Guattari, 1997, p. 19).

A *epistemologia* aparece nesta citação nos motivando a tecermos relações com a *economia*. Não podemos deixar de pensar no que

ocorrera na modernidade quando a colonialidade instaurou a escravidão criminosa, além de recalcar, na dita revolução científica, os aspectos da física atomística de *Leucipo*, *Demócrito* e *Epicuro*. Os nossos posicionamentos são de acompanhar os pensadores que se agenciam em movimentos de resistências à colonialidade.

A *nomadologia* pensada por Deleuze-Guattari traz as discussões em torno do modo como a história é elaborada pelos povos sedentários. Os povos possuidores de escrita e de Estado são aqueles que determinaram o sentido de história tanto da América do Sul quanto de África. As divergências para com a Filosofia da História formulada por parece justamente de fazer ciência, principalmente quando a questão são as relações da Razão com realidade.

Há um gênero de ciência, ou um tratamento da ciência, que parece muito difícil de classificar, e cuja história é até difícil seguir. Não são “técnicas”, segundo a aceção costumeira. Porém, tampouco são “ciências”, no sentido régio ou legal estabelecido pela História. Segundo um livro recente de Michel Serres, pode-se detectar seu rastro ao mesmo tempo na física atômica, de Demócrito a Lucrecio, e na geometria de Arquimedes (Deleuze-Guattari, 1997, p. 19).

Deleuze-Guattari fazem alusão a relação da *nomadologia* com a *noologia*, sendo a segunda a maneira como estudam as diferentes imagens de pensamento. A noologia é remetida ao modo com pensam a imagem do pensamento fixada pela Forma-Estado. A concepção de Filosofia da História de Hegel é relacionada à Forma-Estado. Os povos sedentários construíram esta imagem dogmática que afirma que o pensamento por si mesmo busca a Verdade. A vontade de Nada assim como o nada de vontade participam e mantem esta imagem dogmática do pensamento. Os posicionamentos de Deleuze-Guattari acentuam os modos nômades de fazer ciência.

As características de uma tal ciência excêntrica seriam as seguintes: 1) Teria inicialmente um modelo hidráulico, ao invés de ser uma teoria dos sólidos, que considera os fluidos como um caso particular; com

feito, o atomismo antigo é indissociável dos fluxos, o fluxo é a realidade mesma ou a consistência. 2) É um modelo de devir e de heterogeneidade que se opõe ao estável, ao eterno, ao idêntico, ao constante. É um “paradoxo”, fazer do próprio devir um modelo, e não mais o caráter segundo de uma cópia; Platão, no *Timeu*, evocava essa possibilidade, mas para excluí-la e conjurá-la, em nome da ciência regia. (Deleuze-Guattari, 1997, p. 19).

As nossas tentativas, em meio aos desafios, nos fazem ir em direção aos modos de fazermos com que surjam movimentos de aproximações entre estudos que trabalhem as relações entre economia e epistemologia a partir dos continentes sul americano e africano sublinhando os movimentos divergentes aos modos padronizados, os quais são cerceadores por justamente trazer uma imagem dogmática do pensamento. Neste sentido, podemos apreciar os novos aportes sobre os materialismos, incluindo os atomismos de *Demócrito* e *Epicuro*.

Ora, no atomismo, ao contrário, a famosa declinação do átomo proporciona um tal modelo de heterogeneidade, e de passagem ou de devir pelo heterogêneo. O *clinamen*, como ângulo mínimo, só tem sentido entre uma reta e uma curva, a curva e sua tangente, e constitui a curvatura principal do movimento do átomo. O *clinamen* é o ângulo mínimo pelo qual o átomo se afasta da reta. É uma passagem ao limite, uma exaustão, um modelo “exaustivo” paradoxal. (Deleuze-Guattari, 1997, p. 19).

As aproximações entre o atomismo e a nomadologia, principalmente em relação à importância do *clinamen*, nos levam a dizer que em Epicuro a ciência da natureza tinha preocupações éticas para retirar e neutralizar os fantasmas que assolavam a *psykhé*. A imagem dogmática do pensamento, do mesmo modo, não deixa de causar medos e terrores nas subjetividades as quais a partir da modernidade mantem a crença de serem proprietárias de uma *interioridade*. Há outros modos de tratar as relações da física atomista sem a imagem que a modernidade apresentou a partir da dita revolução científica. A ciência menor nômade

trata as relações entre física e matemática de maneira que nunca percebemos, antes de nossas leituras de Deleuze-Guattari:

O mesmo ocorre com a geometria de Arquimedes, onde a reta definida como “o caminho mais curto entre dois pontos” é apenas um meio para definir a longitude de uma curva, num cálculo pré-diferencial. 3) Já não se vai da reta a suas paralelas, num escoamento lamelar ou laminar, mas da declinação curvilínea à formação das espirais e turbilhões sobre um plano inclinado: a maior inclinação para o menor ângulo. Da turba ao turbo: ou seja, dos bandos ou maltas de átomos às grandes organizações turbilhonares. (Deleuze-Guattari, 1997, p. 19).

As preocupações de Deleuze-Guattari em aproximar a ciência nômade do cálculo infinitesimal possuem como motivações fazer uma teoria filosófica da Ideia enquanto pensamento puro. Os modos de pensamento que aparecem no *Mil Platôs* trazem a teoria da filosófica da Ideia relacionada ao que os autores denominam de agenciamentos. A física menor opera em relação aos escoamentos dos fluxos turbulentos ao invés dos laminares. A matemática, por sua vez, não privilegia os teoremas e sim os problemas. A nova imagem do pensamento afirma com todas as letras que somente pensamos quando os verdadeiros problemas nos solicitam a pensar.

O modelo é turbilhonar, num espaço aberto onde as coisas-fluxo se distribuem, em vez de distribuir um espaço fechado para coisas lineares e sólidas. É a diferença entre um espaço liso (vetorial, projetivo ou topológico) e um espaço estriado (métrico): num caso, “ocupa-se o espaço sem medi-lo”, no outro, “mede-se o espaço a fim de ocupá-lo”. (Deleuze-Guattari, 1997, p. 19).

A noção de acontecimento é da maior relevância para compreendermos a ciência menor e os modos como, por exemplo, a geometria nômade é pensada. Trata-se de acompanhar as maneiras como as figuras aparecem, após serem seccionadas como no exemplo de uma forma cônica que pode gerar uma elipse, parábola ou um hipérbole

dependendo do modo como as afecções efetuam os cortes tocando as superfícies.

Por último, o modelo é problemático, e não mais teorematizado: as figuras só são consideradas em função das afecções que lhes acontecem, secções, ablações, adjunções, projeções. Não se vai de um gênero a suas espécies por diferenças específicas, nem de uma essência estável às propriedades que dela decorrem por dedução, mas de um problema aos acidentes que o condicionam e o resolvem. Há aí toda sorte de deformações, transmutações, passagens ao limite, operações onde cada figura designa um “acontecimento” (Deleuze-Guattari, 1997, p. 19).

A ciência menor, os modos nômades, permitem e abrem novos campos de pensamento e ação no sentido da micropolítica em que a relação do pensamento remete aos povos, terras e territórios. No caso, em que nos propomos a tratar neste artigo, as nossas preocupações são com os saberes que decorrem das ciências quentes que são passadas de vários modos entre as gerações dos povos que se misturam nos continentes sul americano e africano.

No próximo tópico, faremos alusões ao pensamento de *Cheikh Anta Diop*, novamente reafirmamos a nossa gratidão para a pensadora-professora, *do movimento negro, Joselina da Silva*, que lecionava na UFCA e promovia o *Curso de Extensão Iniciativas Negras: Ações Afirmativas* que nos exortou a estudar o pensador senegalês. Os nossos estudos em Deleuze-Guattari fizeram então com que ligássemos o que os dois pensadores tratam em *Mil Platôs* sobre *Marcel Griaule* e *Os Dogons* habitantes das *Falésias de Bandiagara* entre *Burkina Faso* e o *Mali*. Não deixaremos de sublinhar que *Marcel Griaule* foi orientador da tese de doutoramento de *Cheikh Anta Diop*, *Nations Nerges et Culture*, que inicialmente foi recusada e, após a formação de uma nova banca, foi defendida com o título *A Unidade Cultural da África Negra: as esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*.

8 Dos novos sentidos de África

Em nossos estudos trazemos as considerações de *Cheikh Anta Diop* em suas contraposições à Filosofia da História formulada *G. F.W. Hegel*, a qual trouxe as sustentações teóricas para justificar a colonização, a escravização criminosas e o racismo em relação ao povo preto. As nossas motivações decorrem do impacto que o pensador senegalês causou a partir da publicação de seu livro *Nações Negras e Cultura* no cenário filosófico.

As posições divergentes em relação ao que Hegel considera como história, a qual a África está situada em posição de exterioridade, fazem de Cheikh Anta Diop um autor imprescindível para pensarmos o século XXI, levando-o como aquele que orienta novas relações entre pensadores dos continentes do Hemisfério Sul.

As pesquisas em torno da posição da África Negra, enquanto sujeito histórico, abrem discussões importantíssimas, em que o sentido de sujeito pode remeter tanto para a sujeição a alguém ou mesmo a algo; mas, também pode ter o sentido de sujeito da ação.

A concepção da história pensada por Diop vem destituir o que comumente consideramos a partir dicotomia entre Civilização e Barbárie. A perspectiva diopiana requer que o posicionamento entre Natureza e Cultura seja revista. A História vista como o movimento da Razão, pelo filósofo Hegel, tem o sentido de exclusão. A questão que Diop levanta é: como fazer as sínteses entre os saberes desenvolvidos entre as diferentes maneiras das populações coexistirem com a Natureza e ao mesmo tempo evitar a barbárie? As suas pesquisas consistem em enumerar as mais diversas maneiras de pensar e sentir em que a África contribuiu, em termos de elaborações de elementos e procedimentos que deram suportes, para o que o Ocidente europeu denomina de filosofia e ciência.

As considerações que procuramos fazer, em torno desta maneira de tratar do problema relativo à filosofia da história a partir da

perspectiva de Diop, terão como norte seu livro *Civilização ou Barbárie*:

Esta introdução tem como objetivo facilitar a leitura deste livro e destacar o que há de novo nele em comparação com nossas publicações anteriores. É mais uma contribuição ao trabalho que nos permitiu elevar a ideia de um Egito Negro ao nível de um conceito científico operacional. Para todos os escritores que precederam as falsificações ridículas e cruéis da egiptologia moderna, e para os contemporâneos dos antigos egípcios (Heródoto, Aristóteles, Diodoro, Estrabão e outros), a identidade negra do egípcio era um fato evidente que existia antes. Seus olhos, tão óbvios que teria sido supérfluo tentar demonstrá-lo. Por volta da década de 1820, pouco antes do nascimento da egiptologia, o estudioso francês Conde Constantin de Voiney, um espírito universal e objetivo, se é que alguma vez existiu, tentou refrescar a memória da humanidade, que, por causa da recente escravização dos negros, tinha esquecido o passado deste povo (Diop, 1991, p. 28).

As indignações de Diop ecoam as de muitos pesquisadores pretos que pensam as questões contra o racismo e que ao mesmo tempo se somam àquelas que dos movimentos sociais e das que buscam lecionar a história africana, afro-brasileiras e indígenas. Em tempo oportuno, sublinhamos os modos como os filósofos *Hume, Kant e Hegel* apresentam argumentos racistas ao tratarem dos povos africanos.

Os trabalhos de Diop procuraram relacionar os meios de utilizar as aquisições da física e da química, sobretudo a *datação do carbono 14* para aproximar a tez dos antigos egípcios com as populações africanas. O vocábulo *kemet* em egípcio antigo quer dizer preto, negro; os egípcios assim se denominavam. A falsa concepção de filosofia da história que propagou a ideia de que o *Espírito* não passou na África, e que o *Egito* estaria no *Oriente*, é o alvo de Diop. Os seus esforços em desfazer as falsas concepções da história da África Negra, sobretudo em relação à posição do Egito, aparecerão no seu livro *Civilização ou Barbárie*.

Desde então, a linhagem de egiptólogos mal-intencionados, dotados de uma erudição feroz, cometeu o seu conhecido crime contra a

ciência, ao tornarem-se culpados de uma falsificação deliberada da história da humanidade. Apoiada pelos poderes governantes de todos os países ocidentais, esta ideologia, baseada numa fraude moral e intelectual, venceu facilmente a verdadeira corrente científica desenvolvida por um grupo paralelo de egiptólogos de boa vontade, cuja retidão intelectual e mesmo coragem não podem ser enfatizado com força suficiente (Diop, 1991, p. 28).

Os nossos desafios em tentar pensar a partir das descontinuidades dos blocos setentrionais e meridionais, assim como fora da Filosofia da História que mantem os aspectos de continuidade e linearidade, nos levaram às pesquisas que utilizaram o pensamento diopiano como norte inclusive para questionar o vocábulo filosofia.

As nossas tentativas de apresentar as relações entre África e América do Sul a partir dos filósofos que estudamos a filosofia da imanência, também nos levam aos desafios de criar disciplinas que tratassem das aproximações entre filosofia da diferença, esquizoanálise, epistemologias de coloniais e pensamento afrodiaspórico, Em nossos exercícios, os alguns críticos eventuais diriam não passar de uma miscelânea, buscamos apresentar relatores de experimentações de pensamento, trazer trânsitos entre pedagogias imanentes, sublinhar as passagens dialéticas problemáticas entre *o ser-tão abestado ao ser-tão desenvolvido e vice-versa*. As atualizações de modalidades de pensar e agir contra coloniais, decoloniais, se não trouxerem ousadias de tentarmos escrever juntos aos contágios obtidos mediante aos convívios juntos aos povos em seus territórios não adiantaria em nada.

Em nossas tentativas práticas, elaboramos um curso de especialização em metafísica e epistemologia e fizemos seminários entre os problemas decorrentes das relações entre processos maquínicos advindos da revolução da informática e aqueles decorrentes dos impactos nos continentes africano e sul-americano. Em nossas orientações, recebemos trabalhos exemplares, dentre eles, o que versava sobre *Cheikh Anta Diop*. Neste sentido, vejamos mais uma citação do pensador senegalês em *Civilização ou Barbárie*:

Um dos principais aspectos da história e das realizações intelectuais dos negros africanos foi o assassinato cultural e mental, que precedeu e preparou o caminho para o seu genocídio aqui e ali no mundo. Assim, entre os anos de 1946 e 1954 – quando foi elaborado o nosso projeto para a restituição da história autêntica de África e a reconciliação das civilizações africanas com a história – a perspectiva distorcida causada pelas vendas do colonialismo distorceu tão profundamente as opiniões dos intelectuais do passado africano que tivemos a maior dificuldade, mesmo entre os africanos, em obter aceitação para ideias que hoje se estão a tornar comuns (Diop, 1991, p. 28).

Os aprendizados com Cheikh Anta Diop nos trouxeram os aportes do trabalho de *Adriana do Santos* em seu artigo, – *Cheikh Anta Diop e o Matriarcado na África Negra: A Epistemologia Africana e sua contribuição para uma nova reflexão filosófica*.

As questões que encontramos no já mencionado livro *A unidade Cultural da África Negra*, de Cheikh Anta Diop, nos levam a compreensão de que o propósito do autor se insere nas orientações seguidas por muitos pensadores contemporâneos que recusam a seguir uma linha que podemos dizer que é própria do modo de pensar de Hegel, no qual o processo da razão se desenvolver é linear, cumulativo e progressivo (Santos, 2024, p. 174).

As afirmações de Santos não deixam de incidirem nos aspectos descontínuos que são sublinhados por pensadores contemporâneos quando divergem das posições hegelianas em pensar a história de modo contínuo, progressivo, cumulativo e acentuando os percursos lineares,

As distinções entre modos de vida dos Africanos e Arianos são destacadas a partir dos Berços Meridionais e Nórdicos. Neste sentido, assim como as distinções feitas em relação ao matriarcado e patriarcado, partindo da não aceitação da tese de que se trata de uma evolução; mas, sobretudo de um modo de habitar e conviver com o ambiente que os envolvem, encontraremos Diop fazendo a distinção entre os modos nômades, próprios dos indo-europeus que habitam o Berço Nórdico,

o distinguindo daqueles provenientes dos Africanos sedentários que habitam o Berço Meridional (Santos, 2024, p. 174).

A citação nos leva para as futuras pesquisas dos povos, terras e territórios entre *África e América Sul*, principalmente considerando as tecnologias hídras sociais que começaram as práticas de convívios entre as populações do *Semiárido brasileiro, do El Corredor Seco desde El Salvador, Honduras, Nicarágua, Costa Rica e o Sahel africano*.

As afirmações de Diop trazem as constatações que os pensadores das *epistemologias decoloniais* acentuam quando apresentam as tramas da *colonialidade de poder* e os meios que foram utilizados pelos colonizadores em relação à constituição da economia europeia a partir da escravização criminosa dos corpos africanos. As questões relativas às epistemologias africanas trazem o que a modernidade recalcou. Como àquelas entre economia e epistemologia as quais não podem deixar de ser elucidadas. O que jamais deixaremos de assinalar em nossas futuras pesquisas é que a modernidade contribuiu para uma imagem do pensamento centrada na promoção da interioridade do e pelo sujeito do conhecimento. As consequências desta promoção levaram a considerar os povos do continente africano como não tendo existência. Os índices de miserabilidade que constatamos no continente africano e sul-americano decorrem desta imagem dogmática do pensamento que esconde as questões epistemológicas. A modernidade fez desaparecer as relevâncias dos pensadores atomistas, principalmente quando escondeu o seguinte: a física somente floresceu a partir do que fora pensado por Demócrito, Epicuro e Lucrécio, além da matemática de Arquimedes.

Em tempo de fazer os encerramentos abertos, procuramos destacar as pesquisas filosóficas de *François Ngoa Kodena* em seu livro *Knowledge and methode chez Cheikh Anta Diop*. De início, vejamos o que nos apresenta:

O título multilinguístico alerta o leitor de que o conhecimento é alcançado através do uso de um suporte cognitivo transcultural. Essa é uma

marca distintiva da perspectiva desta pesquisa. Sou principalmente um palestrante do Beti. O Beti é uma língua afrofona falada na África Central. Penso que é valioso aprender a pensar principalmente na língua materna, permanecendo aberto à multiplicidade de línguas, povos e culturas de outros mundos. Seguindo esta linha de pensamento, a dissertação pretende desempenhar uma função semelhante a um fusível, conectando assim as línguas Beti, inglesa e francesa numa única rede semiótica (Kodena, 2022, p. 1).

A epistemologia africana no século XXI recebe as contribuições de Cheikh Anta Diop validando o que o pensador senegalês apresenta como o desfazimento do falseamento operado pelos europeus em torno da historiografia africana. Kodena traz todos os aprendizados com Diop quando dispõe todos os seus esforços para expor o sentido de Sofia:

Observo desde o início que Cheikh Anta Diop (1923-1986) foi um estudioso senegalês plurilinguista e transdisciplinar. Ele falava wolof e francês e tinha conhecimento de Medu Neter, grego, latim, inglês e muito mais. Ele foi ao mesmo tempo egiptólogo, historiador, filósofo, geneticista, químico, agrônomo, jurista, antropólogo, linguista, polísta e físico. (Kodena, 2022, p. 1).

O livro de Cheikh Anta Diop, *Nations Negres et Culture*, assombrou os teóricos ocidentais com seus racismos velados, a ponto de em pleno século XXI ser cada vez mais pesquisado nos mais diferentes pontos do planeta. Vejamos, nas sequencias, os aportes de Kodena:

O mentor de Frantz Fanon, o poeta martinicano Aimé Césaire, elogia a primeira grande obra de C. A. Diop, *Nations Nègres et Culture* como “...le plus audacieux qu’un nègre ait jusqu’ici écrit et qui comptera, à n’en pas douter, dans le réveil de l’África.” Tradução do francês: “... o livro mais ousado já escrito por um negro e que, com certeza, terá impacto no despertar da África.” Ver: Aimé Césaire, *Discours sur le Colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 2004) (Kodena, 2022, p. 1).

Em relação às desigualdades econômicas faz-se necessário trazer um excerto de Kodena em torno do que vem acontecendo em pleno

século XXI: *Estarão as populações ocidentais na América e noutros locais protegidas desta sanguessuga perniciosa do império corporativo? A resposta é negativa e alarmante, daí o aviso de Michael Parenti* (Kodena, 2022. p. xii).

O objetivo dos governantes reacionários dos EUA é a Terceira Mundialização de todo o mundo, incluindo a Europa e a América do Norte, uma Nova Ordem Mundial na qual o capital governa supremo, sem serviços do sector público ou sindicatos dignos de menção; nenhuma classe trabalhadora próspera, alfabetizada e efetivamente organizada ou classe média altamente qualificada com expectativas crescentes e um forte sentimento de direito; nenhum atendimento médico público, fundos de pensão, segurança ocupacional ou proteção ambiental e do consumidor, ou qualquer outra coisa insuportável que possa reduzir os lucros e levar a uma distribuição mais igualitária de oportunidades de vida (Parenti, 2011. p. 35).

As considerações de Kodena buscam o sentido de *Sofia*. Os seus esforços por trazer o sentido africano de Sofia a lume constitui o que denomina de pensamento afrosófiano. Kodena é um jovem filósofo que vem fazendo percursos muito promissores.

Kodena, quando deslinda sobre o pensamento de Cheikh Anta Diop, nos solicita a pensar na relação com a música produzida pelos povos pretos, principalmente no pós-guerra. No texto, apresentaremos referências ao pensamento, afrodiopiano. As posições filosóficas de Kodena o levam a buscar o sentido de Sofia, através da língua Bett Mvett falada na África Central, com ênfase na República do Camarões. As suas pesquisas nos levam em direção àquelas que já apareceram nos estudos denominados de epistemologias decoloniais em que encontramos os nomes *Aníbal Quijano*, *Walter Dignolo* e *Catherine Walsh* e, também as epistemologias do Sul através dos trabalhos de *Boaventura de Sousa Santos*. O pensamento afrodiaspórico em conjugações com as pesquisas e práticas contra coloniais e decoloniais nos dão suportes relevantes para nossas experimentações filosóficas

As afirmações de Kodena sobre a *afrosófia*, também nos aproximam daquelas já pensadas no Brasil em torno do *Quilombismo* em que

os nomes de *Abdias Nascimento* e mais recentemente *Antônio Bispo* aparecem com intensidades de pensamento que vem contribuindo de modo relevantes para pensarmos do lado *bloco sul americano em conexões como bloco africano*. Não podemos deixar de citar os nomes da pensadora *Lélia Gonzalez* como aquela que problematiza a língua portuguesa através do *pretoguês*. Nestes pontos, nos referimos aos continentes da *América do Sul e África*.

9 Considerações finais

As nossas considerações finais são relatos de nossas experimentação filosóficas, de nossas maneiras de tentarmos lecionar geo-filosfia em torno dos autores em pauta. Em nossa comunicação neste *XX Encontro Nacional da Anpof* nos propomos a fazer justamente o relato destas experiências filosóficas. Ao pensarmos em nossas maneiras de conviver no mundo, partíramos das considerações do que vêm a ser as relações entre economia e epistemologia como meios norteadores de nossas pesquisas e estudos. Nós, na ocasião, recorrêramos aos planos e aos conceitos, também não deixáramos de trazer os vocábulos que são as expressões do povo do sertão. As nossas disposições para encontrarmos meios de expressar nossas maneiras de fazer filosofia, não serão outras do que aquelas que remeteram às noções de ser-tão, desfazimentos, refazimentos e fazimentos.

Em *18 de setembro de 2024*, nós fizemos dezoito anos de trabalho filosófico na região do Cariri Cearense. Na semana de *16 a 20 de setembro de 2024* foi realizada a *XIV Semana de Filosofia da UFCA – Universidade Federal do Cariri – campus Juazeiro do Norte*. Na ocasião, mais precisamente no dia *17 de setembro de 2024 de 09:00 h as 13:00h*, tivemos o *I Simpósio Temático Spinoza, Deleuze e Guattari: entre Africa e América do Sul*.

Os motivos do evento giraram nos acolhimentos dos trabalhos em torno dos autores em apreço, com ênfases nas pesquisas elaboradas entre os estudiosos que buscam salientar os problemas entre as

populações em territórios dos respectivos continentes em que multiplicidades de movimentos sociais resistem aos descasos para com os modos de vidas que não propagam o que fora imposto pelo sujeito do conhecimento europeu.

Os modos de filosofar na imanência, apontando os aspectos geofilosóficos, nos fizeram perseverar nestes desafios. Neste sentido, destacamos que recebemos trabalhos que tiveram como preocupações potencializar os debates e conversações com o intuito de atualizar-nos através das pesquisas realizadas em torno da imanência.

A noção de *ser-tão* envolve o plano em que habitamos filosoficamente um meio em que temos as condições para fazermos as distinções entre o senso comum e, também as impossibilidades de pensarmos em meio às vertigens: as iminências de loucuras e mortes. As incompreensões acerca de tudo que nos circunda. As incompreensões, enquanto meio em que os passos ocorrem de modos muitos confusos, se tornam ao mesmo tempo pontos de partidas para que possamos começar a compreender.

Os nossos desafios em fazer filosofia nos levaram as elaborações de projetos de pesquisa, ensino, extensão e cultura a partir nosso grupo de pesquisa *SPINDELGUA – Pesquisas Filosóficas em Spinoza, Deleuze e Guattari*. As nossas participações na *XIV Semana de Filosofia da Universidade Federal do Cariri – campus Juazeiro do Norte* ocorreu a partir do *Simpósio Temático – Spinoza, Deleuze e Guattari : entre África e América do Sul*. Os relatos que buscamos apresentar neste artigo trazem os desafios e as tentativas de continuarmos fazendo filosofia juntos aos povos e territórios. No seminário temático recebemos os trabalhos dos seguintes pensadores e pensadoras:

1) Alex Fabiano Correia Jardim (Unimontes) alex.jardim@unimontes.br – Democracia menor e imanência: uma problematização a partir de Gilles Deleuze e Félix Guattari;

2) Antônio José Bezerra (UFCA) paje.bezerra@gmail.com – O que move: reflexão a partir do desejo, do corpo e do legado enquanto necessidade para o homem perseverar na existência;

3) João Cardoso Terra Martini (Unicamp) j233656@dac.unicamp.br Afetos menores como afetos ativos: por uma agência anticapitalista e anticolonial dos afetos;

4) Ithalo Rafael Cavalcante Ferreira (Unicamp) i246455@dac.unicamp.br Afetos Menores como afetos Aativos: por uma agência anticapitalista e anticolonial dos afetos;

5) Ana Carolina Noffke (Unioeste) pindorama.ana@gmail.com Terra: uma personagem conceitual em três tempos;

6) Paulo Cesar do Nascimento Costa (Unep) cesar-paulo283@gmail.com A formação do primeiro gênero do conhecimento em Baruch Spinoza.

Os nossos desafios continuaram e esperamos que no próximo encontro do *grupo de trabalho Deleuze-Guattari, na Anpof*, possamos apresentar as nossas tentativas de continuar fazendo filosofia no *ser-tão*.

Referências

DAVILA, Jorge. *Bolívar Y Spinoza: Reflejos Doctrinarios*. Merida: Fudecem, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. *O que é filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa São Paulo: Editora 34, 1997. v.5.

DIOP, Cheikh Anta. *Civilization or barbarism: an authentic anthropology* / Cheikh Anta Diop : translated from the French by Yaa-Lengi Meema Ngemi : edited by Harold J. Salemson and Marjolijn deJager. Chicago, Illinois, Lawrence Hill Books, 1st ed. 1991.

- GUATTARI, Félix. *Confrontações/conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- KODENA, François. *Knowledge and Methode Chez Cheikh Anta Diop* (Doctoral dissertation, Duquesne University). Retrieved from <https://dsc.duq.edu/etd/1913>. (2020).
- MARX, Karl. Cuadernos Spinoza, tradução, estudo preliminar e notas de Nicolas Gonzalez Varela. Ediciones de Intervención Cultural/Montesinos, 2002.
- PARENTI, Michael. *The Face of Imperialism*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2011.
- ROIG, Arturo. *Bolivarismo y Filosofia Latino Americana*. Quito: Flacso Editores, 1984.
- SANTOS, Adriana. Cheikh Anta Diop e o Matriarcado na África Negra: a epistemologia africana e sua contribuição para uma nova reflexão filosófica. In.: *Investigações sobre Metafísica e Epistemologia*. José Gladstone Almeida Júnior; Francisco José da Silva; Luiz Manoel Lopes; Marcius Aristóteles Loiola Lopes (orgs.) – Juazeiro do Norte: UFCA, 2024. Epub.; PDF, p. 251.
- SPINOZA. Baruch. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SPINOZA. Baruch. *Tratado Teológico Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009.

Um Povo do Porvir, ou, como surgem as Máquinas de Guerra Nômades¹

Michelle Martins²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.19>

“É preciso acreditar num sentido da vida renovado [...] onde o homem impavidamente se torna o senhor daquilo que ainda não existe, e o faz nascer. E tudo que ainda não nasceu pode vir a nascer contanto que não nos contentemos com ser simples órgãos de registro.”

Antonin Artaud

Há um povo nas sombras do horizonte, sem rosto, sem nome, sem destino. Um povo que sussurra nas dobras do tempo, nas frestas das grandes muralhas, nas brechas que se abrem no corpo do Estado³.

¹ Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa, por meio da concessão de bolsa. Reconhecendo, igualmente, o suporte institucional do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-Fil) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste) – Campus de Toledo, no desenvolvimento deste trabalho.

² Doutoranda em Filosofia pelo PPGFil Unioeste – Campus de Toledo, com Bolsa de pesquisa CAPES. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política, sob orientação da Dra. Ester Maria Dreher Heuser e coorientação da Dra. Mayara Joice Dionizio.
Email: michelle.almeida@unioeste.br

³ Para Deleuze e Guattari (2012b), o conceito de Estado transcende a noção política e jurídica tradicional, sendo uma máquina abstrata que organiza e territorializa fluxos sociais, econômicos e desejantes. Ele atua como forma de captura e estratificação da vida em todos os seus aspectos, controlando e codificando o desejo sob uma lógica centralizadora, mas permanece em constante tensão com forças que escapam ao seu controle, como a máquina nômade e os fluxos rizomáticos. No *Mil Platôs*, o Estado é descrito como uma máquina de estratificação que organiza territórios e fluxos em função de uma lógica hierárquica e fixa, marcada pela centralização do poder e pela

Vibram nas margens da história, nas linhas invisíveis que atravessam o tecido social. Ele não segue as trilhas cartografadas, não se submete às linhas retas que as fronteiras desenham, não se curva à ordem que estrangula a pulsação da terra. Ele surge no tumulto, na fúria dos ventos que varrem o deserto, nos deslocamentos abruptos, nos gritos abafados que ecoam em espaços de esquecimento. Este povo é o povo do devir, da ruptura, da linha de fuga que corta as amarras da história.

Não busca uma existência concreta, habita o vazio entre⁴ o ser e o não-ser, um espaço em suspensão, como o cheiro de petricor no sertão: não garante chuva, mas evoca o imaginário criativo do porvir⁵. Ele

normatização da vida; operando por meio de categorias como a Lei, o Território e o Sujeito, enquanto captura a potência criativa dos indivíduos. Deleuze e Guattari falam de duas formas fundamentais de Estado: o Estado despótico que é autoritário e centralizador, exercem poder absoluto; e o Estado democrático ou jurídico que disfarça a captura sob normas jurídicas e representações, mantém a captura dos fluxos, mas de maneira aparentemente mais “livre”. No entanto, mesmo com estratégias diferentes, ambas partilham o mesmo impulso: a captura e organização dos fluxos. No capitalismo, o Estado funciona como um aparato de regulação que codifica e recodifica fluxos econômicos e sociais em função de uma lógica de mercado. Operando como uma força de sustentação para o sistema capitalista, garantindo que os fluxos de desejo e produção não escapem do campo de controle. “Sempre que possível o Estado empreende um processo de captura sobre fluxos de toda sorte, de populações, de mercadorias ou de comércio, de dinheiro ou de capitais, etc. Mas são necessários trajetos fixos, com direções bem determinadas, que limitem a velocidade, que regulem as circulações, que relativizem o movimento, que mensurem nos seus detalhes os movimentos relativos dos sujeitos e dos objetos.” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 63).

⁴ “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’ Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser.” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 48, *grifo dos autores*). Logo, para Deleuze e Guattari (2012b), o *intermezzo* é o espaço intermediário, de passagem e transformação, onde forças e fluxos se encontram e criam novas possibilidades. Ele rejeita inícios, fins ou centros fixos, privilegiando o movimento, a conexão e a potencialidade, em oposição às estruturas rígidas e binárias. Nesse sentido afirma: “a vida do nômade é *intermezzo*.” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 53, *grifo dos autores*).

⁵ O porvir é a abertura para o novo, o que ainda não existe mas está em processo de criação contínuo. Não se trata de um futuro previsível ou determinado, mas de um campo de potencialidades onde forças e fluxos criativos rompem com o presente para produzir algo inédito. É uma dimensão intempestiva que desafia a repetição e a ordem

é imprevisível, criação contínua, sem identidade fixa. É o povo das máquinas de guerra nômades⁶, que escapa à captura e recusa a sujeição,

estabelecida, afirmando a potência do devir. Um futuro ainda em germe e em processo de germinação. Veja o que Deleuze e Guattari dizem a respeito desse tempo futuro em *O que é a filosofia?*: “Agir contra o passado, e assim sobre o presente, em favor (eu espero) de um porvir – mas o porvir não é um futuro da história, mesmo utópico, é o infinito agora, o Nûn que Platão já distinguia de todo presente, o Intensivo ou o Intempestivo, não um instante, mas um devir. Não é ainda o que Foucault chamava de Atual? [...] O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos, e por isso mesmo, o que já deixamos de ser. Devemos distinguir não somente a parte do passado e a do presente, mas, mais profundamente, a do presente e a do atual. Não que o atual seja a prefiguração, mesmo utópica, de um porvir de nossa história, mas ele é o agora de nosso devir” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 144-145).

⁶ O nômade, em Deleuze e Guattari (2012b) opera como uma figura de resistência e devir, que opera fora das estruturas centralizadas do Estado. Ele se movimenta em um espaço liso, traçando caminhos imprevisíveis e criativos, sem se submeter a fronteiras fixas ou hierarquias. Representa a multiplicidade e o fluxo, desafiando a territorialização e a captura, afirmando modos de existência baseados na desterritorialização e na liberdade de criação. Neste ínterim, as *máquinas de guerra nômades*, são forças criativas e desterritorializantes que operam fora das estruturas centralizadas do Estado. É ela mesma uma pura forma de exterioridade, não participa da dinâmica dualista de poder e resistência, mas sim daquilo que mina por fora e que funciona como terceiro elemento que, inclusive, é essencial para Estado e resistência se oporem, pois funciona como a linha divisória e incapturável da diferença. Elas não se limitam ao combate militar, mas expressam movimentos de resistência, devir e invenção, desafiando a captura e a organização hierárquica dos fluxos. São rizomáticas, atuando na linha de fuga e na criação de novos modos de existência, em oposição à lógica estratificante e territorializadora do aparelho de Estado. Deleuze e Guattari (2012a, p. 122, *grifo dos autores*), dizem que “no próprio nível das linhas de fuga, o agenciamento que as traça é do tipo máquina de guerra. As mutações remetem a essa máquina, *que certamente não tem a guerra por objeto*, mas a emissão de *quanta* de desterritorialização, a passagem de fluxos mutantes (toda criação nesse sentido passa por uma máquina de guerra). Há muitas razões que mostram que a máquina de guerra tem uma outra origem, que ela é um agenciamento distinto do aparelho de Estado. De origem nômade, ela é dirigida contra ele.” Nesse sentido, falar de uma máquina de guerra nômade é juntar a máquina de guerra as forças nômades, é devolvê-la a sua origem, uma vez que “a existência nômade efetua necessariamente as condições da máquina de guerra no espaço”. (Deleuze e Guattari, 2012b, p. 53). Operam a partir de processos de singularização que atualizam um sentido político contrário aos processos de estratificação do Estado. Veja: “Máquinas de guerra se constituem contra os aparelhos que se apropriam da máquina, e que fazem da guerra sua ocupação e seu objeto: elas exaltam conexões em face da grande conjunção dos aparelhos de captura ou de dominação” (2012b, p. 118).

movendo-se no espaço liso⁷ da resistência. Não é o povo que o Estado invoca ou o governante comanda; não tem pátria ou nome, mas está em devir constante, emergindo nas fissuras do poder.

O poder desdobra-se como um tecido que captura e codifica, mas também é cortado, rasgado e reconfigurado pelas múltiplas forças que o atravessam, rompendo as suturas contínuas e necrosadas do tecido social e transformando-o em uma ferida exposta. A partir de sua própria carne, do rubro de seu sangue, cria-se uma aquarela de cores que penetram nas fissuras monocromáticas do poder, gerando zonas de tensão onde as vestimentas da estrutura dominante são perfuradas, rasgadas e coloridas, despojando o traje de toda a univocidade⁸ e

⁷ O espaço liso, em Deleuze e Guattari (2012b), é um espaço contínuo, aberto e não estratificado, caracterizado pela fluidez e pela multiplicidade. Ele contrasta com o espaço estriado, marcado pela organização, segmentação e controle. No espaço liso, os trajetos são variáveis e imprevisíveis, privilegiando o movimento e a experimentação, como ocorre nas práticas nômades, que traçam caminhos sem se submeter a fronteiras ou hierarquias fixas. “O espaço liso e a forma de exterioridade não têm uma vocação revolucionária irresistível, mas, ao contrário, mudam singularmente de sentido segundo as interações nas quais são tomados e as condições concretas de seu exercício ou de seu estabelecimento. [Por isso fala-se de um nomadismo, nesse sentido, espaço liso ou nômade comportam um ordem sinonímica] [...] O nômade aparece ali, na terra, sempre que se forma um espaço liso que corrói e tende a crescer em todas as direções. O nômade habita esses lugares, permanece nesses lugares, e ele próprio os faz crescer, no sentido em que se constata que o nômade cria o deserto tanto quanto é criado por ele. Ele é o vetor de desterritorialização. Acrescenta o deserto ao deserto, a estepe à estepe, por uma série de operações locais cuja orientação e direção não param de variar. O deserto de areia não comporta apenas oásis, que são como pontos fixos, mas vegetações rizomáticas, temporárias e móveis em função de chuvas locais, e que determinam mudanças de orientação dos percursos. É nos mesmos termos que se descreve o deserto de areia e o de gelo: neles, nenhuma linha separa a terra e o céu; não há distância intermediária, perspectiva, nem contorno, a visibilidade é restrita; e, no entanto, há uma topologia extraordinariamente fina, que não repousa sobre pontos ou objetos, mas sobre hecceidades, sobre conjuntos de correlações (ventos, ondulações da neve ou da areia, canto da areia ou estalidos do gelo, qualidades tácteis de ambos); é um espaço tátil, ou antes ‘háptico’, e um espaço sonoro, muito mais do que visual...” (Deleuze e Guattari, 2012b, p. 56-57, 65).

⁸ A univocidade é a ideia de que o ser se expressa de maneira única e igual em todas as suas manifestações. Não há hierarquia entre as formas do ser; tudo é da mesma substância, diferenciando-se apenas pelos modos como o ser se atualiza. É a base para a

transformando-o em multiplicidade⁹. Assim, o ponto médico é substituído pelo ponto estético, resultando em novas configurações, dobras¹⁰ e cores, enquanto as organizações permanentes são destituídas, tornando tudo provisório: o burocrata é retirado de seu escritório para dar lugar ao artista em seu ateliê, e cada novo agenciamento¹¹ de sua arte nasce da decomposição de sistemas que fracassam, das grandes roupagens que tentaram empudorar os corpos borbulhantes.

afirmação da multiplicidade, onde diferenças coexistem sem recorrer a uma transcendência que as organize ou subordine. Nesse sentido, nos dizem Deleuze e Guattari (Deleuze e Guattari, 2011a, p. 46), que “o importante não é que os fluxos produzam ‘Uno ou múltiplo’, não estamos mais nessa: há um agenciamento coletivo de enunciação, um agenciamento maquínico de desejo, um no outro, e ligados num prodigioso fora que faz multiplicidade de toda maneira.”

⁹ “Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para “voltar” no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade). (Deleuze e Guattari, 2011a, p. 23).

¹⁰ O conceito de dobra é amplamente explorado por Deleuze em *A Dobra: Leibniz e o Barroco* (*Le Pli: Leibniz et le Baroque*, 1988), onde ele desenvolve a ideia inspirada pela filosofia de Leibniz e pelo barroco. E em *Mil Platôs*, o conceito de dobra aparece relacionado ao campo micropolítico e ao devir, como forma de articulação de forças, territórios e subjetividades em constante transformação. *Grosso modo*, as dobras representam o movimento contínuo de articulação entre o interior e o exterior, evidenciando como o sujeito e o mundo se implicam mutuamente. A dobra não é uma separação, mas um processo dinâmico em que o múltiplo se organiza sem recorrer à homogeneidade, preservando sua complexidade. Ela expressa a interpenetração do dentro e do fora, do visível e do invisível, afirmando um campo de relações em constante transformação.

¹¹ O agenciamento, em Deleuze e Guattari (2011a), é uma configuração dinâmica e provisória de elementos heterogêneos (humanos, materiais, sociais, discursivos, etc.) que se conectam para produzir novos sentidos, ações ou territórios. Ele não é uma estrutura fixa, mas uma multiplicidade em constante transformação, definida pelas relações que estabelece e pelas linhas de força que a atravessam, operando entre processos de territorialização e desterritorialização. Assim, “um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 24).

Esse movimento de reconfiguração estética, que rasga as velhas vestes da dominação, encontra sua força mais intensa nas microescalas do cotidiano. Nesse cenário, o agenciamento molecular age nas microescalas do cotidiano, operando de forma quase imperceptível. O social não é um corpo coeso, mas um tecido poroso, sempre rasgado, onde a resistência e o poder se enredam em um emaranhado de tensões criativas e destrutivas.

Esses agenciamentos são como fios finíssimos que, ao se entrelaçarem, costuram a pele do poder, mas de forma provisória, criando cicatrizes que logo voltam a se abrir. São microexplosões, invisíveis à primeira vista, que erguem campos de batalha nos interstícios da vida ordinária, no suspiro reprimido de quem habita à margem, nas rachaduras que atravessam as normas instituídas. O poder age como uma aranha obcecada, tecendo sua teia espessa e rígida na tentativa de capturar todos os fluxos que escapam. Mas a cada fio que remenda, surgem novas linhas, linhas de fuga, novos devires que rasgam o tecido. A aranha tenta paralisar o movimento, suturando as brechas, mas a vida é sempre mais rápida, mais selvagem, movendo-se nas bordas da teia, abrindo espaços onde o controle não alcança. No entrelaçar incessante de fios¹², o poder se esgota¹³, enquanto a multiplicidade nômade

¹² “Os fios da marionete, considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem à vontade suposta uma de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete seguindo outras dimensões conectadas às primeiras. ‘Os fios ou as hastes que movem as marionetes – chamemo-las a trama. Poder-se-ia objetar que *sua multiplicidade* reside na pessoa do ator que a projeta no texto. Seja, mas suas fibras nervosas formam por sua vez uma trama. E eles mergulham através de uma massa cinza, a grade, até o indiferenciado... O jogo se aproxima da pura atividade dos tecelões, a aqueles que os mitos atribuem às Parcas e às Norns” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 23-24, *grifos dos autores*).

¹³ Em Deleuze (2010), o esgotamento não é simplesmente a exaustão ou o término de algo, mas uma condição criativa onde todas as possibilidades de um campo são exploradas e levadas ao limite. Trata-se de uma potência, pois ao esgotar as possibilidades preexistentes, abre-se espaço para o surgimento do novo, para a invenção de outros modos de existência e pensamento. O esgotamento não implica destruição, mas a ultrapassagem do já dado, operando como uma força que desafia as estruturas e liberta

prolifera, sempre um passo à frente, sempre fora do alcance das garras que tentam contê-la.

O tecido social é mais fluído do que parece; como uma superfície tensionada, ele vibra com o choque entre forças que o ultrapassam. Essas forças não são apenas macroestruturas políticas, mas também desejos¹⁴, fluxos intensos que escorrem pelas frestas. A resistência, nesse contexto, é o grito silencioso que se infiltra pelos poros do poder, rasgando suas costuras e deixando à mostra as entranhas de um sistema que se esforça, em vão, para se manter intacto. A cada nova ruptura, o campo social se desdobra em novas dobras e novas tensões, mantendo-se em um estado de ferida viva, uma carne que nunca cicatriza porque é atravessada incessantemente por linhas de fuga¹⁵.

os fluxos, permitindo que o devir se manifeste em sua plena intensidade. Para entender melhor sobre as potências do esgotamento, indica-se a leitura do texto *O esgotado*, contido na obra *Sobre o teatro: Um manifesto de menos*; *O esgotado* de Gilles Deleuze, *Vide Referências*.

¹⁴ Para Deleuze e Guattari (2011b), o desejo é uma força produtiva, imanente e ilimitada, que conecta e cria ao invés de carecer ou faltar. Ele opera como um fluxo que atravessa corpos, máquinas e sistemas, produzindo realidades e arranjos sem depender de uma falta originária ou de uma meta transcendente. É a base do campo social e político, constantemente tensionado entre forças de captura e movimentos de desterritorialização. “O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo.” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 43). Logo, o desejo não depende das necessidades; pelo contrário, são as necessidades que emergem do desejo, como efeitos secundários produzidos no real que o desejo cria. “O desejo abraça a vida com uma potência produtora e a reproduz de uma maneira tanto mais intensa quanto menos necessidade ele tem. Pior para aqueles que acreditam que isso é fácil de dizer, ou que é uma ideia livresca.” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 44). A falta não precede o desejo, mas é um subproduto dele, sendo depositada e organizada no real, tanto no natural quanto no social. O desejo está sempre em íntima conexão com as condições objetivas de existência, ajustando-se e movendo-se com elas, e desaparecendo quando elas desaparecem. É por isso que o desejo pode tão facilmente se tornar desejo de morte. Em contraste, a necessidade reflete a distância de um sujeito que perdeu o desejo, pois perdeu a síntese passiva que o conectava às condições de sua existência (Deleuze; Guattari, 2011b).

¹⁵ As linhas de fuga, em Deleuze e Guattari (2012a), são vetores de ruptura que escapam às formas de codificação e estratificação, rompendo com relações e identidades estabelecidas. Elas promovem mudanças imprevisíveis e entregam o sujeito à experimentação do devir, funcionando como trajetos inventivos, desterritorializantes e abertos à criação de novos modos de existência. As linhas de fuga não podem ser completamente

Essas linhas, como fios invisíveis, são o que dá ao social sua natureza caótica, imprevisível. Não há uma estrutura estável, um equilíbrio duradouro; há apenas esse jogo incessante de forças que moldam, destroem e recriam o tecido social. O poder tenta fixar, controlar, medir; a resistência escapa, destrói, reinventa. O que se configura é um campo de batalha molecular, onde a carne do poder é continuamente rasgada e, ao mesmo tempo, reorganizada pelas multiplicidades que o atravessam.

Em um constante jogo de força e resistência, a batalha não se dá entre tais pares, mas entre aquilo que escorre pelas frestas e o que busca aprisionar, sendo a máquina de guerra aquilo que escoar dessa tensão. O que escapa não se define pela oposição, mas pela própria fluidez que atravessa as estruturas, como uma corrente subterrânea que explode em vulcões repentinos, imprevisíveis. Cada gesto de resistência não é apenas um confronto, mas uma erupção visceral, uma fagulha que abre brechas no tecido do poder, como chamas que devoram mapas e queimam trilhas. É uma combustão que, ao mesmo tempo que destrói, esculpe novos terrenos, tal qual a lava que, em sua fúria, cria novas paisagens.

Nesse fluxo, o devir é tremor contínuo, abalo que desterritorializa as fronteiras desenhadas e refaz os contornos do mundo. O que se move nessa correnteza não possui um ponto fixo, é uma errância incessante, pensamento nômade que se recusa a repousar. Como uma ideia que se desdobra em mil direções, a resistência emerge em formas inesperadas, sempre à margem, sempre fugindo, uma força que dissolve as

representadas, mas constituem trajetos reais e ativos que possibilitam a criação de algo novo. Elas representam o movimento pelo qual algo escapa das estruturas estabelecidas, abrindo espaço para rearticulações e novas composições: “estas não consistem nunca em fugir do mundo, mas antes em fazê-lo fugir, como se estoura um cano, e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga. Nada de imaginário nem de simbólico em uma linha de fuga. Não há nada mais ativo do que uma linha de fuga, no animal e no homem” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 85).

amarras e rasga o horizonte. Cada desterritorialização¹⁶ é um movimento aberrante¹⁷, um fluxo que não se deixa capturar, que inventa novos caminhos ao mesmo tempo em que dismantela os antigos.

A máquina de guerra faz do espaço liso das populações nômades seu único conteúdo adequado, é mais uma Ideia¹⁸ e um pensamento do que a atualização efetiva que toma, como objeto, a guerra em seu sentido absoluto. Por hora, é uma máquina abstrata¹⁹. A guerra é, então, mais do que uma ocupação ou uma finalidade. Ela é o próprio

¹⁶ Sendo a territorialização, em Deleuze e Guattari, o processo de fixação e organização de fluxos, corpos ou forças em um território, entendido como um espaço definido por limites e codificações que estabelece relações de pertencimento e estabilidade, criando estruturas que dão consistência a modos de existência, sejam eles físicos, sociais ou simbólicos, ao seu revés, é o movimento pelo qual fluxos, corpos ou forças escapam das estruturas que os aprisionam ou codificam, rompendo com territórios estabelecidos e abrindo-se a novas possibilidades. Trata-se de um processo de deslocamento e transformação que desfaz limites, criando linhas de fuga e condições para a emergência de novas formas de existência, frequentemente acompanhado por movimentos complementares de reterritorialização.

¹⁷ Em sua obra: *Deleuze, os movimentos aberrantes*, Lapoujade usa o conceito de ‘movimentos aberrantes’ para se referir a deslocamentos ou desvios que rompem com a linearidade e a normatividade, abrindo espaço para novas formas de experiência e expressão. Esses movimentos não seguem a ordem estabelecida, mas atuam como forças criativas e disruptivas que perturbam o usual, destacando-se como ações que são vistas como “fora do lugar” ou “erradas”, mas que, ao contrário, revelam potências de transformação, desafiando a linearidade e possibilitando a criação de novas formas de subjetividade e de ser no mundo.

¹⁸ Ideia, nesse contexto deleuzoguattariano, refere-se a uma força ou princípio criador que organiza e orienta os processos de pensamento e devida. Não é uma representação mental ou conceito fixo, mas um movimento dinâmico e multiplicativo, capaz de gerar novas formas, novos arranjos e novas conexões. É uma potência que afeta a matéria, criando novos possíveis e novas realidades. Ela está além da representação, operando como um princípio de diferenciação e devir.

¹⁹ Deleuze e Guattari (2012b) exploram a ideia de máquinas abstratas para descrever estruturas que operam com uma lógica mais fluida e potencial, em oposição a máquinas concretas e fixas. A máquina abstrata designa uma estrutura ou dispositivo que organiza forças e fluxos de maneira não concretizada ou não territorializada. Ao contrário de uma máquina concreta, que tem uma função e estrutura definidas, a máquina abstrata é potencial, flexível e orientada para a criação e transformação, ainda que não atue de forma imediata. Ela é uma configuração de forças que pode ser ativada, mas que não se expressa diretamente em termos de objetos ou ações específicas.

processo de viver, de criar, de resistir. O espaço liso é o solo fértil dessas máquinas de guerra, um território sem hierarquias, onde a vida flui como um rio indomável, sempre em movimento, sempre transformando o que toca. Elas emergem nas fronteiras da captura, onde o controle falha, onde a ordem se desfaz. É nas falhas do Estado que elas se agenciam, rachando a crosta rígida do poder.

O nômade²⁰ não vagueia sem direção, ele habita as rupturas, recusa-se à definição e à imobilidade. Não é o andarilho perdido no deserto, mas aquele que faz de cada território um novo início, uma fenda por onde o devir escapa. A máquina de guerra nômade não apenas rompe as linhas do Estado, ela é a própria manifestação da criação incessante, tecendo um fio invisível que atravessa as estruturas, gerando novas forças, abrindo brechas onde antes só havia contenção.

Esse fio não segue um percurso linear, mas contorna, corta, redobra-se. Ele pulsa no ritmo do devir, expandindo as margens, reinventando as fronteiras. O nômade, em sua recusa à fixidez, não foge do território, mas o transforma. Ele é o movimento puro que escapa às grades da captura, uma multiplicidade de devires que constantemente desenha novos horizontes, novos campos de batalha, onde a criação emerge da própria falha do poder. O poder, por mais forte e

²⁰ “O nômade não é de modo algum o migrante, pois o migrante vai principalmente de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado. Mas o nômade só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternâncias num trajeto. [...] por mais que o trajeto nômade siga pistas ou caminhos costumeiros, não tem a função do caminho sedentário, que consiste em *distribuir aos homens um espaço fechado*, atribuindo a cada um sua parte, e regulando a comunicação entre as partes. O trajeto nômade faz o contrário, *distribui os homens (ou os animais) num espaço aberto*, indefinido, não comunicante. O *nomos* acabou designando a lei, mas porque inicialmente era distribuição, modo de distribuição. Ora, é uma distribuição muito especial, sem partilha, num espaço sem fronteiras, não cercado. O *nomos* é a consistência de um conjunto fluido: é nesse sentido que ele se opõe à lei, ou à polis, como o interior, um flanco de montanha ou a extensão vaga em torno de uma cidade (‘ou bem *nomos*, ou bem *polis*’).” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 53-54, *grifos dos autores*).

onipresente que seja, sempre fracassa em totalizar a vida – e é nesse fracasso que a vida resiste e cria, como uma faísca que acende o fogo do novo.

Essa resistência dinâmica não se limita ao indivíduo nômade, mas se estende ao tecido social como um todo. Sendo a sociedade, *grosso modo*, um vórtice de fluxos erráticos, incessantes, uma torrente incontrolável de forças que atravessam corpos e máquinas, tecendo agenciamentos que se desfazem e refazem como carne aberta em meio ao caos, onde formas de vida e organização brotam e se dissolvem em constante devir; não é na oposição entre poder e resistência que se joga o destino dos corpos, mas naquilo que escapa, que mina por fora – a linha incapturável da diferença. A máquina de guerra habita a pura exterioridade²¹, é uma força exterior ao aparelho de Estado, não se define pela violência institucionalizada, mas pela criação de linhas de fuga, de fluxos que atravessam o território sem se deixar capturar. Sua essência é devir, ela não se fixa em um lugar ou estrutura; ela é movimento, uma multiplicidade de intensidades que criam novas possibilidades de vida e pensamento, novas formas de organização e subjetivação. Não luta por território, mas por reterritorializações incessantes, pelo devir e pelo direito ao fluxo, que os colocam como antiprodução²² e antes a favor de

²¹ “Os nômades inventaram uma máquina de guerra contra o aparelho de Estado. Nunca a história compreendeu o nomadismo, nunca o livro compreendeu o fora. Ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o *logos*, o filósofo-rei, a transcendência da Idéia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem. Mas a relação de uma máquina de guerra com o fora não é um outro ‘modelo’, é um agenciamento que torna o próprio pensamento nômade, que torna o livro uma peça para todas as máquinas móveis, uma haste para um rizoma (Kleist e Kafka contra Goethe)” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 47-48, *grifos dos autores*).

²² A antiprodução, em Deleuze e Guattari, é a força que interrompe ou limita os fluxos de produção desejante, inserindo regras, limites e controles. Ela não destrói a produção, mas a organiza em função de um sistema de poder ou acumulação, como o capitalismo, que captura o desejo para submetê-lo à lógica do mercado. É o elemento que territorializa e estratifica, convertendo o fluxo criativo em reprodução de estruturas

um devir-minoritário²³ que não se quer produção, não se quer maioria, sempre à margem da captura; rasga as costuras do Estado, sempre à beira de romper com seus sistemas de estratificação²⁴. São processos de singularização que atualizam um sentido político contrário aos processos²⁵ de estratificação do Estado. As singularidades nômades atualizam um sentido político que se opõe às forças de interiorização e codificação do Estado. De um Estado que se ocupa em medir, organizar, disciplinar, codificar o corpo e o pensamento.

existentes. “O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora os pontos (ponto de água, de habitação, de assembléia, etc.) Mas a questão é diferenciar o que é princípio do que é somente consequência na vida nômade. Em primeiro lugar, ainda que os pontos determinem trajetos, estão estritamente subordinados aos trajetos que eles determinam, ao contrário do que sucede no caso do sedentário. O ponto de água só existe para ser abandonado, e todo ponto é uma alternância e só existe como alternância. Um trajeto está sempre entre dois pontos, mas o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção próprias. A vida do nômade é *intermezzo*. Até os elementos de seu hábitat estão concebidos em função do trajeto que não pára de mobilizá-los” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 53).

²³ Devir-minoritário, em Deleuze e Guattari (2012b), é o processo de se engajar com forças ou fluxos que escapam da norma dominante, criando linhas de fuga que desafiam a homogeneização e a centralização. Não se refere a uma identidade de minoria, mas a um movimento contínuo de resistência e diferenciação, em que o sujeito se desvia das categorias estabelecidas e se alia a outras forças marginais ou alternativas, gerando novas formas de subjetividade e de existência. É uma linha de produção de singularidades, em constante movimento e transformação, longe das imposições majoritárias e estratificadoras.

²⁴ Segundo Deleuze e Guattari (2012b), estratificação refere-se ao processo pelo qual fluxos, forças ou elementos são organizados e fixados em camadas ou estruturas hierárquicas. Essa organização visa controlar e ordenar os fluxos, tornando-os previsíveis e normatizados, criando uma espécie de “território” onde os movimentos são limitados e codificados. É uma forma de captura que busca estabilizar e reprimir a multiplicidade de fluxos em um sistema rígido, contrário à fluidez e à criatividade das forças desterritorializantes.

²⁵ Os processos de estratificação do Estado, em Deleuze e Guattari (2012b), envolvem a codificação e organização dos fluxos sociais, econômicos e desejantes, impondo uma ordem hierárquica e fixa que limita a liberdade e a multiplicidade. O Estado busca estabilizar e normatizar os territórios, subjetividades e relações, criando formas rígidas de controle que aprisionam a potência criativa e os movimentos de transformação.

O devir-luta é esse o movimento contínuo e cortante de produção de novas máquinas, de novas formas de existência que afirmam sua potência no campo de intensidades que a sociedade se torna. Não há fim, não há vitória, não há repouso, só processo em um incessante movimento de transformação: uma febre que consome e regenera, que faz da própria destruição o campo de novas criações – uma torrente que nunca cessa de rasgar, de costurar, de devorar e renascer. É a transformação o próprio campo de combate; e a criação de novos modos de organização emerge da própria falha dos sistemas tradicionais, sempre no limiar de novas potencialidades. O devir devora, mastiga, vomita, e o que surge é sempre novo, sempre outro.

Os corpos emergem dessa multiplicidade, de uma síntese dessas relações, pulsando, movendo-se, um campo de intensidades que nunca cessa de ser atravessado e reconfigurado. A individuação do corpo, assim, é sempre uma atualização de devires, um conjunto de enunciações coletivas, um campo de forças que se refaz no ato de se conectar e de se multiplicar. Um corpo com suas conexões, sem parar.

O devir é luta visceral, é carne pulsante, uma guerra travada nas entranhas, uma violência que não cessa. É aquilo que Artaud chamara de crueldade²⁶, uma força vital, princípio da vida, brutal, selvagem, que impulsiona o ser humano a se libertar das ilusões e das convenções impostas pela sociedade, uma erupção da vida que rasga a pele e arde.

²⁶ *Grosso modo* crueldade, na obra de Antonin Artaud, é um “conceito” central que se refere a uma força radical e destrutiva, capaz de romper as convenções da moralidade e da civilidade para expor a verdadeira intensidade da existência humana. É uma abertura radical ao indomável que existe em nós e nos atravessa. A crueldade, segundo Artaud (1984), como instinto natural, é parte inerente da vida. Ou seja, um princípio da existência. Aceitar a crueldade e a dor é necessário e fundamental para a criação e a experiência criativa, para a superação pessoal e para o movimento da existência. Para ele, a crueldade não é violência gratuita, mas um meio de liberação, de intensificação do corpo e da mente, que quebra as amarras da sociedade e da cultura, permitindo o contato com as forças primordiais e o desvelamento da verdade nua e crua. Ela é performada principalmente no *Teatro da Crueldade*, onde o espetáculo visa provocar um choque no público, desestabilizando suas percepções e rompendo com a passividade da experiência teatral convencional.

Força capaz de atingir as camadas mais profundas da mente, do corpo, e se irromper como experiência estética intempestiva da existência. É o processo de evocar a sensibilidade do indivíduo a partir de uma violência do pensamento; destruindo as formas fixas, dismantelando cada costura que tenta manter o ser preso. Essa força devoradora se manifesta na luta molecular – uma batalha travada em cada nervo, em cada fibra, onde o desejo e o poder se chocam como facas que não cessam de cortar. A luta é um grito que ecoa nas entranhas por uma criação incessante, que faz os corpos vibrarem, tensionados, rasgando o tecido social com seus gritos, suas lutas, numa torrente de luta molecular. Metamorfose contínua, clamor subterrâneo, rugido primal, como dizia Artaud: um ‘Corpo sem Órgãos’ (CsO)²⁷, que não para de se recriar, de transbordar, de afirmar sua potência monstruosa no mundo, numa dança violenta de forças em atrito. O CsO de Artaud é esse corpo desfeito, que não aceita limites, corpo que se retorce, que sangra, que se rasga, que se refaz a cada ferida aberta, a cada queda violenta, recriando sua própria existência a partir das ruínas.

A cada nova tensão, a cada novo agenciamento, cada choque, cada ruptura, cada rasgo no tecido social é uma fagulha que engendra máquinas de guerra – não no sentido tradicional, mas como agenciamentos que surgem no limiar do caos. É um ponto de combustão, uma ignição que dispara máquinas de guerra invisíveis, intensidades que se espalham como incêndios incontrolláveis, fagulhas que explodem e se

²⁷ CsO na obra de Antonin Artaud é uma ideia que descreve a tentativa de desestruturar o corpo convencionalmente organizado e codificado pela sociedade, a fim de liberar suas potências originais e intensas, das “amarras dos Juízos de Deus”. Artaud propõe o corpo como um espaço de intensidades e fluxos, onde as funções e formas preestabelecidas são desfeitas, permitindo que o corpo se torne um campo de experimentação e criação. Essa desorganização não é um abandono do corpo, mas uma tentativa de reconfigurá-lo para que ele se torne capaz de viver de forma mais autêntica e visceral, livre das imposições sociais e culturais. O CsO é, portanto, uma busca pela verdadeira liberdade do corpo, fora das limitações impostas pela normatização e pela representação, entregue ao devir, ao fluxo da vida, ele é tão somente fluxos de forças que o atravessam e o “constituem sem constituir”.

multiplicam, devorando a ordem, engolindo a forma, destruindo o código. São intensidades que colidem com as formas estáticas do poder, devorando-as com voracidade, dissolvendo-as em novos territórios, novos devires; cuspiendo nas lógicas do poder, em um delírio maquínico²⁸ que se propaga sem fim, como linhas de fuga, ervas daninhas, que se infiltram nas estruturas codificadas, rompendo suas articulações e arrastando-as para planos de consistência ainda não traçados, onde o rizoma se espalha, incontrolável, inventando mundos que escapam às coordenadas do poder.

A máquina de guerra se agencia ao nômade e vira máquina de guerra nômade: que diz sem dizer, habita sem habitar e constrói uma ‘geodésia da crueldade’²⁹ dentro da política, uma política do desvio, da

²⁸ A máquina é o que faz funcionar um sistema de relações e processos, em constante reorganização e sem uma essência fixa. Para Deleuze e Guattari, uma máquina, é um agenciamento de forças, fluxos e intensidades que se articulam e produzem efeitos em um determinado território, social ou natural. E o delírio, não é simplesmente um estado patológico ou psicológico, como na concepção psicanalítica clássica. Em vez disso, é entendido como um processo maquínico e coletivo, profundamente ligado aos fluxos desejantes que atravessam os corpos e as sociedades. O delírio, para eles, opera como uma produção de sentido e de mundo, sempre inserido em agenciamentos que articulam desejo, história e poder. Em *O Anti-Édipo*, eles argumentam que o delírio não é algo que pertence apenas ao indivíduo, mas que se estende ao campo social, como uma dinâmica que conecta desejos a máquinas sociais. Assim, há delírios que podem ser paranoicos e reforçadores de sistemas de poder (como no fascismo) ou esquizoides e desterritorializantes, que rompem com estruturas e códigos preestabelecidos. O termo “delírio” carrega essa conotação de excesso, de atravessamento de limites e de irrupção de forças que desafiam as fronteiras entre o individual e o coletivo, o real e o imaginário. No contexto de um “delírio maquínico”, essa lógica é radicalizada: o delírio deixa de ser confinável e se torna uma força produtiva que subverte e cria novos modos de existência, insurgindo contra as formas organizadas do poder.

²⁹ A expressão “geodésia da crueldade” remete a uma cartografia intensiva, que não mede territórios fixos, mas traça forças, intensidades e linhas de fuga que deformam e desterritorializam o espaço social e político. Assim como a geodésia calcula as formas da Terra, essa geodésia traça as dobras e rupturas do poder, revelando como a crueldade – entendida como força criativa e destrutiva – rasga o tecido codificado das normas e da política majoritária. É um mapeamento da errância e do movimento criador que emerge no limiar da ordem e do caos, desafiando as geometrias organizadas do controle.

errância, da vagabundagem³⁰, da anarquia³¹: uma nomadopolítica, movimento em que a criação se dá enquanto uma operação radical, onde o erro, o caos, a falha, o desarranjo, são momentos criativos, potências em ato; carne viva que se retorce, tecendo novos modos de existir a partir da falha, do erro, da queda; em contínua metamorfose selvagem de criação e resistência.

O povo do porvir é o eco dessa máquina de guerra nômade: o que flui, o que não se deixa definir. Ele não é um povo que pode ser convocado, que pode ser representado por um nome ou uma bandeira, capturado pelo discurso consciente³², pela ideologia ou pela lógica do

³⁰ Conceito trabalhado a partir de Isabelle Eberhardt, que situa a vagabundagem enquanto uma ética e uma estética de existência, um movimento que rejeita as amarras da sociedade burguesa, suas normas e territorialidades. Não se trata de mera errância física, mas de um modo de ser que abraça o desvio, a liberdade radical e a fusão com os ritmos imprevisíveis da vida. Vagabundar é dissolver-se no fluxo do mundo, transgredir fronteiras; um movimento nômade que cria novos espaços existenciais ao explorar o entre, o liminar, o *intermezzo*, habitar a margem e o entre-lugar, fazendo da errância um ato de criação de si e de reconfiguração do espaço, criando territórios de autonomia selvagem, emancipação plena. Nesse sentido, a vagabundagem não é mero deslocamento errante, mas também uma práxis de resistência: um gesto poético e político que desafia as imposições identitárias, rejeita raízes fixas e desafia a territorialização da subjetividade, abre brechas para devires outros. É um *modus vivendi* e *modus operandi* fora das lógicas utilitárias e produtivas do capitalismo. Como linha de fuga, a vagabundagem é uma política do desvio e da invenção, que rasga as convenções sociais e se alinha ao desejo como potência criadora e subversiva.

³¹ A anarquia é mais do que a ausência de governo ou hierarquia: é uma força viva e intempestiva que desestabiliza toda forma de organização e controle. Para Deleuze e Guattari, a anarquia opera como um princípio de desterritorialização radical, rompendo as estruturas do poder para engendrar novas possibilidades de existência, movidas pela multiplicidade e pela diferença. Artaud, por sua vez, concebe a anarquia como um estado de desordem criadora, uma revolta visceral contra a normatividade que aprisiona o corpo e o espírito. Neste ínterim, ela se alinha ao que Isabelle Eberhardt entende como o ato de vagabundagem, que diz de uma liberdade plena, uma vida que rejeita amarras e habita as fronteiras do sistema. Assim, a anarquia é inspirada por linhas de fuga, não é caos sem direção, mas um movimento imanente, uma combustão vital e destrutiva, que dissolve o estabelecido e dá lugar a uma criação selvagem e incontrolável, onde vida e arte se confundem em pura intensidade.

³² Em Deleuze e Guattari, especialmente em *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*, particularmente nas seções onde abordam o funcionamento do inconsciente maquínico e como ele se diferencia dos regimes de significação e codificação que organizam o

significante³³. Emerge nos desvios, nos cantos sombrios da sociedade, onde a vida ainda escapa, nos interstícios, nos vazios, onde o desejo ainda se move onde o Estado falha em sufocar o que escapa. Num campo de devires onde as forças de resistência não se limitam ao confronto direto, mas se multiplicam em agenciamentos que atravessam o social, o político e o cotidiano. Um povo que não conhece o chão firme, que se alimenta da terra em movimento, que se mistura com a poeira do caminho, que se refaz a cada passo, a cada golpe contra as muralhas da ordem. É uma força selvagem, corrente que escava por dentro, – como minhocas³⁴ que misturam a terra, que a coloca em movimento –,

discurso dentro de estruturas conscientes, e a relação entre inconsciente e produção social, contrastando o discurso consciente, que tende à codificação e à centralização, com os fluxos inconscientes, que operam de forma descentralizada e produtiva. Essa questão do discurso consciente também ressoa em *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* 2, nos capítulos sobre regimes de signos, onde analisam como o significante codifica fluxos e os submete ao controle de sistemas organizados, especialmente no Platô 4: “Postulados da Linguística”. Dito isso, o discurso consciente pode ser entendido como a manifestação organizada e codificada da linguagem submetida ao regime do significante e às coordenadas de um sujeito centralizado. Trata-se de um discurso que opera dentro de uma lógica de representação, sustentado por estruturas de poder e controle que delimitam o que pode ser dito e pensado. Diferente das forças inconscientes que produzem enunciações descentralizadas e nômades, o discurso consciente tende a reiterar territórios subjetivos e sociais, vinculando-se ao campo da interioridade e da identidade fixa. Contudo, para Deleuze e Guattari, ele é apenas uma expressão superficial das máquinas desejantes e dos fluxos inconscientes que o atravessam e sustentam, destacando-se como um momento de captura e contenção na imanência produtiva do desejo.

³³ A lógica do significante em Deleuze e Guattari (2011c) refere-se a um regime de signos que organiza o pensamento, a linguagem e a subjetividade em torno de um centro regulador, atribuindo a cada elemento um significado derivado de uma relação fixa com um significante mestre ou transcendental. Trata-se de uma estrutura hierárquica, típica das sociedades organizadas pelo Estado e pelo capitalismo, onde o significante funciona como ponto de fixação que subordina fluxos desejantes e codifica o real em uma rede de interpretações binárias e lineares. Para Deleuze e Guattari, essa lógica é uma máquina abstrata que captura o desejo e o canaliza em formas reconhecíveis e controláveis, impedindo devires e linhas de fuga. Assim, criticam-na como um regime de dominação que limita a criatividade e a multiplicidade própria dos fluxos desejantes.

³⁴ “o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente

como uma força que libera a terra de suas amarras, que a faz vibrar em uma nova frequência, abrindo fendas nas grandes estruturas, rachaduras por onde a vida brota, escapa, se reinventa. Na fissura do presente, ele não conhece o tempo linear que o Estado impõe, onde o passado justifica o presente e o presente garante o futuro. Não. Este povo vive no agora, no instante que explode, onde tudo está sempre por ser criado. Não se cansa de inventar, de rasgar os véus da captura e abrir espaço para o que ainda está por vir. Vento que sopra forte, no tremor da terra sob os pés. O devir se joga no abismo, se deleita na queda, se regozija no colapso. Não há paz, só combate. Não há forma, só fluxo. E a cada nova cicatriz, a cada novo grito, o mundo se recria, as forças se reconfiguram, e o devir avança, monstruoso, irracional, insaciável. A luta é interminável, e a vida se faz no choque, na intensidade, no atrito de tudo que tenta impedir o fluxo de transbordar.

Referências

- ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Organização, Trad. e Notas de Claudio Willer. 2ªed. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. Trad. Teixeira Coelho. São Paulo: Editora Max Limonad, 1984.
- ARTAUD, Antonin. *Mensagens revolucionárias*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território. A terra deixa de ser terra, e tende a tornar-se simples solo ou suporte. A terra não se desterritorializa em seu movimento global e relativo, mas em lugares precisos, ali mesmo onde a floresta recua, e onde a estepe e o deserto se propagam” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 56).

- DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Editora Papirus, 1991.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2 ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 1. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2011a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2011c.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- EBERHARDT, Isabelle. *Direito à vagabundagem: As viagens de Isabelle Eberhardt*. Organização de Paula Carvalho e Trad. Mariana Delfini. São Paulo: Fósforo Editora, 2022.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. 2ª ed., Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2012.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

NEGRI, Antonio; GUATTARI, Félix. *As verdades nômade*s: por novos espaços de liberdade. Trad. Mario Antunes Marino e Jefferson Viel. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

Toque da dor: crueldade, arte e trans/formação nas políticas identitárias

Paulo Henrique Rizotte Bueno¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.20>

1 Introdução

Esta discussão propõe uma análise interdisciplinar sobre as dinâmicas de liberdade, anarquismo, trans/formação e da dor, presentes nas políticas identitárias contemporâneas, utilizando como base teórica as obras: *Políticas do Toque: sentidos, movimento e soberania*, de Erin Manning (2023), *Diferença e Repetição* de Gilles Deleuze (2018) e *A Arte e a Morte e O teatro e seu Duplo* de Antonin Artaud (1986; 2006). Por meio de uma metodologia bibliográfica, o estudo investiga como essas obras convergem e se complementam na compreensão das relações entre anarquismo, identidade, trans/formação e da dor. Erin Manning, em *Políticas do Toque*, propõe uma abordagem ético-estética que valoriza a corporeidade e a experiência sensível como pontos de partida para a construção de novas formas de sociabilidade e subjetividade. Gilles Deleuze, em *Diferença e Repetição*, discute a multiplicidade e a diferença como elementos essenciais para pensar a política e a criação de novos modos de existência. Antonin Artaud, em *A Arte e a Morte*, oferece uma visão radicalmente crítica das estruturas de poder e normatividade, apresentando de forma embrionária uma estratégia da crueldade sob

¹ Doutorando em Filosofia no PPGF da PUCPR. E-mail: paulo.rizotte@pucpr.edu.br

uma investigação da carne para pensar uma ontologia manifestada pela dor, assim sendo agente de desestabilização e transformação social. Ao integrar essas perspectivas, a discussão argumenta que o toque, entendido não apenas como contato físico, mas como uma forma de relação sensível e ética com o mundo, emerge como uma prática central nas lutas por liberdade e trans/formação identitárias. A partir da análise dessas obras, o estudo propõe que as políticas identitárias não sejam apenas uma questão de reconhecimento em estruturas preestabelecidas, mas sim como processos em que a diferença se manifesta na capacidade de criar e reinventar constantemente as próprias identidades, em constante diálogo com o corpo, o desejo e o ambiente. Assim, “Toque da Dor: Crueldade, Arte e Trans/Formação nas Políticas Identitárias” tem em vista contribuir para um entendimento mais amplo e complexo das dinâmicas políticas e identitárias contemporâneas, oferecendo novas perspectivas para pensar a liberdade, a diferença, a dor e a trans/formação.

2 A Crueldade e a Dor

Por ser mais atraente, prefiro iniciar pela crueldade, essa força que movimenta todo e qualquer sentido autêntico de trans/formação. A crueldade, se articulada como ferramenta política, e, revela sua face mais brutal. No entanto, o objetivo aqui não é estabelecer a crueldade como uma forma legítima de política, mas destacar que, por meio dela, também alcançamos a percepção de um toque sensível.

Em uma performance, retratada no documentário *Deus Tem Aids* (2023), Fábio Leal e Gustavo Vinagre, os diretores, expõe a crueldade em sua forma mais crua, tanto no sentido banal, a crueldade que infligimos a nós mesmos, quanto na perspectiva artaudiana, que desafia os valores e os limites humanos. No documentário, um performer, em uma sala branca e sem grandes cenários, explora um corpo – um corpo soropositivo – amarrado e entrelaçado com bandagens e cordas.

Nu, ele se dirige até uma bancada onde um enfermeiro vestido de couro o aguarda. Nesse momento, ampolas de sangue, de um sangue soropositivo, são extraídas de suas veias. Para muitos, a performance poderia encerrar-se nesse ponto, mas ela vai além.

O performer inicia uma dança com o vírus, com o seu próprio sangue. Ele baila, segurando seringas cheias de seu sangue, que agora mancham seu rosto, peito, mãos, pênis e seu cu. Nesse ato, ele confronta a plateia, que observa, contida, enquanto seus limites como espectadores são testados – há algo de aterrorizante e repulsivo nessa experiência visceral, quase contagiante. O medo, o pânico e o asco permeiam o ambiente, mas o performer segue, explorando seus orifícios com o cabo de uma faca ensanguentada, que usa para cortar bifes de carne, agora misturados ao seu sangue, à sua vida.

Minha primeira impressão foi de extremo desconforto, uma visceralidade que trouxe náusea, a ponto de pensar que, para assistir a isso, seria preciso ter um estômago forte. No entanto, após uma catarse, reavaliei minha experiência. Esta performance não é para qualquer um – é para aqueles que têm sangue. Fui tocado por uma arte que desafia a vida, os limites e o preconceito. A performance sanguinária carrega uma crueldade cujo limite e o fim ainda desconhecemos, mas esse toque cruel é necessário. Ele se apresenta como uma resposta à própria crueldade que nos é imposta, que carregamos e também nos toca.

3 Crueldade Sensível

A proposta do “Teatro da Crueldade”, de Artaud, nasce de sua revolta contra o teatro convencional, que ele via como um espaço onde seres anestesiados e sem pensamento crítico eram moldados como fantoches. Para Artaud, o teatro precisava ultrapassar essas limitações e devolver ao teatro uma ideia de violência ardente e insubmissa. Uma ideia de ação, pois, tudo que age é uma crueldade e dessa maneira por essa ação renovar o teatro. Ele acreditava que o teatro só atingiria seu

limite de ação ao sacudir e perturbar o espectador, revelando a realidade de forma nua e crua, estabelecida pela crueldade.

Essa experiência de crueldade, artaudiana, estabilizada ao que é cruel, com o próprio sentido da vida, porque pede à vida o que a vida, em sua essência, tem de mais terrível – seu embate incessante com a morte. Ela cria um exercício de reação, forçando o espectador a lidar com sentimentos como repulsa, medo e desconforto. Ao mesmo tempo, a crueldade nos leva a refletir: até onde podemos ir como espectadores da vida? Qual é o limite do corpo? Como ela se relaciona e impacta outros corpos?

O conceito de crueldade é, de fato, aterrorizante, assim como a performance assistida, mas, por meio dela, também é possível perceber a delicadeza no terror, a vida que se revela na morte. A crueldade, como ferramenta política, desestabiliza. Ela não cria espaço para conforto ou aprovações, apenas para o horror, o desespero e as atrocidades cometidas contra corpos.

Nosso corpo-político, nesse contexto, é exposto e aberto, com vísceras à mostra e o sangue contaminado, resistindo ao fascismo, à homofobia e ao preconceito. Somente o corpo violentado fala a verdade. Ao nos expormos publicamente, criamos subjetividades, presença e identidade. A crueldade, ao provocar choque e desconstrução, nos leva a tocar o que é essencial e autêntico no ser.

Essa “crueldade sensível” toca as experiências de corpos, expondo dores e conflitos de maneira visceral e direta. Em vez de suavizar ou ocultar, ela exige a confrontação com as realidades mais desafiadoras. Assim, a crueldade artaudiana torna-se uma ferramenta potente para afirmações identitárias, forçando tanto o sujeito quanto o público a enfrentar tensões, feridas e potencialidades dessas identidades de forma sensível e em constante trans/formação.

Artaud, um corpo que “morreu em vida” como ele mesmo se descreveu, não via a dor apenas como sofrimento físico ou emocional, mas como uma força essencial da existência humana. A dor é o que nos

coloca em contato com o real e os fluxos de angústia são movimentos de uma quase morte. A morte, para Artaud, está sempre presente no corpo pelo sufocamento, pelo desespero, na sonolência, na desolação e no silêncio, são experiências que levam o corpo a um novo estado – o da morte dentro da vida.

Através da dor, é possível trazer essas experiências à tona e pensar em uma ontologia da dor, onde o corpo permanece ativo, mesmo na morte, marcado pela angústia e entrelaçado à visão de que a morte é um processo contínuo de aniquilação e renascimento. Para Artaud, a morte é o ponto de partida, não de chegada e a dor é a manifestação concreta desse ciclo no corpo. Assim, a dor torna-se um modo de acessar a verdade fundamental da existência, uma verdade que não está no conforto, mas nos limites.

A dor é, ao mesmo tempo, um caminho para a destruição do eu e uma via para a criação de uma nova subjetividade. O corpo, ao ser desfeito – muitas vezes por meio da crueldade – se refaz de maneira mais autêntica. Pela dor e no desespero, nos tornamos criativos. Artaud via a dor como uma saída para a liberdade, permitindo que o corpo e o pensamento rompam com as convenções sociais e culturais que nos aprisionam.

4 A diferença e a trans/formação

Deleuze, em sua obra *Diferença e Repetição* (2006), discute a repetição como algo que não remete simplesmente à cópia ou ao retorno do mesmo, mas à produção de novas diferenças. Para ele, a repetição cria uma nova realidade a partir de variações, e a diferença se manifesta como aquilo que escapa ao idêntico, que foge da reprodução do já conhecido. A diferença é a origem da repetição, porque ela é a origem de todas as variações possíveis.

Ao pensarmos a transformação pela crueldade e pela dor em Artaud, especialmente no contexto do seu **Teatro da Crueldade**,

encontramos uma ideia de crueldade que não se reduz à violência física, mas envolve uma radicalidade que expõe a vida à sua intensidade máxima. A crueldade é a consciência plena de ser uma vítima em um jogo maior, em que tudo é destrutível, inclusive o próprio sujeito. Aqui, a crueldade é uma ferramenta que desestabiliza as formas pré-estabelecidas da vida, uma abertura para a criação por meio da dor e do colapso.

Se aplicarmos essa noção ao pensamento de Deleuze, a dor e a crueldade seriam vistas como forças criativas e transformadoras, capazes de operar sobre o sujeito e o mundo de modo a gerar diferenças radicais. A trans/formação, nesse sentido, não seria apenas uma mudança superficial, mas uma metamorfose profunda e irreversível, onde o sujeito é desfeito e reconstruído de formas imprevisíveis. Deleuze, ao discutir a diferença, propõe que esse conceito não é pertencente a um campo de uma experiência passiva, pelo contrário, é ativa, criadora, ao trazer o sujeito para fora de si e expor à multiplicidade do real.

Assim, a partir da combinação dessas ideias, a **crueldade** artaudiana poderia ser lida como um dispositivo de repetição que, ao invés de reafirmar o mesmo, força o surgimento de novas formas de ser. A dor seria o meio pelo qual o sujeito é rompido, deixando de ser o que era para, a partir dessa quebra, emergir como algo diferente. Em consonância com a filosofia de Deleuze, a transformação pela crueldade e dor em Artaud pode ser pensada como uma experiência que produz a **diferença**, permitindo que o sujeito se torne algo novo e inédito.

Artaud descreve essa experiência como uma espécie de “exorcismo teatral”, onde o teatro deve ser um espaço de metamorfose, de onde os corpos saem transformados, não como resultado de um processo moral, mas como a consequência inevitável da crueldade da vida. A repetição, nesse contexto, se dá na insistência dessa trans/formação, onde a dor não retorna ao mesmo, mas possibilita o surgimento contínuo do novo.

5 Aquilo que toca

Erin Manning, em *Políticas do Toque* (2023), explora o toque como uma ação que vai além do contato físico. Para ela, o toque é uma forma de interação que envolve a percepção do espaço, da temporalidade e do outro. No contexto do tango, a dança é entendida como um “processo de envolvimento”, onde o movimento é simultaneamente uma oferta e uma retirada. A ambivalência presente no tango reflete um equilíbrio entre a proximidade e a distância, onde o toque, embora seja físico, também é simbólico, configurando uma tensão que respeita os limites e a autonomia do outro. Esse entendimento do toque é fundamental para discutir as políticas do corpo e da subjetividade, que, segundo Manning, não se baseiam apenas no toque em si, mas na maneira como esse toque estrutura as relações sociais e políticas.

Essa perspectiva pode ser relacionada ao conceito de crueldade, como uma exigência ontológica que transcende a violência física, sendo uma forma de revelar a essência do ser humano. A crueldade não é sinônimo de sadismo, mas de rigor, precisão e necessidade, assim como o toque no tango, não se manifesta apenas como uma força destrutiva, mas como uma maneira de interrogar as bases da existência. Ao explorar a dor e a intensidade do corpo, Artaud enfatiza a importância de sentir o outro e a si mesmo de maneira visceral, algo que também se conecta à ideia de toque como uma troca que afeta a integridade dos corpos envolvidos.

Além disso, o conceito de diferença em Gilles Deleuze oferece uma importante contribuição para a compreensão de uma política do toque. Deleuze afirma que a diferença não se opõe à repetição, mas é a força que a impulsiona. Dessa forma, o toque, seja no tango ou na crueldade, pode ser visto como um espaço de criação contínua, onde as identidades e subjetividades se reconfiguram de forma dinâmica. Não há uma identidade fixa, mas uma constante trans/formação que se dá por meio do toque e do envolvimento com o outro.

Ao conectar essas ideias, podemos concluir que o toque não é apenas uma questão física, mas uma metáfora para a interação ética e política entre sujeitos. Tanto Manning quanto Artaud e Deleuze propõem visões onde o toque – seja no tango, na crueldade ou na diferença – é um agente de trans/formação, que questiona as fronteiras entre os corpos e promove uma abertura ao desconhecido, valorizando as singularidades em vez de buscar a uniformidade.

Toque da dor é o movimento da diferença no campo de uma filosofia da afirmação. Um toque que surge como contra-ataque – potencializado pela crueldade, no sufocamento, no isolamento e na morte do corpo, porem esse corpo quase morto, reage e dança seja pelo sangue ou seja tango – uma dança político/anárquica, que se mistura e preenche espaços, sem totalitarismo ou ostracismo, mas sim pela diferença, pela trans/formação e respeito ao tocar e ser tocado.

Referências

- ARTAUD, Antonin. *A arte e a morte*. Lisboa: Hiena Editora, 1986;
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006;
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e terra, 2018;
- DEUS TEM AIDS. Direção: Fábio Leal, Gustavo Vinagre. Produção: Conteúdo bloqueado por motivos de segurança. Brasil: Vitrine Filmes, 2022. 82 min. (documentário);
- MANNING, Erin. *Políticas do toque: sentidos movimento e soberania*. São Paulo: GLAC, 2023.

Máquinas abstratas e máquinas cibernéticas de tipo 3

Ricardo Araujo Parro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.21>

O que eu vou apresentar são coisas muito preliminares. Quando enviei o resumo para o GT eu estava provavelmente mais fascinado por algumas noções, pelo nosso ambiente imaginário povoado de novas máquinas, do que seguindo alguma pista concreta ou resultado de pesquisa a ser apresentado. Havia mais vontade e fascinação do que entendimento. Vou, portanto, apenas chamar atenção para certas ressonâncias de leitura acerca da relação entre as máquinas desejantes ou abstratas e as teorias que embasam nossos artefatos tecnológicos. Esse encantamento, no entanto, se devia menos a algum tipo de poder explicativo ou interpretativo que a cibernética e a teoria da informação poderiam fornecer da obra de Deleuze e Guattari, como se o estudo desse discurso fosse avançar algo do nosso entendimento da filosofia deles, do que a um descompasso interno à obra. Menos – o que não significa que o estudo da teoria da informação, da computação, da comunicação e da probabilidade se mostrem estéreis.

Por um lado, a leitura dos textos de nossos autores mostra um interesse da parte deles nessas ciências que vai além do mero jogo de palavras. Guattari demonstra alguma proximidade com a literatura da

¹ Ricardo Araujo Parro é mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo e atua como psicanalista na mesma cidade. Email: ricardoararro@gmail.com

teoria da informação, conhecendo e citando obras de Abraham Moles, Hourya Sinaceur e outros. Com relação à dupla, já em *O Anti-Édipo*, as máquinas desejantes são máquinas sem metáfora. Há aí, claro, uma tese cosmológica, até mesmo metafísica, que nos conduziria a sequer checarmos se se tratam mesmo de máquinas. Quantas vezes eles não chamam atenção para o fato de que os objetos técnicos não são, propriamente falando, máquinas. E se não tivesse ficado claro ao longo das centenas de páginas do livro, acrescentam ainda um apêndice, o *Balanço-programa para as máquinas-desejantes*, que, dentre suas várias linhas argumentativas, tenta deixar clara a distinção entre um *phylum* maquinico e as máquinas-desejantes em sua relação com a tecnologia. Mas não há como negar a preocupação textual para descrever a montagem maquinal do desejo. Que as três sínteses e uma lógica da multiplicidade já estivessem na obra anterior de Deleuze não esgota essa nova abordagem, não a torna, contra a palavra dos autores, meramente metafórica. Se se tratasse de um simples novo discurso, apenas com piruetas exegéticas o reconduziríamos a uma filosofia da diferença cuja textura e granulação era prontamente anti-ontológica: máquinas como metáfora da Diferença². Ora, se essas máquinas sem metáfora eram máquinas mais dadaístas do que surrealistas, elas não deixavam por isso de se aproximar das máquinas cibernéticas – computadores, artefatos auto-regulatórios etc –, e não das máquinas termodinâmicas – motores a combustão, motores a vapor. Isso se explicita, por exemplo, no modelo da microbiologia celular, que colocando em segundo lugar

² Esse tipo de exercício exegético é com frequência realizado por pesquisadores, cf. Buchanan. Ele não é, por isso mesmo, sem valor. Quando se trata de medir a “evolução” do pensamento de Deleuze, há aí uma questão, que não é, em contrapartida, ontológica. Caberia saber o quanto uma filosofia da diferença já estava próxima a esse pequeno desvio maquinico para o qual queremos apenas chamar atenção. O conceito de diferença aponta, antes, para uma hiância no Ser, se pudermos nos valer do vocabulário lacaniano. Se isso pode promover uma incisão na história da ontologia, são outros quinhentos, a se medir com relação ao senso comum e não com esta velha ciência do Ser.

modelos energéticos, assumia a cibernética como novo quadro para a produção do saber que ultrapassa, segundo seus criadores, o embate entre vitalismo e mecanicismo, finalismo (gênese) e estrutura.

Jacques Monod definiu a originalidade dessas sínteses, do ponto de vista de uma biologia molecular, ou de uma cibernética microscópica indiferente à oposição tradicional entre mecanicismo e vitalismo. Os traços fundamentais da síntese são aqui a natureza qualquer variável dos sinais químicos, a indiferença ao substrato, o caráter indireto das interações (Deleuze; Guattari; 2011a, p. 380).

Identificamos aí a síntese conectiva, disjuntiva e conjuntiva: natureza qualquer dos cortes e conexões, indiferença do corpo-sem-órgãos (de agora em diante, CsO) e caráter indireto do consumo, descritos no primeiro capítulo de *O Anti-Édipo*. Mais do que isso, o texto diz que Monod, famoso pelas suas pesquisas em microbiologia enquadrada pelo discurso cibernético, é quem descreve o funcionamento de máquinas desejantes para a microbiologia. Vocês veem que até um prêmio Nobel pode ser esquizoanalista. Cabe salientar de passagem que em *O acaso e a necessidade* (1970) a máquina desejante possui uma unidade que vemos mal para o caso da sexualidade. É uma proteína muito bem definida que desempenha, em três dimensões distintas o que pulsões e objetos parciais, CsO e *sujet*³ desempenham para a máquina desejante. Uma proteína que, então, apesar de seu funcionamento de encruzilhada, possui uma unidade individual – a máquina desejante, afinal de contas, se reduz aos objetos parciais? Ou trata-se antes da montagem completa? Por ora, vamos reter apenas a impressão de que importa aos nossos autores isso que era um novo tipo de maquinismo que

³ A ambiguidade do termo francês precisa ser mantida: sujeito em primeira pessoa, assunto e súdito. Sem essa equivocidade, cremos ser difícil enxergar o estranho estatuto desse apêndice maquínico. Apesar do seu valor de servo-mecanismo em muitos momentos textuais, o resto das sínteses sempre pode sofrer uma mutação, tornar-se algum tipo de radical livre e pronunciar um “Eu sinto”.

é, por assim dizer, indiferente não apenas ao substrato, mas até mesmo ao sujeito que os descobriu⁴.

Eu não vou poder retomar aqui o debate em torno da cibernética, de seus artefatos, de sua teoria, de suas proposições, de seus dissensos⁵. O que Deleuze e Guattari parecem conservar é mais um aspecto criacionista das máquinas do que os artefatos que identificaram a cibernética, aspecto que tinha essa ideia de estar lidando com um desconhecido numa série de proposições desterritorializadas, leia-se transdisciplinares que, por si mesmas, poderiam ser de natureza qualquer, indiferentes ao substrato e de caráter indireto. No caso de Monod, diferentemente do papel das enzimas estereoespecíficas que se ligam exclusivamente a um único substrato, as proteínas alostéricas coordenam a comunicação *entre células*, são, por assim dizer, *relacionais*, de *encruzilhada*. Nossos autores selecionam o que lhes interessa. Se a muitos atrai até hoje o aspecto cognitivo das ligações estereoespecíficas, o que fazia delas representantes dos demônios de Maxwell – e mesmo Raymond Ruyer com seu “pan-psiquismo” pareceria mais próximo desse aspecto da microbiologia, do universo de valores do biológico como sujeitos cognitivos –, Deleuze e Guattari reservam à máquina o aspecto de montagens, valorização ou identificação de um tema crescente nas ciências, a montagem que junta elementos heteróclitos, essa encruzilhada

⁴ Remeto o leitor ao livro de Pierre Auger, *L'homme microscopique*. O autor, citado por Deleuze e Guattari no tal *Balanço-programa*, procura definir as máquinas a partir da quebra produzida nas ciências em relação aos objetos absolutos, verdadeiros *noumena* indiferentes aos físicos, tal como ele interpreta o princípio de indeterminação da física microscópica.

⁵ Mais uma vez, remeto o leitor aos documentos. Guilbaud (1959) defende a noção de informação como um absoluto a partir da qual não se pode, a não ser via analogia, servir para a medição da informação no mundo, verdadeira transgressão metafísica. Para ele, apenas a taxa máxima de informação poderia se referir ao conceito de informação. De outro lado, Abraham Moles (1978) parece levar a notação científica ao seu uso tecnológico que tornava possível esse uso metafísico, o mesmo que baseia a teoria de engenharia por trás do famoso escrito de Shannon, *A mathematical theory of communication*. Neste caso, a taxa relativa de informação, entre a medida possível de todas as variações e a medida efetiva, também faria parte do conceito de informação.

enigmática é mais importante que a consciência ou a subjetividade molecular⁶. Um marxista não pensaria duas vezes em apontar aí o que eles batizaram de categorias de mediação.

Por outro lado, apesar dessa vontade de aproximação entre o conceito de máquina e a produção cibernética, tirando a parte que foi praticamente eliminada da edição em livro de *De um signo a outro*, escrito de Guattari publicado originalmente e de forma completa na revista *Recherches*, nossos autores nunca se debruçaram sobre os tipos de prova eminentemente cibernéticos. Diferentemente de Lacan, que ao menos em seus *Escritos* sustentou modos de exposição afeitos a esse novo discurso, mas como modos de prova da autonomia relativa – e apenas relativa – de uma função simbólica no ser humano, o roubo de nossos autores parece por demais impressionístico. Não há jogos de mais e menos; não há grafos que parecem retirados de manual de ciências da computação ou de engenharia. Mais do que isso, a teoria da informação e a cibernética muitas vezes se encontram criticadas em bloco.

A análise dicotômica exaustiva, a redução binarista, a digitalização radical de toda práxis semiótica cujo modelo foi elaborado pela teoria da informação parece funcionar hoje (em companhia de todo behaviorismo e pavlovismo, com as quais elas têm certas afinidades) como um tipo de instrumento de contenção no campo das ciências da linguagem e das ciências humanas (Guattari, 1979, p. 11, nossa trad.).

Tenderíamos a pensar, desta forma, que procuramos uma terceira via. Entre a exaltação da montagem cibernética e o anátema ao discurso cibernético, precisaríamos identificar algum corte desse nó górdio. Algo como aquilo que Raymond Ruyer propôs em seu livro *A cibernética e a origem da informação*. Segundo o autor, era preciso desinflar o discurso metafísico mecanicista da cibernética. Pois, no que dizia respeito à eficácia da cibernética, as suas invenções davam notícias de

⁶ Para uma discussão mais detalhada, cf. capítulos 3 e 4 de Monod, 1970.

verdadeiras criações no universo dos valores que ultrapassavam tanto vitalismo quanto mecanicismo, enquanto seus exageros de sentido eram profundamente reacionários. Numa palestra de 1973, que posteriormente Guattari chamou de *Ano 1 das máquinas abstratas*, o esquizoanalista propunha como solução para a questão um corte de outra espécie:

Quer dizer que alguns tendem a desvalorizar a informação como sendo algo de redutor para a linguagem em proveito de uma verdadeira política da língua. Enquanto outros desvalorizam a função significativa redundante, a função de imagem da língua, em proveito de uma eficácia científica. O termo informação se encontra tomado, de um lado, por aqueles que dele desconfiam como algo de redutor, de outro lado por aqueles que querem dissociá-lo da significação para lhe render seu caráter científico. Eu proponho, diante desse dilema, uma porta de saída: deixar a informação aos teóricos da informação, devolver a polivocidade da expressão aos linguistas, e permanecer muito atento ao fato que a língua talvez seja apenas um meio dentre outros de transmissão de informação. E depois, tentar compreender o que será um eixo de expressão inscrito em uma micropolítica do desejo, quer dizer, em uma perspectiva revolucionária que tenderá a dar outro estatuto aos dois eixos da 'significação/denotação' e à 'significação/representação' (Guattari, 2003, p. 5).

Voltemos a *De um signo a outro*. Talvez possamos nos aproximar do que estava em jogo por esse escrito. Pelo que eu pude observar da literatura secundária, poucos se atentam a ele. Jannel Watson, em seu *Guattari's Diagrammatic Thought*, o afasta como algo de extremamente entediante e infantil. Do meu ponto de vista, defenderia a importância ao menos de descoberta que os joguinhos de Guattari visavam. São leituras ainda preliminares, mas ali, algo da ordem dessa denotatividade informacional aparece em sua faceta revolucionária, desejante. Guattari buscava formular uma abertura do signo. A discussão com Lacan, pano de fundo do ensaio, fornece algumas pistas. Lacan, em seu seminário sobre a carta roubada, não parece atento ao aspecto

revolucionário que guarda o índice maquínico da informação⁷. Mantendo o esquema básico de sua teoria da fala (*parole*) para o qual uma mensagem sempre chega ao destinatário, o possível era atenuado em prol da experiência psicanalítica do par transferencial entre o sujeito e o grande Outro. O modelo simbólico de ausências e presenças era atravessado pela experiência do *Fort/Da* freudiano. Contra o behaviorismo cibernético, provava-se que o simbólico agia em dimensão superior ao real e que as máquinas não são capazes de mentir. Ora, para Guattari o fato importante se encontra justamente numa vertente a que Lacan se refere de passagem numa conferência intitulada *Cibernética e psicanálise*, publicado no segundo ano de seu Seminário: a saber, que a cibernética estava se fazendo real e as letras começavam a voar por aí. Seguindo a argumentação guattariana, embora o conceito de informação ainda não parecesse produzir um novo signo, apenas traduzir as significações humanas, o esquizoanalista tenta avançar um signo mínimo, completamente *indiferente* à sua matéria conotativa e denotativa. Posteriormente, referências a uma lógica outra, mais fluída para a teoria da informação aparecerá nos escritos de Guattari com a ficção de computadores que pudessem operar através dessa lógica fluída, mole (Guattari, 1979, p. 97-8) e, portanto, menos ligada à significação humana, à lógica binária e sem, por isso, cair numa lógica denotativa como a da informação abstrata de Abraham Moles (1978) ou de Guilbaud (1959)⁸. Neste texto de 1965, o que aparece é o esforço dele mesmo, Guattari, para construir o ponto-signo como molécula desterritorializada, indiferente ao seu substrato, podendo estabelecer ligações gratuitas e indiretas, isto é, não reduzidas à dupla articulação, ao *binary digit* ou aos efeitos de sentido da linguagem. Isto é, que a mancha e o ponto-signo poderiam produzir

⁷ Tratava-se, na verdade, de uma disputa sobre o estatuto dessa revolução. Lacan não deixou de avaliar a revolução em curso na época, mas permanece ligado à descrição estrutural da clínica psicanalítica.

⁸ Como explica Guilbaud, a medida da informação *h* foi inventada por Ralph Hartley a partir do cálculo de notações possíveis sobre a página em branco.

os efeitos poéticos da criação literária pela sua própria montagem, superando-a⁹. Não se trata de reificar esse signo como fundamento último, estrutura das significações. Já ali procurava-se mostrar, ao contrário de algum tipo de tamponamento do desejo humano ou que o desejo humano parecesse mesmo reacionário diante desse avanço do ponto-signo, como seria possível formular uma nova maneira de pensar a própria subjetividade humana em sua relação com o não-senso ou com o que poderíamos chamar de mediação pura. Diante de processos de desterritorialização – ou na formulação completa e paradoxal, desterritorializados-desterritorializantes – poder pensar os modos que os humanos têm para lidar com rupturas para além da significação e da denotação, uma significação de que a própria cibernética parecia sofrer.

Uma prefiguração de um modo possível de reapropriação subjetiva de significantes objetivos nos é fornecida pela comunidade científica. A *enunciação coletiva da física* teórica, por exemplo, compõe e recompõe permanentemente uma gigantesca máquina significante na qual as máquinas propriamente ditas e o significante estão indissolúvelmente entrelaçados, capazes de interceptar e interpretar todas as manifestações teoricamente aberrantes das partículas elementares. Estas não só parecem incapazes de fornecer uma explicação plausível de seu comportamento, como também, em casos recentes, parece que é do próprio empreendimento técnico-científico que depende sua vinda a existência.

Diferente nesse aspecto da alquimia do desejo, que prefere antes se desapegar de seus objetos a se anular neles, a sobre-racionalidade significante reengendra seus objetos na medida que os abole (Guattari, 2004, p. 188).

Diferentemente da enunciação científica, a lógica polívoca e equívoca do desejo diante do signo parece estabelecer não a produção de objetos, mas o abandono destes. Desejo ainda demasiadamente humano, tendo como seu operador o sujeito na sua relação com o objeto do desejo. Guattari ainda estava atento, nesse momento, não apenas ao

⁹ Sobre essa questão, cf. *O coletivo*, de Jean Oury.

vocabulário lacaniano, mas à clínica psicanalítica em sua práxis real, que via na eliminação da transferência o recurso do fim de análise, isto é, o abandono do objeto. Desapegar-se do objeto era, assim, distinto da abolição do desejo. Esta implicava a entrada numa finitude, num ser-para-a-morte que, por sua vez, corresponderia à aderência ao ponto-signo, criação a partir do próprio enigma do signo. Assim, o par analítico nessa acepção da técnica estaria do lado dos grupos sujeitados; enquanto a enunciação científica estaria do lado dos grupos sujeito, mais afeitos à máquina, grupos revolucionários, sujeitos da enunciação diante do corte abrupto produzido pelo Capital. Contudo, a seguir a argumentação tortuosa de Guattari, vemos que “A chegada do signo à linguagem é a mais onerosa operação de quantas existem: um esparadrapo posto sobre a ferida do desejo” (Guattari, 2004, p. 193) e que “O sujeito sonha em se abolir no objeto do desejo assim como o signo se oculta no nada.” Tal como na enunciação científica, haveria uma possibilidade distinta para as relações entre sujeito e signo. E isso porque Guattari teria mostrado, a partir de uma linguagem mais fluída que a do *binary digit*, que a própria mentira está no cerne do signo. Não apenas o falasser lacaniano é capaz de mentir e, portanto, de criar, mas o próprio signo seria passível da mentira em sua equivocidade.

Os signos não são francos. Eles ocultam suas verdadeiras intenções com respeito ao ser, que, apesar de tudo, não tem como não passar por eles! [...] Os ‘mundos-verdade’ (Nietzsche) desaparecem na fenda primordial do signo. Mal pressentidas, as pulsações do mesmo ao outro congelam-se nas arestas do discurso e velam o desejo. Nada retorna a nada. Tudo se dá como qualquer coisa. O verdadeiro permanecer em suspenso na cicatriz do não-retorno. Impossível trocar o tudo pelo nada (Guattari, 2004, p. 196-197).

Como ficamos? Se o casamento entre o signo “desterritorializado”, fluído, e o sujeito aparece aqui sob a égide de um código computacional fictício, para além da adivinhação probabilística de que o telefone era a prova cabal – tal como a teoria de Shannon formulou em

1948 a partir das cadeias de Markov – então essa máquina não poderia se dar à imagem das máquinas cibernéticas de tipo 3. Vale lembrar que estas, os autômatos determinados finitos ou cadeias de Markov¹⁰, eram justamente aquela linguagem que Lacan identificou com a possibilidade da distinção de um simbólico puro, aquela que, atribuindo uma probabilidade estatística à fala, teria possibilitado a transformação do real e do imaginário da fala humana em ausências e presenças¹¹. Ora, ainda assim, o que encontramos em *O Anti-Édipo* como a imagem da nova máquina é justamente a cadeia de Markov.

Diz-se que as cadeias são significantes porque são feitas de signos, mas estes signos não são propriamente significantes. O código se parece menos com uma linguagem do que com um jargão, formação aberta e plurívoca. Os seus signos são de uma natureza qualquer, são indiferentes ao seu suporte (ou não será o suporte que lhes é indiferente? O suporte é o corpo sem órgãos). Eles não têm um plano, trabalham em todos os níveis e em todas as conexões; cada um fala sua própria língua, e estabelece sínteses com outros, que são tanto mais diretas em transversal quanto mais indiretas elas são na dimensão dos elementos. As disjunções próprias a estas cadeias ainda não implicam exclusão alguma, sendo que as exclusões surgem devido apenas a um jogo de inibidores e de repressores que determinam o suporte e fixam o sujeito específico e pessoal. Nenhuma cadeia é homogênea, mas assemelha-se, antes, a um desfile de letras de alfabetos diferentes, e no qual surgiria subitamente um ideograma, um pictograma, a pequena imagem de um elefante que passa ou de um sol que se levanta. De repente, na cadeia que mistura (sem os compor) fonemas, morfemas etc., aparecem o bigode do pai, o braço erguido da mãe, uma fita, uma menina, um tira, um sapato. Cada cadeia captura fragmentos de outras cadeias das quais extrai uma mais-valia, como o código da

¹⁰ Naquela época, o vocabulário ainda parecia bastante flutuante. As cadeias de Markov tornaram-se um tópico no ensino da probabilidade, separando-se, desta forma, de um tema específico da teoria da computação, a saber, os autômatos determinados finitos. O vocabulário de uma máquina cibernética de tipo 3 aparece nas discussões de Jean Oury acerca da máquina abstrata de Chomsky em cujo famoso *paper Three models for the description of language* reduz numa única classificação desses modelos, a terceira classificação, os autômatos determinados finitos a cadeias de Markov.

¹¹ Cf. a esse respeito Kittler, 2017.

orquídea “extraí” a figura de uma vespa: fenômeno de mais-valia de código. É todo um sistema de desvios e sorteios, que formam fenômenos aleatórios parcialmente dependentes, parecidos com uma cadeia de Markov (Deleuze; Guattari, 2011, p. 57-58).

Sabe-se o destino que as cadeias de Markov tiveram para o uso tecnológico, a imitação conotativa da significação humana. Contudo, em seu momento de invenção, a imitação artificial do russo a partir da teoria das probabilidades gerava textos apenas parecidos com o russo de Pushkin, mas que eram prontamente e a olho nu distintos do russo. Serviam apenas de mero artefato de variedades, ainda que permitissem vislumbres de uso futuro. Raymond Ruyer compara esse russo maquinado à fala esquizofrênica ou a algum tipo de *patois* ou *dialeto*, uma *língua menor*, no vocabulário de nossos autores. O devir maquínico gerava, desta forma, uma mais valia de código e a tônica se instala agora nesse encontro inútil e, ao mesmo tempo, criador. E podemos ainda avançar uma análise pragmática da invenção markoviana. A título de hipótese, em vez de considerá-las agora em seu aspecto estrutural, em suas propriedades sintáticas, e no uso conotativo posterior é justamente ao problema da origem da linguagem que retornamos. Por origem não devemos entender o início a partir do qual os seres humanos passam a falar ou escrever, mas o plano de transformação criador da linguagem – dado que agora a linguagem é antes maquínica do que propriamente humana. É o gesto markoviano em direção à tecnologia que parece encarnar o essencial do Inconsciente. Assim como o gesto da matéria real em direção a Markov. Dupla desterritorialização e recoplamento de duas dimensões heteróclitas, a linguagem e um corpo social. Ou ainda, no vocabulário de nossos autores, entre a desterritorialização de um agenciamento maquínico (no caso de Markov, o texto literário de Pushkin, mas que valeria a todo e qualquer texto) e a desterritorialização de um agenciamento coletivo de enunciação (a teoria da probabilidade) uma nova *relação* surge, algo que dá consistência – no plano de consistência – a essa invenção esquizofrênica. A proposição

lacaniana dizia que os seres humanos, por essa invenção, tornaram-se apêndices da máquina, o indivíduo, apêndice da estrutura e da Lei. Faltava o momento recíproco. Não que a máquina se tornasse apêndice do humano em seu valor de uso, mas que justamente o momento criador da nova tecnologia é ele mesmo maquínico, é um encontro entre o acaso e a necessidade, um momento em que o humano deveio máquina e a máquina deveio humana, mais-valia de código¹².

Eis então que, no nível diagramático ou no plano de consistência, não existem nem mesmo regimes de signos propriamente falando, já que não há mais forma de expressão que se distinguiria realmente de uma forma de conteúdo. O diagrama só conhece traços, pontas, que são ainda de conteúdo, dado que são materiais, ou de expressão, por serem funcionais, mas que arrastam uns aos outros, se alternam e se confundem em uma desterritorialização comum: signos-partículas, partignos. E isso não é surpreendente; pois a distinção real de uma forma de expressão e de uma forma de conteúdo se faz somente com os estratos, e diversamente para cada uma. É aí que surge uma dupla articulação que irá formalizar os traços de expressão por sua conta, e os traços de conteúdo por sua conta, e que irá fazer, com as matérias, substâncias formadas física ou semioticamente, com as funções das formas de expressão ou de conteúdo (Deleuze; Guattari, 2011b, 106-107).

Chegado a esse ponto, não avançaríamos a tese metafísica de que foi a invenção markoviana que inaugurou uma nova era e cortou a História em duas. Embora não pudemos citar as brincadeiras infantis de Guattari, é essa ficção da máquina, essa máquina fictícia, mas não menos real, que deve nos reter em sua característica de montagem. Ainda que elas não sejam artefatos tecnológicos, elas mantêm relação com o momento de criação das máquinas cibernéticas – computadores, termostatos, máquinas auto-regulatórias. Esse momento aparece de

¹² O leitor pode ver os efeitos disso até mesmo na produção da história da humanidade nas ciências paleontológicas sob a pena de Leroi-Gourhan em *O gesto e a palavra*. Efeito – e não reviravolta completa – dos modos como escrevemos a história da humanidade. Há quem diga, como sabemos muito bem, que se tratava de anacronismo.

forma exemplar nas cadeias de Markov que, de início, não tinham qualquer uso humano, não representavam ainda todas as maravilhas úteis da tecnologia, apesar de realizarem, em ato, a desterritorialização da linguagem humana. Tal aproximação poderia jogar luz na sua relação com o signo na diferença entre a arborescência binarista e o rizoma em suas ligações múltiplas, alostéricas.

Referências

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*, São Paulo: Editora 34, 2011a.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil-Platôs*, vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011b.
- GUATTARI, F. *L'an 01 de machine abstraite*, in: Chimères. Revue des schizoanalyses, nº 50, p. 95-108, 2003. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_2003_num_50_1_1270, Acesso em 17/11/2024.
- GUATTARI, F. *L'Inconscient machinique*, Paris: Editions Recherches, 1979.
- GUATTARI, F. *De um signo a outro*, in: *Psicanálise e Transversalidade*, Aparecida: Idéias & Letras, 2004
- GUILBAUD, G. *What is cybernetics?*, trad. Valerie Mackay. Nova York: Criterion Books, 1959.
- KITTLER, F. *El mundo de lo simbólico – un mundo de las máquinas*, in: Cuadernos de Estudios Visuales y Mediales Nº 1: 122-157, 2017.
- MOLES, A. *Teoria da informação e percepção estética*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978.
- MONOD, J. *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*. Rio de Janeiro, Vozes. (1970)2006.
- WATSON, J. *Guattari's diagrammatic thought*, London: Continuum, 2009.

G. Deleuze e F. Guattari: cancelamento ou condição de possibilidade de um feminismo pós-humanista

Ruben. A. Matesan¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.22>

1 Introdução

O pensamento de Gilles Deleuze, – especialmente em colaboração com Félix Guattari – tem sido influente em várias correntes filosóficas, incluindo o(s) feminismo(s). No entanto, suas obras *Mil Platôs* (2020) – assim como *O Anti-Édipo* (2010) e *Crítica e Clínica* (2011), entre outros – também são alvo de várias críticas das perspectivas feministas em suas diferentes variantes.

Uma das críticas mais comuns é que G. Deleuze e F. Guattari, apesar de oferecerem um quadro teórico flexível e revolucionário – sendo sua ontologia da diferença, do *devenir*, da multiplicidade uma *boate outils* politicamente relevante –, não aborda diretamente as questões sobre a experiência coletiva, cujo *dictum* é “nós enquanto mulheres”. Leia-se isto em um viés de gênero, de sexualidade, de direitos da mulher etc. na mesma medida que outros temas da mesma índole.

Rosi Braidotti (2005), “epígono” e “detratora” da filosofia de G. Deleuze e F. Guattari, centra-se em uma crítica que, embora seja um

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação de Filosofia da UNIOESTE. Bolsista CAPES. E-mail: quelalluviatealvie@gmail.com

clássico entre o(s) feminismo(s), nem sempre é tratada explicitamente na *lettre* de ambos os autores. A denúncia epistemológica, feita por ela, aponta que as categorias que tais filósofos utilizam, em especial, o conceito de *devenir*, são *indiferenciados*, isto é, universalizantes e abstratas por demais, pois não enfrentam diretamente as realidades materiais e específicas da *opressão de gênero* de cunho eminentemente político. Em suas palavras: “quero aprofundar a hipótese de que é possível que o processo de *devenir* não seja *tão indiferenciado* como sugerem Deleuze e Guattari” (Braidotti, 2005, p. 150-151, os *itálicos* são nossos).

Com efeito, R. Braidotti afirma que o *devenir* não é *tão in-diferenciado* e, por isso mesmo, neutro, isto é, instância imanente desprovida de fatores históricos e conjunturais tais como gênero, sexualidade e dinâmicas de poder. Nesse sentido, poderia estar apontando que, embora o *devenir* seja um movimento para o múltiplo e não categórico, continua ancorado em realidades concretas e diferenciadas, que devem ser levadas em conta para evitar uma abstração excessiva ou descontextualizada. O que abre uma leitura mais situada e crítica do *devenir* seja animal, menor, ou, porque é o tema em questão, o *devenir-mulher*: será, como acredita a autora, o *devenir* um conceito abstrato, demasiado abstrato e *tão in-diferenciado*?

A seguir, indagaremos sobre a crítica em torno do caráter abstrato ou não do *devenir* e, se a partir dele, se torna viável uma política cujo sujeito não seja senão o *dictum* “nós mulheres” como sujeito de transformação da realidade que as oprime enquanto minoria. Também revisitaremos a pertinência do conceito de ‘representação’ próprio da ordem molar embora também uma alternativa que se inscreva na ordem molecular e que, segundo suspeitamos, conduz a uma “nova” política capilar de antecipação ativo-indicial das transformações *praxicas* que estão por-vir.

É um *factum* que as mulheres fazem e fizeram uma política ‘molar’, a qual implica um sujeito de transformação da sua realidade², um tipo de ‘representação’, uma vez que no tipo de governo democrático, o poder político é exercido por representantes eleitos pela cidadania, qual seria a especificidade de tal representação? Dito de outro modo, é plausível uma política molar que não apele às características epistêmicas e políticas da representação a fim de desmontar as instituições que sustentam tal conceito e, além disso, reproduzem o *status quo* impenetrante da ordem patriarcal?

Porém, além do conceito de molar, o conceito de ‘molecular’ é também uma chave na filosofia de G. Deleuze e F. Guattari, particularmente em *Mil Platôs*. Essas categorias referem-se a diferentes modos de organização e funcionamento nos sistemas sociais, psicológicos, biológicos e culturais. Por um lado, o molar refere-se a entidades grandes, organizadas e claramente delimitadas, isto é, conjuntos que agrupam indivíduos sob identidades coletivas (leia-se, classe social, gênero, Estado) ou que operam sob regras, normas e hierarquias que buscam estabilizar e fixar significados (leia-se nação, família tradicional ou partido político). Por outro lado, o molecular opera num nível infinitesimal, quase indefinido e mais fluido, ou seja, no âmbito das forças, desejos e intensidades que atravessam as estruturas molares. Não obstante, o molecular, apesar de ser caracterizado pelo *devenir*, pelo movimento, pela multiplicidade e pela resistência a ser fixado em um único lugar hegemônico, suas linhas de fuga podem recodificar e, então, reafirmar a política molar – uma ‘micropolítica negativa’, chamamos nós – ou bem, desestabilizar sua estrutura a partir de transformações

² Cf. Nuria Varela, *Feminismo para principiantes* (2008). Este é um livro que mostra passo a passo como o feminismo se desenvolveu há três séculos e, assim, mostra todos os processos que teve de passar para se consolidar como teoria política e prática da justiça. Assim, o que pretende a jornalista é apresentar todas as várias posturas que pode ter o feminismo hoje em dia através de uma ferramenta muito eficaz: o senso comum e a ausência de agressividade.

criativas em permanente *devoir* – ‘micropolítica afirmativa’, asseveramos nós.

G. Deleuze e F. Guattari se expressam pela primeira vez em *Mil Platô* sobre as mulheres não em termos de “eterno feminino” (Goethe, 2014)³ mas como sujeitos de transformação política de um jeito particular:

Claro, é indispensável que *as mulheres façam uma política molar*, em função de uma conquista que realizam de seu próprio organismo, de sua própria história, de sua própria subjetividade: “nós enquanto mulheres...” aparece então como sujeito de enunciação. Mas é perigoso se adaptar a um sujeito deste tipo, que não funciona sem esgotar uma fonte ou travar um fluxo. Muitas vezes, o canto da vida é entonado por mulheres mais secas, movidas por um ressentimento, uma vontade de poder e um frio materialismo. [...]. Há, portanto, a conceber uma *política feminina molecular*, que se insinua nos confrontos molares e passa por eles, ou através deles. [...] Por isso, inversamente, a reconstrução do corpo como Corpo sem órgãos, o anorganismo do corpo, é inseparável de um ser-mulher ou da produção de uma mulher molecular” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 99).

Com efeito, é indispensável constituir uma pragmática do poder em função dos interesses das mulheres, organizar um agenciamento de enunciação coletivo⁴ que reúna unidades programáticas comuns⁵. Esta, por si só, alude a exigências para uma política molar, isto é, formas de ação política e social que tenham efeitos na trama diária

³ Em sua obra *Fausto*, Goethe introduz o conceito de *eterno feminino* (das Ewig-Weibliche) como essencialismo do gênero, uma idealidade transcendental do feminino imutável.

⁴ As teorias linguísticas da enunciação no geral, centram a produção da língua em sujeitos individualizados, mas sua essência é social e está ligada diagramaticamente às realidades contextuais. Assim, além das instâncias individuadas da enunciação convém evidenciar os agenciamentos coletivos de enunciação. “Coletivo” não deve ser entendido aqui apenas no sentido de um agrupamento social.

⁵ Por exemplo, a exigência de uma remuneração em torno da reprodução das crianças, quebrar o teto de vidro salarial e superar as barreiras que impedem o acesso ao progresso e à igualdade de gênero no trabalho, o direito à educação sem estereótipos heteronormativos etc.

dos Estados a partir da viabilidade de tais demandas (*Realpolitik*). Assim, a ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sistemas de referência, representações e sujeitos. Isso não é um detalhe, se levarmos em conta que em G. Deleuze e F. Guattari a questão do sujeito e da representação – política, mas também epistêmica – andam juntas.

No que diz respeito a tal sujeito epistêmico não só se confronta com a “nu” natureza ou *ob-jetum* – sempre tão associada à mulher ou ao feminino eterno –, através de um aparelho categorial de manipulação taxonômica, ele também opera em termos de uma política, ou seja, pressupõe um sujeito cuja apresentação de direitos, presumidamente naturais, não é senão re-apresentado na figura do Soberano – o *Leviathan* que fagocita sob a rubrica de um contrato social, garantidor da vida, da liberdade e da propriedade privada. A correlação desta matriz de inteligibilidade política resulta em um indivíduo cujo vínculo com outro, acontece, basicamente, em função de interesses próprios, cálculos e competição, em um mercado cuja mão invisível não regula nada, nem o *res* ou o interesse público, mas uma desigualdade visível, muito visível.

Em síntese, uma política molar pressupõe o estabelecimento ou a fundação de um Estado – de direito ou de fascismo⁶ – uma instituição

⁶ CF. G. Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*, (2010), pp, 234-236. Eles consideram o Estado em termos de fascismo. Embora em *Instinto e instituições*. (In *Ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas* (1953-1974). São Paulo: Iluminuras (1955/2006).) G. Deleuze esclarece que nem toda instituição é fascista e imediatamente distingue entre os instintos, que são tendências naturais, e as instituições, que são construções sociais destinadas a canalizar ou regular esses instintos. Nesse sentido, as instituições não são necessariamente negativas; o problema surge quando se fossilizam e perdem a capacidade de se adaptar às necessidades da vida em constante mudança. Dito de outra forma, rejeita as tendências opressivas ou repressivas das instituições, embora sua rejeição em torno delas não é total, G. Deleuze propõe uma reflexão crítica sobre como poderiam se transformar para ser mais flexíveis, abertas e dinâmicas, permitindo maior criatividade e liberdade. Essa abordagem está ligada ao seu interesse na criação de novas formas de vida e organização que não reproduzam as estruturas hierárquicas e autoritárias

e, pela sua etimologia, uma fixação de um corpo rígido de leis e normas – “*in*”, isto é, colocar e, «*statuere*», e dizer, estacionar, deixar quieto, sim, como uma estátua jurídica sem fluxos. Com efeito, o fascismo redonda no Estado, e é ressignificado aqui em termos de movimento de aniquilação do próprio desejo, que se desvia de seu potencial criativo e produz um ideal de preservação. Nesse sentido, o fascismo é um desejo suicida, um oxímoro que expressa a reversão da potência criadora do desejo para sua própria aniquilação. Neste contexto, a política molecular, opera a nível capilar e injeta um fascismo infinitesimal, funcional para a política molar. Embora, tais fluxos, *devires*, transições de fase, intensidades montam seu belicismo clandestino, no braço nano-policial do Estado, isto é, controlam corpos, grupos e subjetividades.

Para G. Deleuze e F. Guattari, toda política é simultaneamente macropolítica e micropolítica pois entendem o político como um fenómeno que opera em diferentes níveis, embora sempre estejam interconectados. Esta visão aparece em *Mil Platô*, onde eles levantam uma crítica às visões tradicionais da política que se focam exclusivamente nas estruturas e relações de poder visíveis: a grande política: “Em resumo, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (Deleuze, G: Guattari, 1997, p. 78).

Mas, a política molecular circunscreve-se a operações de ordem capilar negativas e funcionais ao poder hegemônico? Ou poderia se desenvolver uma política molecular subversiva, afirmativa que coloque a ordem do inconsciente ou processos de subjetivação imperceptíveis sob uma pseudo-representação – talvez outro personagem conceitual – de potências alegres nem fascistas nem microfascistas?

A fim de dar mais densidade à nossa análise, a seguir faremos uma breve articulação do molar e do molecular com o conceito de segmentaridade.

tradicionais. Para este tópico veja também: *Diálogos* (1998), *O Anti-Édipo*, (2010), *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, (1996) vol. 3.

2 Segmentaridade.

Em *Mil Platô*, identificam-se dois tipos principais de segmentaridade que estão intrinsecamente relacionadas com o molar e o molecular: no que diz respeito à segmentaridade dura, sua especificidade está ligada a estruturas rígidas, hierárquicas e estratificadas, tais como instituições, regras sociais, fixações codificantes ou normas estabelecidas. É a segmentaridade própria das instituições do Estado, da família tradicional ou das leis, isto é, grandes totais e conjuntos claramente delimitados que representam identidades estáveis e agregados sociais monolíticos; no que diz respeito à segmentaridade maleável refere-se a processos mais flexíveis, fluxos que transitam entre estratificações, e multiplicidades em mudança, como redes sociais informais, relacionamentos afetivos ou dinâmicas não institucionalizadas.

A segmentação característica que compõe “o humano”, em termos de estruturação do mundo e do estar no mundo, pode ser evidenciada principalmente de três formas: a “segmentação binária”, a “segmentação circular” e a “segmentação linear”. No primeiro caso podemos visualizar as oposições duais que são derivadas de relações biunívocas, e sucessivamente por opções binarizadas. É nesta figura de segmentaridade que podemos encontrar a ciência moderna e sua compreensão baseada na racionalidade e objetividade, em contraposição à experiência e à subjetividade, por exemplo.

Na segunda forma de segmentação, a circular, pode-se observar círculos (núcleos de poder) cada vez mais amplos, mostrando-se como grandes esferas compreensivas de caráter diferenciado e independente que, em um regime flexível, esses centros agem como outros tantos nós, ou buracos negros, que (não) convergem em um mesmo buraco negro central.

Finalmente, a forma de segmentação linear é caracterizada por linhas que marcam processos ou episódios homogeneizados por si, mas também em relação aos outros, estabelecendo limites,

demarcações; marcando começos e culminações. Esta forma de segmentação é mostrada de forma mecanicista e ela poderia exemplificar a ideia de progresso que se observa na sociedade moderna (capitalista) e/ou da(s) ciência(s) positivista.

3 Anfibologia molecular: micropolítica negativa e afirmativa.

Já mencionamos a articulação entre o molar e o molecular ou, política molar e política molecular respectivamente, isto é, enquanto ambas operam em torno a modos de organização e funcionamento nos sistemas sociais, psicológicos, biológicos e culturais. A micropolítica neste contexto opera de forma mais sutil e dispersa, em permanente *devoir* afetando diretamente os desejos e comportamentos dos indivíduos. Nos interessa agora indagar acerca da especificidade do molecular no que nós nominamos: anfibologia molecular. Vejamos a sua versão negativa:

O problema fundamental é que o desejo seja capturado por forças relativas, é dizer, por estruturas opressivas numa reprodução de exploração e perpetuação das hierarquias, – leia-se capitalismo, Estado, instituições etc. –. Isto, asseveram G. Deleuze e F. Guattari, conduz, eventualmente, à produção de fascismos moleculares ou microfascismo que introjetam não só numa subjetividade, dinâmicas imperceptíveis ao serviço do capitalismo opressivo, também nos comportamentos de segregação que rejeitam tudo o que se desvia da norma e que ocorre a nível molecular, embora aparentemente sem ter uma clara consciência: “É muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que você mesmo é, que você mesmo cultiva e alimenta, mima, com moléculas pessoais e coletivas” (Deleuze, G: Guattari, 1997, p. 89).

Neste caso, o poder molecular se torna contínuo e modulador, funcionando através de redes abertas, fluidas, múltiplas. Os indivíduos não estão trancados, mas permanentemente conectados e observados,

sendo gerenciados em tempo real a partir de dispositivos de controle, já não disciplinares, mas processos de subjetivação infinitesimais – nano-subjetividades, diríamos, que reforçam a uma subjetividade molar.

Assim a produção de desejos e sua concomitante forma subjetiva, é canalizada e, por que não, canibalizada em função dos interesses do sistema do capital com sua consequente política, o que implica basicamente três dimensiones capilares. Em primeiro lugar, a auto exploração, isto é, participar, inconscientemente, em termos comportamentais, de acordo com interesses corporativos ou governamentais que reproduzem sua lógica econômica. Em segundo lugar, submeter-se sem qualquer hesitação às plataformas digitais que vampirizam nossos fragmentos de dados gerenciados por algoritmos – opera neste caso, uma intervenção preditiva que antecipa desejos e necessidades, intervindo antes mesmo que os sujeitos sejam conscientes deles, o que permite influenciar de forma personalizada sobre uma subjetividade servil ao estado de coisas imperante. Por último e, como consequência do que acabamos de mencionar, a produção de normalidades, também através de múltiplos dispositivos aparentemente inócuos, mas indispensáveis na produção de subjetividade normalizada, tais como mídia, publicidade e entretenimento que reforçam valores alinhados com o mercado “normal”.

Vamos ver a sua versão afirmativa.

Aqui, trata-se de que o desejo seja liberado, isto é, não implica negar o sofrimento, a opressão, mas transformá-los em energia criativa e possibilidade de mudança: o que equivale a construir novas formas de existência. Mas se isto acontece a nível molecular, isto é, inconsciente, já que os níveis de *devir*, transição, dinâmicos, resistem a toda representação, quem é o “sujeito” de criação ou transformação política?

G. Deleuze e F. Guattari não propõem exatamente representar politicamente o micropolítico, pois este coexiste com o macropolítico além de criticar a estrutura hierárquica e sua concomitante redução da

multiplicidade a um modelo totalizante. Em vez de representar, sua proposta é orientada para expressar e mapear o micropolítico.

4 Representar o irrepresentável na matriz posthumanista

Para G. Deleuze e F. Guattari, mais do que representar o importante é experimentar o *devenir*. Isso implica entrar em contato com os processos de transformação, atos de abertura e criação num plano de imanência, sem buscar reduzi-los a identidades, significados. Os autores convidam a pensar em termos de montagens e processos, criando conceitos que capturam as forças e dinâmicas do *devenir* sem fixá-las, ou seja, a *devenir* em termos de forças eminentemente ativas: a produção de uma mulher molecular e uma política feminina molecular é o que produzem um desajuste, deslocam a política molar própria de alguns feminismos que ancoram suas demandas num *corpus* fixo.

R. Braidotti exerce, neste caso, sua condição de “epígono” e retoma tal interpretação a fim de constituir seu pós-humanismo feminista. Seu projeto busca uma renovação ética e política que responda às transformações culturais, ecológicas tecnológicas e, claro, políticas moleculares interconectadas. O *dictum* “nos enquanto mulheres” é criticado por responder a uma lógica antropocêntrica, ou melhor ginocêntrica⁷, o que pressupõe reproduzir a mesma lógica que se critica – leia-se lógica dicotômica que coloca uns dos termos em lugar de privilégio relativamente ao outro, desconexão com a natureza, exploração da natureza como coisa inerte a usufruir etc. Assim, propõe repensar a subjetividade em termos de interconexão e relacionalidade, integrando humanos, não-humanos, tecnologia e natureza. Sob esta perspectiva de “produção de uma mulher molecular”, sua política busca reconceitualizar o “sujeito político” como uma entidade híbrida e ecológica, reconhecendo sua inserção em redes materiais, tecnológicas e simbólicas

⁷ Literalmente γυναικα significa mulher.

transeccionais⁸. Mas, o que significa no contexto do pensamento de R. Braidotti a “produção de uma mulher molecular”?

O conceito de “produção de uma mulher molecular” refere-se a uma reconfiguração da ideia de mulher não em seu aspecto essencialista universal e estático, mas, em termos de um processo dinâmico, fluido e múltiplo: as singularidades das “mulheres” trans, *queer*, hetero habitam uma zona de indeterminação variável. Mas, se levarmos em conta que o molecular aponta para a capacidade das subjetividades nômades de se reorganizar e experimentar transformações constantes o pós-humanismo, ele garante a “produção de uma *mulher* molecular” que, embora não seja mulher, pois esta, como toda categoria identitária, regula uma ordem por demais ordenada a *devoir*-mulher como uma linha de fuga, isto é, uma via alternativa frente às estruturas opressivas.

Então, tal como mencionamos, o “nós enquanto mulheres” aparece como sujeito de enunciação, imerso, como todo sujeito, nas tramas de uma política molar e molecular. Mas enquanto o molar é susceptível à representação – neste caso o sujeito mulher –, o molecular parece se subtrair à tal lógica ou àqueles processos que não são evidentes no nível molar, duro ou consciente. De que maneira, então, é possível representar fluxos, transições, *devires* quando eles, por definição, escapam a todo processo de fixação abstrativa? Considerando o ‘perigo’, que G. Deleuze e F. Guattari formulam, de se tornar presa da sujeição, de institucionalizar-se ao eu, desinvestindo-o dos fluxos, dos *devires*, das

⁸ Feminismos transeccionais é um conceito que pode ser entendido como uma abordagem que busca integrar perspectivas críticas sobre várias interseções de opressões, ao mesmo tempo que reconhece a complexidade das fronteiras e divisões dentro e fora do feminismo. Embora o termo específico não seja amplamente consolidado, ele parece articular uma visão do feminismo que leva em conta não apenas as interseccionalidades (como raça, classe, sexualidade e gênero), também feminismos transnacionais, a crítica às fronteiras fixas e, especialmente, a focalização nas experiências encarnadas, quer dizer, a compreensão das vivências situadas, considerando a multiplicidade e a fluidez das identidades.

transições que produzem fascismo, microfascismos⁹ será que, graças à resistência – lembrando o *dictum* foucaultiano segundo o qual “onde há poder há resistência” – há lugar para uma representação molecular ou inconsciente – leia-se neutralizar todas as práticas desejáveis que não têm o efeito de reproduzir as formas de dominação imperceptível ou realizar a luta revolucionária contra a opressão capitalista? Se, em termos políticos, apenas as estruturas fixas, hierárquicas e molares são passíveis de representação, uma vez que, para tal fim, é necessário operar um sistema abstrativo de interesses uniformes estatisticamente estáticos, uma pergunta se impõe com veemência: existe uma ferramenta política molecular, isto é, a fluidez, a multiplicidade e o *devenir*? Em outras palavras, se pode representar o irrepresentável?

G. Deleuze e F. Guattari privilegiam uma política afirmativa baseada no poder criativo dos coletivos e das minorias que não busca o reconhecimento nas formas tradicionais dessa representação, mas a criação de “novas” formas de existência e convivência. Esta proposta se situa em uma política da diferença, que rejeita as totalizações e abre espaços para o múltiplo e o heterogêneo. Dito de outra maneira, micropolítica, segundo G. Deleuze e F. Guattari, não busca ser representada no sentido tradicional, se expressa por meio de processos de criação, de experimentação e de transformação contínua que pressupõem sujeitos nômades cujas decisões políticas a nível molar sejam negativas ou afirmativas, devem levar em conta estes movimentos moleculares que, segundo o *dictum* nietzschiano, não ‘dizem’ eu, mas ‘fazem’ eu.

5 Considerações finais

O *devenir* não oblitera com seu suposto caráter de abstração em torno das lutas de “nós, enquanto mulheres”. Ao contrário, o *devenir* não

⁹ Para este tema, conforme F. Guattari, ver *Para acabar com o massacre do corpo*. Disponível em: <https://write.as/claudecahun/rq30ykqv2invsjp>. Acesso 01 dez. 2024.

é senão condição de possibilidade de ‘sujeitos’ pós-humanos que, no seu *dever*, exercem múltiplas conexões imanentes, móveis, mas sob a égide de configurações políticas provisórias para as minorias.

A política pós-humanista afirmativa de R. Braidotti é uma proposta filosófica que busca repensar as relações entre o humano, o não humano e o ambiente, a partir de uma perspectiva ética, criativa e transformadora. Em sua obra *Lo Posthumano* (2013), ela aborda as crises contemporâneas, a mudança climática, a biopolítica global e as desigualdades derivadas do capitalismo avançado para articular possibilidades afirmativas para um futuro mais sustentável e ético. Neste sentido, R. Braidotti argumenta que o pós-humanismo é uma condição de possibilidade histórica que marca o fim da oposição entre humanismo e anti-humanismo. Para ela, o pós-humanismo refere a um contexto discursivo que busca novas alternativas, por isso mesmo, requer a criação de novos esquemas sociais, éticos e políticos.

A política afirmativa não se refere a um otimismo ingênuo, mas a forças ativas que impulsionam a criação de novas formas de vida e de subjetividade, ou seja, não se limita a resistir às estruturas opressivas, busca construir alternativas que reconheçam a interconexão entre humanos, não humanos e o planeta. Nesse sentido, descentraliza o ‘humano’ como medida de todas as coisas, propondo uma visão mais relacional que inclui animais, tecnologias, ecologias e outros agentes, como lutas feministas, antirracistas e anticapitalistas com a justiça ambiental. Assim, o pós-humanismo, além de afirmar uma política afirmativa de que prioriza redes de cooperação e sustentabilidade entre indivíduos e coletivos, exerce uma rede de resistência frente ao capitalismo avançado. A este respeito R. Braidotti assevera:

O capitalismo avançado e suas tecnologias biogenéticas geram uma forma perversa do pós-humano. O fundo desse capitalismo consiste em um radical corte de toda interação humana e animal, desde o momento em que todas as espécies vivas são capturadas nas engrenagens da economia global. O código genético da matéria viva – a vida em si

– é o capital fundamental. A globalização implica a comercialização do planeta terra em todas as suas formas, através de uma série de meios de apropriação interligados (Braidotti, p. 18, 2005).

Referências

- BRAIDOTTI, R. *Metamorfosis hacia una teoría materialista del devenir*. Buenos Aires, Ediciones Akal, 2005.
- BRAIDOTTI, R. *Lo Posthumano*. Buenos Aires: Ed. Gedisa, 2005.
- DELEUZE, G. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985a.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, (1997).
- DELEUZE, G. *Sobre o Teatro: um manifesto de menos*. Trad. Fátima Saad, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010b.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Cíntia Vieira da Silva. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995a.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 2. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995b.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 5. Trad. Peter Pal Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Instinto e instituições. In Ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras (1955/2006).
- DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, (1998).
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Filosofia teatral, devir e teatralidade

Sócrates Roberto Fusinato¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.186.23>

Agora

poema-dramaturgia

há um in memorian

em cada canto de Israel uma pá que enterra imemoráveis

em cada canto Yanomami uma pá que cava fome

somos teatralmente *textocentristas*?

palavras

pás que lavam possível paz que levam possível

brancainda

por isso paz

por isso pás

por qualquer coisa mais

palavras

bandeiras

outdoors

em guerra

em cídios todos

homicídeos

levados lavados de branco ocidentalizante

Agora

Teatro

Agora

¹ *Poeta-dramaturgo*, crítico das Artes da Cena, performer, professor de filosofia e antropologia, doutor em Artes da Cena em Programa de Pós-graduação em Teatro da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). E-mail: rumeiro@gmail.com

em cena ação filosofante
dramatização² filosófica
Agora Ocidental?

Afirmando uma “filosofia do futuro”, “além do bem e do mal”, Friedrich Nietzsche *cria-em-resistência* duas personagens de Teatro – o “trabalhador filosófico” e o “autêntico filósofo”. Aqui, coloco nas linhas que seguem, as duas personagens em cena, em tela cênica!

Insisto em que finalmente se deixe de confundir com filósofos os trabalhadores filosóficos e, sobretudo, os homens de ciência – em que precisamente aqui se dê “a cada um o seu”, e não demasiado a uns e muito pouco a outros. Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “livre pensador” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer mais – ela exige que ele *crie valores*. [...] *os autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem “*assim deve ser!*”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugados do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de [...]* (Nietzsche, 1992, p. 117 e 118)

(a boiada seca, na enxurrada seca, a trovoadas seca, na enxada seca, segue o seco sem sacar que o caminho é seco, sem sacar que o espinho é seco, sem sacar que seco é o ser sol (Brown, 1994))
sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. (Nietzsche, 1992, p. 118)

² Dramatização é *palavra-conceito* que Gilles Deleuze problematiza em escrito intitulado “O método de dramatização” de 1967 (Deleuze, 2008, p. 129-153).

(sem sacar que ALGUM espinho seco secará e a água que sacar será um tiro seco e secará o seu destino seca – ô chuva vem me dizer se posso ir lá em cima para derramar você (Brown, 1994, grifo meu))

Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não *têm* que existir tais filósofos?... (Nietzsche, 1992, p. 118)

Friedrich Nietzsche não apenas encena o filosofar, como dirá Gilles Deleuze sobre os filósofos encenadores que fazem um Teatro de verdadeiro movimento em suas diferenças e repetições dramatizadas; Friedrich Nietzsche coloca em cena, sem abstrações e representações, o filósofo, encena o devir filósofo, como um devir menor e, por isso, possível devir revolucionário e não meramente trabalhador e apequenado. Gilles Deleuze relaciona o devir e o menor, e adjetiva o devir como movimento de devir algo que deve ser dramatizado; *devir-filósofo* em movimentos e processos de dramatização. Friedrich Nietzsche não adjetiva o devir em sua filosofia, apesar de afirmar uma filosofia do *futuro-em-criação*, uma filosofia que se movimenta no devir afirmando a criação de valores; uma filosofia sem “vontade de verdade” que não seja “vontade de poder” martelar as verdades que se querem absolutas; eis, uma “vontade de poder” criar outra coisa no lugar. *Criar-em-resistência*, em movimento de encenação teatral, com suas personagens em cena, dirá Gilles Deleuze em sua obra *Diferença e repetição*; movimento teatral de encenação filosófica que se dá no devir. No *devir-filósofo*, poder-se-ia então afirmar com Gilles Deleuze, já desde de sua obra *Nietzsche e a filosofia*.

Para Gilles Deleuze, o movimento de devir menor, a vida menor é “um estado de fato”; minoria designa “a situação de um grupo que, seja qual for o seu número, está excluído da maioria, ou está incluído, mas como uma fração subordinada em relação a um padrão de medida que estabelece a lei e fixa a maioria” (Deleuze, 2010, p. 63). Essa vida menor é “devir potencial” (criado e criativo) que não segue o modelo maioritário (Deleuze, 1978, p. 154 e 155).

Mil Platôs é para Gilles Deleuze e Félix Guattari um *espaço-tempo* de dramatização em que se cria conceitos na filosofia atravessando “terras desconhecidas” (Deleuze, 1995, p. 7). Se nesta obra Gilles Deleuze e Félix Guattari adjetivam o devir, fazem-no em movimento de dramatização da Ideia de representação. Possível então “devir-vespa” e “devir-orquídea”.

A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. Poder-se-ia dizer que a orquídea imita a vespa cuja imagem reproduz de maneira significativa (mimese, mimetismo, fingimento, etc). Mas isto é somente verdade no nível dos estratos – paralelismo entre dois estratos determinados cuja organização vegetal sobre um deles imita uma organização animal sobre o outro. Ao mesmo tempo trata-se de algo completamente diferente: não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significativo (Deleuze, 1995, p. 17 e 18).

No Teatro de verdadeiro movimento das multiplicidades, cujos princípios “concernem a seus elementos, que são singularidades”, os devires são o meio das relações acontecerem como “hecceidades (quer dizer, individuações sem sujeito)”. Este Teatro das multiplicidades cria “espaços-tempos, que são espaços e tempos livres”, e seu “modelo de realização” é o “rizoma (por oposição ao modelo da árvore)”. Os “platôs (zonas de intensidade contínua)” constituem o “plano de composição”. Esse Teatro das multiplicidades é atravessado por vetores que “constituem territórios e graus de desterritorialização”. Em encenação filosófica de Gilles Deleuze e Félix Guattari, as “multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em

nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito” (Deleuze, 1995, p. 8).

Em uma proposta antigenealógica, pois “o rizoma é uma anti-genealogia”, Gilles Deleuze e Félix Guattari *criam-em-resistência* um Teatro de verdadeiro movimento rizomático, ou seja, um Teatro cujas cenas são devires todos.

O que está em questão no rizoma é uma relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, relação totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de “devires”. Um platô está sempre no meio, nem início nem fim. Um rizoma é feito de platôs (Deleuze, 1995, p. 32).

Em escrito intitulado *Theatrum philosophicum*, de 1970, Michel Foucault, lendo Friedrich Nietzsche e Gilles Deleuze, exerce a crítica de duas obras que afirmam um possível “século deleuziano”: *Lógica do sentido* e *Diferença e repetição*. Michel Foucault retira da relação *ser-diferença*, qualquer determinação advinda do “grande Devir”, da “síntese do Devir”, do “fluxo universal do Devir” (Foucault, 2000, p. 215 e 253).

Que o ser seja unívoco, que ele só possa se dizer de uma única e mesma maneira, é paradoxalmente a condição maior para que a identidade não domine a diferença, e para que a lei do Mesmo não a fixe como simples oposição no elemento do conceito; o ser pode se dizer da mesma maneira, já que as diferenças não são reduzidas previamente pelas categorias, já que elas não se repartem em um diverso sempre reconhecível pela percepção, já que elas não se organizam conforme a hierarquia conceitual das espécies e gêneros. O ser é o que se diz sempre da diferença, é o *Voltar* da diferença.

Essa palavra evita tanto *Devir* quanto *Retorno*. Pois as diferenças não são os elementos, mesmo fragmentários, mesmo misturados, mesmo monstruosamente confundidos, de um grande Devir que os conduziria em seu curso, fazendo-os em certos momentos reaparecer, mascarados ou nus. A síntese do Devir, que se compraz em ser frouxa, mantém, no entanto, sua unidade; não somente, não tanto a de um continente infinito, mas a do fragmento, do instante que passa e

repassa, e a da consciência flutuante que o reconhece. Desconfiança, portanto, em relação a Dionísio e suas Bacantes, mesmo quando eles estão bêbados. Quanto ao Retorno, será ele o círculo perfeito, a mó bem azeitada que gira em torno de seu eixo e, na hora certa, traz novamente as coisas, as imagens e os homens? Será preciso haver ali um centro e que na periferia os acontecimentos se reproduzam? (Foucault, 2000, p. 253)

No Teatro do Ser o movimento do Devir não admite a colonização da Diferença que é um Voltar. O Devir é a Diferença sem Ser; isto porque o Voltar do presente, como “singular diferença”, não é a volta do análogo, do semelhante, do idêntico. (Foucault, 2000, p. 252 e 253)

abertura filosófica abertura teatral

Uma afirmação que atravessa este escrito: nas linhas que seguem da escrita que aqui *crio-em-resistência*, para afirmar com Gilles Deleuze que não há ato de criação que não seja ato de resistência (Deleuze, 2024); para “fixar o lugar – ou talvez um teatro muito provisório” (Foucault, 1996, p. 8), para aqui dramatizar com Michel Foucault e sua ordem de discurso; *crio-em-resistência* como exercício de crítica de obras de filósofos que se debruçaram sobre o Teatro e recorto estes *devires-filósofos*, para compor Friedrich Nietzsche e Gilles Deleuze, como *espaços-tempos* cênicos de um movimento de crítica daquilo que se poderia intitular Pensamento e Teatro Ocidental.

OCIDENTAL como *espaço-tempo* que aposta no *logos* como *palavra-conceito* e como *espaço-tempo* de exercício de crítica dos movimentos de logicização; Ocidental também como *espaço-tempo* que vê, no ainda não *logado*, naquilo que ainda não foi criticado, a figura do estranho, do exótico, do não empoderado o suficiente.

É de exercício filosófico de crítica que aqui se trata! Crítica também teatral! A “produção de discurso” sobre o Teatro Ocidental é, como dirá Michel Foucault sobre qualquer discursividade ocidentalizante, “ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e

redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (Foucault, 1996, p. 8).

O Teatro, concretizado na tradição da genealogia grega das tragédias, faz-se em um Agora que é dramatização de cena de encenação teatral; ontologicamente, seu Ser Teatral Ocidental é no Agora e para o Agora. Agora é uma *palavra-conceito* que não foi dramatizada o suficiente no Ocidente, assim como a *palavra-conceito* cena. O Agora não foi ainda dramatizado o suficiente no *espaço-tempo* das teorias teatrais, diferentemente da Ágora que criou chão para a democracia antiga, moderna e contemporânea. O Teatro é *ser-entre* em e para um Agora. E pensando o *espaço-tempo* comum, a Pólis e o Teatro Ocidental também construíram suas Ágoras com seus Agoras feitos de em cena ação, feitos de *Teatrar*, verbo no infinitivo em conjugação.

A filosofia teatral, neste escrito, *cria-em-resistência* o Teatro e a Teatralidade como *palavras-conceitos* que se fazem dramatizações filosóficas; *palavras-conceitos* que se edificam como Instituições ocidentalizantes.

theatron

theatrum

lugar para ver

rubrica dramaturgica – (aquele que lê este escrito o faz em cena falando de costas para o público, para vocês, falando em público, de costas³; uma primeira regra do Teatro dito em Palco italiano é gritada por alguém apegado ao *Teatro-Instituição*: _ Nunca dê as costas para o

³ Este texto filosófico é um *poema-dramaturgia* que foi apresentado como *voz-performance*, de costas para o público como gesto teatral de fazer parte do público também, no IX Encontro do GT Deleuze Guattari: arte e política, no dia 20 de outubro de 2023, na mesa Escrita, teatro e acontecimento, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Pode-se assistir à apresentação na página do IX Encontro GT Deleuze & Guattari: arte e política, no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=a30E-a9Q5mY&t=3787s>.

público! Nunca fale de costas para o público! Teatro é frontalidade, olho no olho entre quem faz e quem assiste aquele que faz! (*aquele que lê este escrito respira fundo e olha para trás, por cima do ombro direito olha para trás*) _ Como performer, como ator que se dirige, como encenador de *voz-performance*, **EU NÃO ESTOU FALANDO DE COSTAS!**)

vocês veem este não falar de costas

vocês

vocês veem

este vocês

vocês veem

este não

este não falar

este não falar de costas

de costas

vocês

theatron

lugar para ver

thea ver

tron lugar

theatrum

Teatro Ocidental

lugar para ver

Lugar para ver o filosofar encenando-se – em cena ação teatral de filosofar – Ideia filosofante, sob máscaras, que retornam para ser dramatizada em dinamismos *espaçotemporais*, Ideia filosofante que se atualiza, se virtualiza em movimento de repetição na diferença; o movimento, o devir, no meio – filosofia *criada-em-resistência* por encenadores teatrais – movimento nada abstrato e que recusa a mera concretização da representação do que é colocado em cena.

Em Gilles Deleuze, o “teatro é o movimento real e de todas as artes que utiliza extrai o movimento real”; não se trata de um teatro de trabalhadores filosóficos, e sim da afirmação de um filosofar que não permaneça “no falso movimento, no movimento lógico abstrato, isso é, na ‘mediação’” (Deleuze, 2018, p. 26 e 27) entre história da filosofia e obra filosófica em cena no Agora.

A problematização central do Teatro é o movimento. E se Gilles Deleuze afirma um “verdadeiro movimento” é porque este “movimento verdadeiro” ultrapassa até mesmo a filosofia ao teatralizá-la, trazendo “à filosofia novos meios de expressão” (Deleuze, 2018, p. 26).

O método de dramatização, escrito por Gilles Deleuze em 1967, é, na minha afirmação em movimento de *criar-em-resistência valores*, o mais incrível *poema-dramatúrgico* do encenador Gilles Deleuze para exercício da crítica ao Ocidente e seus antropomorfismos e tradições filosóficas.

Sem máscaras, sem simulacros, não esquecendo que aqui voltam, com o *Theatrum philosophicum* de Michel Foucault, todas as máscaras, os simulacros, neste agora de falação, de tradição, de contemporaneidades ancestrais, diriam sobre o Agora do teatro, que é Aqui e Agora, *espaço-tempo cênico*, também *deseuropeizante negritude*, *deseuropeizante indianidade*, *deseuropeizante mundo em velho hábito de pensar o pensar – dramatização – drama – ação – problematização – devir teatralidade – ver-se-sendo-visto – pensar-se-sendo-pensado em cena – que vergonha! que vergonha! que humana cena, que não humana cena, que vergonha! sem poder sair de cena o Teatro segue! que vergonha! dramatiza-se o *teatrar*, filosofia que é encenação.*

Filosofia teatral.

Teatro que filosofa dramatizando-se em movimentos que não são abstrações ocidentalizantes

Não um Teatro de Representação do que é engessado e igrejeiramente segue em procissão

romeirar e não *rumeirar*? *rumeirar*

O Teatro como nós o conhecemos é uma *palavra-que-edifica-Instituição*, o Teatro é uma Instituição ocidentalizante.

Em exercício de crítica à Instituição ocidentalizante que se expõe em cena, o Teatro se faz no Agora e para o Agora.

ver-se-sendo-visto

pensar-se-sendo-pensado

dramatizar-se-sendo-dramatizado

teatralidade

ver-se visto

pensar-se pensado

dramatizar-se dramatizado

exigência crítica

corpo-lugar Teatro

Agora

lugar para

para ver

para pensar

para dramatizar

lugar para *ver-se-sendo-visto*

lugar para *pensar-se-sendo-pensado*

lugar para exercício da crítica

lugar para *criar-se-em-resistência*

lugar para filosofar como encenador

lugar para encenação – em cena ação

em cena ação de dramatizar, dramatização, filosofia em movimento de devir teatralidade e *criar-em-resistência*

A máscara de José Ortega y Gasset, textualmente, entra Aqui e Agora em cena:

Teatro!

Não há talvez uma só palavra na língua que não tenha várias significações; quase sempre tem muitas [...]. Entre essas significações múltiplas, [...] costumam distinguir uma que chamam de significação ou sentido *forte* da palavra. Este sentido *forte* é sempre o mais preciso, o mais concreto, diríamos o mais tangível. Vamos falar do Teatro. Pois bem, partamos do sentido *forte* desta palavra, segundo o qual o Teatro é antes de tudo, nem mais nem menos, um edifício – um edifício de estrutura determinada [...]. O grego tinha para um edifício desta destinação outro nome: chamava-o *odeion*, odéon, auditório.

O Teatro é um edifício. [...].

O espaço teatral é, pois, uma dualidade, é um corpo orgânico [...] (Ortega y Gasset, 114, p. 28-32)

rubrica dramaturgica – (anos antes, Antonin Artaud, no *espaço-tempo* cênico do Teatro francês, *cria-em-resistência* o Teatro com possíveis arquiteturas de corpos sem órgãos; o Teatro como possível arquitetura de corpos sem órgãos)

[...] corpo orgânico composto de dois órgãos que funcionam um em relação com o outro: a sala e a cena. A sala está cheia de assentos: as poltronas e os camarotes. (Ortega y Gasset, 114, p. 32)

rubrica dramaturgica – (em 1946, José Ortega y Gasset fala aqui do Teatro de Dona Maria, ora pois, hoje nomeado Teatro Nacional Dona Maria II)

Isto indica que o espaço “sala” está disposto para que alguns seres humanos – os que integram o público – estejam sentados e, portanto, sem fazer mais nada senão ver. Em troca, a cena é um espaço vazio, elevado a um nível mais alto que a sala, a fim de que nela se movam outros seres humanos que não permanecem quietos como o público, mas sim ativos, tão ativos que por isso se chamam atores. Porém, o curioso é que tudo o que os atores fazem em cena o fazem diante do público e quando o público se vai eles também se vão – quer dizer, tudo o que fazem o fazem *para* que o público o veja. Com isto temos um novo componente do Teatro. À primeira dualidade, que a simples forma espacial do edifício nos revelava – sala e cenário –, agrega-se

agora outra dualidade que não é espacial, mas humana: na sala está o público; na cena, os atores. (Ortega y Gasset, 114, p. 32 e 33)

E “– temos de acrescentar uma terceira: o público está na sala *para ver* e os atores no palco *para serem vistos*. Com essa terceira dualidade, chegamos a algo puramente funcional: o ver e ser visto” (Ortega y Gasset, 114, p. 33).

O Teatro é “presença e potência de visão – espetáculo –, e enquanto público, somos antes de tudo espectadores, e a palavra grega *θέατρον*, teatro, não significa senão isso: *miradouro*, mirador” (Ortega y Gasset, 114, p. 35).

Para teatralmente vermos e sermos vistos, teatralidade, o necessário *ir até*. E “se o primeiro sentido *forte* e vulgar [...] da palavra Teatro, é significar um edifício, o segundo sentido, também forte e vulgar, seria este: Teatro é um local *aonde se vai*. [...]. O Teatro é, com efeito, o contrário de nossa casa: é um local *aonde é preciso ir*” (Ortega y Gasset, 114, p. 35).

Dramatizar o lugar de um *ver-se-sendo-visto*, é filosofar a Ideia Teatro; é pensar uma filosofia feita de Teatro que opera em movimentos de encenação, de produção, de operação e não de representação abstrata.

Um “teatro crítico”; crítico porque exercita a liberdade, porque legisla valores afirmando-se em cena; um “teatro constituinte”, e a “Crítica é uma constituição”.

O homem de teatro não é mais autor, ator ou encenador. É um operador. Por operação deve-se entender o movimento da subtração, da amputação, mas já recoberto por um outro movimento, que faz nascer e proliferar algo de inesperado, como numa prótese: [...]. É um teatro de uma precisão cirúrgica. [...] é um teatro-experimentação (Deleuze, 2010, p. 17 e 18).

MENOS

Um teatro que subtrai, que amputa ou neutraliza “elementos de Poder”; “elementos que fazem ou representam um sistema do Poder”. Aí, como meio, no devir, teatralidade, “o poder do que está representado e o poder do próprio teatro”.

MENOS

Nesta dramatização, pode-se afirmar que “o ator tradicional tem uma cumplicidade antiga com os príncipes e os reis, e o teatro com o poder”, assim que “o verdadeiro poder do teatro não é separável de uma representação do poder no teatro, mesmo que seja uma representação crítica” (Deleuze, 2010, p. 18 e 19). Mas aqui e Agora, a *palavra-conceito* crítica é uma exigência.

Se a crítica é uma operação que retira elementos de Poder exercer o poder, quando se dramatiza, quando se coloca algo em cena teatral, muda-se a “matéria teatral” e também a “forma do teatro, que cessa de ser ‘representação’, ao mesmo tempo que o ator cessa de ser ator”. E a originalidade do procedimento teatral, teatro de operação (teatro de ocupação no contemporâneo), teatro de *corpo-pensamento* cirúrgico, *lugar-teatral* cirúrgico (que *bistureia* esse corpo risível de Poder, corpo de *Deus-superfície-de-riso-gélido*), dramatizante em seus dinamismos *espaço-temporais*, “o conjunto dos seus recursos”, subtrai os “elementos estáveis de Poder” e libera “uma nova potencialidade de teatro, uma força não representativa sempre em desequilíbrio” (Deleuze, 2010, p. 20).

MENOS

Atravessando “noções de Maior e Menor”, dando-lhes um “conteúdo vivido” – um “personagem ‘menor’”, um “autor ‘menor’”; esta dramatização filosófica em cena, esta encenação de filosofia que opera um movimento de teatro não *representacional*, não se interessa pelos “pontos de origem ou de término”. Não, como algo começa ou

termina; instigante “é o meio, o que se passa no meio”; conta nestes procedimentos de encenação, nestes recursos cênicos, nestas operações de *poemas-dramaturgias*, “o devir: devir-revolucionário, e não o futuro ou o passado da revolução”. Assim, “é no meio que há o devir, o movimento, a velocidade, o turbilhão. O meio não é uma média, e sim, ao contrário, um excesso” (Deleuze, 2010, p. 21).

Meio como um possível Corpo sem Órgãos, um possível Corpo Menor, em cena; e em cena, ação filosófica de dramatização, de pensar-se como Teatro, como elemento instável de Poder, como *ver-se-sendo-visto*, repetindo-se em exercício de diferença que se virtualiza e se atualiza, repetindo-se na diferença de toda identidade possível, mas não cristalizada, não representada, não rotulada, não orgânica, longe do OUTDOOR como movimento de abstração política, abstração filosófica, abstração teatral. Longe de toda e qualquer cena de representação abstrata.

MENOS

MANIFESTO

DE

UM TEATRO DO MEIO

Movimento que recusa a abstração, que recusa o Teatro de Representação – senhoras e senhores estou aqui e Agora (teatro!) no meio, para falar em nome de....

devir

TEATRO DO MEIO é o que se passa; não o que começa ou o que termina, mas a maior velocidade que é devir no meio, é movimento no meio, é velocidade no meio, é turbilhão no meio; é meio começo, é meio fim; o teatro é devir, é menor, é MENOS.

A teatralidade é *espaço-tempo* de relações de um *devir-filósofo* em movimento de repetição na diferença; não movimento de mediação

intelectual, não encenação abstrata, passiva, fichadora de livros escritos e espectadora de trabalhadores filosóficos.

A Filosofia Ocidental para ser Teatro de *criação-em-resistência*, não pode se reduzir ao fichamento acadêmico e universitário de obras escritas em *palavras-alfabeto*. Ainda que rizoma, como afirmarão Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil platôs*, o livro não é *das* palavras, não é apenas multiplicidade de *letras-em-abecedários*. Teatralmente, a dramatização filosófica, a encenação teatral de filosofia, permite afirmar uma filosofia teatral que *cria-em-resistência* livros filosóficos feitos de imagens apenas, obras de arte cênicas de um pintor ou fotografias; também livros feitos de sonoridades apenas, ventos que penteiam uma floresta registrados em obras sonoras de arte cênicas ou álbum de música instrumental.

Teatrar não é pensar estanque, em termos de passado e futuro das obras filosóficas que foram transformadas em *livros-de-palavras-outdoors* da História da Filosofia Ocidental. *Teatrar* é movimento de *futurar* passado, *passadear* futuro – tudo no meio ao mesmo tempo Agora – em livros feitos de *palavras-de-abecedários* escritas, em livros feitos de *imagens-sem-palavras-de-abecedário*, em livros feitos de *sonoridades-sem-palavras-abecedários*. Isto para instaurar, dramatizando, um Filosofia teatral que encena o contemporâneo e *cria-em-resistência* as tais “terras desconhecidas” dos platôs mil que operam como meio, que *rizomam* outras *imagens-sonoridades* em movimento.



4

O TEATRO DO MEIO se dá em um Agora saído de casa para ir ao Teatro, saído da Família para ir ao Teatro, saído da Escola para ir ao Teatro, saído da Igreja para ir ao Teatro, saído do Partido Político para ir ao Teatro, saído da Trabalho para ir ao Teatro, saído da Indústria para ir ao Teatro, saído da Tecnologia para ir ao Teatro, saído do Grupo de Teatro para ir ao Teatro, para habitar, dramatizando-se, *espaço-tempo* de cena. Não luzes, nem iluminação.

⁴ *poemagem* fotográfica de Sócrates Roberto Fusinato para espetáculo intitulado *Sobre pássaros, árvores e humanar*, apresentado, às 11h e às 20h, do dia 25 de junho de 2024, no Espaço I, do Centro de Artes (CEART), na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

MENOS

Para ser teatro exige-se estar no meio – coexistir no movimento e para o movimento que é devir, que é dramatização, que é filosofia de encenadores, que é *criação-em-resistência* filosofante e menor – diferença que não admite representação e multiplicidades que não existem sem singularidades em relações que são devires.

Teatro é meio, é *corpo-pensamento* possível, é *devir-cena* atravessando-a agora.

Se a condição *sine qua non* da teatralidade [...] é a criação de outro espaço onde a ficção pode surgir, essa característica não nos parece específica do teatro. Então, [...] que apenas o Teatro consegue produzir? (Féral, 2015, p. 90)

Apenas o Teatro consegue produzir um corpo que é *autor-ator-espectador*, a um só tempo, corpo público e em relação de *devir-cena* no Agora e para o Agora.

Outras artes, cênicas ou não, podem produzir a teatralidade, espaços revestidos de teatralidade (uma imagem fotográfica, um livro de dramaturgia, uma escultura, uma aula ministrada), mas como Teatro, a teatralidade exige que se *crie-em-resistência*, que se dramatize em movimento de *criação-em-resistência*, que se encene filosoficamente; menos Luzes, menos, menos, menor, ainda mais, possível, a teatralidade quotidiana também, é Teatro ao *criar-em-resistência* um lugar onde se está AQUI, EM CENA, AÇÃO AGORA de *ver-se-sendo-visto* em um Agora e para um Agora.

Mas por que os conflitos são geralmente subordinados à representação? Por que o teatro permanece representativo a cada vez que toma como objeto os conflitos, as contradições, as oposições? É porque os conflitos já estão normalizados, codificados, institucionalizados. São “produtos”. Eles já são uma representação, que pode ser representada de forma ainda melhor em cena. Quando um conflito ainda não está normalizado é porque depende de alguma coisa de mais profunda, é

porque é como o raio que anuncia outra coisa e vem de outra coisa, emergência súbita de uma variação criadora, inesperada, sub-representativa. As instituições são os órgãos da representação dos conflitos reconhecidos, e o teatro é uma instituição, o teatro é “oficial”, mesmo sendo de vanguarda, mesmo sendo popular. (Deleuze, 2010, p. 33 e 34)

TEATRAR

COMO UM COLOCAR FILOSOFICAMENTE EM CENA
COLOCAR EM CENA EM MOVIMENTO QUE NÃO É DE UM TEA-
TRO DE REPRESENTAÇÃO
EM CENA DE UM TEATRO DE REPETIÇÃO NA DIFERENÇA
EM DE VIR DA CONSCIÊNCIA MINORITÁRIA
EM SINGULARIDADE RADICAL
EM CENA
DRAMATIZA-SE NO AGORA E PARA O AGORA.

(na encenação de um movimento de um *quase-desaparecer-borrando-se*
da *palavra-abecedário*)

QUÊ CENAS VOCÊ CRIA-EM-RESISTÊNCIA NO QUOTIDI-
ANO COMO TEATRO?

QUAL ESPAÇO-TEMPO CÊNICO QUE, EM MOVIMENTO DE
DRAMATIZAÇÃO, VOCÊ COLOCA FILOSOFICAMENTE EM
CENA?.

Referências

- BROWN, Carlinhos. Segue o seco. In: *Verde, anil, amarelo, cor de rosa e carvão* (peça musical na voz cênica de Marisa Monte). Obra sonora produzida por Arto Lindsay, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008.

- DELEUZE, Gilles. Philosophie et minorité. In: *Critique*: revue générale des publications françaises et étrangères. Tome XXXIV. Numero 369. Fév. 1978.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (v. 1). São Paulo: 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles. R de resistência. In: *O abecedário de Gilles Deleuze* (documentário para TV). Disponível em: <https://www.bibliotecanomade.com/2008/03/arquivo-para-download-o-abecedrio-de.html>. Acesso em 18 jun. 2024.
- DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: um manifesto de menos e o esgotado*. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- FÉRAL, Josette. *Além dos limites: teoria e prática do teatro*. Trad. J. Ginsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural pronunciada no Collège de France em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. In: *Ditos & escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000.
- FUSINATO, Sócrates. *Devir e teatralidade (voz-performance)*. IX Encontro GT Deleuze & Guattari: arte e política. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a30E-a9Q5mY&t=3787s>. Acesso em 18 jun. 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ORTEGA Y GASSET, José. *A ideia do teatro*. Trad. J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 28 a 3.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Esta coletânea não é um livro que se dobra na estante e dorme. Ela quer ser aberta, riscada, suada na mão de quem lê. Ser atravessada feito noite alta no sertão, quando só se tem o som do próprio passo e a vontade de ver o que vem depois. Não propomos um caminho único, pois toda trajetória aqui é errante, é uma máquina nômade, uma tempestade conceitual, matérias de um mundo em ebulição. Um mapa rizomático, onde cada texto se insinua como uma margem que não limita, mas expande – onde o silêncio se faz verbo e o espaço entre as palavras pulsa com a energia do vir-a-ser. Se ela faz sentido, é porque ela não se fecha em si mesma. Longe de um compêndio, é um rizoma: cada fragmento, cada conceito aqui reunido é um vetor que pede para ser tensionado, desdobrado, conectado a outras linhas, a outros corpos, a outras formas de vida. Quem bota os pés aqui que se prepare: há redemoinhos, há trechos de calma enganosa, há correnteza puxando pra baixo e pra frente, tudo junto.

