DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.65357

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Paradoxo e delírio: vislumbres de uma evolução transversal no pensamento de Gilles Deleuze

Paradox and delirium: glimpses of a transversal evolution in Gilles Deleuze's thought

Ivan de Oliveira Vaz

Doutorado pela USP. São Paulo, SP, Brasil.

Contato: ivan.oliveira.vaz@hotmail.com

Resumo: Reportando-se com alguma prioridade ao capítulo IV de *O Anti-Édipo*, fez-se uma tentativa no sentido de indicar uma continuidade pouco óbvia entre o grande projeto teórico de "Capitalismo e Esquizofrenia" e as obras produzidas pelo filósofo francês no período imediatamente anterior, com um especial destaque para a *Lógica do sentido*. Adotando esse proceder, tornou-se possível igualmente explicar a relação paradoxal que a filosofia de Deleuze mantém com a psicanálise e com o estruturalismo, a assinalar a importância de Jacques Lacan em sua trajetória intelectual.

Palavras-chave: psicanálise; esquizoanálise; estruturalismo; filosofia da diferença; ética.

Abstract: Referring with some priority to Chapter IV of *Anti-Oedipus*, an attempt was made to indicate a somewhat unclear continuity between the great theoretical project of "Capitalism and Schizophrenia" and the works produced by the French philosopher in the immediately preceding period, with special emphasis on *The Logic of Sense*. By adopting this approach, it also became possible to explain the paradoxical relationship that Deleuze's philosophy maintains with psychoanalysis and structuralism, highlighting the importance of Jacques Lacan in his intellectual trajectory.

Keywords: psychoanalysis; schizoanalysis; structuralism; philosophy of difference; ethics.

Se déssemos inteiro crédito às aparências, não teríamos qualquer pudor quanto a dizer que os autores de *O Anti-Édipo* exercitam a mais pura e fina arte do escândalo: com eles, essa arte teria sido elevada pelo menos até à segunda potência. Basta tomar conhecimento da denúncia do familismo que eles acreditam entranhado na psicanálise para persuadir-se de que cada sentença desse livro é muito provavelmente depositária de uma carga virulenta que deixaria incrédulos até os mais impiedosos críticos da invenção freudiana. Um escândalo elevado à segunda potência, dizíamos, porque é como se ele se aplicasse sobre si mesmo: se ao menos os escandalizados com a então recém-nascida psicanálise houvessem sabido que Freud cerrava ombros com eles nas fileiras da família burguesa, quantos mal-entendidos não teriam sido evitados, de um e de outro lado do campo de batalha... Nesse contexto, não chega a surpreender a vinculação então proposta entre psicanálise e capitalismo, dentre outros motivos, porque ela não é inteiramente nova. Aldous Huxley, não obstante estivesse muito menos seguro da contribuição de Freud para a permanência da estrutura familiar, já havia aproximado este último de um dos baluartes do capitalismo norte-americano, num conhecido jogo de palavras que consta de *Admirável mundo novo*, quando se faz menção à dupla assinatura do grande fundador da sociedade distópica então imaginada:

> Nosso Ford – ou nosso Freud, como, por alguma razão inescrutável, preferia ser chamado sempre que tratava de assuntos psicológicos –, Nosso Freud foi o primeiro a revelar os perigos espantosos da vida familiar. O mundo estava cheio de pais – e, em consequência, cheio de aflição; cheio de mães – e, portanto, cheio de toda sorte de perversões, desde o sadismo até a castidade; cheio de irmãos e irmãs, de tios e tias – cheio de loucura e suicídio.[1]

Na ficção de Huxley, capitalismo e psicanálise se conjugam para dar lugar à questionável maravilha de um mundo completamente industrializado em que os homens são produzidos numa linha em série e todos os anseios do espírito são rebaixados à sua estrita materialidade, sendo passíveis de quase que perfeita satisfação quer por meios artificiais, quer pela descomplicação dos encontros que os corpos humanos agora podem realizar entre si. De certa forma, o que esse livro diz é que os humanos foram transformados em meras máquinas ou bem em apêndices de máquinas, condição desprezível a ser designada, ironicamente, como um "admirável mundo novo" – como o faz um dos personagens centrais quando toma essa célebre expressão a uma peça de Shakespeare. Ao nos darmos conta dessa estranha ainda que parcial convergência, seria preciso concluir que estamos aqui muito próximos dessa obra que, logo em sua abertura, diz de pronto que há "tão somente máquinas"[2]? Para entender bem *O Anti-Édipo*, é preciso ver com alguma clareza que esse não é o caso.

*

[1] HUXLEY, A., *Admirável mundo novo*, p. 60.
[2] DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo - Capitalismo e esquizofrenia 1*, p. 11.

Contrariando a nossa hipótese inicial, o livro de Huxley é que seria melhor caracterizado como se o escândalo o motivasse e resumisse a sua arte: em linhas gerais, ele pode ser lido como se a denunciar que muito pior que a possibilidade de interpretar o homem em função da tragédia de Édipo (ou mesmo em função de qualquer outra obra canonizada do teatro ocidental, como a de Shakespeare) seria não poder fazê-lo. No que diz respeito a Deleuze e a Guattari, não é preciso abandonar os percursos de superfície em prol das profundidades onde supostamente se escondem os tesouros mais valiosos a fim de perceber que o seu procedimento nada tem que ver com o escândalo cínico que, provocando e espezinhando a moral, não faz mais que brincar com ela de pega-pega: eles não são cultores do escândalo, mas fomentadores dos delírios do bom senso.[3] A seu ver, haveria, realmente, um plano em que Ford e Freud se encontram, mas ele não se confunde nem com o do jogo significante em que o significado se vê precedido e determinado inapelavelmente por sua contraparte transcendental (e, em última análise, transcendente), nem com o País de Cocanha desespiritualizado que tem lugar na insípida sátira desse admirável mundo novo (como, com razão, Adorno reprovava a Huxley).[4] A tudo se reportar como máquina – não de maneira metafórica, mas em apelo ao Real[5] – não significa de maneira alguma economizar nas determinações espirituais. Nesse sentido, um de seus grandes exemplos teóricos tem de ser, naturalmente, o do Marx que, através da análise de uma realidade sócio-histórica cada vez mais tendente a subordinar-se por completo ao processo de produção, reprodução e circulação do Capital, descobria as manhas teológicas e as sutilezas metafísicas[6] de uma coisa tão prosaica e trivial como o seria a mercadoria[7]: a homogeneização mercantil das relações que os homens entretêm consigo mesmos e com as coisas ao seu redor não suprime da realidade social a dimensão fantasmagórica, senão que a faz proliferar em sentido

[3] Cf. Ibidem, p. 385-386.

[4] Cf. ADORNO, T., *Prismas – crítica cultural e sociedade*, p. 115.

[5] Apesar de os autores recusarem qualquer uso metafórico para a palavra, existe nela um irredutível núcleo de equivocidade, pois o Real de que falam é de extração marcadamente lacaniana. É certo que Deleuze e Guattari não falam do Real exatamente da mesma forma como o fazia Lacan, sobretudo porque, em significativo contraste com o psicanalista, eles se dispensam de situá-lo em referência quer ao que se chamava de Imaginário, quer ao que atendia pelo nome de Simbólico. Para eles, nada mais há senão o Real: "O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo" (DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 43). Com efeito, essa diferença é o bastante para concluir que o emprego do conceito, tal como ele se dá em *O Anti-Édipo*, não é estritamente lacaniano. Contudo, perceber essa diferença tampouco se mostra suficiente para constatar uma completa estranheza desse emprego ao verdadeiro núcleo de ideias de Lacan: além de a palavra fazer-se acompanhar muito sugestivamente da menção ao nome do psicanalista, ela não pode nunca ser confundida, no emprego que dela fazem Deleuze e Guattari, com a simples referência às coisas do mundo tais como elas seriam e permaneceriam. Se o Real não precisa mais ser pensado num nó inextricável com o Imaginário e com o Simbólico, como era o caso no ensino de Lacan, ele nem por isso deixa de trazer à cena algo de inerentemente excessivo, algo que, como tal, se evade de toda simbolização e de toda representação. Para Deleuze e Guattari, o problema é que esse algo de excessivo não pode de maneira alguma continuar apoiando-se sobre as muletas do Imaginário e do Simbólico, que seriam duas formas de garantir a transcendência do homem em relação à natureza – o que, de outra parte, resultaria em cultivar um pensamento ressentido, ainda demasiado humano. Nesse sentido, *O Anti-Édipo* se pretende mais lacaniano que o próprio Lacan, quando se esforça em restituir ao Real a sua verdadeira realidade (ou, no contexto de *O Anti-Édipo*, a sua legítima jurisdição, a conformar a peculiar empresa transcendental dessa obra filosófica tão única).

[6] Cf. MARX, K., *O Capital - crítica da economia política* (Volume I, Livro Primeiro: *O processo de produção do capital*, Tomo 1), p. 197.

[7] Devemos essa associação à leitura do ótimo texto de Danilo de Augusto de O. Costa, "Deleuze, Guattari e Marx – a crítica ao capitalismo como metafísica social".

imprevisto. E, justamente, o que importa a Deleuze e a Guattari não é etiquetar cada coisa existente como sendo uma máquina, trabalho que poderia ser muito facilmente confundido com a tarefa ingrata de fixar para elas a sua identidade mecânica, como se se tratasse então de dizer que o mundo e os viventes são perfeitamente redutíveis enquanto tais à sua unidade estrutural ou sistemática, ou seja, a um todo. Se eles perfazem um todo, "é na medida em que o todo, o do mundo como o do vivente, está sempre em vias de se fazer, de se produzir ou de progredir, está em vias de se inscrever numa dimensão temporal irredutível e não-fechada".[8] Com certeza, sopram aqui os ares de uma velha disputa nacional: recapitula-se o episódio da história da filosofia francesa em que La Mettrie contesta à prevalência das ideias de Descartes em seu tempo a pertinência de uma dualidade substancial que apartaria em absoluto o sujeito humano da condição subserviente dos objetos mundanos, propondo, em seu lugar, o mote de um "homem-máquina". No entanto, se essa velha disputa, em sendo resolvida favoravelmente a La Mettrie, tendia a nivelar o homem dentro do conjunto fechado e mecânico da natureza, ela assume em *O Anti-Édipo* outras feições, não só a esquivar-se do traçado insuficiente que teriam desenhado para si tanto o mecanicismo quanto o organicismo, mas a tornar explícito o comum expediente a que ambos recorreram para esboçar as suas respectivas ordens: o de uma unidade, estrutural ou específica[9], que se recorta e se destaca no seio da existência, ora a fazer com que a máquina seja pensada como paradigma a partir do qual apreender a coerência sistemática do vivente, ora o vivente como a unidade semovente sem a qual a máquina não se produz e nem é posta a operar. A questão, portanto, não é a de lançar um olhar soberano que descobre, tão longe quanto ele alcança, um mundo que se contrai na pobreza indesejável de um deserto habitado tão somente por máquinas. Antes, trata-se de colocar-se no meio das máquinas, *entre* elas, de forma a ver que, nesse espaço intersticial, vêm a tornar-se indiscerníveis uns dos outros as máquinas e os viventes: se a produção das máquinas técnicas depende muito obviamente de um ser vivo, isso não quer dizer, no entanto, que elas não possuam um sistema reprodutor, porque também os seres vivos não encerram na sua unidade específica o seu processo de reprodução. A esse propósito é que se recorre ao célebre exemplo da vespa e da orquídea, em que o inseto é entendido desempenhar um papel fundamental na reprodução do vegetal: nesse encontro imprevisto de um organismo com outro, inexistindo qualquer vinculação essencial entre os dois, explicita-se que, para reproduzir-se, uma unidade específica depende de "procriadores particulares e especiais" que se encontram fora dela.[10] O que quer dizer que a própria reprodução não se confina aos limites estritos – e, a bem dizer, estreitos – de uma realidade suficiente em si mesma que, como tal, fosse capaz de plasmar desde um modelo bem definido uma série de cópias mais ou menos semelhantes ao original. Não sendo propriamente autorreferida, ela tem de ser pensada em sua porosidade a encontros que borram os contornos de todas as identidades. E a partir dessa perspectiva é que cabe perguntar: ainda que a família seja uma máquina isolável em sua unidade

[8] DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 132.
[9] Cf. Ibidem, p. 377.
[10] Cf. Ibidem, p. 376.

estrutural, é legítimo tomá-la como responsável pelas principais determinações do psiquismo humano?

Em diferindo da resposta afirmativa que a psicanálise teria providenciado a essa pergunta, Deleuze e Guattari afirmam que a "família não engendra os seus próprios cortes" porque, em vez disso, "as famílias são cortadas por cortes que não são familiares".[11] De modo que não se nega que o pai desempenha algum papel de intervenção no inconsciente do filho; nega-se, entretanto, que ele o faça enquanto figura familiar reconhecível e destacável da realidade sócio-histórica sob a silhueta da personagem auto-idêntica de um pai.[12] A avaliarmos a discussão trazida à cena principal desde o critério que nos permite adotar o capítulo IV de *O Anti-Édipo*, que se nomeia "Introdução à esquizoanálise", torna-se mais fácil perceber que, colocando-se *entre* as máquinas, é o próprio desejo que passa a ser pensado como se a parasitá-las. Essa é a efetiva consequência para a qual aponta a indiscernibilidade entre máquina e vivente a ser depreendida de uma nova forma de encarar a reprodução: ao fazer ver que a reprodução não é uma realidade autorreferida, os encontros imprevistos que caracterizam o desejo dão testemunho tanto de sua circulação a ocorrer indiferentemente entre as unidades específicas dos organismos e as unidades estruturais das máquinas, como a sua irredutível diferença em relação a umas e outras. O que significa que a distinção verdadeiramente importante para apreciar o desejo em sua realidade produtiva não é a que separa máquina e organismo, mas a que separa duas formas diversas de coletivos ou de arranjos maquínicos, a saber, a dos grandes conjuntos molares, aos quais deve-se atribuir as unidades estruturais e específicas[13], e a das micromultiplicidades moleculares[14], nas quais são veiculados os excessos do desejo. Feita essa nova partilha dos seres e dos conceitos em que o desejo é investido e em relação aos quais ele impõe novas derivas, não se deve mais procurar saber como as unidades específicas das pessoas humanas são afetadas em exclusivo confronto umas com as outras, como se elas houvessem sido excetuadas de tomar o seu lugar na realidade e pudessem manter-se, assim, incólumes numa espécie de maquete ou de aquário onde não lidariam com nada que não fosse a sua pacata vida familiar. Entenda-se: não é que não existam pessoas ou que elas não assumam um aspecto privilegiado nos investimentos do inconsciente. Em verdade, a unidade pessoal, a partir da qual são formados de igual maneira os conjuntos ainda mais abrangentes das organizações familiares, descreve-se perfeitamente bem como uma máquina molar, e, como tal, constitui um necessário campo de investimento do inconsciente.[15] Todavia, se elas até podem corresponder aos pontos de partida e de chegada dos devires do desejo, as organizações familiares nada explicam sobre a força que o move e que o torna produtivo. Está-se observando, assim, uma recomendação feita em capítulo anterior de *O Anti-Édipo*, segundo a qual uma coisa é sempre mal jugada quando remetida a seu pretenso começo[16]: no que diz respeito ao confronto com a psicanálise, o que resulta dessa

[11] Cf. Ibidem, p. 134.
[12] Cf. Ibidem, p. 392.
[13] Cf. Ibidem, p. 377.
[14] Cf. Ibidem, p. 383.
[15] Cf. Ibidem, p. 387.
[16] Cf. Ibidem, p. 127.

recomendação, especialmente quando pensada no contexto do quarto capítulo do livro em questão, é que a cena familiar, muito embora deva ser reconhecida em sua existência, não pode ser tomada como a origem de nada que seja referível à ordem produtiva do desejo ou do inconsciente.

Mantendo em nosso horizonte essa impossibilidade de tomar a família como a fonte originária dos processos produtivos do desejo, tem-se uma oportunidade de compreender melhor a importância de Marx para a teorização de *O Anti-Édipo*. Apesar de ser bem heterodoxa a relação que se pretende sustentar aqui com o autor de *O Capital*, ela não é anedótica e nem meramente incidental: Marx assume uma precedência tal em *O Anti-Édipo* que, sob um certo aspecto, ele é que é reputado ter ido mais longe do que Freud numa nova consideração do sexo.[17] Segundo Deleuze e Guattari, que acreditam perseguir o rastro de uma pista deixada pelo pensador alemão, no capitalismo é que a essência devém propriamente subjetiva, posto que é nesse momento sócio-histórico que ela se torna "*atividade de produção em geral*"[18]: de certa maneira, é a partir desse aporte conceitual que se viabiliza compreender o próprio caráter universal do corte-esquiza – lembrando-nos, em tempo oportuno, que se o grupo correspondente aos grandes conjuntos molares passa a ser designado então como "grupo sujeitado", o correspondente às micromultiplicidades moleculares o é como "grupo sujeito".[19] Dessa sorte, nessa leitura, o capitalismo faz as vezes de circunstância sócio-histórica singularíssima em que todos os velhos arranjos de máquinas molares correspondentes aos diferentes tipos de *socius* são desvestidos de suas respectivas identidades e colocados a operar em função de uma determinação imanente que os move e demove de forma indiferente a seu conteúdo original, fazendo-o não em função de uma territorialidade ou de um código prévios, mas a obedecer ao parâmetro absolutamente inédito de uma axiomática que desterritorializa todas as territorialidades e descodifica todos os códigos: sob esse aspecto, o regime de produção capitalista teria parte direta com o desejo, porque é próprio das máquinas desejantes fazer derivar de maneira imprevista ordenações unívocas que antes assumiam um lugar de prevalência na especificação ou na estruturação de uma certa identidade. Em outras palavras, a compreensão teórica que Marx providenciou para o capitalismo teria tornado possível pensar a "teoria geral da sociedade" como "uma teoria generalizada dos fluxos".[20] E é através dessa "teoria generalizada dos fluxos" que as formações sociais anteriores ao capitalismo são apreendidas em sua imanência, dando a ver como, entre os "selvagens", a sociedade "primitiva" funcionaria nos limites da territorialidade, e, entre os "bárbaros", como algo semelhante ocorre nos limites da sobrecodificação despótica.

Entretanto, do ponto de vista de Deleuze e de Guattari, a contrariar mais uma vez o que fazem crer as aparências, não é preciso elogiar demasiado o capitalismo; ou pelo menos não é preciso fazê-lo mais do que havia feito o próprio Marx quando tomava nota das realizações impressionantes desse modo de produção, que superariam de muito os aquedutos romanos e as muralhas da China. A essa altura da consideração de suas

[17] Cf. Ibidem, p. 387-388.
[18] Cf. Ibidem, p. 398.
[19] Cf. Ibidem, p. 370.
[20] Ibidem, p. 348.

elaborações teóricas, tendo se colocado a descoberto essa que se pode enxergar como sendo a face revolucionária do capitalismo – posto que em certo sentido ele seria movido pela deriva generalizada do desejo –, costuma-se ficar tentado a condenar os dois por falta de dialética, cabendo então recusar-lhes uma efetiva filiação a Marx: melhor prevenido, o pensador alemão realmente elogiava o capitalismo, mas apenas para assinalar, logo em seguida, o seu aspecto contraditório, pois o sistema produtor de mercadorias encontra-se necessariamente defasado em relação às expectativas de progresso que ele mesmo fomenta. Acusação que até poderia ser considerada justa, não fosse o fato de os autores serem impulsionados pelo desejo de evadir-se a qualquer dialética porque, a seu ver, ela acabaria por atrelar todo pensamento do Real a uma falta: ao reportar-se à negatividade como motor da história, perde-se de vista aquilo em que consiste a verdadeira produtividade revolucionária e, tendo se distanciado assim da imanência de seu processo, condena-se a girar em falso. Nesse sentido, é imprescindível ter bem claro que *O Anti-Édipo*, aliando-se a um Marx que é feito diferir de si mesmo[21], leva a efeito uma filosofia da diferença que Deleuze vinha elaborando em seus meandros já há um bom tempo.

*

Observar esse último detalhe faz-se imprescindível porque o caminho filosófico então trilhado, a conduzir por fim à apreciação conjugada do capitalismo e da esquizofrenia, é repleto de paradoxos, os quais nem por isso dão indício de uma verdadeira contradição. Em primeiro lugar, cabe dizer, portanto, que a via dos paradoxos trilhada por Deleuze encaminhou-se por uma vereda que serpenteou muito proximamente ao estruturalismo, na medida em que a linguagem houvesse contraído ao longo desse percurso a espessura dos incorpóreos: era o que resultava da tentativa de Deleuze de revitalizar a novidade lógica dos estoicos pelo relevo que então se concedia, entre outros, ao enunciado "o escalpelo trincha a carne".[22] Na proposição, tal como a davam a pensar os estoicos, o verbo trinchar vale realmente como o infinitivo de um corte que possui a exata dimensão de uma reabertura do ser: estando de alguma maneira pressuposta a natureza corporal da carne e do escalpelo, a proposição exprime o sentido do acontecimento do verbo trinchar, que é completamente impensável para qualquer reflexão filosófica entrincheirada nos limites de uma razão pura, e que, impassível, se

[21] Esse processo de fazer com que o pensador alemão difira de si mesmo teria como objetivo purgar Marx de tudo o que nele ainda haveria de referência a um sujeito humano que, desde uma posição qualquer de transcendência em relação à natureza, domina o mundo objetivo. Entrevê-se aqui uma interlocução interessante com autores como Adorno e Horkheimer, interlocução cuja pertinência a seguinte passagem parece reforçar: "Não é o sono da razão que engendra os monstros, mas a racionalidade vigilante e cheia de insônias" (Ibidem, p. 153). No entanto, em radical discrepância com o legado hegeliano dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, Deleuze e Guattari levam tão longe a sua crítica às aspirações iluministas de Marx a ponto mesmo de recriminar as suas defasagens filosóficas, como se pode ver no seguinte trecho de sua primeira obra conjunta: "A máquina desejante como passagem ao limite: inferência do corpo pleno, desprendimento das formas simples, consignação das ausências de liame: o método de *O capital* de Marx vai nesta direção, mas os pressupostos dialéticos impedem-no de atingir o desejo como partícipe da infraestrutura" (Ibidem, p. 532). Tem de resultar disso uma outra maneira de se relacionar com o Esclarecimento e com a própria razão, o que de modo algum significa transigir com um puro e simples irracionalismo.

[22] Cf. DELEUZE, *Logique du sens*, p. 14.

sobrepõe à lâmina quando esta se afunda na carne e nela desenha um sulco, e à carne, quando esta envolve a lâmina e a inunda com um sangue que possivelmente fará esta última enferrujar. Partindo da situação presente dos corpos, não será preciso a uma tal filosofia permanecer fechada em sua cena inicial, porque não lhe falta o advir de um devir, tanto passado quanto futuro, que faz com que a dimensão do sentido sempre exceda qualquer totalidade: esse é um dos prismas através dos quais se refrata o assombro da questão suscitada por Espinosa, qual seja, a que se enuncia como "o que podem os corpos?"[23] – e isso não porque a filosofia tenha reduzido todo o pensamento aos corpos e à natureza, mas porque os corpos e a natureza providenciam agora a ocasião para encontros que, em sua imprevisibilidade, dão sempre lugar à ilimitação de um devir conceitual. Note-se que, à sua maneira, a carne não deixa de exercer uma espécie de agenciamento no ato de ser trinchada: sem a capacidade de ser afetada pelo escalpelo, o corte desse acontecimento não se produziria. Por conseguinte, não se trata propriamente de fixar o escalpelo na condição de um sujeito perfeitamente ativo e a carne na de um objeto completamente passivo, mas sim de mostrar que, ultrapassando a um e a outro, a dimensão do sentido situa os dois igualmente como dotados de uma produtividade imanente e imprevista que os destitui enquanto instâncias identificáveis em seu isolamento. Eis a via dos paradoxos (re)descoberta por Deleuze, pois, para apresentar-se assim, o plano dos efeitos do sentido nunca pode coincidir de todo com o das causas corporais, os dois restando desemparelhados um em relação ao outro: sem perfazer um encadeamento fechado, o sentido é a dimensão das *quase-causas*, a ser percorrida num mesmo movimento tanto em direção ao passado como em direção ao futuro, nessa longitude impassível que se estende em face de todos os encontros corporais. Uma tal maneira de reabilitar a liberdade[24], um tanto inusitada, era também o que aproximava Deleuze do estruturalismo, uma vez que a linguagem fosse encarada como veículo de um possível deslocamento em meio à série inflexível das causas corporais: não é à toa que Jacques Lacan[25] e Claude Lévi-Strauss[26] tenham o privilégio de nomear os seus próprios paradoxos na sequência do livro. Elemento a que se conjuga, por fim, a vocação prática da reabilitação lógica dos estoicos, afinal, com ela, deseja-se estar à altura de uma ética que, sendo uma espécie de arte de deslizamento nas superfícies, faz com que "o bom senso e o senso comum" sejam "minados pelo princípio de sua produção e revertidos de dentro pelos paradoxos"[27]: o acontecimento, exemplificado de início pela proposição "o escalpelo trincha a carne", é acolhido voluntariamente pelo estoico, e isso não como um ato de resignar-se à ferida que tem então o seu sentido expresso[28], mas enquanto ele se coloca dessa forma em condições de

[23] A pergunta é enunciada por Deleuze em referência à proposição 2 do livro terceiro da *Ética*, em que Espinosa diz: "O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer" (SPINOZA, *Ética*, p. 167).
[24] Cf. DELEUZE, *Logique du sens*, p. 15.
[25] Cf. Ibidem, p. 55.
[26] Cf. Ibidem, p. 63.
[27] Ibidem, p. 142.
[28] Cf. Ibidem, p. 175.

atuar como uma instância de contra-efetuação.[29] Longe de simplesmente acatar ao ferimento, à guerra e à morte exatamente tal como eles advêm[30], trata-se de selecionar o que é propriamente impessoal e singular nesses acontecimentos, denunciando, por exemplo, o que existe de ressentimento na guerra e a exaltar o que no morrer destitui não só o eu mas também a própria morte.[31]

O enorme desvio que acabamos de tomar, aparentemente um rodeio sem maiores propósitos do que o de ligar pontos que poderiam muito bem continuar desligados, propõe-se a tornar evidente que a filosofia da diferença a culminar em *O Anti-Édipo*, apesar de ter transigido a certa altura com a função estrutural de uma falta, não admitiu nunca se despistar do domínio positivo e imanente da produtividade dos corpos. E mais: o colocar-se em face dessa produtividade imanente dos corpos não resultava em qualquer resignação diante da inflexível série de suas causas. Sem nos determos nas inúmeras complicações dessa ética que quereria ativamente os acontecimentos, vale concluir, ainda assim, que tampouco o aspecto desejante, e, portanto, revolucionário do capitalismo implica resignar-se diante da opressão social que ele necessariamente produz e reproduz: não podemos nos esquecer que, de acordo com essa abordagem teórica, além de fazer acompanhar cada desterritorialização de uma correlata reterritorialização, a axiomática do capitalismo, tendo transformado o corpo pleno em uma "instância diretamente econômica" e imanente como tal, torna imanente também o aparelho da antiprodução, que passa a penetrar então "toda a produção e lhe devém coextensivo".[32] Defronte a esse aspecto ambivalente do capitalismo, no quarto capítulo de *O Anti-Édipo*, a problemática da esquizoanálise começa por ser reportada aos dois grandes polos do investimento social inconsciente[33], a saber, o polo paranoico e o polo esquizofrênico: esses dois polos do delírio correspondem, respectivamente, aos grandes conjuntos molares e às micromultiplicidades moleculares, os quais separam entre si o segregativo e o nomádico, a dar ocasião, de um lado, para as paradas fascistizantes e, de outro, para as derivas revolucionárias. A irredutível diferença entre esses dois polos não chega a eludir, no entanto, o fato de que cada um deles situa movimentações que processam-se diretamente no campo social, e isso sem qualquer mediação essencial a ser realizada pela família[34]: é por esse motivo que, no começo do livro, os autores diziam ser um erro concluir que os fascistas são simples paranoicos, posto que isso significaria "reconduzir o conteúdo político e histórico do delírio a uma determinação familiar interna".[35] E vem a ser mais uma vez patente, assim, a precedência que Marx assume em *O Anti-Édipo*, por ter possibilitado uma "teoria geral da sociedade" como "teoria generalizada dos fluxos": é somente a partir dessa teoria que o delírio recupera todo o seu alcance político e histórico. Com efeito, a singularidade sócio-histórica do capitalismo tal como apreendida por Marx viabiliza à esquizoanálise não se escandalizar de modo cínico tão logo se tenha tornado incontornável reconhecer a importância que o

[29] Cf. Ibidem, p. 176.
[30] Cf. Ibidem, p. 175.
[31] Cf. Ibidem, p. 179.
[32] DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 331.
[33] Ibidem, p. 366.
[34] Cf. Ibidem, 2010, p. 367.
[35] Cf. Ibidem, p. 124.

dinheiro e os órgãos parciais demonstram ter nas determinações contemporâneas do amor[36]: sem dar muito crédito a esses protestos feitos só da boca para fora sobre como os antigos valores se perderam e como as relações afetivas são tristemente preteridas em favor da superficialidade dos corpos – protesto que não raramente costuma ser vocalizado também pelos que entesouram todo o valor do dinheiro e que mantêm sob o seu jugo um exército de homens e mulheres reduzidos quase que à sua estrita condição de corpos reprodutivos do capital –, vai-se mais longe na audácia ao deparar o delírio que irrompe de dentro do próprio bom senso. Essa reversão do bom senso a ser operada desde o seu interior, reparemos, vincula *O Anti-Édipo* à *Lógica do sentido*; com uma ligeira discrepância, no entanto, porque a via dos paradoxos agora foi curto-circuitada com a dos delírios.

Constatar essa discrepância, bastante significativa, não deve nos desencorajar quanto a afirmar a continuidade da filosofia da diferença nesses dois momentos da produção intelectual de Deleuze: as diferenças entre esses dois instantes existem, sem dúvida, mas elas não impedem que um seja a evolução do outro, ainda que evolução oblíqua ou transversal. O quarto capítulo de *O Anti-Édipo* reúne alguns indícios preciosos disso: de forma geral, ele faz ver, como nenhum outro capítulo, a difícil relação que Deleuze e Guattari mantêm com o estruturalismo e com a psicanálise. Decerto, não cabe dizer que ele reitera a avaliação mais ou menos positiva do complexo de Édipo tal como ela aparece na vigésima oitava série de *Lógica do sentido*, que era dedicada à sexualidade.[37] E correríamos o risco de não ir além de um jogo de palavras ao dizer que, se há qualquer coisa nesse intervalo entre as duas obras que possa ser entendido como um abandono da via dos paradoxos, tem-se aí a constituição de um outro paradoxo, interno ao pensamento de Deleuze, devido ao fato de que, em estranho contraste com o que ocorre em *Lógica do sentido*, o estruturalismo e a psicanálise sejam tão mal vistos em *O Anti-Édipo*. O caso, porém, é que existe uma diferença interna à *Lógica do sentido* que se desenvolve melhor em *O Anti-Édipo*, diferença que esperamos dar a ver por intermédio de algumas das características do quarto capítulo desta última obra. A aludida diferença localiza-se na décima terceira série de *Lógica do sentido*, em grande parte dedicada a Antonin Artaud: se o livro como um todo assume a tarefa de comentar a obra literária de Lewis Carroll, esse capítulo em particular propõe-se a estabelecer um contraponto ao escritor inglês que, a despeito de suas semelhanças superficiais, não se conforma aos percursos de superfície e aos paradoxos que proliferam nos trabalhos do autor de *Alice*. Logo, é nada menos que crucial observar que, apesar de ser registrável num primeiro momento uma atitude mais positiva para com a psicanálise, desde *Lógica do sentido* ela é julgada como se os seus recursos fossem um tanto parcos quando era questão de pensar a esquizofrenia.[38] Reportando-se ao caso-limite de Artaud, a esquizofrenia era pensada então constituir uma "falência da superfície" em que a

[36] Cf. Ibidem, p. 385-386.
[37] No entanto, apesar de o complexo de Édipo não ser rejeitado por completo nessa época, deve-se atentar à seguinte frase pertencente a essa série de *Lógica do sentido*: "A angústia e a culpabilidade não derivam do desejo edipiano de incesto; eles são formados bem antes, uma com a agressividade esquizoide, a outra, com a frustração depressiva" (DELEUZE, G., *Logique du sens*, p. 234). Ou seja, mesmo então a efetividade do inconsciente começava a descolar do Édipo, que, de qualquer modo, não era apreciado nessa época sob a ótica de qualquer pessoalidade.
[38] Cf. Ibidem, p. 113.

palavra "perde por inteiro o seu sentido"[39]: nela, a linguagem não mais vale por si mesma, não se devendo tomá-la desde o paradigma do deslizamento do significante sobre o significado[40], tal como ensinado por Lacan em "A instância da letra no inconsciente"[41], mas, em vez disso, como uma "linguagem-afeto".[42] É impraticável ignorar, por conseguinte, que essa discrepância, miniaturizada no interior de *Lógica do sentido*, é magnificada em *O Anti-Édipo*, até que toda uma série de outras consequências, avessas à psicanálise e ao estruturalismo, se desenvolva. E, para disso se dar conta, é preciso lembrar que, segundo Deleuze e Guattari, o capitalismo é a idade do cinismo[43], período sócio-histórico em que não se crê mais no simbolismo das cerimônias e tampouco em qualquer sacralidade da linguagem: sob essa forma, ele atualiza a prevalência dos fluxos em que a esquizofrenia faz naufragar todas as balizas do sentido. Encontrando-se bem assente esse poder de desmobilizar a prevalência da linguagem nas estruturações da vida social, não é de admirar que a sua consequência lógica seja a percepção de que o estruturalismo não tem como fazer frente à onda de arraste esquizofrênica e à subsequente maré cínica que o capitalismo faz refluir por toda parte. Para concedê-lo em definitivo, preste-se atenção à seguinte advertência: "[...] certamente, nem o capitalismo, nem a revolução, nem a esquizofrenia passam pelas vias do significante, mesmo e sobretudo em suas violências extremas".[44]

O diagnóstico inicial de *O Anti-Édipo*, repisado ao longo de todo o livro, tem de ser, logicamente, o de que a psicanálise não compreende nem a esquizofrenia e nem o capitalismo. Pior ainda: detendo o movimento de uma, a invenção de Freud ajuda a dar livre curso ao outro. Com certeza, ela não procede a esse duplo movimento graças a alguma investidura mágica que lhe permitiria ausentar-se da efetividade imanente do campo social e, desde essa fortaleza etérea, parar a esquizofrenia com um simples grito de "alto lá!": pensar o refreamento que ela impõe à esquizofrenia não exige abordá-lo nos termos de qualquer interpelação ideológica que sujeitasse o esquizofrênico por ter-lhe inculcado a falsa representação que o condicionaria à identidade de legítimo habitante de um asilo ou de um hospital psiquiátrico.[45] Para crê-lo, seria necessário recair nas armadilhas do estruturalismo, o qual, por sua vez, acaba por basear-se num poder transcendente da linguagem. Do que resulta que, do ponto de vista então adotado por Deleuze e por Guattari, a psicanálise só pode deter os fluxos da esquizofrenia porque ela estaria inserida no capitalismo, a sua instituição dependendo muito estreitamente[46] da movimentação ambivalente de desterritorialização e concomitante reterritorialização concretizada pelo valor que se valoriza: se as famílias não fossem já um elemento particular de assentamento do capital[47], a psicanálise não poderia replantar em sua

[39] Ibidem, p. 107.
[40] Cf. Ibidem, p. 111.
[41] LACAN, J., "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud", p. 506.
[42] DELEUZE, G., *Logique du sens*, p. 107.
[43] Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit, p. 299-300.
[44] Cf. Ibidem, p. 332.
[45] Muito embora haja paralelos importantes a serem feitos entre *O Anti-Édipo* e a empresa teórica de Louis Althusser, esse é um ponto de discordância significativo, tal como se pode constatar pela seguinte declaração: "É no nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, não no nível da ideologia, que se faz a integração do desejo" (Ibidem, p. 318).
[46] Cf. Ibidem, p. 413.
[47] Cf. Ibidem, p. 350.

própria mobília privada os fluxos esquizofrênicos. Dessa forma, à psicanálise nada mais resta senão operar dentro dos limites do duplo movimento do capital, que, a seguir um de seus impulsos, retira o solo a todas as antigas identidades sociais, mas reterritorializa, de acordo com outro de seus impulsos, a representação de uma identidade que lhe seria própria, qual seja, a que se encadeia no "elemento subjetivo da propriedade privada".[48] Dessa maneira, é apenas no tablado do teatro privado que o capitalismo constrói para a família burguesa que a psicanálise consegue dar prosseguimento à sua encenação. O que ainda não é o bastante para explicar o funcionamento da psicanálise, porque, em resposta aos violentos arroubos do desejo, que sacodem vez ou outra a estrutura familiar, ela tem de inflar o mito e a tragédia.[49] É por essa razão que *O Anti-Édipo* confronta não só a psicanálise, mas também o estruturalismo, mais até do que em suas insuficiências relativas aos fluxos-esquizas, em sua cumplicidade com o capitalismo: não se trata mais de constatar uma falta teórica da estrutura, e sim de explicar a função prática que ela acaba dando à falta em face dos processos produtivos do desejo. Nesse sentido, é a própria vocação do estruturalismo para inventariar códigos territoriais que atuariam nas respectivas sociedades a que pertencem como se pela instauração de uma lei despótica que trai a sua secreta afinidade com o capitalismo[50], pois a lei desses códigos se dá a conhecer sob essa forma separada e transcendente só depois de as formações sociais em que existiam em sua imanência terem sido submetidas à violenta força de desterritorialização e descodificação do capital: no contexto de uma época em que vigora uma identidade vazia estreitamente vinculada à propriedade privada, é natural que o estudioso seja tomado por um gosto mórbido, traduzível nesse fascínio que ele manifesta pelos restos de formações sociais extintas que se põe a colecionar e a propósito das quais vem a destacar a territorialidade do mito selvagem e a codificação da lei despótica da tragédia a surgir no limiar das civilizações bárbaras. Eis a razão para a insistência de

[48] Cf. Ibidem, p. 400.
[49] Cf. Ibidem, p. 391.
[50] Cf. Ibidem, p. 325. Tendo mencionado em nota anterior um ponto de discordância fundamental que opunha Deleuze e Guattari a Althusser, é preciso dizer, no entanto, que a crítica ao estruturalismo tal como ela aparece em *O Anti-Édipo* apresenta uma série de pontos de contato com a crítica althusseriana a Lévi-Strauss e a sua descendência teórica. Um primeiro aspecto de suas respectivas críticas que chama a atenção – a evidenciar também uma afinidade de seus autores com Jacques Derrida – é o de que elas se baseiam numa firme contestação do caráter originário ou transcendente da estrutura. Entretanto, no que diz respeito à afinidade entre estruturalismo e capitalismo, convém assinalar um outro aspecto: o de que Althusser houvesse criticado Lévi-Strauss por conceber as sociedades primitivas como sociedades que não poderiam ser pensadas a partir das categorias de análise marxistas (Cf. ALTHUSSER, L., *The Humanist Controversy and other writings (1966-67)*, p. 21). Em "Sur Lévi-Strauss", texto que deveria ter sido publicado em *Le marxisme devant les sociétés "primitives"* (este último, aliás, um livro que Deleuze e Guattari citam de maneira favorável em *O Anti-Édipo*), Althusser defende que uma tal diretriz teórica seria decorrente da "má consciência" herdada pela disciplina antropológica ao colonialismo europeu: já que o acesso ao seu objeto de estudo dependeria historicamente da empresa colonial, a fim de expiar a sua culpa, a solução encontrada pela antropologia estrutural teria sido a de conceber as sociedades indígenas como sociedades em que seria observável a passagem da natureza à cultura – portanto, como sociedades originárias – e que, como tais, deveriam ser colocadas à parte, o que acabaria por desvelar a sua dupla face inviolável, tanto de objeto científico neutro como de vivência cultural inapreensível para a abordagem histórica e materialista do marxismo. Ao subtrair essas sociedades à história, como que assegurando-se de sua posse pela apropriação objetivante de suas características estruturais, tende-se a compreender a cultura como algo de alheio ao conflito. No caso de Althusser, isso gera uma discordância de ordem científica, ou que assim se pretende. No caso de Deleuze e de Guattari, porém, ao ignorar como a matéria estrutural destaca-se em seu aspecto transcendente e pretensamente científico apenas graças ao capitalismo, evita-se compreender a própria natureza do poder e da dominação que violariam a sua suposta prerrogativa cultural de vivência "outra".

Deleuze e de Guattari quanto ao fato de não ter sido a psicanálise a inventar o Édipo e nem o clamor por ele. Ela é a responsável, entretanto, por ter descoberto um meio para preencher a função de uma crença morta-viva[51], em perfeita consonância e mesmo em complemento à idade cínica que se inicia com o capitalismo.

*

O argumento de acordo com o qual a psicanálise torna o mito e a tragédia elementos centrais de uma representação privada, que é tão bem desenvolvido por Deleuze e por Guattari em *O Anti-Édipo*, tampouco se restringe à quadratura filosófica onde inscrever o círculo de suas elaborações conceituais. Com a sua habitual capacidade de promover leituras geniais, o escritor Ricardo Piglia, na conferência "Os sujeitos trágicos (literatura e psicanálise)", fazia a seguinte observação, a recapitular a recepção que outros escritores deram à invenção de Freud:

> Nabokov e também Manuel Puig, nosso grande romancista argentino, insistiram em algo que amiúde os psicanalistas não percebem ou não explicitam: a psicanálise gera muita resistência, mas também muita atração; ela é uma das formas mais atraentes da cultura contemporânea. Em meio à crise generalizada da experiência, a psicanálise traz uma épica da subjetividade, uma versão violenta e obscura do passado pessoal. Ela é, pois, atraente porque todos aspiramos a uma vida intensa; em meio a nossa vida secularizada e trivial, seduz-nos admitir que, num lugar secreto, experimentamos ou experimentávamos grandes dramas; que quisemos sacrificar nossos pais no altar do desejo; que seduzimos nossos irmãos e lutamos com eles até a morte numa guerra íntima; que invejamos a juventude e a beleza de nossos filhos e que nós também (ainda que ninguém saiba) somos filhos de reis abandonados à margem do caminho da vida. Somos o que somos, mas também somos outros, mais cruéis e mais atentos aos sinais do destino. A psicanálise nos convoca a todos como sujeitos trágicos; nos diz que há um lugar no qual somos sujeitos extraordinários, lutamos contra tensões e dramas de grande profundidade, e isso é muito atraente.[52]

No capítulo IV de *O Anti-Édipo*, esse mesmo aspecto da psicanálise, ao ser desvendado em seu segredo, acaba perdendo significativamente o seu poder de sedução sobre Deleuze e Guattari: em verdade, contra o uso que a psicanálise faz do mito e da tragédia, eles conclamam a um "teatro da crueldade" onde realizar uma curetagem do inconsciente que o livrasse da velha "quinquilharia ideológica" dos mitos e da tragédia.[53] A menção positiva a esse outro teatro faz ver algo de muito importante: mesmo quando deploram o teatro de papelão a que a psicanálise e o estruturalismo teriam reduzido a fábrica do inconsciente[54], o problema não é tanto o teatro quanto a representação que então tem lugar. E o fio da representação nos alcança uma outra maneira de recuperar a continuidade entre dois momentos distintos da produção intelectual de Deleuze: a

[51] DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 414.
[52] PIGLIA, R., *Formas breves*, p. 51 - 51.
[53] Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 393 - 394; Cf. também p. 426.
[54] Cf. Ibidem, p. 404.

introdução de *Diferença e repetição* cuidava justamente de falar de um teatro que se opunha à representação.[55] O motivo para essa oposição parece encontrar-se bem sintetizado na seguinte passagem do livro *Deleuze et le théatre* (*Deleuze e o teatro*), de Jean-Frédéric Chevallier:

> É questão de "avultar as presenças sob a representação", "de dar a ver a presença, diretamente", "a pura presença", aquela mesma que se acompanha de "vivacidade" – uma vivacidade que, precisamente, a representação não pode fornecer.[56]

Vivacidade que ela não pode fornecer porque a representação torna transcendentes os próprios papeis que deverão ser representados: tão logo se tenha admitido os princípios da negatividade e da falta que ela faz valer, tudo estará "de antemão representado"[57], antes mesmo que os atores tenham subido ao palco.

Em *O Anti-Édipo*, quase que em contraste máximo com *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, o estruturalismo e a psicanálise se encontram implicados de modo um tanto comprometedor nisso que se chama de representação: para cumprir com a tarefa da esquizoanálise, que é a de "reverter o teatro da representação"[58], não é mais possível transigir com o Édipo e nem com o primado do significante. A impressão de que esse contraste é máximo talvez seja reforçada pelo estilo mesmo de *O Anti-Édipo*, obra que lança impiedosamente o leitor desde a sua abertura em meio a uma vastíssima produção maquínica que, apesar de não ser definida claramente, é tida desde o princípio como elaboração conceitual a que toda a realidade deveria ser reportada. No entanto, a dificuldade dessa primeira evidência já estava presente em *Lógica do sentido* quando Deleuze explicava que, para o esquizofrênico, a primeira evidência é a de que "a superfície se rompeu"[59]: começa-se no fundo dos corpos, a partir de uma "involução fundamental"[60] em que inexiste fronteira entre as coisas e as proposições. Em seu prosseguimento, o livro não demora para desmentir a aparência de que a produção maquínica estaria desassistida de uma verdadeira produtividade conceitual, dado que a ela sucedam outras sínteses, a compreender espessuras nada evidentes num plano inteiramente maquínico como o seriam a da libido e a da história: esse talvez seja o trecho mais fecundo do livro desde o qual traçar paralelos com o que se chama de conexão, conjunção e disjunção em *Lógica do sentido* e com as sínteses temporais do presente, do passado e do futuro discutidas em *Diferença e repetição*. Todavia, se é no capítulo IV que o rompimento da fronteira se torna mais evidente, posto que é aí que se passa a encarar realmente de uma outra maneira a reprodução e o sexo não-humano[61], a virtude desse capítulo não se restringe a explicitar o fio vermelho da representação, mas, surpreendentemente, ela consiste também em tornar visível uma certa ambivalência em relação à psicanálise e à sua versão estruturalista: de maneira mais exata, seria preciso

[55] Cf. DELEUZE, *Différence et répetition*, p. 19.
[56] CHEVALLIER, J.-F., *Deleuze et le théatre*, p. 12 - 13.
[57] DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 406.
[58] Ibidem, p. 360.
[59] DELEUZE, *Logique du sens*, p. 106.
[60] Ibidem, p. 106.
[61] Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 387-388.

dizer que a ambivalência que se diagnostica nesse capítulo, da psicanálise em relação ao mito e à tragédia, aponta, em retorno, para uma ambivalência de *O Anti-Édipo* em relação à própria psicanálise. No momento em que aprofundam a sua crítica ao caráter representativo de Édipo, por exemplo, Deleuze e Guattari não podem deixar de reconhecer uma lição importante da psicanálise, a saber, a de que a "representação inconsciente nunca pode ser apreendida independentemente das deformações, disfarces e deslocamentos que ela sofre".[62] Mais importante ainda: na subseção "3. 9" deste mesmo capítulo, esclarece-se que nunca se pode "apreender a desterritorialização em si mesma", devendo-se, antes, apreender "seus índices em relação às representações territoriais".[63] E, na subseção seguinte, "3.10", o trabalho da esquizoanálise é entendido diferir em relação ao da psicanálise em referência a um "pequeno esforço suplementar".[64]

Ora, se, começando desde questões muito próximas à psicanálise, constata-se haver necessidade de apenas um pequeno esforço suplementar para que a esquizoanálise se consume, é que parte importante do trabalho já havia sido realizado por Freud e seus discípulos. Sem sombra de dúvida, isso não quer dizer que a esquizoanálise brote espontaneamente do solo em que a psicanálise se assentou: a questão não deve ser posta nos termos de uma evolução linear. O que se tem, na verdade, é uma progressão que se dá em movimento transversal à psicanálise. Em acordo com isso, para entender um pouco melhor como a psicanálise é importante para a progressão das ideias de Deleuze, convém recordar uma estranha frase do início de *Diferença e repetição*, a qual dá uma boa ideia do quão renovadora do discurso filosófico a sua empresa intelectual esperava ser: "Um livro de filosofia deve ser, de uma parte, uma espécie muito particular de romance policial, e, de outra, uma sorte de ficção científica".[65] A psicanálise, sobretudo a de corte lacaniano, talvez seja a grande inspiração para a primeira componente: como ignorar aqui que o grande responsável por demonstrar a aptidão estruturalista da psicanálise havia escolhido como abertura de seus *Escritos* um texto intitulado "O seminário sobre a 'A carta roubada'", a integrar um breve comentário sobre um conto policial de autoria do inventor do próprio gênero, quem seja, Edgar Allan Poe? Não por acaso, no texto há pouco citado, além de falar da tragédia, Piglia também aproximava a psicanálise do gênero policial. Ele dizia então:

> É o grande gênero moderno [...]. Hoje encaramos o mundo com base nesse gênero, hoje vemos a realidade sob a forma do crime, como dizia Bertolt Brecht. A relação entre a lei e a verdade é constitutiva do gênero, que é bastante popular, como era a tragédia.[66]

E, um pouco adiante, ao explicar como esse gênero trabalha a "não coincidência de verdade e lei"[67], ele talvez nos dê uma boa chave para compreender as aspirações de

[62] Ibidem, p. 413.
[63] Ibidem, p. 418.
[64] Ibidem, p. 426.
[65] DELEUZE, G., *Différence et répetition*, p. 3.
[66] PIGLIA, Op. Cit., p. 57.
[67] Apesar de não mencionar Lacan em seu texto uma única vez sequer, é bastante provável que o psicanalista francês tenha sido a inspiração para algumas das reflexões que Piglia faz nessa conferência. A esse propósito, é bom lembrar que o escritor contribuiu de modo bastante significativo para a recepção de vários teóricos

Deleuze ao querer escrever um livro de filosofia como se fosse, em parte, um romance policial:

> Poe inventa um sujeito extraordinário, o detetive, destinado a estabelecer a relação entre a lei e a verdade. O detetive está aí para interpretar algo que aconteceu, do qual restaram certos sinais, e pode cumprir essa função porque está fora de qualquer instituição. O detetive não pertence ao mundo do delito nem ao mundo da lei; não é um policial e tampouco um criminoso (ainda que tenha traços deste último). Dupin, Sherlock Holmes, Marlowe, o detetive particular está aí para fazer ver que a lei, em seu lugar institucional, a polícia, funciona mal. E ao mesmo tempo o detetive é o derradeiro intelectual, mostrando que a verdade já não está nas mãos dos sujeitos puros do pensar (como o filósofo clássico ou o cientista), mas deve ser construída em função de perigo, função que passa a encarnar. Vai dizer a verdade, vai descobrir a verdade que é visível, mas que ninguém viu, e vai denunciá-la.[68]

Por essa via, o novo livro de filosofia que Deleuze se dispunha a escrever devia ser, em parte, um romance policial porque, em inevitável desacordo com as leis que regulam as instituições - incluídas sobretudo as da filosofia clássica -, prefere-se investigações locais que, não estando subtraídas de certos perigos (como aqueles em que faz incorrer o desejo), provocam resistências de todos os lados. Por seu turno, a componente de ficção científica, como o elucida o próprio Deleuze, corresponderia à vontade de dissolver o *Cogito* no esplendor do pronome impessoal "*on*".[69] Pois bem, esse duplo critério permite avaliar tanto um progresso como uma defasagem: tomando como parâmetro a frase de *Diferença e repetição* há pouco citada, mas agora a considerá-la do ponto de vista de *O Anti-Édipo*, é como se os psicanalistas, não tendo conseguido avançar tanto na via suplementar dos delírios da ficção científica como o haviam feito na dos paradoxos do romance policial, acabassem enfim por se integrar às instituições a que acreditavam opor alguma resistência. Sua incapacidade de mover-se nos dois sentidos faz com que eles coloquem todos os seus progressos a perder: e, realmente, desde o início do livro, Deleuze e Guattari recriminam Freud por ter descoberto e, ao mesmo tempo, esmagado a ordem produtiva do desejo.[70] Contrariando a sua notável inventividade no que diz respeito a colocar novos problemas a propósito do inconsciente, por meio do Édipo, a psicanálise não pôde senão tornar o eu o centro do mundo[71], e, com a castração, ela teve de reverter o sexo a uma forma humana[72]: as boas questões conjugam-se a respostas prontas que, como tais, não possuem vivacidade alguma. De sorte que, em *O Anti-Édipo*, a passagem transversal indica-se de forma bem sutil, quase que a dar lugar a um último elogio à psicanálise e ao estruturalismo, só que a ser feito em referência exclusiva à figura

franceses na Argentina da década de 1970, tais como os autores da *Tel Quel* e, pela primeira vez traduzido naquele país pelo próprio Piglia, Alain Badiou.

[68] PIGLIA, R., Op. Cit., p. 58.

[69] Cf. Deleuze, 1968, p. 4. O pronome "*on*", comumente traduzido para o português com o coloquial "a gente", é definido pelo *Le Petit Robert 2011* como um "pronome pessoal indefinido da terceira pessoa, invariável, a desempenhar sempre a função de sujeito".

[70] Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 390.

[71] Cf. Ibidem, p. 352.

[72] Cf. Ibidem, p. 389.

ambivalente de Jacques Lacan. Ainda que os rebentos de Lacan sejam quase que integralmente pintados nesse livro como pequenos demônios encarregados de culpabilizar e condenar todos ao inferno de Édipo, o principal responsável por promover o significante a conceito-chave da psicanálise teria imposto aos dois uma deriva esquizofrênica, levando a linguística e o Édipo às suas respectivas autocríticas.[73] Com Lacan, teria ocorrido uma esquizofrenização da psicanálise em vez de uma edipianização da esquizofrenia[74]: o que não é de se espantar vindo de alguém que havia entendido que a prática analítica deveria dar lugar a uma "experiência no limite da despersonalização"[75] e havia concebido a sua ética como a de não ceder do desejo. Uma ética que Deleuze e Guattari se esforçarão por radicalizar em sua deriva real, encontrando para ela uma linha de fuga transversal, como se a planejar fazê-la fugir até mesmo de seu proponente: trata-se, então, de reencontrar a força maquínica de se parir ao se separar[76] do Nome do Pai que, a seu ver, estava prestes a se tornar completamente estéril.

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor. "Aldous Huxley e a utopia" in *Prismas – crítica cultural e sociedade*. Editora Ática. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo, SP. 1998.

ALTHUSSER, Louis. *The Humanist Controversy and other writings (1966-67)*. Traduzido do francês para o inglês por: G. M. Goshgarian. Verso. Londres. 2003.

CHEVALLIER, Jean-Frédéric. *Deleuze et le théatre: rompre avec la représentation*. Éditions Les Solitaires Intempestifs. Besançon. 2015.

COSTA, Daniel de. A. de O . "Deleuze, Guattari e Marx – a crítica ao capitalismo como metafísica social". *Revista Sinal de Menos*, número 14, vol. 2. 2020. Disponível em: https://sinaldemenos.org/2020/10/10/sinal-de-menos-14-vol-2/

DELEUZE, Gilles. *Différence et répetition*. PUF. Paris. 1968.

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit. Paris. 1969.

DELEUZE; GUATTARI (2010). *O Anti-Édipo - Capitalismo e esquizofrenia 1*. Editora 34. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, SP.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Globo livros. Tradução: Lino Vallandro. Rio de Janeiro, RJ. 2014.

LACAN, Jacques. "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud" in *Escritos*. Jorge Zahar Editora. Rio de Janeiro, RJ. Tradução: Vera Ribeiro. (1957/1998.).

LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 1: *Os escritos técnicos de Freud*. Jorge Zahar Editor. Tradução: Betty Milan. Rio de Janeiro, RJ. 1986.

[73] Cf. Ibidem, p. 410.
[74] Cf. Ibidem, p. 409.
[75] LACAN, J., *O Seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*, p. 265.
[76] Cf. DELEUZE; GUATTARI, Op. Cit., p. 60 - 61.

MARX, Karl. *O Capital - crítica da economia política* (Volume I, Livro Primeiro: *O processo de produção do capital*, Tomo 1) in *Os Economistas*. Tradução: Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 1996.

PIGLIA, Ricardo. *Formas breves*. Editora Companhia das letras. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo, SP. 2000.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Editora Autêntica. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, MG. 2007.

Recebido / Received: 29/08/2024
Aprovado / Approved: 27/05/2025