

revista
Trágica



estudos de filosofia da imanência

Deleuze e Guattari: Arte e Política II

Vol. 17, nº3, 2024

Issn: 1982-5870

Publicação do Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche: Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), do Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e do Grupo de Pesquisa “Humanismo”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ).

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitora: Denise Pires de Carvalho

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Diretor: Fernando Santoro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Carla Francalanci

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Reitor: Roberto de Souza Rodrigues

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Diretora: Flávia Braga Vieira

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal Fluminense

Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Diretora: Flávia Mateus Rios

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Mariana de Toledo Barbosa

Editores Responsáveis / Editors-in-Chief

André Martins, UFRJ

Danilo Bilate, UFRRJ

Mariana de Toledo Barbosa, UFF

Editores Associados / Associated Editors

Ádil Bulkool Bernstein, UFF

Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF

Daniela Magioli Ferreira da Silva, UFF

Frederico P. Lemos, UFF

Letícia Conti Decarli, UFF

Vanessa Pereira Dias, UFRRJ

Conselho Científico / Scientific Advisors

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), Bertrand Binoche (Université de Paris I – Panthéon- Sorbonne), Clademir Araldi (UFPEL), Ernani Chaves (UFPA), Fernando Dias Andrade (UNIFESP), Gilvan Fogel (UFRJ), Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), João Constâncio (Universidade Nova de Lisboa), José Nicolao Julião (UFRRJ), Maurício Rocha (PUC-RJ), Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO), Olímpio José Pimenta Neto (UFOP), Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp), Rosa Maria Dias (UERJ), Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP), Scarlett Marton (USP), Tereza Cristina B. Calomeni (UFF), Vania Dutra de Azeredo (UNIRIO)

Sumário

Tosquelles e Guattari: da práxis ao conceito Rodrigo Guéron	01
O sentido de política no funcionamento ético-estético de Gilles Deleuze Gabriel Prado Rodrigues	21
Devir-odioso e produção da diferença em Fação Central Ciro Martins Lubliner & Wallace José Silva	37
Gilles Deleuze e Antonin Artaud: a criação do Corpo sem Órgãos Larissa Farias Rezino	47
Pedagogia do conceito: um diálogo entre Gallo e Deleuze Bárbara Lucchesi Ramacciotti	64
O rosto linguístico e a desrostificação literária: assignificância e assubjetividade em Proust e Kafka Pedro Fraga dos Santos	74
Da imaginação à fabulação: sobre alguns movimentos conceituais em Gilles Deleuze Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci	94
A fotografia sem câmera de Miroslav Tichy e Dirceu Maués contra a imagem dogmática do pensamento: uma revisão crítica das análises de Deleuze e Guattari sobre a fotografia Alessandro Carvalho Sales & Tatiane Vesch	108



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i3.66421>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

Tosquelles e Guattari: da Práxis ao Conceito

Tosquelles and Guattari: from Praxis to Concept

Rodrigo Guéron  

Professor Associado do Instituto de Artes do Programa de Pós-Graduação em Artes e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Contato: rodrigogueron@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende examinar como alguns conceitos operados por Francesc Tosquelles e Félix Guattari surgem a partir das práxis desses autores, inicialmente em instituições de saúde mental. A investigação chega em Tosquelles a partir de Guattari para mostrar como este último herda do seu colega catalão a práxis, o conceito e a concepção de *psicoterapia institucional*, ou de *análise institucional*. Esse conceito aparece no âmbito da crítica ao hospital psiquiátrico identificado como uma instituição legitimadora do capitalismo e corresponsável pelos sofrimentos psíquicos que, no diagnóstico de Tosquelles, seriam causados por essa forma de organização social da produção. O mais importante, no entanto, será a forma como Félix Guattari propõe que a *análise institucional* seja levada para diversas instituições e não apenas as de saúde mental. Será nesse contexto que aparecerão as práticas e os conceitos de *transversalidade* e de *molecular*, num percurso onde autores como Karl Marx, Franz Kafka, Franz Fanon e Gilles Deleuze são evocados nessa operação, na qual a práxis e a criação de conceitos acontecem no enfrentamento dos sofrimentos psíquicos e de patologias produzidas no coração da máquina social capitalista, e como uma característica desta.

Palavras-chave: Tosquelles e Guattari, capitalismo e sofrimento psíquico, análise institucional, transversalidade, molecular.

Abstract: This article explores how certain concepts articulated by Francesc Tosquelles and Felix Guattari emerge from their praxis, initially within mental health institutions. The investigation approaches Tosquelles through Guattari to demonstrate how the latter inherits the praxis, concepts, and understanding of institutional psychotherapy, or institutional analysis, from his Catalan colleague. This concept critiques the psychiatric hospital as an institution that legitimizes capitalism and plays a role in the psychic suffering that Tosquelles identifies as stemming from this particular social organization of production. More importantly, Felix Guattari suggests that institutional analysis should extend beyond mental health settings to various types of institutions. In this context, the concepts of *transversality* and *molecular* are introduced. The discussion also references influential figures such as Karl Marx, Franz Kafka, Franz Fanon, and Gilles Deleuze, in an articulation where praxis and development of concepts emerge as they address psychic suffering and pathologies arising from the heart of the capitalist social machine, and as one of its characteristics.

Keywords: Tosquelles and Guattari, capitalism and psychic suffering, institutional analysis, transversality, molecular.

Introdução

Este artigo começou a ser escrito quando fui convidado para falar no lançamento da mais recente edição do célebre livro de Félix Guattari, *A Revolução Molecular*¹ (1980). O livro foi publicado dessa vez pela Editora Ubu, em uma nova versão e reunião de textos feitos pela Professora Larissa Drigo, que também escreveu o prefácio dessa edição. Foi a própria Larissa quem me fez o convite para um simpático evento que reuniu na Casa Jangada, no Rio de Janeiro, o Professor Vladimir Safatle, o Professor Julien Palota além de, evidentemente, eu mesmo e a própria Larissa.

A Casa Jangada, localizada em uma das casas que sobrevive à especulação imobiliária que grassa pela cidade do Rio de Janeiro, numa simpática travessa no limite entre os bairros de Humaitá e Botafogo, abriga um coletivo de profissionais ligados à saúde mental para atividades de clínica, pesquisa, criação e intervenção política. Logo ao chegar, encontramos uma sala lotada com cerca de quarenta pessoas espalhadas por umas poucas cadeiras e poltronas, sentadas no chão, em pé no pátio e até assistindo na janela desde a rua. Isso produziu uma saudável quebra no formato auditório, ou seja, uma quebra na configuração de um evento acadêmico mais ou menos convencional. Dessa forma, perdeu o sentido fazer qualquer tipo de exposição mais longa: cada um dos convidados falou por cerca de 10 ou 15 minutos, e então passamos para um animado e instigante debate. A fala preparada, que evidentemente apareceu em partes das minhas intervenções, já estava mais ou menos próxima da forma de um artigo, resolvi então revê-la e ampliá-la com vistas a uma publicação.

A questão central que me moveu, quando reli alguns textos d'*A Revolução Molecular* para preparar minha apresentação, foi a de tentar entender melhor a forma peculiar como Guattari forja conceitos e noções a partir de uma *práxis*, e como esses acabam por retornar ao campo da *práxis* em um nível e em uma maneira de ação que, de alguma forma, expressam o sentido do campo molecular. No entanto, o conceito de molecular conferiu à investigação apenas uma perspectiva parcial, e por isso acabei por chegar nele apenas ao final do texto. Antes, visitei com atenção o conceito de psicoterapia ou *análise institucional*, bem como o de *transversalidade*, sempre nessa lógica de buscar a gênese dos conceitos em um prática definida. Percorrendo a história mais ou menos a contrapelo, chegamos então a uma espécie de trajetória nas quais as *práxis* clínicas e políticas, absolutamente articuladas e com um notável campo de interseção entre elas, demandaram produções de conceitos e noções que engendraram novas *práxis*, novas problematizações e, conseqüentemente, novos conceitos. Esse percurso nos levou então até Francesc Tosquelles, onde encontramos um precursor das práticas clínicas e políticas de Guattari, tanto no seu modo de articular *práxis*, identificação de problemas e produção de conceitos, quanto na problematização das instituições de saúde mental e no modo de compreender os sofrimentos psíquicos, as assim chamadas “patologias” e a própria concepção de “loucura”.

Tosquelles ganhou então um papel importante nesse texto, uma vez que é dele que Guattari vai herdar a prática da psicoterapia institucional, que colocou as instituições de

¹ GUATTARI, Félix. *A Revolução Molecular*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

saúde mental, o hospital psiquiátrico e a própria medicina em questão. Guattari traz de seu antecessor o modo como ele concebeu e construiu uma forma de análise de grupo, que coloca as instituições de saúde mental, o hospital psiquiátrico e a própria medicina em questão. Para Tosquelles, psiquiatra marxista e, digamos assim, criticamente freudiano, essa operação era imprescindível para enfrentar o próprio sofrimento psíquico, incluindo os sintomas identificados como patologias. Mas o que nos interessa aqui não é tanto o modo como Guattari praticou ele mesmo a psicoterapia institucional enquanto profissional e militante da área de saúde mental, e sim como ele propôs que se trouxesse essa prática para toda e qualquer instituição, para além das instituições psiquiátricas e de saúde em geral.

Na verdade, é principalmente sobre esse aspecto que posso me concentrar, uma vez que este não é um texto escrito por um profissional do campo da saúde mental. Assim, a partir das práticas e do pensamento de Tosquelles, Guattari percebe que o que deveria também ser colocado em análise seriam, por exemplo, as instituições de Estado, as organizações políticas como partidos e sindicatos, as escolas e universidades, os movimentos artísticos e o sistema de arte, o lugar institucional das profissões e das funções sociais em geral, a família com sua distribuição de poderes e tarefas, e por fim o próprio indivíduo, visto também como uma instituição. Profissional de saúde mental e ativista político como Tosquelles, Guattari², ao propor a ampliação e o aprofundamento da psicoterapia institucional para toda e qualquer instituição, estava interessado naquilo que as determinava como formações de poder típicas da máquina social capitalista. De uma forma geral, vou preferir chamar esse procedimento de *análise institucional*, ainda que em muitos textos as duas variações do conceito se alternem para dizer mais ou menos mesma coisa: *análise institucional* e *psicoterapia institucional*.

Ao mesmo tempo, não parece menos importante que Guattari tenha trazido, para diversas instituições, um procedimento surgido da problematização do hospital psiquiátrico no coração de um processo revolucionário de forte contestação ao capitalismo, como o da guerra civil espanhola. Talvez diga muito sobre o capitalismo, ou pelo menos diga alguma coisa decisiva sobre ele, que o procedimento clínico e político que Guattari propunha, de generalizar todas, ou quase todas as suas instituições, tenha surgido da crítica a uma instituição que deveria tratar do sofrimento psíquico das pessoas, mas que, se não fosse colocada ela mesma em psicoterapia ou análise, não só não poderia exercer essa função, como seguiria sendo agente desse sofrimento, como percebera Tosquelles.

² Guattari não tinha formação em psiquiatria como Tosquelles, mas construiu uma sólida formação psicanalítica e uma longa experiência em instituições de saúde mental até chegar a construir a sua importante crítica à psicanálise e propor o que chamou de *esquizoanálise*. Durante mais de uma década ele frequentou os seminários de Jacques Lacan, de quem foi analisando e colaborador. Francesc Tosquelles, Jean Oury e Gilles Deleuze tiveram com ele nesses seminários. Assim como Tosquelles, e mesmo sendo crítico de Freud, Guattari reclamava a importância da participação dos psicanalistas nas instituições de saúde mental, e chegava a se indignar com os psicanalistas franceses pelo fato de um número muito reduzido destes se disponibilizarem a esse trabalho.

Francesc Tosquelles

Encontrar Tosquelles é encontrar também uma contingência histórica, uma vez que nos deparamos com um psiquiatra que recebeu uma importante influência de Freud e da psicanálise, mas que também foi um marxista e ativista político em meio a um processo revolucionário e a uma reação fascista militar organizada, que desencadeou uma sanguinária guerra civil: a Guerra Civil Espanhola (1936-1939).

Tosquelles era militante do Partido Operário de Unificação Marxista (POUM), partiu para o front em 1936, onde dirigiu hospitais e serviços de saúde em geral que atendiam não apenas os soldados, mas a população civil em geral. O esquizoanalista e pesquisador Anderson Santos destaca que ele conseguiu organizar o hospital central de Almodóvar segundo as suas ideias:

Em suas equipes, tanto em Almodóvar quanto mais tarde em Sepetfonds, Tosquelles valorizava a participação de pessoas comuns na criação de serviços psiquiátricos de qualidade, como camponeses, padres, prostitutas, pintores e advogados, pois os médicos especialistas eram um obstáculo a qualquer projeto revolucionário: por um lado, exerciam poder sobre os pacientes tratando-os como objetos e não como pessoas, e, por outro, possuíam uma visão pequeno-burguesa do mundo.³

De fato, foi Tosquelles quem colocou, em plena Guerra Civil Espanhola, o problema da saúde mental, da psiquiatria e da “loucura” a partir de uma perspectiva política, deixando claro que não seria possível analisar o indivíduo, seus sofrimentos psíquicos e suas ditas patologias mentais sem que as instituições de saúde mental, e mais particularmente os hospitais psiquiátricos, fossem colocados em questão. Seria correto dizer que a questão do hospital psiquiátrico surge como parte do próprio processo revolucionário vivido na Espanha, ao mesmo tempo a partir dele e contribuindo para ele. Observemos, para começar, estas palavras de Tosquelles:

A guerra civil comporta uma mudança de perspectiva sobre o mundo. Geralmente os médicos têm na cabeça a estabilidade de um mundo burguês. São pequenos ou grandes burgueses que querem viver sozinhos, ganhar dinheiro e ser sábios. No entanto, numa guerra civil como a nossa, o médico tinha que aceitar uma mudança de perspectiva sobre o mundo, aceitar que fossem os clientes que determinasse sua clientela e que ele não era onipotente. Portanto, ocupei-me da psicoterapia daqueles homens normais para evitar a crise. Não se pode fazer psicoterapia num setor mantendo uma ideologia burguesa e individualista. Um bom cidadão é incapaz de fazer psiquiatria. A psiquiatria comporta uma anticultura, ou seja, uma cultura diferente daquela do sujeito.⁴

³ SANTOS, Anderson. “Caminhar com François Tosquelles”. In: SANTOS, Anderson (org.). *François Tosquelles. Uma política da loucura e outros textos*. São Paulo: Ubu Editora, 2024, p. 19.

⁴ TOSQUELLES, Francesc. “Uma Política da Loucura”. In: SANTOS, Anderson (org.). *François Tosquelles. Uma política da loucura e outros textos*. São Paulo: Ubu Editora, 2024, pp. 58, 59.

De início, portanto, Tosquelles traz essa proposta de colocar a instituição em um processo psicoterapêutico. É nesse sentido que Marx é um autor decisivo para o psiquiatra catalão, numa operação teórica e prática que implica Marx em Freud e vice-versa. Assim, Tosquelles entende o hospital psiquiátrico como a produção de uma determinada forma de organização social da produção, qual seja, a organização capitalista, na qual uma determinada classe, a burguesia, controla a produção e a extração de vida. Como vimos na citação acima, o autor propõe uma prática da psiquiatria que deveria comportar uma “anticultura” que rompesse com a “estabilidade do mundo burguês” do médico. Assim, deveria ser antes o próprio médico que deveria – ou que também deveria – ser colocado em uma atividade psicoterapêutica e, junto a ele, os demais profissionais da instituição. Evidentemente, aqueles identificados como pacientes também deveriam entrar em psicoterapia, mas esta também seria “institucional”, isto é, o lugar social deles, a família, a posição no local de trabalho entrariam invariavelmente nesse processo.

É como se Tosquelles, em seu processo revolucionário, identificasse um sistema a ser destruído nos ideais burgueses de homem bom representados na própria instituição do médico em geral e do psiquiatra em particular, figura que teria um papel ativo na produção de sofrimento psíquico. Essa observação fica ainda mais evidente no modo inusitado como o psiquiatra observa a queda vertiginosa, e mesmo o quase desaparecimento, de algumas patologias psíquicas em meio à guerra civil espanhola.

A guerra civil, diferentemente da guerra entre nações, está relacionada com a não homogeneidade do eu. Cada um de nós é feito de pedaços contrapostos, como uniões paradoxais e desuniões. A personalidade não é um bloco; se fosse, seria uma estátua. É preciso registrar uma coisa paradoxal: a guerra não produz novos doentes. Ao contrário! Durante a guerra existem muito menos neuroses e existem até psicoses que se curam [...].⁵

Se observarmos a citação acima e a relacionarmos com a anterior, veremos que para Tosquelles há uma espécie de fragmentação do eu graças à guerra civil espanhola e, portanto, também graças ao processo revolucionário que levou a essa guerra que, por sua vez e curiosamente, pareceu ao psiquiatra profícuo do ponto de vista da saúde mental. É como se a quebra e o deslocamento dos lugares e funções sociais pré-determinadas, que é também uma quebra de estruturas de poder, embaralhasse o que ele compreendia como uma *homogeneidade do eu*, aparentemente predominante nos momentos de estabilidade do capitalismo. No entanto, Tosquelles afirma acima literalmente que o *eu* não é, de fato, homogêneo, e sim “feito de pedaços contrapostos, como uniões paradoxais e desuniões”. Assim, de alguma forma, ele parece dizer que a quebra dessa homogeneidade do eu ajudou a produzir uma espécie de saúde ou, no mínimo, uma diminuição dos sofrimentos, visto que certas doenças teriam diminuído ou até desaparecido durante a guerra civil.

⁵ Ibidem, p. 58.

Será essa quebra da homogeneidade do eu que nos vai levar a Guattari e, mais particularmente, a um texto de 1962/63 publicado no livro *Psicanálise e transversalidade* em que afirma que o acesso direto ao indivíduo ou não é possível, ou é enganoso.⁶ O indivíduo isolado é uma produção das instituições e, grosso modo, a construção do indivíduo é uma ação decisiva para a constituição da máquina social capitalista. O isolamento do indivíduo, diz o autor ainda nesse texto, impediria o acesso ao que ele descreve como “os desejos mais fundamentais”. É como se as instituições, ao produzir e isolar o indivíduo, estivessem agindo em uma tentativa de fechá-lo na homogeneidade do eu que vimos Tosquelles mencionar, contribuindo decisivamente para construí-lo dessa forma e bloqueando o acesso dele e daqueles que com ele se relacionam à multiplicidade que o constitui.

Ainda que chame a atenção o fato de Guattari ter usado nesse caso a expressão “desejos fundamentais” em vez de “inconsciente”, a noção de psicoterapia ou análise institucional que ele herda de Tosquelles parece trazer consigo a proposta de uma ação que nos conduz até o inconsciente. Mas se trata de um inconsciente que é concebido, por Guattari (especialmente depois de seu encontro com Deleuze), como uma instância produtiva, ou seja, uma “fábrica do desejo”⁷, e não um teatro e uma instância onde se esconderia um drama familiar com seus “segredinhos sujos”. Nesse sentido, essa operação não seria a de uma “interpretação”, e sim de liberação de possibilidades produtivas, o que, de alguma maneira, já parecia estar na proposta de psicoterapia institucional de Tosquelles. Observemos que estou empregando aqui uma expressão que soa como bastante típica do marxismo: *liberar as forças produtivas*. E de fato é uma possibilidade como essa que Guattari vê na análise institucional, que em seguida o conduzirá à proposta da *transversalidade* e, mais adiante, à própria *esquizoanálise*. Mas, aqui, a questão da “homogeneidade do eu” sugerida por Tosquelles parece ser importante para a maneira como Guattari, junto com Deleuze, concebe a relação direta entre desejo e *socius*. Destaco isso porque quando falamos em uma liberação do desejo, ou seja, a liberação das possibilidades produtivas deste, é importante que ela seja compreendida como a liberação de uma força social, uma força que se constitui socialmente como uma possibilidade de criação e transformação. Trata-se de uma força que pode se manifestar em um processo de singularização que se expressa em um indivíduo ou em grupos sociais, mas de forma alguma o desejo produtivo deve ser entendido, a partir dos três autores que estamos citando neste parágrafo, como uma característica do indivíduo. Voltaremos a esse tema mais ao final deste texto, quando examinarmos mais uma vez a importância da desindividuação tanto para Tosquelles quanto para Guattari.

Por enquanto, examinemos ainda um pouco mais o conceito-operador e, portanto, a práxis da análise institucional. Parece claro que ela surge da constatação de que as instituições produzem uma forma de alienação. Como Guattari, já não nos referimos somente às instituições de saúde mental, mas a todas as instituições-chave da

⁶ GUATTARI, Félix. “Introduction à la Psychothérapie institutionnelle”. In: *Psychanalyse et Transversalité*. Paris: La Découverte, 2003, p. 40.

⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*. São Paulo, Editora 34, 2010, pp. 41 e 79.

máquina social capitalista. É nítida a importância da conhecida reflexão de Marx sobre o *trabalho alienado* que encontramos nos Manuscritos de 1844⁸, que também parece ter sido útil para Tosquelles e Guattari, tanto como um operador clínico quanto como operador político. Lembremos, então, que Marx descreve aí a condição do trabalhador como a de um indivíduo completamente isolado e obscurecido na percepção que tem do processo produtivo do qual ele mesmo faz parte de maneira decisiva, uma vez que se produz nele um estranhamento (*Entfremdung*) e uma alienação (*Entäußerung*) desse processo. Trata-se, inicialmente, da experiência de um duplo estranhamento: um estranhamento de um ser humano em relação ao bem que ele mesmo produziu, uma vez que não se reconhece nesse bem, e também um estranhamento em relação a si mesmo como sujeito produtor. É nesse movimento que o trabalhador é alienado da sua própria natureza, não só da sua natureza de ser humano entendida como a de um produtor, mas também do caráter produtivo da própria natureza da qual ele faz parte como ser humano.

O que me parece, no entanto, é que a operação da análise institucional, tal como pensada e implementada por Tosquelles e depois por Guattari, tem como ponto de partida a percepção de que a alienação é produzida não apenas no trabalhador, mas em todo e qualquer indivíduo na sociedade capitalista. E mais do que isso, a própria concepção do indivíduo, ou seja, a construção sócio-histórica de um “eu” fechado em si mesmo, parece ser parte da produção de algo como uma instituição e agente de produção da alienação. Aqui, Guattari e Tosquelles se diferenciam de Marx, uma vez que esse propunha a desalienação do indivíduo, enquanto aqueles viam o próprio indivíduo não só como uma instância produzida, mas talvez também como uma instituição decisiva para a produção da alienação. É nesse sentido que, tanto para o francês quanto para o catalão, a análise institucional passa pela quebra do indivíduo, do eu fechado em uma suposta homogeneidade – já que este, concebido dessa forma, teria uma função decisiva para determinar os papéis institucionais de cada um. Esse *eu* determina as funções e hierarquias de cada instituição ao mesmo tempo em que é determinado por elas e, conseqüentemente, determina também os lugares de poder na máquina social capitalista. É o que acontece, por exemplo, nas relações entre médico e paciente, professor e aluno, dirigente de partido e massas a serem dirigidas, e assim por diante. O próprio fato de Guattari ter dito ser impossível ou enganoso diagnosticar a patologia psíquica em um indivíduo, indica que, para ele, o processo de análise institucional deve acontecer também como um processo de *desindividualização*, conceito sobre o qual nos deteremos mais adiante.

Já se insinua aqui algo como uma *transversalidade*, mesmo que tomada ainda na literalidade do termo, visto que o indivíduo parece trazer algo de transversal às instituições, mas como uma espécie do que arrisco chamar de “transversalidade do poder”. Isso é o que vimos com Tosquelles, que afirmava que o médico identificado aos ideais de vida individualistas pequeno-burgueses estaria impossibilitado de se

⁸ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 80. Embora a Boitempo tenha escolhido o título mais genérico “Manuscritos Econômico-filosóficos”, o mesmo texto é também chamado de “Manuscritos de 1844”, ou ainda “Manuscritos Parisienses”.

aprofundar nas questões da saúde mental propriamente ditas: é porque ele estaria fechado em um eu homogeneizado, empenhado em ser um indivíduo socialmente prestigiado, provavelmente um “pai de família” respeitado, que ele seria também um médico psiquiatra completamente comprometido com o exercício de suas funções. Esse médico ideal contribuiria para manter o hospital psiquiátrico, com seus pacientes “loucos” ali fechados, exatamente como fora pensado para a manutenção dessa ordem de coisas. Assim, a transversalidade pensada por Guattari está articulada com a desindividualização e se caracteriza como um fluxo que atravessa as instituições: para atravessar as instituições é preciso quebrar os “eus homogeneizados”.

Nos concentremos ainda um pouco mais sobre o tema da alienação e da análise institucional como uma operação de desalienação. Podemos observar que o próprio Marx abre as portas para pensarmos a primeira como um fenômeno que vai muito além de algo que aconteceria apenas dentro das fábricas, onde seria produzida diretamente na relação entre o maquinário e o corpo do trabalhador, como Charles Chaplin filmou magnificamente em *Tempos Modernos*.⁹ Encontramos em Marx a possibilidade de pensar a alienação sendo produzida no *socius* capitalista de uma forma geral e em suas instituições. Vamos então a um outro texto seu, um determinado trecho dos *Grundrisse* em que o filósofo percebe a importância que a produção científica, tecnológica e artística vai ganhando na sociedade capitalista, fruto do que seria o que ele designa como uma espécie de *cérebro social* ou de um *general intellect*.¹⁰ Nos parece que esse aspecto toca a Guattari em particular, dada a importante relação que o filósofo francês estabelece com os autonomistas italianos¹¹ que, a partir desse mesmo trecho do *Grundrisse* e desses conceitos, propõem o conceito de “trabalho social”.¹² O trabalho social seria exatamente aquele que estaria presente no maquinário de uma fábrica, maquinário que é designado por Marx como *capital constante*. Esse, por sua vez, ao mesmo tempo que só poderia existir graças ao desenvolvimento científico e tecnológico, alienaria o trabalhador desse desenvolvimento mesmo, visto que ele – o trabalhador como *capital variável* – estaria a todo tempo subsumido pela máquina. Nesse sentido, a ciência, e conseqüentemente o trabalho social, teriam uma função decisiva para que o Capital, na forma de capital constante, alienasse o trabalhador e dele extraísse lucro e mais-valia.

⁹ *Tempos modernos*. Diretor: Charles Chaplin. Estados Unidos, 1936.

¹⁰ MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013, p. 582.

¹¹ Movimento de esquerda nascido no coração das lutas operárias do norte de Itália do início dos anos 1960, quando ainda se autodenominavam “autonomia operária”, o operaísmo foi importante na transformação das formas de organização e ação dessas lutas, bem como na construção de um novo corpo teórico a partir de uma leitura heterodoxa de Marx, rompendo com a linha marxista hegemônica da Itália na época ligada ao PCI (Partido Comunista Italiano) e sob forte influência de Gramsci. Embora inicialmente o cientista político Mario Tronti fizesse parte desse grupo junto com o filósofo Antonio Negri, foi desse último, que assume uma crítica à forma-partido e propõe uma radicalização das formas autônomas de luta dos trabalhadores, que Guattari se tornou extremamente próximo. Foi das questões que apareceram no bojo dessas lutas, e da leitura do mesmo trecho do *Grundrisse* que estamos mencionando aqui, que Negri criou o conceito de *trabalhador social*.

¹² GUATTARI, Félix. “O Capital como integral das formações de Poder”. In: *A Revolução Molecular*. São Paulo: Ubu Editora, 2024, p. 72. Nesse texto, para se referir à tendência que Marx vê de aumento da importância da produção que se dá fora da fábrica, de onde então, principalmente, passaria a ser extraída a mais valia, Guattari se utiliza do termo *trabalho social médio*.

No entanto, o Capital só pode fazer essa operação capturando, ele mesmo, essa produção social, ou seja, ele precisa produzir mais-valor a partir dos agentes dessa produção social – cientistas, técnicos, artistas – no processo mesmo em que o capital constante, em permanente desenvolvimento, dispensaria de forma significativa o capital variável e demandaria cada vez mais essa produção fora da fábrica. Dito de outro modo, o capital demandaria cada vez mais a produção vinda daquilo que Marx chamou de *cérebro social* ou de *general intellect*, uma produção que segundo os autonomistas italianos era feita pelo *trabalhador social*¹³, submetendo cada vez mais a vida fora da fábrica e o que aí é produzido à lógica da produção de mais-valor. Existe, pois, toda uma criatividade social que é aí submetida, e essa sujeição acontece não apenas pela necessidade do capital de obter cada vez mais maquinário e tecnologia em geral para as fábricas, mas também pela demanda de intensificação do consumo do que é produzido nessas fábricas e, finalmente, para a obtenção de lucro e mais-valor diretamente do próprio trabalho social. É nesse último caso, inclusive, que o capital sujeita não apenas a produção científica e tecnológica, mas também a arte capturada como indústria cultural e entretenimento.

É importante observar como o trabalho social, ou seja, o trabalho intelectual, científico e artístico em geral, e não apenas o trabalhador como capital variável das indústrias, precisava se manter submetido às necessidades do capital. No livro III d’*O Capital*, Marx descreve esse processo como uma das principais contradições do capitalismo: de um lado, o capital necessita de uma produção infinita e, de outro, é preciso que essa produção seja limitada à lógica de produção do lucro e da mais-valor. Assim, é num sentido operatório de si mesmo, e não apenas ideológico, que o Capital cria as suas instituições, especialmente a partir das transformações que impôs ao Estado. É também nessa lógica que as instituições de ciência, tecnologia e até de arte extraem de seus membros a melhor produção possível para o bom funcionamento da máquina social capitalista. Nesse mesmo movimento, elas produzem uma alienação da amplitude que esse processo produtivo poderia ter, tanto como parte da totalidade da produção (inclusive de poder) no *socius* capitalista, quanto como desenvolvimento social para muito além dos limites de produção de lucro e mais-valor.

Trata-se de uma estranha situação onde, por exemplo, as instituições produtoras de ciência alienam os seus próprios membros de toda uma série de possibilidades da própria ciência, numa operação não muito distinta do modo como o trabalhador era alienado da ciência e da tecnologia pelo maquinário da fábrica, que, por sua vez, só poderia existir graças a um *general intellect* fruto de um trabalho social comum que foi constituindo uma teia de saberes, pesquisas e inventos científicos, tecnológicos e artísticos, institucionalizados ou não. No entanto, a ideia da análise institucional, principalmente na forma como foi lida por Guattari, nos leva a pensar que, quando uma instituição aliena cada um de seus membros do conjunto da produção social, ela também

¹³ LÖWY, Michel. *Antonio Negri* 1933, 2023. Disponível em: [https://blogdaboitempo.com.br/2024/01/11/toni-negri-1933-2023/-/:~:text=Toni Negri rejeita categoricamente o,toda a vida social urbana-negri-1933-2023/#:~:text=Toni%20Negri%20rejeita%20categoricamente%20o,toda%20a%20vida%20social%20urbana](https://blogdaboitempo.com.br/2024/01/11/toni-negri-1933-2023/-/:~:text=Toni%20Negri%20rejeita%20categoricamente%20o,toda%20a%20vida%20social%20urbana-negri-1933-2023/#:~:text=Toni%20Negri%20rejeita%20categoricamente%20o,toda%20a%20vida%20social%20urbana) Acesso em: 22/11/2024.

o aliena do lugar de poder que tanto essa instituição mesma quanto seus membros exercem. Isso reforça mais uma vez o que foi dito acima, a saber, que o próprio indivíduo – a experiência de se constituir como um indivíduo, digamos assim – é uma instância de alienação; formulação que não está em Marx, mas que, de uma forma ou de outra, está em Tosquelles e Guattari.

Evidentemente, a burguesia sabe, ou intui, de uma forma ou de outra, que o trabalho – no sentido de produção, criação e invenção – que acontece dentro das instituições, ou mesmo que vem de fora destas, sempre pode muito mais que a sua própria demanda de produção de lucro e mais-valia. Por isso, não raramente vemos sob ataque as instituições científicas e de ensino (as universidades, por exemplo) ou instituições ligadas à produção artística, numa clara operação de restrição de suas atividades às demandas do “mercado”, isto é, do Capital.

Mas aqui cabe uma observação importante: Tosquelles não tinha, de forma alguma, uma posição anti-instituição. O esquizoanalista e pesquisador Anderson Santos nos mostra que o catalão propunha transformar os hospitais psiquiátricos em “escolas de liberdade”, e nesse sentido se diferenciava do psiquiatra italiano Franco Basaglia, outro personagem chave da luta contra o modelo hegemônico de psiquiatria, que apontava para o fim dos hospitais psiquiátricos. De maneira diferente, o catalão queria transformar profundamente as características dessas instituições, inclusive, como sabemos, abrir as suas portas e muros, mas não encerrar o seu funcionamento.¹⁴ Ainda segundo Santos, Tosquelles reivindicava o direito de exercer a psiquiatria e achava que eram, de fato, “antipsiquiatria” aqueles psiquiatras que trabalhavam em instituições que praticavam todo o tipo de violência manicomial e se omitiam diante delas. Ele achava que todos tinham capacidade de enlouquecer e que isso era uma forma do homem “manifestar sua humanidade”.¹⁵ Nos parece então que as instituições deveriam ser, já falando mais próximo a Guattari, espaços de liberação de um fluxo produtivo ou, ainda segundo o francês, um fluxo esquizo como uma produção social que, em certa medida, seria capaz de produzir até algum tipo de saúde. Me parece que foi esse projeto que Guattari, junto com Jean Oury, levou adiante em La Borde.

Mas se dissemos que Tosquelles não era contra as instituições, lembremos mais uma vez que o que nos interessa aqui é toda e qualquer instituição, e não apenas a de saúde mental. Nesse sentido, a análise institucional de uma maneira geral, tal como pensada e praticada por Guattari para diversas instituições, não é uma posição sistemática de destruição das instituições, embora possa sê-lo eventualmente no caso de uma instituição que seja pura expressão de poder em oposição à vida. O que deve ser destruído é o modo como esse poder é exercido no capitalismo, ou seja, a imposição, o controle e a sujeição da vida aos imperativos de produção – nesse caso, na verdade de reprodução – do Capital.

¹⁴ SANTOS, Anderson. “Caminhar com François Tosquelles”. In: SANTOS, Anderson (org.). *François Tosquelles. Uma política da loucura e outros textos*. São Paulo. Ubu Editora, 2024, p. 26. Na verdade, o próprio Santos relativiza essa diferença quando afirma que, na prática, o trabalho que Basaglia liderava nas instituições das quais fazia parte era semelhante àquele que Tosquelles liderou em Saint-Alban.

¹⁵ *Ibidem*.

Transversalidade

Antes de avançar nesse subtítulo, é preciso fazer uma lembrança sobre a proposta deste texto. Tanto agora, quando me detenho sobre a *transversalidade*, quanto antes, quando abordei a análise institucional, foi privilegiada a maneira como as coisas surgiram a partir de uma, ou de algumas, práticas. Busquei mostrar, inclusive, como algumas vezes estas já traziam latente o conceito, antes dele ser formulado e, portanto, não só foram decisivas para a formulação destes, como também os demandaram. Em todo caso, trarei um pouco mais adiante alguns pontos de um artigo em que Guattari definiu o conceito e a prática da transversalidade.

No trecho anterior mencionei o termo “transversalidade”, mas ainda não como a operação que Guattari propunha. Mesmo assim, foram as observações que ele fez sobre a impossibilidade e o caráter enganoso de se produzir diagnósticos sobre o indivíduo que me fez evocá-lo. Lembrando mais uma vez, articulamos o *eu homogêneo* em Tosquelles e o *indivíduo* em Guattari para encontrar esse último – o indivíduo – como uma espécie instituição por trás de outras instituições. Como vimos, será esse eu homogeneizado ao mesmo tempo como indivíduo e como “pai de família” que vai determinar seu aspecto alienado, fechado em si mesmo, em uma função específica na instituição da qual esse indivíduo faz parte, determinando nesse mesmo movimento a sua posição política perante a sociedade.

Sugiro pensarmos então, com Deleuze e Guattari, cada uma dessas instituições pelas quais passa um indivíduo como *segmentos*: a família, a escola, o tempo de serviço militar, a entrada no mundo do trabalho (seja numa empresa ou numa instituição de Estado) e assim por diante. Como dizem os dois autores no capítulo (ou *platô*) nove de *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II*, todos nós somos *segmentarizados*.¹⁶ Isso quer dizer que saímos de um segmento a outro em nossas vidas, não apenas numa história cronológica – de aluno na escola a trabalhador na empresa, como exemplificado – como também numa mesma época e até num mesmo dia. É o que acontece quando estamos, durante o dia, na empresa ou na instituição do Estado onde trabalhamos e, à noite, no espaço da família, em uma reunião de alguma instituição política ou mesmo em uma ocasião recreativa (por exemplo, um encontro com “amigos” em um clube) etc. A partir de Tosquelles e Guattari, sugiro então que o *indivíduo*, mesmo exercendo papéis aparentemente diferentes em cada um desses segmentos, atravessa todas essas instituições e pode alternar a sua função de explorado em uma instituição e explorador em outra. Como afirma Guattari, “de fato, como vimos, num mesmo dia, um mesmo indivíduo muda constantemente de papel: explorado na oficina ou no escritório, torna-se explorador na família, no casamento etc.”.¹⁷ Em todo caso, é preciso considerar que existem posições onde, de uma instituição a outra, a posição subalterna predomina. É o

¹⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “1933 – Micropolítica e Segmentariedade”. In: *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia 2*. Volume 3. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 83.

¹⁷ GUATTARI, Félix. “O Capital como integral das formações de poder”. In: *A Revolução Molecular*. São Paulo: Ubu Editora, 2024, p. 84.

caso do operário subalternizado na empresa, levado ao limite do sofrimento psíquico e então internado como paciente no hospital psiquiátrico, individualizado em sua suposta patologia tanto quanto era individualizado na empresa. Ou ainda a posição das mulheres trabalhadoras, que são subalternizadas na fábrica, na vida política, na família e assim por diante.

Aqui me ocorre um livro que Guattari e Deleuze tomam como decisivo para a filosofia política e a para a teoria do Estado e do *socius* que desenvolvem juntos: o romance *O Processo*¹⁸, de Franz Kafka, magnificamente adaptado para o cinema por Orson Welles em um filme homônimo.¹⁹ Chamo a atenção, no entanto, para o fato de que não pretendo destacar o livro que Deleuze e Guattari escreveram juntos sobre o escritor tcheco, *Franz Kafka por uma literatura menor*; me refiro aqui, mais especificamente, ao platô nove do livro *Mil Platôs*, que acabamos de mencionar: *1933 - Micropolítica e Segmentariedade*. Nesse platô, Kafka é evocado para trazer novíssimos aspectos à filosofia política e às considerações sobre o Estado e as máquinas sociais que os dois autores haviam feito juntos oito anos antes no primeiro livro que traz como subtítulo *Capitalismo e esquizofrenia: O Anti-Édipo*.

No romance de Kafka, Joseph K, o personagem principal, é abordado ao amanhecer no quarto que aluga por três agentes do Estado com postura policial e, depois de algumas discussões onde aparecem também a proprietária do quarto e uma vizinha, é intimado em um processo. A partir daí ele vai atravessando uma série de instituições em busca de, aparentemente, compreender esse processo e dele se desembaraçar. Assim, visita uma gigantesca repartição pública para consultar um chefe por indicação de seu tio, vai a uma sessão num tribunal com uma audiência lotada e ruidosa, e segue atravessando uma série daquilo que, a partir do supracitado platô de Deleuze e Guattari poderíamos chamar de “segmentos” de poder. Esses segmentos se expressam nos setores da repartição pública, nos supostos conhecimentos do tio no Estado e na prima adolescente que o procura, no tribunal, na casa de um célebre advogado acamado e atendido por uma enfermeira, e até no ateliê de um pintor. Mas as instituições e seus segmentos de poder estão também na relação existente entre os agentes que o intimaram, que mais tarde K vai reencontrar fechados em um cubículo em um dos prédios públicos, onde dois deles espancam um terceiro por causa de uma acusação de traição desse último. O próprio protagonista é puxado para essa situação de intriga e violência, precisando escapar da claustrofóbica saleta para não ser espancado também. De forma semelhante, a relação entre a proprietária do quarto que ele aluga e seus inquilinos determinava desde o início um segmento de poder, o que fica claro quando ele retorna à casa e descobre que a senhoria tinha expulsado a sua vizinha de quarto por causa de um comportamento social supostamente inadequado e imoral para os valores da “família”.

Resumidamente, *O Processo* poderia ser descrito com o título do platô nove, *micropolítica e segmentariedade*; ou talvez na ordem inversa, *segmentariedade e micropolítica*, visto que vai nos conduzindo pelos segmentos de poder e nos mostrando as relações

¹⁸ KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

¹⁹ *O Processo*. Diretor Orson Welles. França, Itália, Alemanha e Iugoslávia, 1962.

micropolíticas de cada um deles. Esses segmentos são, insistimos, as diversas instituições, ou segmentos de instituições que tendem a virar instituições – tal qual um departamento do Estado que ganha uma relativa autonomia –, incluindo os pontos de interseção e o modo como umas instituições ressoam e se rebatem umas sobre as outras.

Podemos arriscar dizer que também o percurso de Joseph K é transversal, ainda considerando o termo em sua literalidade. A questão é que esse movimento transversal de K se dá numa situação em que predomina a passividade. Apesar de o personagem mostrar por vezes certas tentativas mais ou menos desesperadas de resistir, predomina a impressão, ao longo do livro e do filme, de que ele está sendo arrastado de um lado para o outro. Mas observamos também que K parece ser levado como que por um fluxo, que passa pelos segmentos nas suas diversas possibilidades de entrada e saída e que também circula dentro de cada segmento por um tempo, se mantém submetido às suas lógicas de poder de uma maneira que é apenas provisoriamente estável, ou talvez metaestável.

Diante dessa afirmação, sugiro que Guattari, ao pensar a transversalidade, pensa uma operação em que poderíamos ter um papel ativo nesse fluxo. Mais que isso, nós ajudaríamos a engendrá-lo no interior das instituições, tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora delas. Sugiro, então, que a transversalidade funciona como uma ação política e clínica que deve atravessar as instituições, mas que está também relacionada à quebra do eu homogeneizado – do indivíduo – da qual falamos aqui. Segundo Guattari:

A modificação deve intervir ao nível de uma modificação estrutural do papel de cada um e de uma reorientação do conjunto. Enquanto as pessoas permanecem paralisadas em torno de si mesmas, elas não enxergam nada além de si mesmas.²⁰

O filósofo francês recorre então à imagem de uma viseira de cavalo e o modo como esta limita a visão. Essa visão limitada seria exatamente aquela restrita ao lugar que é socialmente determinado para cada indivíduo numa instituição (a função alienada, como vimos). A ação da transversalidade teria então o efeito de mexer nessa viseira, abri-la a partir de uma força de fora desse lugar fechado. Ela seria uma operação sobre uma instituição que se oporia, em primeiro lugar, às funções hierárquicas que sustentam as verticalidades institucionais e, nesse sentido, ela se dirigiria aos postos de poder. Embora saibamos que Guattari propõe essa operação para qualquer instituição, se trata, na citação acima, do caso dos hospitais psiquiátricos: a transversalidade abre, de início, os lugares de poder dos diretores, médicos e enfermeiros. Mas ela deve se opor também, segundo o autor, a uma *horizontalidade* caracterizada como algo que tende a surgir no pátio da instituição, entre os pacientes, e que precisa também ser quebrada porque seria um empecilho para uma relação com aqueles nas funções hierarquicamente superiores que não fosse de mera passividade e sujeição.²¹ Assim, a quebra de tal tipo de horizontalidade seria decisiva para produzir a transversalidade e, inclusive, fazê-la

²⁰ GUATTARI, Félix. *Psychanalyse e Transversalité*. Paris: La Découverte, 2003, p. 80.

²¹ *Ibidem*, p. 79.

intervir na verticalidade do poder, produzindo uma outra relação médico-paciente, ou professor-aluno, ou artista-público, ou dirigente político institucionalizado – ou mesmo um militante de organização – e um desejo político fora da militância institucional e hierarquizada.

Nos termos de Guattari, essa ruptura do lugar determinado de cada indivíduo nas instituições se dá pela dissolução do que ele chama, recorrendo a um conceito de Freud de maneira mais ou menos livre, de *conteúdos manifestos*.²² E assim, ainda a partir do criador da psicanálise, Guattari afirma que uma ação de transversalidade seria capaz de fazer emergir conteúdos latentes, fazendo emergir um desejo socialmente reprimido da instituição; reprimido, inclusive, *por causa* da instituição. Essa seria uma operação de liberação das possibilidades produtivas do desejo através de um acesso ao inconsciente que permitiria liberar uma produção social. Aqui já nos parece que Guattari se distancia de Freud, visto que o acesso ao inconsciente depende da quebra da homogeneidade do Eu, do indivíduo fechado em si mesmo – o que nos parece ter sido tematizado com Deleuze em *O Anti-Édipo* como um dos pontos centrais do livro. De fato, não é a intenção deste texto explicar toda a crítica que Deleuze e Guattari constroem à teoria edípica de Freud²³, e sim destacar o quanto esta se construiu e se fez necessária de uma maneira prática também nas experiências de Tosquelles, de Guattari e de Franz Fanon – que aqui acrescentamos também de maneira decisiva –, ex-aluno do psiquiatra catalão, colega na experiência do hospital de Saint-Alban, num companheirismo que se tornou amizade. O que nos interessa é que a teoria edípica representou, para Guattari e Deleuze, um processo de personalização do inconsciente, ou seja, de aprisionamento de toda a dimensão produtiva do desejo, de toda a potência das máquinas desejantes nessa estrutura e na individualização que ela promove, ainda que, segundo os dois franceses, a própria psicanálise tenha sido pioneira em descobrir essa potência:

A produção desejante é personalizada, ou melhor, personalizada, imaginizada, estruturalizada [...]. A produção vem a ser apenas produção de fantasmas, produção de expressão. O inconsciente deixa de ser o que é, fábrica, ateliê, para se tornar um teatro, cena e encenação. E nem sequer teatro de vanguarda, como já havia no tempo de Freud, mas um teatro clássico, uma ordem clássica de representação. O psicanalista torna-se o diretor de um teatro privado – em vez de ser o engenheiro ou o mecânico que monta unidades de produção.²⁴

Dentro da trajetória trazida nesse texto, é como se Tosquelles, lá atrás, já tivesse intuído o caráter limitador de Édipo em relação ao desejo, o que Fanon já havia enunciado de forma explícita em *Pele negra, máscaras brancas*²⁵ (1952), vinte anos antes da obra dos dois franceses, se baseando na crítica da forma edípica do psicanalista francês

²² Ibidem, p. 76.

²³ Resumidamente, ela pode ser definida pela ideia de que a formação do sujeito aconteceria na relação Pai-Mãe-Filho, ou seja, no coração de uma estrutura familiar tipicamente pequeno burguesa.

²⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*. São Paulo, Editora 34, 2010, p. 78.

²⁵ FANON, Franz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Octave Mannoni. Em seu livro *A Psicologia da Colonização*²⁶, Mannoni interpreta os sonhos de alguns cidadãos e cidadãs de Madagascar que haviam sido violentamente reprimidos pelo exército colonial francês quando se rebelaram pela sua independência, exército esse que lançou mão de batalhões de soldados senegaleses para esse massacre. Vejamos dois trechos dessa primeira crítica à teoria edípica de Freud feita por Fanon, que acontece no bojo da crítica que ele faz à interpretação dos sonhos dos cidadãos que haviam sofrido essa repressão, feita por Mannoni:

Assim, sabendo de tudo isso, sabendo o que o arquétipo senegalês pode significar para um malgaxe, as descobertas de Freud não têm nenhuma utilidade para nós. É preciso situar esse sonho em seu tempo, e esse tempo é o período em que 80 mil nativos foram mortos, isto é, um a cada cinquenta habitantes.²⁷

O touro negro furioso não é falo. Os dois homens negros não são os dois pais – um que representaria o pai real e outro, o ancestral (...). O fuzil do soldado senegalês não é um pênis, mas realmente um fuzil Lebel 1916. O boi negro e o bandido não são os *lolos*, ‘almas substanciais’, mas realmente a irrupção durante os sonhos de fantasmas reais.²⁸

Nesse sentido, podemos dizer que o psiquiatra e psicanalista martinicano tem a primeira posição explicitamente anti-edípica da história e que é ganha tanto no coração de sua prática clínica quanto na sua atuação anticolonial, antirracista e anticapitalista: ação política e clínica reunidas em um mesmo movimento. Fanon opera, sem dúvida, uma interpretação dos sonhos e um acesso ao inconsciente que nos leva a produção social e histórica, nitidamente influenciada pelo uso de Marx na clínica, como fazia Tosquelles. Mas a relação com os sonhos como forma de tratamento do sofrimento psíquico e de liberação do desejo, como pleiteava Fanon, também passava por um rompimento de um eu fechado em si mesmo, o que se tornava nítido na crítica dura que o martinicano fazia à forma como Mannoni mesclava o uso da teoria edípica de Freud e os arquétipos supostamente baseados na cultura local, especialmente na mitologia, para produzir uma naturalização falaciosa do lugar subalterno da população malgaxe aos colonizadores brancos europeus.

O molar e o molecular. Considerações finais.

O leitor que teve fôlego para chegar até aqui, talvez ainda se lembre que o evento para o qual fui convidado, e me fez escrever uma versão inicial e parcial deste texto, foi o do lançamento de uma nova edição do livro *A Revolução Molecular*, de Guattari. A essa altura, então, deve estar se perguntando por que o conceito de *molecular* ainda não apareceu. Arrisco dizer que ele vai se preparando, se insinuando, nas trajetórias das práxis que descrevemos aqui. De alguma maneira, creio que Tosquelles já percebe algo

²⁶ MANNONI, Octave. *Psychologie de la colonization*. Paris: Seuil, 1950, *apud* FANON, op. cit., p. 100.

²⁷ FANON, Op. cit., p. 117.

²⁸ *Ibidem*, p. 120.

do que os dois autores franceses vão escrever no início da década de 1970 e que as questões e demandas de sua prática ajudam a levar o conceito de molecular. Vejamos umas das primeiras vezes que uma definição do par conceitual molar e molecular aparecem em *O Anti-Édipo*:

[...] ultrapassam-se os grandes conjuntos, inclusive a família, em direção aos elementos moleculares que formam as peças e engrenagens das máquinas desejanter. Procura-se o modo como estas máquinas desejanter *funcionam*, como elas investem e subdeterminam as máquinas sociais que elas constituem em grande escala. Atinge-se então as regiões de um inconsciente produtivo, molecular, micrológico ou microfísico, que nada quer dizer e nada representa.²⁹

[...] o verdadeiro inconsciente está, ao contrário, no desejo de grupo, que põe em jogo a ordem molecular das máquinas desejanter. É aí que está o problema, entre os desejos inconscientes de grupo e os interesses pré-conscientes de classe.³⁰

De fato, não poderíamos dizer que Tosquelles percebeu a necessidade de “ultrapassar os grandes conjuntos” desde quando se deparou, ainda na Catalunha e no contexto da Guerra Civil Espanhola, com os hospitais psiquiátricos, seus profissionais e seus pacientes? São esses grandes conjuntos que são identificados ao nível molar, que sujeita o molecular. Eles são concebidos a partir de uma unidade de medida que Deleuze e Guattari tomam da química e que interessa a eles exatamente por ser uma operação de reunir a multiplicidade em uma unidade. Essa unidade, por sua vez, é construída a partir de um processo de quantificação que sujeita a multiplicidade a grandes padrões, e por isso Deleuze e Guattari a designam como “estatística” no âmbito da filosofia política. É por isso que o conceito de molar é especialmente apropriado para designar uma operação de poder típica do Capital: a de reduzir o Real a grandes quantidades abstratas que serão convertidas em moeda.

Lembremos, então, que o próprio eu homogeneizado é identificado por Tosquelles como um conjunto que ele propõe que seja quebrado como parte imprescindível do processo de psicoterapia institucional na forma como ele o concebe. Quer dizer, o catalão não só percebia esta operação como impreterível para se acessar as origens do sofrimento psíquico como compreendia o próprio eu homogeneizado como umas das origens desse sofrimento, particularmente porque ele seria decisivo para a determinação das funções sociais, sobretudo as de poder, em cada uma das instituições. Quebrar o eu homogeneizado era, então, uma operação decisiva da análise institucional para liberar um movimento criativo em uma instituição. No caso do hospital psiquiátrico (sobre o qual Tosquelles se detém), a loucura, antes patologizada e socialmente discriminada, seria positivamente potencializada para criar o que ele chamava de “escolas de liberdade”.

Digamos, então, que aquilo que Tosquelles fazia era a liberação das moléculas que se encontravam aí submetidas no eu fechado em si mesmo ou, mais do que isso, que

²⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*. Op. cit., p. 242.

³⁰ *Ibidem*, p. 340.

o psiquiatra encontrava nas disfunções de comportamento, incluindo as de linguagem, o que desse eu sobrava ou excedia. Esse excesso era aquilo que não se submetia ao eu enquanto grande conjunto molar, que vem a ser, por sua vez, o conjunto das características designadas como “personalidade” e/ou das funções sociais que constituem um “indivíduo”. Aqui, finalmente, voltamos ao conceito de *desindividuação* (que pode também ser designado pela ação de *desindividualizar*) mencionado por Foucault em seu prefácio de 1977 à edição estadunidense de *O Anti-Édipo*:

Não exija da ação política que ela restabeleça os “direitos” do indivíduo, tal como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação, o deslocamento e os diversos agenciamentos. O grupo não deve ser o laço orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização”.³¹

Não seria isso que Tosquelles e Guattari estavam fazendo desde o início: “desindividualizar”? Sabemos que Tosquelles estava ainda longe de cunhar os conceitos de molar e molecular, mas, dentro do olhar a contrapelo que pretendi usar nesse texto, pode-se dizer que ele já percebia o desejo como algo que se refere diretamente ao *socius*, que circula e se dá diretamente nele e com ele. Nesse sentido, a desindividualização com que Tosquelles trabalhava, antes de Foucault pensar esse conceito para se referir a uma operação que leu em *O Anti-Édipo*, era uma espécie de liberação molecular. A sua psicoterapia institucional, e depois a análise institucional de Guattari – tão importante para as formulações que ele vai desenvolver depois com Deleuze –, foi sem dúvida a instauração de uma ação clínica e política ao nível molecular, uma micropolítica. O “micro”, nesse sentido, não designa o nível molecular como algo restrito a uma espacialidade ou a um universo social reduzido, e sim a capacidade que uma ação política – ou clínica, ou clínico-política – tem de atravessar as instituições e os diversos segmentos de uma máquina social, desmontando e embaralhando as suas estruturas molares, captando nos grandes conjuntos as moléculas que se recusaram a se submeter ou que estavam submetidas e despotencializadas em suas possibilidades. As práticas de Tosquelles, aliadas às suas leituras de Marx implicadas em Freud e vice-versa, parecem tê-lo ajudado a perceber a materialidade imediata do desejo. Ao mesmo tempo, a origem pulsional desse desejo daria a ele a dimensão de matéria intensa, nunca igual a si mesma, que se efetiva a partir daquilo que Lacan chamou de *Real*, e que Deleuze e Guattari designam, a partir de Artaud, de *Corpo Sem Órgãos*. Nesse sentido, uma ação molecular é aquela que provoca e se abre a essa intensidade da matéria.

De fato, em *O Anti-Édipo* os dois autores franceses não hesitam em articular a libido ao que os gregos chamavam de *hylé*³², termo em geral traduzido por *matéria*. É por isso que faz todo o sentido buscar na química, um campo de conhecimento que estuda

³¹ FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. O texto de Foucault do qual extraímos esse trecho, *O Anti-Édipo: Introdução a uma vida não fascista*, foi republicado posteriormente no terceiro volume da reunião de escritos de Foucault, intitulada *Ditos e Escritos*.

³² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*. Op. cit. p. 54.

as propriedades da matéria, os conceitos de molar e molecular. Tanto Tosquelles quanto Guattari, ambos influenciando Deleuze, perceberam que os disfuncionamentos, as falhas, os sofrimentos manifestados eram, ou pelo menos poderiam ser em determinadas condições, não apenas os sintomas de uma máquina social que causa sofrimento psíquico, mas também a possibilidade latente de produção de outras possibilidades e formas de vida. Nesse sentido, a transversalidade pensada por Guattari nos parece claramente um movimento de fazer atravessar um fluxo molecular nas instituições, quebrando as suas estruturas hierárquicas, liberando e reunindo as moléculas que restam e excedem, reagrupando-as de forma produtiva. É como se todas as instituições pudessem ser, de uma forma ou de outra, as escolas de liberdade que Tosquelles imaginou para os hospitais psiquiátricos como novas instituições de potencialização vital da “loucura” ou, como vai dizer Guattari junto com Deleuze, de liberação da dimensão produtiva do desejo.

A esta altura é interessante perceber que acabei por me referir às instituições de saúde mental bem mais do que o planejado no início do texto, posto que a intenção era ver como uma prática surgida nos hospitais psiquiátricos deveria ser trazida para tantas outras instituições políticas, jurídicas, artísticas e sociais de uma maneira geral. Certamente não é por acaso que uma crítica e uma prática como a análise institucional, que se pretende disseminar socialmente, tenha surgido em instituições de saúde mental. Essa observação, que agora parece inevitável, deve ser deixada como uma indicação da possibilidade de estudos futuros. Tosquelles e toda uma linhagem que ele inaugura, passando de forma decisiva por Fanon, percebe que a produção de sofrimento psíquico e de adoecimento é uma operação chave da máquina social capitalista. Como nos mostraram Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, o capitalismo só pode existir graças a uma intensificação dos fluxos do desejo, mas ao mesmo tempo precisa ter uma estratégia para conjugar esses fluxos ao capital e não deixá-los escapar às funções sociais determinadas de um *socius* capitalista. O capitalismo reduz tudo e todos à necessidade de produção de lucro e mais-valia, portanto, a uma forma de valoração quantitativa: a forma-mercadoria, as quantidades abstratas em forma de moeda. Uma dinâmica intensa de fluxos do desejo é decisiva para o Capital e, no entanto, são esses fluxos que mais o ameaçam. Desse ponto de vista, os fluxos de desejo devem ser reprimidos e destruídos se não puderem ser transformados em lucro e mais valia.

O caso extremo a que essa violência pode chegar no limite da expansão incessante e infinita do Capital, qual seja, o colonialismo e com ele o racismo e a sujeição de corpos e mentes à exaustão (até chegar ao ponto do extermínio), foi inventariado por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*. Mais uma vez, não é por um acaso que aquela que seja talvez a mais veemente obra de desconstrução e denúncia do colonialismo e do racismo seja uma obra escrita por um psiquiatra e psicanalista, que foi um transformador radical tanto da psiquiatria quanto da psicanálise em sua prática e em sua vida de homem negro no coração das instituições da metrópole colonial. As razões disso são, de uma só vez, clínicas e políticas. A essa linhagem que vem de Tosquelles, que passa por Fanon e chega a Guattari, talvez seja o caso de acrescentar o psicanalista alemão Wilhelm Reich, ainda que ele não se articule diretamente com todos esses autores. Reich percebera que a

ideologia não só produzia um obscurecimento das mentes, produzindo ilusão e engano nos seres humanos, como também era capaz de alterar as estruturas psíquicas.³³

Trazendo até nós essa linhagem, creio que chegaremos impreterivelmente às obras de Paul Preciado como *Testo Junkie*³⁴ e *Dysphoria Mundi*³⁵, com sua afirmação de que “o capitalismo nos adicta”, isto é, nos agencia de uma forma servil a uma dinâmica de intensificação de fluxos que, no lugar de ser uma liberação das possibilidades do desejo, nos adoce e nos causa sofrimento. Seria exatamente daí que se extrairia a mais-valia hoje, num capitalismo denominado, ainda segundo o autor, de *farmacopornográfico*. Partindo de Tosquelles a Preciado e passando por Fanon e Guattari, podemos ver a produção de um sofrimento psíquico e físico e, a partir deste e no coração deste, a produção de um controle social e de um processo de extração de lucro e mais-valia como características-chaves do capitalismo – eis o programa possível de um novo texto, fruto da percepção de que a questão política está cada vez mais impregnada por um problema clínico e implicada na busca de uma espécie de saúde.

Referências Bibliográficas

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2* (vol. 3). São Paulo: Editora 34, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*. São Paulo, Editora 34, 2010.
- FANON, Franz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- GUATTARI, Félix. *A Revolução Molecular*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.
- GUATTARI, Félix. *Psychanalyse e Transversalité*. Paris: La Découverte, 2003.
- KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- LE MOS, Frederico. *Desejo de repressão e paixão de abolição: O problema do fascismo em Deleuze e Guattari*. Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da UFF, 2024.
- LÖWY, Michel. *Antonio Negri 1933, 2023*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2024/01/11/toni-negri-1933-2023/#:~:text=Toni%20Negri%20rejeita%20categoricamente%20o,toda%20a%20vida%20social%20urbana>. Acesso em: 22/11/2024.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

³³ O psicanalista austríaco afirmava que a ideologia agia para “inserir esse processo econômico nas estruturas psíquicas dos seres humanos dessa sociedade”, referindo-se ao capitalismo. WILHELM, Reich. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 17. Cf. LEMOS, Frederico. *Desejo de repressão e paixão de abolição*, 2024.

³⁴ PRECIADO, Paul. *Texto Junkie*. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2023.

³⁵ PRECIADO, Paul. *Dysphoria Mundi*, O som do mundo desmoronando. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 2023.

-
- SANTOS, Anderson. "Caminhar com François Tosquelles". In: SANTOS, Anderson (org.). *François Tosquelles. Uma política da loucura e outros textos*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.
- O Processo. Direção: Orson Welles. França, Itália, Alemanha e Iugoslávia, 1962.
- PRECIADO, Paul. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2023.
- PRECIADO, Paul. *Dysphoria Mundi: o som do mundo desmoronando*. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 2023.
- TEMPOS Modernos. Direção: Charles Chaplin. Estados Unidos, 1936.
- TOSQUELLES, Francisc. "Uma Política da Loucura". In: SANTOS, Anderson (org.). *Uma política da loucura e outros textos*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

Recebido / Received: 19/10/2024
Aprovado / Approved: 11/12/2024



Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

O sentido de política no funcionalismo ético-estético de Gilles Deleuze

The meaning of politics in Gilles Deleuze's ethico-aesthetic functionalism

Gabriel Prado Rodrigues  

Doutorando em Filosofia na UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Contato: gabrielpradow@gmail.com

Resumo: O propósito deste texto é discutir o conceito de funcionalismo ético-estético à medida que ele torna lícita a defesa de uma noção de política, baseada no trabalho de Deleuze, que escapa a caracterizações de sua filosofia como conservadora ou politicamente impotente. Depois de uma introdução muito breve do problema, apresentamos o conceito de repetição, sobretudo como aparece em *Qu'est-ce que fonder?* (1956-1957), *Différence et répétition* (1968) e outras obras deleuzianas iniciais. A seguir, demonstramos como a repetição e outros conceitos deleuzianos se relacionam com a noção de funcionalismo, tendo por base, em especial, os textos *L'anti-Oedipe* (1972), de Deleuze e Guattari, e *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, de François Zourabichvilli (1998). Por fim, demonstramos como a conjugação dos conceitos apresentados e desenvolvidos dá consistência ao conceito de funcionalismo ético-estético no contexto da política deleuziana.

Palavras-chave: Deleuze; política; ética; funcionalismo; acontecimento.

Abstract: The purpose of this text is to discuss the concept of ethical-aesthetic functionalism insofar as it makes it possible to defend a notion of politics, based on Deleuze's work, that escapes characterizations of his philosophy as conservative or politically impotent. After a very brief introduction to the problem, we present the concept of repetition, especially as it appears in *Qu'est-ce que fonder?* (1956-1957), *Différence et répétition* (1968) and other early Deleuzian works. Next, we demonstrate how repetition and other Deleuzian concepts relate to the notion of functionalism, based particularly on the texts *L'anti-Oedipe* (1972), by Deleuze and Guattari, and *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, by François Zourabichvilli (1998). Finally, we demonstrate how the combination of the concepts presented and developed gives consistency to the concept of ethico-aesthetic functionalism in the context of Deleuzian politics.

Keywords: Deleuze; politics; ethics; functionalism; event.

1. Introdução

Como explicar que uma filosofia que defende o conceito de uma “diferença em si mesma”¹, que tenta capturar “a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo”², é capaz de influenciar ética e politicamente um mundo, em larga medida, baseado na identidade? Com efeito, para alguns autores, a base diferencial ou “virtual” da filosofia de Deleuze a tornaria incapaz de ultrapassar, ao nível prático, uma postura meramente contemplativa. Isso criaria a figura inusitada de um Deleuze politicamente *conservador*, que se furta ao estabelecimento da ponte entre o *effondement* virtual e seu correspondente ontológico atual.³ A questão é bem resumida pelo seguinte trecho de Peter Hallward, em seu *Out of this world: Deleuze and the Philosophy of Creation* (2006):

Dado que reconhece somente a relação unilateral entre virtual e atual, não há lugar na filosofia de Deleuze para nenhuma noção de mudança, tempo ou história que seja mediada pela atualidade. No fim, Deleuze oferece poucos recursos para pensar as consequências do que acontece dentro do mundo realmente existente como tal. Diferentemente de Darwin ou Marx, por exemplo, a orientação inflexivelmente virtual do “construtivismo” de Deleuze não permite a ele explicar a transformação cumulativa ou a novidade nos termos de materiais e tendências atuais.⁴

Para Hallward, a própria filosofia deleuziana carece de instrumentos para pensar sobre “materiais e tendências atuais”, uma vez que, supostamente, centra todas as suas preocupações sobre uma dimensão virtual “fora deste mundo”, instância que nomeia seu livro. A única criação possível para Deleuze, segundo Hallward, seria aquela que ignora os componentes do mundo “atual”, para além de seus elementos e de seus habitantes, para gerar um “plano virtual que leva para sempre para fora de nosso mundo atual”.⁵ Como completa Hallward, o virtual não consegue romper com modos de agregação sedimentados no atual, de tal modo que o virtual parte de uma posição de “passividade e dependência”.⁶

Crítica semelhante é identificada no texto *Le fascisme de la pomme de terre* [“o fascismo da batata”], de Alain Badiou, cujo título faz alusão ao rizoma tanto como estrutura biológica da planta da batata quanto como conceito filosófico de Deleuze e Guattari. Badiou alcunha os autores como “os líderes da trupe anti-marxista”⁷, que rejeitam a perspectiva revolucionária, representada pela alternativa maoísta de Badiou,

¹ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 16.

² *Ibidem*.

³ Cf. *Diferença e repetição* sobre a diferença entre o fundamento (pp. 66-107) e o *effondement* ou a-fundamento como a “liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem-fundo como não-fundado [...]” (*Ibidem*, p. 107).

⁴ HALLWARD, Peter. *Out of this world: Deleuze and the Philosophy of Creation*, p. 162. Exceto quando indicado, todas as traduções de trechos de língua estrangeira são de nossa autoria.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁷ BADIOU, Alain. *The Adventure of French Philosophy*, p. 193.

em favor de um “parlamentarismo ‘democrático’”.⁸ Esse aspecto, para Badiou, segue-se diretamente da recusa de Deleuze e Guattari do hegelianismo, pela qual eles “abominam e procuram abafar [...] a divisão em dois, isto é, a dialética”.⁹ No texto posterior de Badiou sobre Deleuze, *Le clameur de l'être* (1997)¹⁰, o veneno contido no trabalho anterior cede lugar a um tom bem mais amigável, mas, em nível conceitual, o livro corrobora a mesma leitura. Como defende Badiou, nesse livro, a filosofia deleuziana está, antes de tudo, preocupada com a demonstração de uma ontologia “hierarquizada” do Uno, não do Múltiplo, cujo propósito último é demonstrar o condicionamento de qualquer elemento do mundo atual a uma virtualidade de direito removida desse mesmo domínio. No fim das contas, é uma leitura que se limita a repetir a narrativa do conservadorismo deleuziano, ainda que não nomeadamente.

Radicalizando essa linha interpretativa, escreve Slavoj Žižek que há “características que justificam chamar Deleuze de ideólogo do capitalismo tardio”.¹¹ A seguir, Žižek expõe o que denomina a “ambiguidade”¹² deleuziana com respeito ao capitalismo, fundada na semelhança entre a teoria dos fluxos deleuzo-guattariana e a lógica de circulação desenfreada dos fluxos descodificados no corpo do Capital. Por fim, até mesmo Antônio Negri chega a declarar, em entrevista de 2004, que, há sempre, em Deleuze,

uma sensação de estupor atônito diante de Singularidade, há sempre uma incapacidade de traduzir o evento ontológico em uma prefiguração ou esquema da razão, em uma constituição ou mesmo em uma constituição meramente virtual que, no entanto, contenha um elemento construtivo.¹³

O que todas essas leituras têm em comum, *mutatis mutandis*, é o que podemos chamar de substancialização ou *reificação do virtual*. Nesse caso, o virtual é concebido, de maneira equivocada, como entidade dissociada da estrutura do próprio mundo, o que engendra a ilusão da ineficácia ético-política da filosofia deleuziana. O objetivo do presente texto é expor a ótica conceitual através da qual é possível identificar a tração política da diferença: a recusa de todo voluntarismo e a adoção de uma perspectiva “funcional” de política, apresentada em *L'anti-Oedipe*.¹⁴ Grosso modo, trata-se de uma concepção de agência que não se furta à *internalização da contingência*. Tentaremos também demonstrar de que modo esse elemento funcional segue um fio temático que se estende desde trabalhos de Deleuze anteriores a *L'anti-Oedipe*.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Para um livro inteiro dedicado à crítica da leitura de Badiou, cf. ROFFE, Jon. *Badiou's Deleuze* (2011).

¹¹ ŽIZEK, Slavoj. *Organs Without Bodies*, p. 163.

¹² Ibidem, p. 167.

¹³ CASARINO, Cesare; NEGRI, Antonio. *It's a Powerful Life: A Conversation on Contemporary Philosophy*, p. 155.

¹⁴ Cf. oposição entre “funcionalismo molar” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, *O anti-Édipo*, p. 240) e “funcionalismo molecular” (Ibidem, p. 379), a ser melhor explicada adiante.

2. A finitude e a ética da repetição

Em *Qu'est-ce que fonder?* ["o que é fundar?"], notas a um seminário proferido por Deleuze entre 1956 e 1957, o autor explica como a filosofia pós-kantiana rejeita o estatuto teológico do conceito de criação. Na modernidade, a noção de criação "é uma ideia teológica que deve ser compreendida com base em uma vontade e entendimento infinitos"¹⁵, posto que divinos. Sem o intelecto divino, "a ideia de criação não poderá ser mantida".¹⁶ O movimento do pós-kantismo, introduzido, segundo Deleuze, no trabalho dos poetas e escritores do Romantismo Alemão¹⁷, vai gerar uma filosofia "que postula o princípio de uma imaginação constitutiva. No sistema, o homem não toma o lugar de Deus, porque o sistema deve substituir a ideia de criação por outros conceitos".¹⁸ Trata-se aqui dos autores dos grandes Sistemas, a exemplo de Schelling e de Hegel, que internalizam no Sistema a capacidade mesma da criação. Como escreve Deleuze, parafraseando Hegel, o saber absoluto não aponta para a transcendência, mas é *savoir de ce monde ci*, saber deste mundo.¹⁹

Não se pode subestimar a radicalidade dessa ideia: a potência de constituição ontológica é internalizada na finitude, o que transfigura o infinito em uma qualidade do próprio finito. Esse é um tema que acompanha Deleuze já em 1953, na monografia sobre David Hume, *Empirisme et subjectivité*, em que Hume se pergunta, na voz de Deleuze, como "a imaginação devém verdadeiramente constituinte e criadora"²⁰ Ou, ainda, "como o espírito devém uma natureza humana"²¹ Finalmente, como "a repetição devém uma progressão, e mesmo uma produção"²² Em outros termos, questão sobre como é possível que se crie algo a partir da simples repetição da matéria. Tema esse abordado por Hume de acordo com o tema das leis gerais derivadas pelo espírito da simples repetição de objetos.²³ O tema é, entretanto, ampliado por Deleuze, nos seguintes termos: se o infinito é um atributo do próprio finito, sem que haja transcendência, em sentido absoluto, a criação é nada mais que o produto de um movimento de repetição; de dobras e redobras de uma mesma imanência sobre si mesma. A imanência *retorna* sobre si mesma; ela se torna *um movimento de eterno retorno sobre si mesma* e, nesse processo, produz a criação ou a diferença. Eis, aí, o problema do eterno retorno ou o problema da repetição. Abordado, pela primeira vez, em 1953, ele

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Qu'est ce que fonder*, disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/218>>. As anotações estão todas disponíveis nesse endereço, mas, para facilitar a localização, no texto citado, das referências que utilizamos, reportamo-nos à edição em inglês paginada das anotações: "What Is Grounding? (2015), From transcribed notes taken by Pierre Lefebvre Translated, introduced, and annotated by Arjen Kleinherenbrink" (p. 168).

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ KERSLAKE, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, p. 21.

¹⁸ DELEUZE, G. *What Is Grounding?*, p. 170.

¹⁹ Nesse ponto, é interessante inclusive notar, nessa fala de Deleuze, a ausência do famoso "anti-hegelianismo" de *Nietzsche et la philosophie*, de 1962. Hegel é, na fala de 1956, citado sob luz positiva, no sentido de que a filosofia sistemática de Hegel, como a de Schelling, é evocada como aquela que substitui o sentido divino de criação pela ideia de *sistema*.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, p. 91.

²¹ Ibidem, p. 10.

²² Ibidem, p. 73.

²³ Ibidem, p. 127.

será sistematizado por Deleuze somente em *Différence et répétition*, de 1968: problema sobre em que medida a repetição produz a diferença. Em que medida a criação não é qualidade da transcendência, mas o elemento de uma finitude que deriva o novo dos limites internos de sua própria imanência.

Ora, mesmo em *Qu'est-ce que fonder?* a repetição já é abordada por Deleuze, mas em termos específicos. Em primeiro lugar, escreve Deleuze, a repetição se baseia no existencialismo cristão de Kierkegaard²⁴, que funda uma noção *psíquica* de repetição, muito antes da repetição de hábitos tematizada pela psicanálise freudiana:

Temor e tremor, de Kierkegaard: “para mim, não é sobre extrair uma mudança da repetição, mas sobre transformar a repetição em algo interior, no objeto da liberdade ela mesma, em seu supremo interesse”. Em *O conceito de angústia*: “o hábito aparece sempre que a eternidade se retira da repetição”. Não se trata de repetição psíquica nem de formas mecânicas de psiquismo (hábitos), mas de uma repetição mais profunda que não é nem o contrário da liberdade nem a alienação da vida psíquica. Ela é uma e a mesma coisa que a liberdade.²⁵

A repetição é psíquica no sentido de que seu objetivo é produzir uma mudança psicológica naquele que repete. Só que podemos dizer que essa mudança acaba por romper a restrição ao *médium* psicológico na medida em que produz o reconhecimento interno da própria liberdade. Esta é coextensiva à apreensão do absurdo, que, para Kierkegaard, perpassa a experiência do cristianismo; experiência cujo modelo, para o autor, é o pedido realizado por Deus a Abraão.²⁶ O confronto com o absurdo é, portanto, o motor da questão existencial que denuncia as respostas, consideradas “de segunda mão. Quanto ao fundamento, ele silenciava as respostas [*faisait taire les réponses*], e a operação desse fundamento consistia em um paradoxo”.²⁷

A noção psicológica de repetição é complementada, na perspectiva de Deleuze, por uma noção *cosmológica* de repetição, cujo modelo é o conceito nietzschiano de eterno retorno. Na cosmologia nietzschiana, o real é devir e o Ser, conceito que indica estabilidade, passa a designar recortes ou fotografias de um devir sempre contínuo. Ora, a fluidez do real, em Nietzsche, implica a centralidade do conceito de *valor*, como parte de uma crítica aos valores estabelecidos de saída:

²⁴ “‘What Is Grounding?’ mostra que o conceito de repetição de Deleuze é firmemente enraizado no tratamento de Kierkegaard da repetição, mas com modificações baseadas em reflexões antropológicas sobre a natureza do ritual” (KERSLAKE, C. op.cit., p. 12). O par Kierkegaard-Nietzsche, junto ao poeta francês Charles Péguy, é retomado em *Différence et répétition*, mais uma vez como instrumento de fundamentação do conceito de repetição (p. 25). Christian Kerslake assinala também como, em *Qu'est-ce que fonder?*, há discussões essenciais sobre pecado, ansiedade e os estágios da vida [para Kierkegaard] (estético, ético e religioso), que não são replicadas em outros lugares na elaboração de Deleuze do conceito de repetição (mas são fundamentais para compreendê-lo)” (Ibidem, p. 17). É também uma das poucas palestras em que Deleuze se ocupa de questões filosóficas fundamentais, em vez de comentar outros autores (Ibidem, pp. 11-12).

²⁵ DELEUZE, G. *What Is Grounding?*, pp. 75-76.

²⁶ Ibidem, p. 78.

²⁷ Ibidem, p. 125.

Para Nietzsche, a teoria dos valores nunca é separada de uma certa crítica dos valores e das mistificações que ela implica. [...] Ela serve para garantir uma certa ordem em vez de questionar essa ordem. Há uma ida além da moral, problema ético. É colocado como poder. É sobre perguntar o que o ser humano pode fazer. Em seus olhos, a lei e o dever separam o ser humano de uma certa dimensão do ser humano. A visão moral vai ser reintroduzida, mas não vai ser mais aquela da lei e do dever. Os modos de existência não terão o mesmo valor (solução possível). O primeiro tema de Nietzsche é então a oposição do ser e o devir. A noção de valor é a relação entre o devir e o poder.²⁸

Com efeito, “a ideia de que tudo se torna nos mostra a vaidade do conceito de Ser”.²⁹ Nesse sentido, a consideração de valores particulares é substituída pelo signo mais geral do valor como conceito independente, que ganha, ele mesmo, estatuto metafísico.³⁰ Só que é também, assevera Deleuze, um problema ético: “o eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser”.³¹ Nesse caso, o conceito de valor como signo hierárquico da moral é substituído pelo problema do “valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema de sua criação. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo”.³² Concebidas à luz de sua genealogia, as avaliações são imediatamente “maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam”.³³ Esses modos de existência devem ser selecionados, justamente, pelo eterno retorno como princípio prático de seleção:

Mas em que sentido o eterno retorno é seletivo? Primeiro porque, na qualidade de pensamento dá uma regra prática à vontade. O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto a regra kantiana. Havíamos observado que o eterno retorno como doutrina física era a nova formulação da síntese especulativa [kantiana]. Como pensamento ético, o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática [de Kant]: *O que quer que queira, queira de tal maneira que queira também o seu eterno retorno.*³⁴

Nessa inversão do imperativo categórico kantiano, a que se segue uma ressignificação do paradigma da moral, é a *força* ou a *intensidade* de um valor aquilo que o torna determinante. É a intensidade, como aspecto objetivo do valor, em sentido ontológico ou cosmológico, que força seu retorno na imposição de uma vontade de poder como índice psicológico de conciliação entre a vontade e o dever.³⁵ Institui-se, assim, o vínculo entre o psíquico e o cosmológico; o ético e o ontológico em uma

²⁸ Deleuze, G. *What is Grounding?*, pp. 81-82.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 37.

³² *Ibidem*, p. 9.

³³ *Ibidem*, pp. 9-10.

³⁴ *Ibidem*, p. 88.

³⁵ DELEUZE, G. *What is Grounding?*, p. 83.

mesma “via de acesso para a heterogênese complexual, [...], intolerável foco de criacionismo ontológico”.³⁶ Para o bem ou para o mal, somente o que é intenso retorna. “O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar”.³⁷ Em *Différence et répétition*, um tal princípio ético-ontológico de repetição encontrará sua formulação acabada:

Sem dúvida, é sob este aspecto que o eterno retorno se revela como a “lei” sem fundo deste sistema. O eterno retorno não faz retornar o mesmo e o semelhante, mas ele próprio deriva de um mundo da pura diferença. [...] O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a ausência de origem assinalável, isto é, o assinalamento da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente para fazê-los retomar enquanto tais. Neste sentido, o eterno retorno é bem a consequência de uma diferença originária, pura, sintética, em-si (o que Nietzsche chamava de vontade de potência). Se a diferença é o em-si, a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença.³⁸

Voltando ao tema da imanência como finitude constitutiva, com que iniciamos esta seção, podemos dizer que a noção deleuziana de diferença radicaliza a criatividade implicada na “imaginação constitutiva”, que Deleuze concebia já nos pós-kantianos. Assim, de fato, a repetição produz diferença, mas é porque a própria repetição já era diferença desde o início. A criatividade é, portanto, convertida no motor mesmo do real, e é assim distribuída, tornada imanente. Por outro lado, o conceito ontológico de repetição se torna solidário de uma concepção singular de ética, em que, se o ser é diferença, o sujeito agente é confrontado com sua condição paradoxal: a um só tempo, produto da diferença e articulador de sua potencialidade transformadora. É esse aspecto que queremos desenvolver a partir do que, Deleuze denomina, com Guattari, “funcionalismo molecular”.³⁹ Nosso enfoque no conceito se dá não apenas porque *L’anti-Oedipe* é “todo ele um livro de filosofia política”⁴⁰, por assim dizer, mas porque o conceito de funcionalismo aparece a título de aplicação do tema da repetição diferencial. A questão ética de *Différence e répétition* é determinar o crivo para a seleção do modo como a diferença deve repetir assim como, em *L’anti-Oedipe*, a questão é sobre como “maquinar o desejo”. Somente nesse último livro, no entanto, o problema é colocado da forma mais direta possível, acerca da necessidade de se

³⁶ GUATTARI, Félix. *Caosmose*, p. 97.

³⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 90.

³⁸ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, pp. 182-183. A diferença já era o crivo da seleção no texto de Deleuze sobre Nietzsche: “chama-se ‘nobre’ a energia capaz de transformar” (DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 59). Como coloca ainda Deleuze, “vontade de potência não quer dizer que a vontade queira a potência. [...] Vontade de potência deve interpretar-se de modo totalmente diverso: a potência é quem quer na vontade. A potência é o elemento genético e diferencial na vontade. Por isso a vontade de potência é essencialmente criadora” (Ibidem, p. 111). De modo análogo, podemos dizer, partindo da tópica de *Différence et répétition*, que, tanto quanto a potência é o que quer na vontade, é a diferença que se repete na repetição.

³⁹ DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 379.

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p. 210.

descobrir num sujeito a natureza, a formação ou o funcionamento de suas máquinas desejanter, independentemente de toda interpretação. O que são as suas máquinas desejanter? o que você faz entrar nelas? o que você faz sair delas? como isso funciona? quais são os seus sexos não humanos? O esquizoanalista é um mecânico, e a esquizoanálise é unicamente funcional.⁴¹

Cumprir observar que não temos, aqui, intenções nem condições de estabelecer um paralelo muito preciso entre os conceitos de *Diférence et répétition* e de *L'anti-Oedipe*.⁴² Nosso intuito é demonstrar, de maneira breve, como um mesmo problema atravessa, a título de fio condutor, momentos do pensamento deleuziano desde suas primeiras abordagens do conceito de repetição até o que chamamos de funcionalismo ético-estético. Esse problema talvez possa, de modo flexível, ser formulado da seguinte maneira: em que medida a repetição da diferença, como internalização do infinito no finito, produz também uma nova concepção de agência. Nela, *a dissolução da dicotomia entre finito e infinito se prolonga na eliminação equipolente dos limites entre o mecanicismo e a liberdade*. Nesse caso, a ética deve se basear no esforço de um sujeito finito em organizar, na forma de modulações “funcionais”, as forças infinitas que o atravessam e que não deixam de ultrapassá-lo. Só que são funções tendo em vista, digamos, o “nó” de forças ou linhas ético-estéticas que concentram o encontro do diferencial com o identitário, ou, nos termos de *L'anti-Oedipe*, do molecular com o molar.⁴³ Funções cujo objetivo é, justamente, mapear e articular esse vínculo entre os dois registros, que é o que importa a Deleuze e Guattari. Assim, a identidade, como representação ontológica da finitude, não corresponde à anulação da diferença, como quer o mecanicismo, mas a uma das formas de organização funcional daquilo que se diferencia. Isso posto, nosso intuito é descrever esse elemento dito “funcional” da política deleuziana. Para compreendermos esse elemento, precisamos, antes, compreender o conceito de funcionalismo, da maneira como é exposto por Deleuze e Guattari.

3. Funcionalismo e involuntarismo

Em primeiro lugar, os autores distinguem o conceito de eventuais funcionalismos sociológicos ou linguísticos, deixando claro que “uma formação biológica e uma formação social não se formam da mesma maneira que funcionam. Assim, não há funcionalismo biológico, sociológico, linguístico etc., no nível dos grandes conjuntos especificados”.⁴⁴ O funcionalismo de Deleuze e Guattari, chamado

⁴¹ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op.cit., p. 426.

⁴² Para uma leitura comparativa muito interessante entre os panoramas conceituais respectivos de *Diférence et répétition*, *Logique du sens* e *L'anti-Oedipe*, cf. o livro de Joe Hughes, *Deleuze and the Genesis of Representation* (2008). Segundo o autor, “se Deleuze é sistemático, é porque, apesar das mudanças de sentidos e mudanças de nomes, há ainda uma estrutura relativamente estável” (Ibidem, p. 155) em sua filosofia. Na página 156 do mesmo livro, há um esquema comparando vis-à-vis conceitos centrais respectivos de cada livro indicado.

⁴³ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op.cit., pp. 368-374.

⁴⁴ Ibidem, p. 239. Os autores fazem essa ressalva provavelmente para se distanciarem de toda doutrina “funcionalista” sobretudo do campo da sociologia, a exemplo, nomeadamente, dos sistemas distintos de

molecular, não distingue entre essas instâncias, cuja divisão é considerada secundária em relação ao registro do desejo em que se dá a maior parte das análises de *L'anti-Oedipe*. O funcionalismo sociológico, para os autores, não foi “suficientemente longe”⁴⁵, pois as máquinas sociais são *formadas* por mecanismos, que, do ponto de vista dos objetivos funcionais a que essas máquinas atendem em seu uso social, são invisíveis. Mecanismos, justamente, *moleculares*, isto é, que se dizem do *medium* em fluxo do desejo. A máquina social, com efeito, funciona de acordo com o preenchimento de espaços social, linguística, orgânica, política, teórica e psicologicamente pré-determinados, mas sua formação se dá ao nível molecular, “regiões de um inconsciente produtivo, molecular, micrológico ou microfísico, que nada quer dizer e nada representa”.⁴⁶ Resumindo, então, os dois pontos do funcionalismo molecular de Deleuze e Guattari: primeiro, ele é restrito ao campo imanente da molecularidade; segundo, ele define, enquanto *locus*, a matriz genética da máquina social.⁴⁷

Em segundo lugar, trata-se de um funcionalismo “ético-estético”, levando em conta o termo de Félix Guattari, em seu último livro, *Caosmose*, de 1992. Como descreve o autor, sua estratégia teórica e prática consiste, em

fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos, a questão não é mais saber se o inconsciente freudiano ou o inconsciente laciano fornecem uma resposta científica aos problemas da psique. Esses modelos só serão considerados a título de produção de subjetividade entre outros, inseparáveis dos dispositivos técnicos e institucionais que os promovem e de seu impacto sobre a psiquiatria, o ensino universitário, os mass mídia...”.⁴⁸

Portanto, o termo “ético-estético”, tanto quanto o termo “funcionalismo”, diz respeito justamente à dimensão genética da subjetividade, em sua operacionalidade própria com relação aos dispositivos molares a que se relaciona. A dimensão ético-estética, no entanto, expande o aspecto funcional, uma vez que a ideia de função, por si só, remete somente à restrição relativa de um certo mecanismo, tomado anteriormente de forma mais ampla. O paradigma ético-estético de Guattari é ético pois, ao considerar os saberes, como escreve o autor, “a título de produção de subjetividade entre outros”, torna relevante não as “formas de veridicção”⁴⁹ de cada saber em particular, mas a maneira como cada saber é um polo gravitacional no campo de relações nas quais se enreda todo elemento da realidade. Sem que, entretanto, – e aí entra a parte “ética” do conceito – *seja perdido qualquer sentido de agência*. Em outros termos, perde-se, então, certa axiomatização, se pudermos falar assim, de um saber em particular; perde-se também a figura do sujeito, como hipotético observador e

Auguste Comte e Émile Durkheim. Sobre o assunto, cf. GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*, 1984.

⁴⁵ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op.cit., p. 380.

⁴⁶ Ibidem, p. 242.

⁴⁷ Ibidem, pp. 45-52.

⁴⁸ GUATTARI, Félix. *Caosmose*, p. 21.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*, p. 6.

articulador desse saber, mas não se perde o conceito de agência. Só que a agência passa a ser dita do tempo ou, ainda, do real como tal, enquanto rede de relações, linhas ou fluxos. O saber, por sua vez, passa a ser relevante enquanto momento integrante dessa rede de relações. Só que além de ético, é também um paradigma estético porque a ética, como agência distribuída e espalhada, pela temporalidade ou pela realidade; ou, ainda, como *agenciamento*, não é etologia nem livro de mandamentos. Na medida em que a ética se faz desde a matriz genética da subjetividade como do próprio real, matriz que é também o plano molecular do desejo, refere-se diretamente à estética enquanto escopo da sensibilidade ou do sensório-motor. A estética, justamente, como “teoria do sensível”⁵⁰ aquilo “que nos leva de volta para as condições da experiência, sob a dupla garra do visível e do enunciável. *Remontar da experiência às suas condições não é uma questão de reflexão, mas sim de experimentação, de ‘visão’*”.⁵¹ Temos, então, um funcionalismo, que define o plano pré-individual e impessoal do desejo como dotado de certa organização, na medida em que delimita suas próprias funções, ainda que não sejam funções molares; funcionalismo ético, pois toma a ação como condicionada, diretamente, pelas funções moleculares; funcionalismo ético-estético, pois essas funções moleculares incidem, diretamente, sobre a sensibilidade e, portanto, sobre tudo que é percebido por essa sensibilidade.

É também oportuno lembrar que a ideia de funcionalismo é um dos conceitos introdutórios da clivagem entre a esquizoanálise e a psicanálise. Enquanto a psicanálise é bastante dependente da ideia de interpretação, sobretudo como operador da análise clínica, a esquizoanálise se alicerça, escrevem Deleuze e Guattari, no princípio de um “funcionamento”, tomado no sentido mais geral possível:

Como isso funciona? Eis a única questão. A esquizoanálise renuncia a toda interpretação, porque renuncia deliberadamente a descobrir um material inconsciente: o inconsciente não quer dizer nada. Em contrapartida, o inconsciente faz máquinas, que são as do desejo, e das quais a esquizoanálise descobre o uso e o funcionamento na imanência da relação delas com as máquinas sociais. O inconsciente nada diz, ele maquina. Não é expressivo ou representativo, mas produtivo. Um símbolo é unicamente uma máquina social que funciona como máquina desejante, uma máquina desejante que funciona na máquina social, um investimento da máquina social pelo desejo.⁵²

É um funcionalismo no sentido mais geral possível porque não deve ser restrito a campo pré-definido algum. O teatro familiar psicanalítico é, portanto, substituído pelo modelo ontológico da máquina enquanto índice máximo de imanência. Máquinas desejantes e máquinas sociais, por exemplo, são recortes funcionais que circunscrevem

⁵⁰ LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 99.

⁵¹ *Ibidem*, p. 280; grifo do autor. Como também escreve Jacques Rancière, em belíssimas páginas, “a estética não é um saber sobre as obras, mas um modo de pensamento que se desdobra acerca delas e que as toma como testemunhos de uma questão: uma questão que se refere ao sensível e à potência de pensamento que o habita antes do pensamento, sem o conhecimento do pensamento” (RANCIÈRE, Jacques. Existe uma estética deleuziana?, em: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, p. 505).

⁵² DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Op.cit.*, p. 239.

o plano de investigação renovado do funcionalismo molecular esquizoanalítico.⁵³ É também nesse sentido que, em *L'anti-Oedipe*, Deleuze e Guattari substituem a interpretação pela noção de experimentação, a que corresponde a substituição alegórica do divã psicanalítico pelo “passeio do esquizofrênico”⁵⁴, em que todo tipo de objeto, natural ou artificial, serve para a construção do processo produtivo esquizo. Em um tal processo, “o uso, o funcionamento, a produção e a formação são uma coisa só”.⁵⁵

Na mesma linha, como colocam Deleuze e Guattari, os delírios do mais famoso paciente póstumo de Freud, Daniel Paul Schreber, “funcionam”: eles constituem uma estrutura simbólica coerente cuja lógica não deixa de ser mapeável, como ilustram os relatos do próprio Schreber.⁵⁶ Funcionar, então, em outras palavras, é ter força de “produção”, isto é, força de criação ou composição. O funcionalismo é um construtivismo. Dada a imanência sempre pressuposta por Deleuze e Guattari, podemos dizer que, se o delírio de Schreber funciona, funciona tudo aquilo que possui consistência o bastante para reivindicar cidadania no que chamamos de *real*. Essa é outra maneira de dizer que o que importa é o funcionamento de um certo arranjo de elementos, seja ele qual for, sendo irrelevantes categorias extrínsecas a esse funcionamento, como erro, desvio, falta ou falha.

Esse aspecto retoma também a noção de seleção, que expusemos brevemente acima em relação ao eterno retorno de Nietzsche. Como coloca François Zourabichvilli, em seu texto, de 1998, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, a ética parte de uma “avaliação: não somente a avaliação das possibilidades de vida, quando se chega a apreendê-las como tais; mas a própria possibilidade de vida como avaliação, maneira singular de avaliar ou de separar o bom e o mau, distribuição dos afetos”.⁵⁷ Trata-se de uma dimensão estético-afetiva da ética, que Deleuze concebia em Nietzsche e em Spinoza como um “*pathos*, o instrumento de uma tipologia dos modos de existência imanentes, das maneiras concretas de viver e de pensar”.⁵⁸

⁵³ Ibidem, pp. 11-22.

⁵⁴ Ibidem, pp. 12-13; p.54; p. 121.

⁵⁵ Ibidem, p. 239. Como explica Deleuze também já em *Proust et le signes*, de 1964, “por que uma máquina? Porque a obra de arte, assim compreendida, é essencialmente produtora: produtora de certas verdades. Ninguém mais do que Proust insistiu no seguinte ponto: a verdade é produzida e produzida por ordens de máquinas que funcionam em nós, extraídas a partir de nossas impressões, aprofundadas em nossa vida, manifestadas em uma obra. Por isso Proust recusa com tanta veemência uma verdade que não seja produzida, mas apenas descoberta ou, ao contrário, criada, e um pensamento que se pressuporia a si mesmo pondo a inteligência em primeiro lugar, reunindo todas as faculdades em um uso voluntário correspondente à descoberta ou à criação (*logos*)” (DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*, p. 138).

⁵⁶ “uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes. O presidente Schrebernt tem os raios do céu no cu. Ânus solar. E estejam certos de que isso funciona. O presidente Schreber sente algo, produz algo, e é capaz de fazer a teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquina e não metáforas” (Ibidem, p. 11).

⁵⁷ ZOURABICHVILLI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política), em: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, p. 338).

⁵⁸ Ibidem, p. 339. Nesse sentido, “a vontade de potência como devir das forças impede seu equilíbrio, determinando uma diferença de quantidade entre as forças e uma qualidade para cada uma delas. Avaliar é apreciar se, numa certa relação, há afirmação ou negação da vida, se quem se impõe é a vontade de potência afirmativa ou negativa. Logo, a vontade de potência é o ponto de vista avaliador por excelência” (BARBOSA, Mariana de Toledo, “Um corpo que experimenta e avalia: a ética de Deleuze à luz da “grande identidade” Spinoza-Nietzsche”, pp. 874-875). Além disso, conforme a autora, a avaliação nietzschiana se

A essa altura, talvez tenhamos condições de responder a problemática colocada na introdução de nosso texto, sobre leituras que qualificam a filosofia deleuziana como conservadora ou politicamente impotente. Podemos dizer que elas sofrem do que Zourabichvilli alcunha de *voluntarismo*. Escreve o autor que Deleuze era de esquerda, mas rejeitava o voluntarismo, pois não há nada de mais estranho em sua política “do que o projeto de transformar o mundo segundo um plano ou em função de uma meta”⁵⁹, em uma defesa injustificada do “dualismo conservar/transformar”.⁶⁰ A essa perspectiva, Zourabichvilli opõe o *involuntarismo* de Deleuze, que, longe de significar a “futilidade de toda ação”⁶¹, produz uma reordenação tópica em que o foco deixa de ser a realização do possível e se torna a criação do próprio possível.⁶² Nesse contexto, conceitos como “avaliação” e “seleção” indicam, justamente, a necessidade de isolamento dos meios que permitem certa abertura na temporalidade, em favor dos novos possíveis.

Voltando uma segunda vez à nossa questão inicial, o mundo da identidade é afetado pela diferença na medida em que o primeiro se torna um modo da própria diferença. Aliás, podemos dizer que o voluntarismo pode ser tratado também como um caso particular – e ineficiente – de involuntarismo. No voluntarismo, há duas grandes determinações: o possível e sua realização⁶³, dicotomia não raro replicada na oposição clássica entre potência e ato; ou, ainda, entre teoria e prática. Se pudermos esquematizar a ação voluntária, de maneira breve, nela, temos dois polos principais: em primeiro lugar, a idealização, em abstrato, de certo cenário a ser atingido; em segundo lugar, a hipótese de que, mediante certo conjunto de práticas, o cenário inicialmente posto em ideia seja transposto para uma encarnação da matéria, organizada de maneira específica. Além disso, as práticas a servirem de ponte entre o cenário idealizado e sua realização circunscrevem certo escopo planejado, fora do qual

conjuga ao princípio spinozista da “experimentação” para constituir o eixo fundamental da ética deleuziana. Do ponto de vista da experimentação, “a tarefa ética, na leitura deleuziana de Spinoza, é a busca da ação por parte do corpo, no esforço de organização dos encontros” (Ibidem, p. 872).

⁵⁹ Ibidem, p. 333.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, p. 351.

⁶² Em outros termos, como escreve Rodrigo Nunes, “Deleuze e Guattari, por sua vez, nunca deixaram de falar de revolução, mas deslocaram as coordenadas do termo: em vez de uma questão de ser, ele tornou-se questão de devir. Assim concebida, a revolução jamais poderia se deter em um estado de coisas acabado, uma sociedade que finalmente estaria livre de conflitos e isenta de mudanças; mas o fato de que as revoluções, no fim das contas, ‘dão errado’ não priva as pessoas de devirem revolucionárias, isto é, de se depararem com situações que irão disparar novos devires-revolucionários” (NUNES, Rodrigo; *Nem horizontal nem vertical: para uma teoria da organização política*, p. 190 [versão em pdf]).

⁶³ Devemos tomar o “possível” como uma das figuras da identidade no contexto da ética e da política. Como define Deleuze, “o possível não tem realidade (embora possa ter uma atualidade); inversamente, o virtual não é atual, mas possui enquanto tal uma realidade. Ainda aí, a melhor fórmula para definir os estados de virtual idade seria a de Proust: ‘reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’. De outra parte, de um outro ponto de vista, o possível é o que se ‘realiza’ (ou não se realiza); ora, o processo da realização está submetido a duas regras essenciais: a da semelhança e a da limitação. Com efeito, estima-se que o real seja à imagem do possível que ele realiza (de modo que ele, a mais, só tem a existência ou a realidade, o que se traduz dizendo-se que, do ponto de vista do conceito, não há diferença entre o possível e o real). E como nem todos os possíveis se realizam, a realização implica uma limitação, pela qual certos possíveis são considerados rechaçados ou impedidos, ao passo que outros ‘passam’ ao real” (DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, p. 78).

subsiste apenas a figura negativa de um erro ou um desvio. É considerado *determinado* o planejamento tanto de um provável cenário futuro, quanto de práticas para a sua realização; é considerada *indeterminada* a realidade, que é, por sua vez, dissociada do pensamento. Todo excesso ontológico que foge ao escopo do planejamento prévio é, por sua vez, considerado um erro. A direção dessa dinâmica é tomada, de maneira unilateral, como partindo da teoria para a prática e evitando sempre o acaso do desvio, percurso orientado pela força motriz da espontaneidade “voluntária” de um sujeito.

Já no involuntarismo, pode-se também partir de uma oposição entre o possível e a realização, mas a relação entre essas determinações se processa de modo completamente distinto. Isso porque, nesse caso, já se parte do reconhecimento de que as duas determinações iniciais são insuficientes para se chegar no objetivo final. A “realização” é, portanto, um paradoxo: ela é idealizada formalmente de início, mas, para que ela se concretize, efetivamente, o tecido de sua determinação inicial é necessariamente modificado pela emergência de inúmeras variáveis que, cristalizando-se em seu percurso, são tanto fundamentais para a sua conclusão quanto, em larga medida, imprevisíveis. Em outros termos, em contexto ético-político, o planejamento é sempre limitado, pois ele deve levar em consideração variáveis do processo que, necessariamente, ainda não foram postas. A particularidade do involuntarismo é que ele leva esse elemento contingente em consideração. Mais do que isso, ele chega a tomá-lo *como a condição mesma da prática*.

Se, em termos metafísicos, a lição ética deleuziana é complexa, em termos práticos, ela pode ao menos ser expressa de forma relativamente simples, da seguinte forma: no involuntarismo, o link não é entre o possível idealizado e sua realização futura, mas entre o possível e a medida em que o possível, como uma possibilidade particular, permite a emergência de outros possíveis, sem os quais a ação não pode ser concluída. O possível, então, não é eliminado, mas simplesmente muda de função. Isso ocorre porque a ação *involuntária* parte do reconhecimento prévio da indeterminação incontornável de certos pontos do processo que leva até seu objetivo. Uma tal ação, então, prepara-se, paradoxalmente, para a existência de algo em relação a que ela não pode se preparar. Então, para resumir, a ação involuntária é mais flexível, pois pressupõe que todo esquema de ação anteriormente pensado permanece incompleto até o momento mesmo de sua efetuação. Pressupõe-se que essa efetuação vai, ela mesma, erigir, por exemplo, novos arranjos de desejos, de ilusões e fantasias inconscientes, pessoas e grupelhos individuados; elementos contingentes que servirão, eles próprios, como polos essenciais do processo e cuja configuração circunscreve os limites dentro dos quais uma organização se sustenta ou se quebra.

Sem a contingência não há, portanto, acontecimento, pois a contingência fornece a matéria sem a qual o acontecimento não chega a se efetuar por completo. Com efeito, isso implica que o resultado jamais será idêntico ao planejado inicialmente, ponto enfatizado pelas interpretações que identificam Deleuze como um conservador, mas que passa ao largo da questão. O ponto não é a impossibilidade da ação planejada, mas sim certo modo pelo qual, em contexto ético-político, devemos lidar com o próprio ato do planejamento. Ao fim e ao cabo, somos forçados a considerar o acontecimento

de forma mais *precisa*: “aqueles que pretendem transformar o real à imagem do que antes conceberam não levam em conta a própria transformação”.⁶⁴

4. Conclusão

Para ilustrar um pouco mais nosso ponto, podemos dizer, a respeito da ética deleuziana, o mesmo que afirma Slavoj Žižek sobre a liberdade, em Hegel: “nós não somos apenas menos livres do que pensamos (os contornos de nossa liberdade são predeterminados); nós somos simultaneamente mais livres do que pensamos (‘pomos’ livremente a mesma necessidade que nos determina)”.⁶⁵ Somos menos livres do que pensamos, pois somos condicionados por forças ou fluxos que nos ultrapassam, mas somos retroativamente livres para, em certa medida, organizar os modos dessas forças, cuja estrutura diferencial implica que o condicionamento inicial é sempre passível de alteração. O aspecto involuntário da agência se aprofunda, então, no princípio de descoberta e seleção das funções que nos condicionam e de que nos utilizamos. Em outros termos, na liberdade retroativa do funcionalismo, somos livres para determinar, justamente, *aquilo que nos determina*. É nesse sentido também que, a despeito da profusão de temas políticos tratados por Deleuze e Guattari, os autores jamais se afeiçoam à distinção teoria/prática. A dualidade muito mais interessante é entre os padrões mais ou menos reprodutíveis de um sistema determinado, seus “impasses, os bloqueios, os germes de pivô e os pontos de estruturação”⁶⁶, e os pontos de fissura ou de desterritorialização que o acometem, o que força a reorganização dos padrões postos ou, alternativamente, sua dissolução.

Então, para concluir, no modelo funcionalista de agência, a possibilidade e a realização se transmutam em polos arbitrariamente definidos de um plano de organização cujo verdadeiro objetivo é fazer com que passe certo fluxo. Se a imagem da possibilidade, definida com antecedência, possui, então, algum uso, é somente o de servir, ela mesma, de alguma forma, para *acelerar* processos que levem à criação de novos possíveis, dado que é esse impulso criativo que vai, aos poucos, desenhando o plano do evento em curso. “Ou a moral não têm sentido nenhum ou então e isto que ela quer dizer, ela não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece”.⁶⁷

Isso significa dizer, para tomar uma imagem de *Différence et répétition*, que o possível jamais é determinado, o que é determinado é somente a diferença enquanto forma pura do tempo ou “crença do futuro, crença no futuro”.⁶⁸ O eterno retorno, como seleção e avaliação, é a crença do futuro, porque a partir dele está posto que o futuro segue, necessariamente. Só que não está dada a configuração a ser tomada pelo porvir. Em outras palavras, a suposição de uma capacidade criativa imanente ao ser não diz nada ainda sobre que tipo de relação será constituída por essa capacidade, pois a

⁶⁴ ZOURABICHVILLI, F. Op.cit., p. 337.

⁶⁵ ŽIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. 384 (versão em pdf).

⁶⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs 1*, p. 32.

⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 151.

⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 138.

contingência não determina o modo como pode, *de facto*, desdobrar-se a própria relação contingente. Se o possível não se encontra determinado é porque *o virtual é que determina o possível*. O possível, por si só, é ainda indeterminado, enquanto a diferença, como forma do tempo e da contingência, é o *locus* do desdobramento determinável do evento.⁶⁹ A compreensão equivocada do possível como determinado e da diferença como indeterminação, na forma do erro, cria a imagem bizarra de um Deleuze conservador.

Além disso, o princípio da diferença como determinação no tempo não é sinônimo da existência de um domínio transcendente misterioso porque a repetição equivale às dobras da imanência sobre si mesma. Nesse contexto, o que denominamos funcionalismo é nada menos que o esforço do mapeamento e articulação dos pontos simultaneamente ético-políticos e estéticos que levam às dobras diferenciais da imanência. “Chegar à identidade do possível e da necessidade, onde a vontade não é mais nada senão um falso problema ou nascida do evento como de sua própria autoafirmação”.⁷⁰ Trata-se da exploração do liame necessariamente contingente entre a ordem sensível e a potencialidade aberrante nela implicada, que possibilita, de direito, sua transformação.

Referências bibliográficas

- ALLIEZ, Éric. (Org.). Vários autores. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- BADIOU, A. *The Adventure of French Philosophy*. Londres e Nova Iorque: Verso, 2012.
- BADIOU, A. *The Clamor of Being*. Tradução de Louise Burchill. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- BARBOSA, Mariana de Toledo. “Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da ‘grande identidade’ Spinoza-Nietzsche”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 141, 2018, pp. 867-890.
- CASARINO, Cesare; NEGRI, Antonio. “It's a Powerful Life: A Conversation on Contemporary Philosophy”. In: *Cultural Critique*, N 57 (Spring 2004), pp. 151-183.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs 1*. Tradução de Luiz Orlandi. Tradução de Ana Lucia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo, Editora 34, 2022.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

⁶⁹ Ibidem, pp. 132-133.

⁷⁰ Ibidem, p. 138.

- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salina Fontes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *What is Grounding?* Tradução de Arjen Kleinherenbrink. The New Centre for Research and Practice: &&& Publishing, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Qu'est-ce que fonder?* Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957, Cours du 30/11/1955, (Notes manuscrites prises par Pierre Lefebvre). Webdeleuze. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/218>>. Acesso em: 20/04/2024.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*. Polity Press, Cambridge e Oxford: 1984.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.
- HALLWARD, Peter. *Out of this world: Deleuze and the philosophy of creation*. Londres: Verso, 2006.
- HUGHES, Joe. *Deleuze and the Genesis of Representation*. Londres e Nova Iorque, Continuum, 2008.
- KERSLAKE, Christian. *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- NUNES, Rodrigo. *Nem vertical nem horizontal: para uma teoria da organização política*. 2023, versão pdf.
- ROFFE, Jon. *Badiou's Deleuze*. Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 2012.
- ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, BOITEMPO. Versão pdf.
- ZIZEK, Slavoj. *Organs without Bodies*. New York: Routledge, 2004.

Recebido / Received: 30/05/2024
Aprovado / Approved: 24/11/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i3.64473>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

Devir-odioso e produção da diferença em Facção Central

Becoming-hateful and the production of difference in Facção Central

Ciro Martins Lubliner  

Pós-doutorando na Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Contato: ciro.lubliner@gmail.com

Wallace José Silva 

Graduado em Ciências Sociais pela Unifesp, São Paulo, SP, Brasil

Contato: wallace.jose@unifesp.br

Resumo: Este texto busca pensar parte da obra do grupo de rap paulistano Facção Central, deslocando-o de visões estreitas e estereotipadas quanto à sua poética. Sobretudo em um diálogo crítico entre o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari e a teoria da subcultura no campo da Sociologia, procuramos mostrar como as palavras de Facção Central não estão coadunadas com a violência balizada pelos ditames da Justiça ou de Deus. Antes, trata-se de um “devir-odioso” contra um mundo que quer desapossar os corpos periféricos de sua real força. Por fim, tentaremos expor como é justamente no instante crucial de afastamento e negação da doutrina da dívida e do juízo que reside a capacidade de produzir a diferença desde as margens.

Palavras-chave: Deleuze e Guattari, Facção Central, Diferença, Subcultura, Rap.

Abstract: This text seeks to analyze part of the work of the São Paulo rap group Facção Central, moving it away from narrow and stereotypical views regarding its poetics. Mainly in connection with the thoughts of Gilles Deleuze and Félix Guattari and the subculture theory of the Sociology field, we look forward to showing how the words of Facção Central are not aligned with the violence mark out by the dictates of Justice or God. Instead, it is a “becoming-hateful” against a world that wants to dispossess peripheral bodies of its real strength. Finally, we will try to expose how it is precisely in the crucial moment of distancing and denial of the doctrine of debt and judgment that resides the capacity of producing difference from the margins.

Keywords: Deleuze and Guattari, Facção Central, Difference, Subculture, Rap.

Orientado pela constatação de uma presença psicologizante, ou seja, uma análise social que coloca o sujeito e sua consciência em primeiro plano nos discursos que empreendem leituras dos afetos políticos¹ presentes nas periferias, este texto tem como principal interesse erigir uma crítica ao que podemos chamar de “mercado da neurose”.² Tal psicologização do comportamento do jovem periférico (até mesmo uma patologização de sua “cultura local”) está ligada ao desenvolvimento das teorias de subcultura criminal ou delinquente no campo do Direito Penal. Por esse viés, pretendemos traçar uma linha de fuga diante dessas leituras institucionais que subjagam as performatividades margeantes em seus agenciamentos coletivos.³

Mas antes, para melhor alinhar nossa crítica, cabe realizar um breve histórico dos estudos de subcultura.

No artigo “Rethinking Subculture and Subcultural Theory in the Study of Youth Crime - A Theoretical Discourse”, publicado em 2015, o pesquisador nigeriano Chijioke Nwalozie traça uma linha histórica de desenvolvimento dos estudos da subcultura, ou teoria da subcultura delinquente, como ficou conhecida posteriormente. Segundo o autor, esse movimento que surge nos estudos de Sociologia e Criminologia, e pode ser subdividido em dois grandes eixos: a corrente liberal ou estrutural-funcionalista americana, desenvolvida na Universidade de Chicago entre os anos de 1950 e 1960, e a corrente marxista britânica desenvolvida na CCCS (*Centre for Contemporary Cultural Studies*) da Universidade de Birmingham no final dos anos de 1970. Figurando como um dos trabalhos mais importantes do campo está o livro *Delinquent Boys: The Culture of the Gang* (1955), do criminologista americano Albert K. Cohen, constantemente citado em artigos no campo do direito penal e dos estudos sobre violência e juventude. Entretanto, quase vinte anos antes, o trabalho de Robert K. Merton, intitulado “Social Structure and Anomie” (1938), influenciará sobremaneira seus sucessores graças à sua tese da anomia social, a ideia de que uma pessoa ou um

¹ Nos referimos aqui a uma dimensão social que é composta pela “afetação”, isto é, formada por corpos que se compõem e se afetam através das sensações que podem provocar uns nos outros. Essa perspectiva vem de uma leitura da *Ética* de Baruch Espinosa e da apropriação de seu conceito de “*Conatus*” na ordem dos afetos e sua interação com um determinado campo social feita por Gilles Deleuze. Para mais detalhes, cf. DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática* (São Paulo: Escuta, 2002); NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos* (Belo Horizonte: Autêntica, 2016).

² DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 32. O termo “neurose” é mais conhecido pelo seu desenvolvimento na psicanálise freudiana. Em termos mais gerais, o neurótico é vitimado de uma psiquê recalçada que esconde o trauma e cria a síndrome, tendo como principal operador o complexo de Édipo ou Electra. Ao usar o termo “mercado da Neurose”, acenamos para uma capitalização de uma pretensa neurose vinculada às periferias e seu povo. Tudo se passa como se, devido à neurose e seu efeito, qual seja, a impossibilidade de atualizar seu desejo no real (sobretudo devido a questões econômicas), o sujeito periférico entra em conflito consigo mesmo e, por conta disso, infringe as normas de conduta social. Portanto, o argumento final aponta o sujeito como um cidadão que não deseja reconhecimento de sua cidadania, pois sua neurose faz dele alguém que renega a ordem social e que, em última instância, busca corrompê-la. Para recuperar o conceito de neurose desde à psicanálise, cf. BREUER, Josef. FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 2: Estudos sobre a Histeria (1893-1895)* (São Paulo: Companhia das Letras, 2016); e ROUDINESCO, Elisabeth. PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise* (Rio de Janeiro: Zahar, 1998).

³ Esse agenciamento se dá, justamente, por meio de uma rede de afetos. Retomaremos a questão do agenciamento coletivo de enunciação mais à frente. Neste ponto, vale apenas ressaltar que esse conceito é retirado dos estudos de literatura promovidos por Gilles Deleuze e Félix Guattari no livro *Kafka: Por uma literatura menor*, de 1975.

grupo de pessoas que é incapaz de se adequar a uma determinada cultura acaba se tornando uma figura desviante do padrão de norma social vigente.

Em linhas gerais, a subcultura como um campo de estudos da Sociologia afirma que um determinado grupo social que compartilha de determinados valores e regras de conduta através de seu nível socioeconômico tende a desenvolver um senso comum de sentimentos, compreensão e lealdade devido a seu mesmo rol de experiências. Acontece que esse determinado grupo está sempre ligado ao que Nwalozie aponta como *working class* (classe trabalhadora), composta por jovens das periferias urbanas. Além disso, muito embora nem sempre esses grupos estejam envolvidos em atividades ilegais, não é incomum serem apontados como “potenciais criminosos”.

Outro trabalho relevante para essa linha de pesquisa é o livro *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City* (1999), de Elijah Anderson, em que o autor, muito embora não utilize o termo “subcultura”, define o modo de vida da juventude negra americana a partir dos moldes dos “estudos subculturais”. Ao abordar as críticas posteriores ao campo da subcultura, Nwalozie afirma que:

[c]omo parte dessa formulação Ocidental, acadêmicos têm argumentado que as subculturas foram criadas por teóricos subculturais, não o contrário. Isto quer dizer que os teóricos da subcultura determinam o que a subcultura deve necessariamente representar. Eles as rotulam com nomenclaturas específicas para facilitar a identificação.⁴

É justamente nessa mesma perspectiva que caminha nossa crítica, qual seja, a de que a teoria da subcultura delinquente não faz mais que marginalizar e manter isolados os grupos sociais excluídos continuamente do sistema de valores sociais vigentes. Dado que – ao criar para si um outro modo de vida, ou ainda, um modo de vida minoritário –, eles acabam estigmatizados e colocados sob um regime de representação que categoriza seus corpos desterritorializados, sua língua estrangeira e seus agenciamentos coletivos como ofensores da Lei e do Juízo. Em outras palavras, seus corpos são desterritorializados por serem os corpos dos “outros” da sociedade, isto é, negros, mulheres, nordestinos ou simplesmente pobres. A sua língua estrangeira não é benquista por estar cheia de gírias que são quase sempre apontadas como característica de uma subcultura criminosa, essa que, por sua vez, é vista como uma afronta ao poder estabelecido e a uma certa ideia de Justiça.

Para dar corpo a essa crítica, que traz à tona o que Gilles Deleuze e Félix Guattari chamam de um povo que falta⁵, buscaremos – pela expressividade do jogo lírico do *rap* e sua originalidade no contexto brasileiro – pistas que possam nos levar a uma leitura intensiva de parte de uma espécie de mapa afetivo de devir-minoritário desde as margens. Através da cultura *hip-hop* (uma das expressões estigmatizadas pelos estudos da subcultura), trazemos para o centro da análise um grupo de *rap* tido como o mais

⁴ NWALOZIE, Chijioke. *Rethinking Subculture and Subcultural Theory in the Study of Youth Crime – A Theoretical Discourse*, p. 8, tradução nossa.

⁵ cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 35-53.

polêmico da safra paulistana da virada do século XXI, grupo esse que ficou conhecido na cena do *gangsta rap* como “Facção Central”.

Fundado em 1989, sua formação mais conhecida se consolida dez anos depois, com Eduardo e Dum-Dum nos vocais e DJ Erick12 tocando as *pick-ups*, momento em que o grupo ganha notoriedade no cenário musical e passa a ser conhecido tanto pelos ouvintes quanto pela crítica especializada.⁶ Em 1999, por conta de toda repercussão de seu terceiro álbum de estúdio, intitulado *Versos Sangrentos*, os jovens que cresceram nos cortiços das regiões periféricas da Zona Sul de São Paulo serão alvos de censura e detenção, com uma tentativa escancarada da imprensa e da Secretaria de Segurança do Estado de construir uma imagem negativa do grupo. O videoclipe da faixa “Isso Aqui é uma Guerra”, se torna foco de denúncia pela Promotoria de Justiça do Estado de São Paulo e os artistas passam a ser acusados de incitação à violência e apologia ao crime.

Desde então, Facção Central ficou marcado como um grupo perigoso para a sociedade e mesmo para a cultura *hip-hop*, devido à virulência de suas letras. Ainda assim, alcançaram milhares de fãs, como um de seus intérpretes, Eduardo Taddeo, aponta em uma de suas canções: “Contaminei o povo, revolta incurável/ Terrorista verbal, discurso implacável”.⁷ Ou ainda, quando Dum-Dum, na mesma música, dispara:

Oficial de justiça não apreendeu meu cérebro/
Dentro e fora da cadeia, locutor do inferno/
Sou periferia em cada célula do corpo/
Por isso uma *pá* de porco tá me querendo morto.⁸

É inegável a força e a potência discursivas presentes nas letras de toda a discografia do grupo. Mas será que tudo isso se justifica pela reatividade de um povo que promove um discurso de ódio contra seu algoz? Em *Crítica e Clínica*, no décimo quinto ensaio da coletânea, “Para dar um fim ao juízo”, o filósofo Gilles Deleuze delineia uma ruptura entre a noção de justiça e juízo, traçando uma diferença entre o sistema da crueldade e a doutrina da dívida.⁹ Parece bastante pertinente compreender o combate promovido por Facção Central nessa chave, já que o que está em jogo em todas as temáticas existentes nas letras do grupo não dizem respeito a um revide, isto

⁶ O grupo recebeu o título de melhor álbum duas vezes pelo Prêmio Hutúz (2000-2009), criado pela CUFA (Central Única das Favelas): em 2003, com Direto do Campo de Extermínio, e em 2006, com O Espetáculo do Circo dos Horrores, mesmo ano em que foi também contemplado com o prêmio de melhor grupo de rap.

⁷ FACÇÃO CENTRAL. “Sei que os Porcos Querem meu Caixão”. In: A Marcha Fúnebre Prossegue, 2001.

⁸ Ibidem.

⁹ Apesar de parecer algo complexo, a inversão aqui é bem simples. Em vez de um juízo que faz do sujeito um escravo de uma dívida eterna com Deus (o “pecado original” da teologia cristã), uma justiça que aponta para as marcas de um sistema de crueldade que deve ser sempre recompensado. Isso quer dizer que, na verdade, os devedores são os que marcaram os corpos e a carne daqueles que ainda buscam por aquilo que lhes é devido, e não o contrário. De diversas maneiras, temos aqui uma relação entre servidão e emancipação que faz do corpo dos injustiçados o único corpo capaz de promover a justiça. No entanto, quando esses mesmos corpos cobram que a justiça seja feita, sua recusa em aceitar o fardo da dívida eterna é criminalizado e rebaixado à subcultura, eis por onde passa nosso argumento.

é, a uma guerra.¹⁰ Ao apontar, no polêmico videoclipe censurado que a guerra está instalada nas periferias, os artistas não se colocam a favor da violência pela violência, e isso fica evidente num trecho como este a seguir:

Não queria cela nem o seu dinheiro/
 Nem boy torturado no cativoiro/
 Não queria um futuro com conforto/
 Esfaqueando alguém pela corrente no pescoço/
 Mas 357 é o que o Brasil me dá.¹¹

Todavia, como Deleuze já indica em “A Literatura e a Vida”, primeiro ensaio da obra supracitada, o delírio não se refere ao drama familiar, pelo contrário, ele é “histórico-mundial”.¹² Em *Facção Central*, há todo um devir-minoritário que comporta uma leitura do chamado “sistema da dívida” e, ao questioná-la, performa um corpo de justiça em seu agenciamento coletivo de enunciação¹³ (“*sou periferia em cada célula do corpo*”). Sigamos, portanto, a argumentação do filósofo da diferença que, ao se perguntar o que pode se distinguir do juízo, retoma a relação credor-devedor no sistema da crueldade e sua mobilização através do afeto.

Essa relação enquanto a primeira que estabelece as trocas (entre sujeitos ou grupos) antecede o juízo de Deus e a dívida eterna para com ele, mas também nos coloca num paradigma em que o próprio corpo contrai a dívida, na pele, na carne e no sangue. Os corpos, então, marcados pelas trocas injustas, passam de um limiar a outro saldando, rompendo ou ainda liquidando as dívidas que restaram de trocas malsucedidas entre os homens e suas raças, seus povos e suas tribos. O oposto ocorre com a doutrina da dívida, já que, como escreve Deleuze, não é mais possível se liberar de um processo incompleto e inerte. Com o juízo e sua doutrina, escreve o autor: “Somos desapossados, expulsos do nosso território, dado que o livro já recolheu os signos mortos de uma Propriedade que invoca o eterno”.¹⁴ Ou seja, a dívida oriunda de uma dimensão extraterrena (natureza divina) é catalogada do livro da lei (uma cópia do livro-da-vida), impedindo que os corpos marcados se apossessem daquilo que o povo do livro deve pagar em nome da justiça e para além do (falso) juízo.

¹⁰ Como estamos tentando propor, a guerra é o campo de efetivação do juízo posto que é na dívida eterna que a alma é marcada e sentenciada a uma guerra infinita. Ao contrário, o combate é a soma de forças de um determinado devir que não mais suplica por justiça, mas se apropria dessas forças para promover uma justiça que dá fim à guerra. Cf. DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*, p. 168-172.

¹¹ FACÇÃO CENTRAL. “Isso Aqui É Uma Guerra”. In: Versos Sangrentos, 1999.

¹² DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*, São Paulo: Editora 34, 2011, p. 15. Nesse mesmo trecho, Deleuze ainda escreve: “A literatura é delírio, mas o delírio não diz respeito a pai-mãe: não há delírio que não passe pelos povos, pelas raças e tribos, e que não ocupe a história universal”. É nessa direção que afirmamos que os marginalizados, periféricos e dissidentes não escrevem com suas neuroses, mas criam (seja na literatura, seja na música) a partir de leituras de mundo que colocam questões sociais, estéticas, culturais e políticas.

¹³ “Agenciamento coletivo de enunciação” é um conceito chave para Deleuze e Guattari em seus estudos sobre literatura. Ele afirma que um escritor de um determinado grupo minoritário sempre escreve agenciando-se com seu povo. O escritor se torna parte daquilo que escreve e, muitas vezes, se coloca como um canal por onde passam os afetos de determinada população. Em outro trabalho, valorizamos mais fortemente esse conceito a partir da literatura marginal presente nas periferias, cf. *Margens da literatura, sociedade e direito à voz: o valor literário de Capão Pecado*, de Ferréz. Disponível em: <https://hdl.handle.net/11600/71242>

¹⁴ DELEUZE, Gilles. Op. Cit., p. 164.

Qualquer semelhança dessa descrição com o sistema colonial não é mera coincidência. As reminiscências da colonização no processo de empobrecimento das periferias e das populações negras no Brasil estão profundamente ligadas a essa doutrina e ao cristianismo, última bifurcação do juízo, como aponta Deleuze. Essa condição fez de todos nós “*devedores infinitos de um único deus*”¹⁵, quer dizer, penitentes de uma “*escravidão sem fim*”¹⁶. E como Facção Central se insere nesse debate? Produzindo em sua lírica um corpo de justiça similar àquele indicado por Deleuze, em que:

[...] se desfazem todos os segmentos, se perdem as diferenciações e se embaralham as hierarquias, preservando-se apenas as intensidades que compõem zonas incertas e as percorrem a toda velocidade, onde enfrentam poderes, sobre esse corpo anarquista devolvido a si mesmo.¹⁷

Esse modo de vida também é uma forma de combate contra as imagens calcificadas das periferias e sua população. Bem por isso, numa das letras já citadas anteriormente, nomeada “Sei que os Porcos Querem meu Caixaão”, logo na primeira estrofe, Eduardo coloca em xeque exatamente uma lógica da doutrina da dívida e do julgamento:

O boy queria que eu tivesse traficando/
Gritando assalto com uma nove pro caixa do banco/
Queimando a cara de um refém com cigarro.¹⁸

O que se espera desse corpo é claramente uma reação ao fato de não ter recebido o lote¹⁹ dado por Deus (em vez de receber a vida eterna, ter contraído a dívida eterna), o que acenderia sua fúria e produziria o desejo de destruição e da guerra sem fim. Os poderes produzem um desejo de falta nesse corpo e, através de um conflito moral que vilaniza sua subjetividade, se produz nele próprio a frustração e a autodestruição que o coloca ao mesmo tempo como o autor da cena trágica e o mártir da barbárie.²⁰ Nas palavras de Deleuze: “[a] doutrina do juízo, no seu início, necessita do juízo equívocado do homem tanto quanto do juízo formal de Deus”.²¹

¹⁵ Ibidem, p. 166, grifo nosso.

¹⁶ Ibidem, p. 164, grifo nosso.

¹⁷ Ibidem, p. 169.

¹⁸ FACÇÃO CENTRAL. “Sei que os Porcos Querem meu Caixaão”. In: *A Marcha Fúnebre Prossegue*, 2001.

¹⁹ O termo “lote” diz respeito à propriedade privada como tal. Ao inscrever uma relação com a terra recortando-a em metros quadrados, institui-se um locus de enunciação em que se legitima o julgamento de uns em relação a outros. Daí a pergunta que Deleuze coloca na boca dos signatários do juízo de Deus: “[a] qual forma [de juízo] meu lote me destina?”. Portanto, quando pensamos nas periferias (onde as questões de terra e moradia aparecem de maneira recorrente), espera-se que essa má distribuição excite os ânimos dos excluídos, fazendo-os querer revidar, isto é, julgar um juízo e exigir um lote. Mas a questão se complexifica, pois, como aponta ainda Deleuze, após o cristianismo, não há mais a necessidade de lotes, há somente o juízo. Assim, em nossa perspectiva, dado que o corpo de justiça não é um corpo do juízo, seu projeto não é julgar, mas antes, dar fim ao juízo de Deus, encerrando qualquer julgamento e acolhendo a diferença.

²⁰ Eis o *modus operandi* daquilo que explicitamos como “mercado da neurose”.

²¹ DELEUZE, Gilles. Op. Cit., p. 166.

Mas o *rapper* continua, revelando seu modo de vida como uma singularidade (no sentido de uma vida específica que produz uma diferença em relação à figura do juízo) que desafia os estereótipos produzidos pelos velhos poderes: “Fugi do controle, quebrei a algema/Expandi meu veneno, meu ódio, minha crença”.²² Aqui, revela-se um outro aspecto que diferencia o sistema da crueldade em relação ao juízo. Quando declara seu desejo de expansão, da fuga do controle e da disseminação para além das fronteiras de seu ódio, o emissor *emcee* profere a lírica ácida e incisiva em cada rima esculpida no “*sampler* de sangue”.²³ Vale destacar que Deleuze indica que o principal perigo na doutrina da dívida é que nele o juízo pode derrubar e substituir o sistema dos afetos. Com essa afirmação, o filósofo procura demonstrar como o sonho é o aparato de captura do juízo de Deus ou da Lei e que, ao se desviar do sonho, alcança-se o limiar da justiça, onde o sono é sem sonho. E mesmo que sejam sonhos, não são nunca paralisantes, inertes. São antes, como escreve o psiquiatra contracolonial Frantz Fanon, sonhos de ação:

[e]u sonho que salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que dou gargalhadas, que atravesso o rio de uma pernada, que sou perseguido por frotas de carros que nunca me alcançam.²⁴

Nesse vasto campo intensivo de forças subjaz uma máquina de guerra, num sentido deleuzo-guattariano, isto é, uma máquina de combate, onde os sonhos são “exteriorizados mediante um sistema de revezamentos e ramificações”.²⁵ Por mais que o ódio seja visto como um afeto próprio da reação, em nossa perspectiva, *Facção Central* dá vazão aos afetos que circulam num território como as periferias justamente se apropriando desse ódio num combate que está *entre*, em contraposição ao combate que é *contra* (i.e., a guerra). Voltemos ao texto de Deleuze:

[é] preciso distinguir o combate contra o Outro e o combate entre Si. O combate-contra procura destruir ou repelir uma força (lutar contra “as potências diabólicas do futuro”), mas o combate-entre, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua. 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.²⁶

No entanto, há ainda uma resistência em torno de um sentimento como o ódio, sobretudo com uma certa sedimentação das leituras de um filósofo vitalista como Gilles Deleuze. Além do mais, especificamente no Brasil, os “discursos de ódio” se tornaram parte da atuação política da extrema-direita, que se mobiliza em ataques midiáticos contra seus opositores por meio das populares e efetivas *fake news*. Há um grande receio na ala progressista, ou no dito campo da esquerda, que se isenta do sentimento de revolta, fazendo de tudo para cercá-lo, institucionalizá-lo, refreá-lo e contê-lo através de discursos de “bela alma” e a favor dos “mais pobres”. Em vez de

²² FACÇÃO CENTRAL. “Sei que os Porcos Querem meu Caixão”. In: *A Marcha Fúnebre Prossegue*, 2001.

²³ FACÇÃO CENTRAL, “A Bactéria FC”. In: *O Espetáculo do Circo dos Horrores*, 2006.

²⁴ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 44.

²⁵ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs* - vol. 5, p. 18.

²⁶ DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*, p. 170.

nos dispormos tão somente da alegria e do bom humor como afetações “puras” e “elevadas”, tornando algumas filosofias, como a do próprio Deleuze, algo estéreis, valeria muito mais nos colocarmos para além do bem e do mal.

Como um bom leitor de Nietzsche, Deleuze fez questão de mencionar o filósofo extemporâneo ao tratar do sistema da crueldade, afirmando que, a marteladas, o alemão reposicionou as marcas da dívida inscrita no corpo, conforme os *blocos finitos* que circulam os territórios. Ademais, se nos voltarmos para a leitura de *Além do Bem e do Mal*, vemos como o filósofo alemão não se abstém, e no trecho que segue faz ver toda uma espécie de fisiologia das afecções:

[a]ssim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos.²⁷

O *corpus philosophicus* que atravessa a lírica de Facção Central nada mais é do que essa exigência fisiológica²⁸ apontada por Nietzsche e recuperada por Deleuze, pois, como afirma o primeiro: “uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder”²⁹. Nesse sentido, podemos dar o nome de “devir-odioso” àquilo que anima toda a produção de Facção Central, que diz respeito a um ódio por esse mundo, ou ainda, um ódio contra os poderes que se instalaram nele, um asco, um nojo a tudo que nos paralisa, nos transforma em estereótipos, desapossando-nos de nossos corpos. Ao se apropriarem desse ódio e se conectarem com as outras forças do fora (e “fora” aqui tem um sentido específico e pontual que se refere à situação de exclusão vivida pelas periferias em suas margens), os compositores escrevem com vida e com sangue, recuperando para si, em meio ao combate, uma força que lhes é própria, sem atenuar a crueldade poética presente em sua lírica. Na primeira faixa do álbum *Versos Sangrentos*, Dum-Dum é extremamente sensível em suas palavras quando rima:

Não aceno bandeira, não colo adesivo/
 Não tenho partido, odeio político/
 A única campanha que eu faço é pelo ensino/
 É pro meu povo se manter vivo/
 Não enquadrar o *boy* de carro importado/
 Abaixar o revólver, procurar um trabalho/
 É uma gota de sangue em cada depoimento/
 Infelizmente é *rap* violento.³⁰

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*, p. 11.

²⁸ É assim que o próprio Nietzsche se refere ao ato de escrever de um filósofo, na sequência do trecho citado acima: “Por trás de toda lógica e de sua soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, *exigências fisiológicas* para a preservação de uma determinada espécie de vida” (Ibidem, p. 11, grifo nosso).

²⁹ Ibidem, p. 13.

³⁰ FACÇÃO CENTRAL. “Isso Aqui É Uma Guerra”. In: *Versos Sangrentos*, 1999.

É bem por isso que serão censurados e malditos, mas é por esse mesmo motivo que Facção Central vai produzir diferença, na expansão das perspectivas de um povo menor que, ciente de sua pequenez, ainda caminha, *desprendidos de mídia* ou do *público do shopping*, sem nenhuma pretensão de tomar para si o poder do julgamento, interessado tão somente no segredo de Deleuze, qual seja: “fazer existir, não julgar”.³¹

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Elijah. *Code of the Street: Decency, Violence and the Moral Life of the Inner City*. Nova York: W. W. Norton & Company, 1999.
- BREUER, Josef. FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 2: Estudos sobre a Histeria (1893-1895)*. Trad. de Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- COHEN. Albert K. *Delinquent Boys: The Culture of the Gang*. Nova York: Free Press, 1955.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Trad. de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Rev. de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs – vol. 5*. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.
- FACÇÃO CENTRAL. *A Marcha Fúnebre Prossegue*. São Paulo: Five Special, 2001. CD (72 min.).
- FACÇÃO CENTRAL. *O Espetáculo do Circo dos Horrores*. São Paulo: Facção Central, 2006. CD (130 min.).
- FACÇÃO CENTRAL. *Versos Sangrentos*. São Paulo: Five Special, 1999. CD (73 min.).
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. de Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. São Paulo: Zahar, 2020.
- MERTON, Robert K. “Social Structure and Anomie”. In: *American Sociological Review*. Amherst, EUA, vol. 3, n. 5., out. 1938, pp.672-682.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NWALOZIE, Chijioke. “Rethinking Subculture and Subcultural Theory in the Study of Youth Crime – A Theoretical Discourse”. In: *Journal of Theoretical and Philosophical Criminology*. Indiana, EUA, vol. 7, jan. 2015, pp.1-16.
- NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. de Heriveto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ROUDINESCO, Elisabeth. PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

³¹ DELEUZE, Gilles. Op. Cit. p. 173.

Recebido / Received: 20/06/2024
Aprovado / Approved: 30/10/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i3.64452>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

Gilles Deleuze e Antonin Artaud: A criação do Corpo sem Órgãos

Gilles Deleuze and Antonin Artaud: The Creation of the Body without Organs

Larissa Farias Rezino  

Doutora em Filosofia pela UFSCar, São Carlos, SP, Brasil

Contato: larissafrezino@gmail.com

Resumo: Tendo em vista o conceito de “corpo”, este trabalho busca apresentar aproximações teóricas e práticas entre o filósofo francês Gilles Deleuze e o múltiplo artista Antonin Artaud. Ao longo de seus trabalhos, Antonin Artaud apresentou aspectos que posteriormente foram elaborados pelos filósofos do final do século XX, como é o caso de Deleuze. Dentre tais apontamentos, destacamos a noção de Corpo sem Órgãos desenvolvida no cenário de crítica ao mundo europeu. Uma vez que para ambos os pensadores a ideia de corpo não se restringe a uma mera definição e que o ator pensa na prática do teatro, a exposição alcança, também, o uso filosófico por parte de Deleuze da teoria de teatro criada e desenvolvida por Artaud. A busca por uma “Revolução Corporal” indica uma teoria do sensível que coloca a problemática do corpo em evidência. Há nela a denúncia dos paradigmas da arte e do pensamento que normatizam o corpo, seus feitos e usos. Assim, esse trabalho propõe investigar e traçar os caminhos possíveis para uma revolução corpo-pensamento considerando o contexto social e cultural no qual estamos inseridos.

Palavras-Chaves: Deleuze, Artaud, Corpo, CsO, Criação.

Abstract: With the concept of the “body” in mind, this paper seeks to present theoretical and practical links between the French philosopher Gilles Deleuze and the multiple artist Antonin Artaud. Throughout his work, Antonin Artaud presented aspects that were later elaborated by philosophers at the end of the 20th century, such as Deleuze. Among these points, we highlight the notion of the Body without Organs, developed in the context of criticism of the European world. Since for both thinkers the idea of the body is not restricted to a mere definition and the actor thinks of it in the practice of theater, the exhibition also covers Deleuze's philosophical use of the theater theory created and developed by Artaud. The search for a “Body Revolution” indicates a theory of the sensible that puts the problem of the body in the spotlight. It denounces the paradigms of art and thought that standardize the body, its deeds and its uses. Thus, this work proposes to investigate and outline the possible paths for a body-thought revolution, taking into account the social and cultural context in which we are inserted.

Keywords: Deleuze, Artaud, Body, CsO, Creation.

Sobre a noção de Corpo ou há um Corpo em Deleuze?

É possível afirmar, em linhas gerais, que a história da filosofia ocidental-europeia pensou o corpo por diversos eixos matrizes, sendo essa uma investigação filosófica que aparece desde a antiguidade grega e percorre as tradições do pensamento medieval e moderna até a atualidade. Devido à herança platônica, sequencialmente acrescido pelos dogmas cristãos e o privilégio da razão, muitas vezes o corpo foi pensado como um atributo indulgente, visto como irracional e portador de uma profunda sensibilidade, a qual atrapalha o caminho sisudo do intelecto/mente/alma (daquilo que não é corpo) em direção à verdade/essência. De maneira geral, instituiu-se uma separação entre o corpo, com seus desejos e pulsões, tidos como animais, e a razão, a mente e o intelecto, tidos como os atributos marcantes da espécie humana.¹ O mesmo ocorre com o pensamento representacional que lida com a concepção do corpo como um objeto a ser representado e interpretado. Em diálogo com pensamento moderno cartesiano, o pesquisador Santiago Castro-Gómez aponta que tanto na obra *Discurso do Método* como nas *Meditações Metafísicas*, Descartes afirma que a certeza do conhecimento só é possível na medida em que existe uma distância segura entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido. Quanto maior for a distância do sujeito em relação ao objeto, maior será a objetividade. Isso porque, para Descartes, os sentidos constituíam um obstáculo epistemológico à clareza do conhecimento. Tudo aquilo que advém dos sentidos, da experiência corporal, como os cheiros, os sabores, as cores etc., instauram um “obstáculo epistemológico” que atrapalha o caminho sisudo do intelecto/mente/alma (daquilo que não é matéria) em direção à verdade/essência. O corpo é considerado como um atributo indulgente, visto como irracional e portador de uma profunda sensibilidade simplória. O verdadeiro conhecimento (episteme) deve ser fundado no domínio incorpóreo, que não pode ser outro senão o do *cogito*. Instituiu-se uma separação entre o corpo, com seus desejos e pulsões; e a razão, a mente e o intelecto - os atributos marcantes da espécie humana. De modo que o conhecimento de si, do outro e do entorno em nada tem a ver com a vida prática e cotidiana dos seres. A verdade só é possível na medida em que se baseia num ponto de observação anterior à experiência, no campo reflexivo que não pode ser atrelado, em circunstância alguma, às impressões sensíveis do corpo.²

Mesmo que a concepção de corpo tenha sofrido variações ao longo da história do pensamento, nenhuma delas fez (ainda) com que a concepção de fraqueza, correlata às pulsões corporais, fosse radical e comumente liquidada. Na atualidade, a problemática do corpo vincula-se à problemática política, e os dogmas a ele impostos por meio da

¹ “A história do Ocidente, tal como apresentada na obra ‘Crepúsculo dos ídolos’ seria a história de como o Platonismo, primeira cisão metafísica que dividiu a realidade em dois níveis, se tornaria Cristianismo, segunda cisão metafísica, que “demonizou” um destes níveis (o corporal / sensível) e depois se aniquilou como ciência Positivista. Nós, ocidentais, somos assim os “desprezadores de corpos”, como Nietzsche nos denomina: aprendemos a duvidar do sensível - e de nosso corpo, bem como do “aqui-agora” - em prol de um outro mundo que seria mais perfeito e em prol de uma alma, um eu solipsista que se entende como origem e possibilidade de todo o conhecimento, com nada sendo posto no lugar. Em outras palavras, com a negação deste outro mundo pela Ciência, o que sobra? Nada. Niilismo. Razão instrumental e nada mais” (DIAS, Luciana. *Nietzsche, Artaud e o pós dramático: elementos de uma crise anunciada?*, p. 77).

² CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, p. 211.

moralização a que foi submetido são questionados. O corpo é abordado como um mecanismo de poder ligado às questões de gênero e identidade que nele se expressam, e diversas abordagens atuais indagam sua liberdade.³ No mais, o que vemos como um salto nessa investigação é que as questões antes tidas como puramente filosóficas e propriamente abstratas — O que é o ser? O que é o belo? O que é o pensamento? — ganham, com a questão do corpo, uma dimensão propriamente física — carnal e visceral —, apresentando o questionamento filosófico da carne.

Ao percorrermos o pensamento de Deleuze, não encontramos uma argumentação estrita acerca do corpo. Não nos parece que a noção de corpo com o termo “corpo” restrito ao corpo orgânico tenha sido desenvolvida por ele, o que não significa que Deleuze não a tenha considerado. Ele a pensou por outros vetores que não se associavam somente ao corpo orgânico e, quando o fez, compôs com novas performances. O pesquisador português José Gil apresenta a mesma perspectiva em um artigo; ele afirma que “há uma questão que diz respeito ao corpo que não aparece clara no pensamento de Deleuze [e Guattari] [...]. Enunciemo-la [...]: qual o estatuto do corpo comum, do corpo trivial, dentro do quadro da grande teoria do corpo-sem-órgãos?”⁴ Não à toa, Gil imprime tal direção à sua questão, afinal, quando pensamos o corpo em Deleuze, recorremos à noção de corpo sem órgãos — talvez, num primeiro momento, pela similaridade do termo. É visto que Deleuze e Guattari desenvolveram uma filosofia do corpo, porém nos termos do corporal e incluindo as dinâmicas dos incorporais e do corpo sem órgãos (usualmente abreviado pelos autores como CsO).

Não obstante, colocamos em panorama que acerca da conceituação do *corpo próprio* há a notória presença de Espinosa na filosofia de Deleuze que culminou em duas importantes obras: *Espinosa e o problema da expressão*, de 1968, e *Espinosa: filosofia prática*, publicado pela primeira vez em 1970 e reeditado em 1981. Segundo a leitura de Deleuze, um dos grandes temas que Espinosa legou à filosofia foi, justamente, o pensamento sobre o corpo.⁵ Tal ideia é expressa por meio de uma curta e precisa frase que remete fortemente ao seu pensamento: *o que pode um corpo?* Espinosa não apenas pensou os limites e as potências do corpo, mas também o lançou em uma filosofia da imanência por via de uma relação unificada entre pensamento e corpo. Citemos o filósofo:

A mente e o corpo são uma só e mesma coisa [...]. 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. Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções [...]. Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente.⁶

³ Chantal Jaquet, José Gil, Kuniichi Uno, Paul B. Preciado, Achille Mbembe, entre outros.

⁴ GIL, José. *Uma reviravolta no pensamento de Deleuze*, p. 131.

⁵ CHAUI, Marilena. *Intensivo e extensivo na ética de Espinosa: a interpretação dos modos finitos por Deleuze*.

⁶ ESPINOSA, Baruch. *Ética*, Parte III, Proposição 2.

Espinosa é o grande teórico do corpo para Deleuze. O pensador holandês escreveu sobre uma noção de corpo fora das diretrizes antes postas e com isso revolucionou a definição *corpo/pensamento*, transformando-a em uma categoria da filosofia da imanência. Ao promover tal guinada ressignificativa, “Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe instituir o corpo como modelo”⁷, em que muito mais vale compreender as suas potências do que controlar suas paixões e dominá-lo. Todavia, não se trata de um modelo ideal. Nessa perspectiva, corpo e mente não são seres em si, não são substâncias; são expressões finitas e singulares de uma mesma substância infinita, a natureza. Assim, *corpo e mente* aparecem submetidos aos mesmos princípios. Ambas as categorias constituem unidade em meio aos atributos infinitos da substância, mas cada uma guarda suas especificidades. Segundo o pensador holandês, o corpo humano é uma proporção extensa e complexa, composta por uma vasta variedade de outros corpos igualmente complexos. No limite, um corpo se caracteriza pela união de diversos corpos. A pensadora Marilena Chaui esclarece:

o corpo não é uma unidade isolada que entraria em relação com outras unidades isoladas, mas é um ser originário e essencialmente relacional: é constituído por relações internas entre os corpúsculos que formam suas partes e seus órgãos e pelas relações entre eles, assim como por relações externas com outros corpos ou por afecções, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se, transformando-se e conservando-se graças às relações com outros.⁸

Ou seja, segundo a teoria espinosista, dizemos apenas que o corpo é um modo finito de extensão que guarda um singular. Contudo, ele é composto por variedades de indivíduos que, por sua vez, são compostos por outros indivíduos, de modo tal que as noções clássicas de substância e essência e o conceito de corpo passam a ser compreendidos como uma categoria de união de vários corpos. Tal relação de composição se dá por meio dos movimentos exercidos pelos corpos, no agrupamento e nos encontros por eles estabelecidos. “Em outras palavras”, afirma Chaui, “porque somos finitos e seres originariamente corporais, somos relação com tudo quanto nos rodeia, e isto que nos rodeia são também causas ou forças que atuam sobre nós”⁹. O que nos interessa evidenciar na teoria *ética* do corpo, seguindo o pensador francês, é que o corpo tem uma relação de forças e conexões devido à sua capacidade de afetar e de ser afetado. Os afetos que ocorrem nos encontros, por sua parte, “não são simples emoções, mas acontecimentos vitais e medidas da variação de nossa capacidade de existir e agir”¹⁰. No fim, são as relações, os encontros, que constituem o próprio corpo. Temos, assim, a filosofia prática de Espinosa: afetar e ser afetado no viver, na experiência, na experimentação. Em cada encontro com outros corpos, o corpo passa por um aumento de potência (bons encontros) ou por uma diminuição de potência (maus encontros). O

⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*, p. 23.

⁸ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 73.

⁹ *Ibidem*, p. 88.

¹⁰ *Ibidem*.

importante é que, mesmo nos maus encontros, o corpo preserve o *conatus* — capacidade de autopreservação. Nesse sentido, segundo Deleuze, Espinosa apresenta uma ética dos afetos que se finda pelas vias da experimentação e é contrária à moralização corporal, aspecto que será retomado em *Mil platôs* (1980).

A ideia de corpo em Deleuze está vinculada ao conceito de CsO, entretanto há um aspecto nessa noção que nos leva a pensá-la como algo anterior ao corpo como corpo sem órgãos, a saber: as ideias relacionadas à identidade e à diferença, provenientes — com mais profundidade argumentativa — de *Diferença e Repetição* (1968). O conceito de diferença, quando modulado na instância corporal, dá lugar a um corpo em movimento, em devir, e que por isso se diferencia constantemente. Mas tal corpo, mesmo na diferenciação, guarda sua singularidade por meio do processo de repetição. Alcançamos, então, um corpo pré-individual e não subjetivo — que é também o corpo próprio. Ao considerar o conceito de corpo na perspectiva deleuzo-guattariana, nos parece necessário dar um passo à frente da questão do corpo em si a fim de abarcar um corpo novo que sirva também para pensar o corpo próprio. Para tanto, é acertado pensá-lo pelas vias do corpo/pensamento de Espinosa, bem como pensá-lo como o CsO de Artaud.

CsO: a história do conceito

A expressão “corpo sem órgãos” é cunhada por Antonin Artaud (1896-1948), dramaturgo, esteta, poeta, entre outros ofícios, e um dos nomes mais importantes da arte no século XX, que deixou um legado de pensamento-criação intensivamente consistente e ainda a ser digerido em nosso tempo. Quando o filósofo Gilles Deleuze se encontra com as obras do dramaturgo, Artaud torna-se um de seus intercessores. O ex-partícipe do movimento surrealista¹¹ pensou sua criação artística tendo como uma de suas bases o plano nietzschiano,¹² a partir do qual o pensador alemão se expressou de forma não conivente com a tradição racionalista ao utilizar aforismos em uma linguagem poética para expressar suas teorias. O que tal estilo lírico de escrita na criação filosófica indica é o limite da linguagem,¹³ que não é capaz de abarcar todas as possíveis formas e nuances do conhecimento humano. É visto, então, que outra filosofia, uma filosofia diferencial, uma filosofia que busca novas formas de conhecimento, está presente no pensamento filosófico do século XIX, e mesmo naquele que nasceu no final do século e produziu sua obra no século seguinte. Deleuze, na obra *Diferença e Repetição*, reconhece que Artaud se colocou “em presença de um processo generalizado de pensar, que não pode abrigar-se sob uma imagem dogmática tranquilizadora, mas se confunde, ao contrário, com a destruição completa dessa imagem”.¹⁴ Ou seja, ele buscava um pensamento da diferença mesmo que não tenha colocado a questão nesses termos. O que desejamos apontar é que

¹¹ Artaud integrou o movimento surrealista de 1924 a 1926. Por motivos ideológicos e políticos optou por deixar o movimento artístico. Sobre isso: ARTAUD, Antonin. “Surrealismo e revolução”. In: *Escritos de Antonin Artaud*.

¹² Cf. DIAS, Luciana. *Nietzsche, Artaud e o pós dramático: elementos de uma crise anunciada?*

¹³ Cf. DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*.

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 231.

havia uma questão comum a ambos, Deleuze e Artaud, que é justamente aquilo que não pode ser capturado pela lógica do pensamento representacional – uma questão sobre o impensável, ou o não pensável, os fluxos descodificados que não são absorvidos pela representação. Dessa forma, ambos se interessam em pensar os buracos, as rachaduras, o que não foi posto dentro de um sistema *outro* de pensamento.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze pensa o processo de criação de pensamento e diferença quando “Artaud diz que o problema [para ele] não é orientar seu pensamento, nem aprimorar a expressão do que ele pensa, nem adquirir aplicação e método ou aperfeiçoar seus poemas, mas simplesmente chegar a pensar alguma coisa”.¹⁵ Compreende Artaud que o pensamento precisa ser forçado a pensar, e para tanto se faz necessário um impulso que o leve a percorrer diversas bifurcações para alcançar sua derrocada geral, seu impoder, os roubos e arrombamentos do pensamento.¹⁶ Contudo, esse novo lugar não é algo simples de ser alcançado, pois há limites lacunares no entendimento do real a nós imposto: “há um acéfalo no pensamento, assim como um amnésico na memória, um afásico na linguagem, um agnóstico na sensibilidade”¹⁷, como formula Deleuze. Uma das saídas de Artaud para superar tais limites foi, assim como Nietzsche, buscar novos modos de expressão e criar uma escrita ilógica em seus textos nos quais ele propõe não uma interpretação, mas uma experimentação da sua obra. Esse aspecto sofre desdobramentos no contexto da intelectualidade francesa ao longo dos anos e alcança nas obras de Deleuze um apelo para criar e experimentar o seu próprio corpo sem órgãos.

Do escopo teórico nietzschiano, ficam duas máximas que serão levadas ao limite, no mais profundo sentido de limite, por Artaud. São elas: inventar novos modos de expressão e fazer da sua própria vida uma obra de arte. Seu encontro com essas premissas foi tamanho que a união de vida e obra fez dele um dos grandes nomes da arte no século XX, sendo que artistas que vieram posteriormente a ele carregam algum tipo de vínculo, direta ou indiretamente, com a desestruturação e as denúncias ostensivas de suas obras. Por mais que ele não tenha realizado efetivamente a mudança substancial na sociedade de seu tempo, como era seu interesse, Artaud ressoa nas produções artísticas e intelectuais contemporâneas que visam tanto o estilo da criação, por via da crueldade ou da tentativa de uma criação nova e diferencial, quanto da desconstrução, os usos de corpos sem órgãos.

Como indicado, Artaud apresenta aspectos que serão posteriormente elaborados pelos filósofos do final do século XX, por exemplo, a noção de uma revolução corporal (presente também na micropolítica), desenvolvida ainda diante do cenário do pré-Segunda Guerra Mundial e da divisão dicotômica do continente europeu entre capitalistas e comunistas. Tal noção indica a direção para uma teoria do sensível e coloca o problema da individualidade em evidência. Há também sua denúncia dos paradigmas da arte do espetáculo na Europa, apresentada quando, em 1932, escreve o *Manifesto do teatro da crueldade*, obra cuja crítica podemos estender até os dias atuais, marcados pela

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

massiva produção de informações de dimensões espetaculares que nos acometem como reprodução de arte e/ou de conhecimento. Todavia, é a transmissão radiofônica de 1947 que mais interessou ao pensamento deleuziano e, depois, guattariano. Na fala intitulada *Para dar fim ao juízo de Deus*, Artaud compila em um único texto tudo aquilo que ele vinha defendendo e elaborando ao longo dos anos sobre a civilização, o homem, a arte e o pensamento, de modo tal que é possível, por meio do texto, obter uma noção ampla das principais ideias do dramaturgo; também há a possibilidade de compreender certas bases da filosofia pós-1950. Ao gravar a emissão radiofônica, Artaud cria a dramaturgia do teatro da crueldade, expressa no ritmo da sua voz e na oscilação da sua sonoridade; e é na emissão, mais especificamente na conclusão do texto, que ele utiliza a expressão “corpo sem órgãos”. O que tornou tal recorte emblemático aos estudos de Deleuze e Guattari:

– O que o Sr. Artaud quer dizer com isso?
 – Quero dizer que descobri a maneira de acabar com esse macaco de uma vez por todas e, já que ninguém acredita mais em Deus, todos acreditam cada vez mais no homem. Assim, agora é preciso emascular o homem.
 – Como?
 Como assim?
 Sob qualquer ângulo o Sr. não passa de um maluco, um doido varrido.
 – Colocando-o de novo, pela última vez, na mesa de autópsia para refazer sua anatomia. O homem é enfermo porque é mal construído. Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animalúculo que o corrói mortalmente,
 deus
 e juntamente com deus
 os seus órgãos.
 Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força
 mas não existe coisa mais inútil que um órgão.
 Quando tiverem conseguido um *corpo sem órgãos*,
 então o terão libertado dos seus automatismos
 e devolvido sua verdadeira liberdade.
 Então poderão ensiná-lo a dançar às avessas
 como no delírio dos bailes populares
 e esse avesso será
 seu verdadeiro lugar.¹⁸

A palavra “sem” não remete a um negativo; Artaud indica uma visão positiva do corpo orgânico. Vemos isso em *O teatro de Seraphin*, em que ele afirma que “toda emoção tem bases orgânicas. É cultivando sua emoção no seu corpo que o ator recarrega sua densidade voltaica”.¹⁹ Em sua perspectiva, os órgãos são segmentações particulares do corpo orgânico que parcialmente experimentam o mundo, a natureza. Entretanto, Artaud fragmenta os órgãos para além da pentapartição biológica dos sentidos compartilhada por todos. Segundo ele, há uma particularidade em cada acontecimento experienciado por cada parte específica do corpo, mesmo que tal experimentação seja

¹⁸ ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*, pp. 195-196.

¹⁹ *Ibidem*, p. 103.

compartilhada pelo mesmo órgão. Tomemos como exemplo o maior órgão do corpo orgânico, a pele: a experimentação do mundo de que a pele da ponta do dedo indicador é acometida é particularmente diferente daquela experimentada pelo mesmo órgão, a pele, na parte inferior da coluna que recobre os ísquios. E esta, por sua vez, sofre o peso da sustentação do tronco do corpo de uma forma diferente do que a ponta do dedo. Assim, nessa perspectiva, cada órgão tem seus próprios fluxos que acometem o corpo e acessa o mundo de maneira particular e não generalizada. No contato com o mundo, cada órgão realiza, em termos deleuzo-guattarianos, um agenciamento²⁰ referente àquele momento, e tal relação não poderá ser compartilhada ou reproduzida. Tanto para Artaud como para Deleuze e Guattari, a experiência humana é fluida, plural, múltipla e singular. O específico de Artaud é que ele se volta com essa concepção para a arte dramática que se realiza através do corpo, considerando, entretanto, que muitos atores não têm a consciência da potência de seus próprios corpos. Com relação a isso, Artaud afirma que “saber antecipadamente os pontos do corpo que devem ser tocados é jogar o espectador em transe mágicos”.²¹ Esse entendimento o leva a fazer uma crítica ao teatro francês do espetáculo, cujos atores diminuíram a potencialidade de seus corpos e não mais sabem gritar, mas apenas falar,²² ou seja, se expressar na arte dramática de acordo com aquilo que é palatável e esteticamente atrativo.

Se o que encontramos é o caráter positivo dos órgãos, por que, então, Artaud pede um *corpo sem órgãos*? A resposta é precisa na fala de Artaud que posteriormente será repetida por Gilles Deleuze em suas obras: “O corpo é o corpo/ Ele está sozinho/ E não precisa de órgãos/ O corpo nunca é um organismo/ Os organismos são inimigos do corpo”.²³ A crítica não se dirige aos órgãos — meios de relação com o mundo —, mas ao organismo. O motivo disso é que o organismo é um sistema preestabelecido e imposto ao corpo, e o problema é que os órgãos impõem uma organização que afeta negativamente o corpo.²⁴ Os efeitos de tal imposição delimitam o funcionamento do

²⁰ “Esse conceito pode parecer à primeira vista de uso amplo e indeterminado [...]. Dir-se-á portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença de uma agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente. Na realidade, a disparidade dos casos de agenciamento precisa ser ordenada do ponto de vista da imanência, a partir do qual a existência se mostra indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la. Mais do que a um uso equívoco, ela remete então a polos do próprio conceito, o que interdita sobretudo qualquer dualismo do desejo e da instituição, do instável e do estável. Cada indivíduo deve lidar com esses grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos, que se caracterizam por uma forma relativamente estável e por um funcionamento reprodutor [...]. [O indivíduo] só se constitui ao se agenciar, ele só existe tomado de imediato em agenciamentos. Pois seu campo de experiência oscila entre sua projeção em formas de comportamento e de pensamento preconcebidas (por conseguinte, sociais) e sua exibição num plano de imanência onde seu devir não se separa mais das linhas de fuga ou transversais que ele traça em meio às ‘coisas’, liberando seu poder de afecção e justamente com isso voltando à posse de sua potência de sentir e pensar” (ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*, p. 8).

²¹ ARTAUD, A. Op. Cit., p. 103.

²² “Ninguém mais sabe gritar na Europa, e especialmente os atores em transe não sabem mais dar gritos. Quanto às pessoas que só sabem falar e que se esqueceram de que tinham um corpo no teatro, também se esqueceram de usar a garganta. Reduzidas a gargantas anormais, não é nem mesmo um órgão mas sim uma monstruosa abstração que fala: os atores, na França, agora só sabem falar” (ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*, p. 155).

²³ ARTAUD, Antonin apud DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 51.

²⁴ Sobre o uso da palavra “organismo”. Recorrendo a um dicionário de língua portuguesa, encontramos as seguintes definições: “1. forma individual da vida, como um animal, uma planta, um fungo, uma bactéria

corpo ao restringir seus usos, sua expansão, sua potência — por via do sistema que estabelece a lógica de funcionamento do corpo no mundo segundo premissas moralizantes que padronizam o que é um corpo e qual é o seu modo adequado de funcionar. O organismo não para de responder: o que devo fazer com minha boca, com meus olhos, com meu ânus, com meu pulmão? Como devo me sentar, falar? Qual voz usar, qual ação executar? Eles, os organismos, limitam o movimento do corpo e impõem a ele um julgamento no qual as ações que exerce serão sentenciadas como forma de submissão ao juízo.²⁵ O organismo é semiótico e moralizante; ele está fora do corpo e fora da vida. É por isso, declara Artaud, que a arte deve destruir a organicidade do corpo como meio de desfazer o humano (uma vez que está mal construído) para impeli-lo à sua reconstrução. Diz o poeta:

É preciso acreditar num sentido da vida renovado pelo teatro [pela arte], onde o homem impavidamente torna-se o senhor daquilo que ainda não é, e o faz nascer. E tudo o que não nasceu pode vir a nascer, contanto que não nos contentemos em permanecer simples órgãos de registro.²⁶

Ressaltamos um ponto ainda pouco considerado nos estudos de Artaud pelos pesquisadores de Deleuze e Guattari na compreensão do conceito de “organismo”. Não tanto no aspecto teórico, mas no que tange à história do conceito experimentada pelo ator para a criação do termo CsO e para uso do termo “organismo”. Por volta de 1936, Artaud fez uma viagem ao México e passou uma temporada de nove meses no país. Durante esse período ele se dedicou a buscar outros princípios de existência, de cosmos que fossem capazes de gerar outras formas de vida que, por sua vez, abrangessem a percepção de sagrado, de ritual e de outros pontos caros ao seu teatro. Para revisar o paradigma do teatro, era preciso — segundo ele — revisar os paradigmas socioculturais da civilização. Artaud buscava por formas de vida que não se assemelhavam ao velho Mundo Europeu. O que o frustrou em certo sentido. Ele conta em suas cartas:

Eu vim ao México fugido da civilização europeia, movido pelo ódio contra essa civilização e essa cultura. Esperava encontrar aqui uma

ou um protista; qualquer corpo constituído por órgãos, organelas ou outras estruturas que interagem fisiologicamente, executando os diversos processos necessários à vida; 2. a constituição orgânica (o humano); 3. qualquer corpo cuja conformação é concebida como um ser vivo; 4. conjunto de elementos materiais ou ideais organizados e inter-relacionados; sistema; 5. representação do que é essencial, inerente ao homem, da relação que nele existe entre corpo e espírito; temperamento; 6. ORGANIZAÇÃO”. Na conjuntura teórica de Deleuze, Guattari e Artaud, o termo “organismo” não é usado em sentido literal, mesmo que seu sentido nesse contexto guarde certas semelhanças com aquele literal. Nas teorias em questão, e diante da mobilidade do termo enquanto conceito, o *organismo* aparece como um signo referente ao sistema ortodoxo que classifica e ordena a funcionalidade do corpo submetido às regras morais que ditam o que é, o que pode e quais são os seus usos, de tal modo que, nesses casos, o *organismo* está mais próximo de uma abordagem política do que de uma propriamente biológica.

²⁵ Antonin Artaud foi o exemplo vivo de tal controle do corpo. Ele foi condenado por esse princípio moralizante do organismo e constrangido a diminuir sua potência, o que se deu por meio de cruéis tratamentos psiquiátricos.

²⁶ ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*, p. 10.

forma vital de cultura e só encontrei cadáver da cultura da Europa, do qual a própria Europa já começa a se desembaraçar.²⁷

O desapontamento de Artaud foi, precisamente, com o que ele encontrou ao chegar no México. A convite do governo mexicano, Artaud residiu por um tempo na Ciudad del México onde participou da vida cultural e intelectual que lhe pareceu uma cópia de um mundo já visto. Entretanto, o escritor continuou a sua busca. Por conta própria seguiu para as montanhas no norte do país. Ele viajou a cavalo por quase 30 dias para a remota Sierra Madre²⁸ a fim de conviver com a antiga cultura solar dos indígenas Rarámuri. O seu intuito era participar dos ritos que mesclam referências do cristianismo e de outras tribos Uto-Aztecas que consideram a ingestão do peyote²⁹ como parte importante dos rituais³⁰. Não sem espera e angústia, a cerimônia ritualística que Artaud teve oportunidade de participar se baseia no mito da criação dos Rarámuri. A esse rito é dado o nome de Tutuguri. O mesmo nome dado por ele à segunda parte da Transmissão Radiofônica:

TUTUGURI

Rito de Sol Negro

E lá embaixo, no pé da encosta amarga,
cruelmente desesperada do coração,
abre-se o círculo das seis cruces

bem lá embaixo

como se incrustada na terra amarga,
desincrustada do imundo abraço da mãe
que baba.

A terra do carvão negro
é o único lugar úmido
nessa fenda de rocha.

²⁷ ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 104.

²⁸ “Rememorando, ainda que brevemente, [...] caso da Sierra Madre Occidental, as montanhas dos Tarahumara, localizadas no Estado de Chihuahua. Estas nunca foram totalmente conquistadas, nem antes da colonização, pelo Império Asteca, nem depois, pelos espanhóis. Considerada ‘a mais intocada das tribos indígenas do México’, tão pouco se sabia sobre ela que seu verdadeiro nome ‘Rarámuri’ (que significa ‘pés ágeis’) foi corrompido para ‘Tarahumara’ pelos espanhóis – e assim ficou. De acordo com Fontana e Schaefer (1997), o modo de vida Rarámuri sobreviveu, em larga medida, porque eles eram capazes de recuar profundamente para os pontos mais inacessíveis da Sierra Madre Occidental, para suas altas serras e desfiladeiros, sempre que necessário: seus vales, de difícil acesso, estão a mais de 1500 metros acima do nível do mar. Tal geografia, que os Rarámuri dominavam com sua habilidade de corrida de longa distância, permitiu que se evadissem dos conquistadores. Da mesma forma, os Rarámuris não foram totalmente convertidos pelos missionários jesuítas, durante o período colonial, apesar de sofrerem sim algumas influências. Podemos dizer que foi, justamente, este caráter não totalmente assimilado o elemento mais atrativo para Artaud” (DIAS, Luciana. *Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México*, p. 14).

²⁹ “O peiote (o Cacto *Lophophora Williamsii*) detém uma longa história de utilização – de pelo menos cinco mil anos – nas cerimônias religiosas de diferentes tribos originárias da América Central e do Norte, que se estendem desde o Peru até o México e parte dos EUA. Estas se referem ao peiote, no geral, como ‘o remédio sagrado’ cujos benefícios dependem, sobretudo, da força interior do praticante e que pode ser usado para profecias, curas e rituais de fortalecimento interno. Os Rarámuri, em específico, chamam a experiência do peiote de Ciguri (ou Jíkuri). De acordo com Irigoyen-Rascón (2015), existiriam diferentes rituais Ciguri em sua cultura, todos envolvendo longos períodos de canto, dança e ingestão de peiote” (DIAS, Luciana. *Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México*, p. 16).

³⁰ DIAS, Luciana. *Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México*, p. 16.

Rito é o novo sol a passar através de sete pontos antes de explodir no orifício da terra.
 Há seis homens
 um para cada sol
 e um sétimo homem
 que é o sol
 cru
 vestido de negro e carne viva.
 Mas este sétimo homem
 é um cavalo,
 um cavalo com um homem conduzindo-0.
 Mas é o cavalo
 que é o sol
 e não o homem.
 No dilaceramento de um tambor e uma trombeta longa
 estranha,
 os seis homens
 que estavam deitados
 tombados no rés-do-chão,
 brotaram um a um como girassóis,
 não sóis
 porém solos que giram,
 lótus d'água,
 e a cada um que brota
 corresponde, cada vez mais sombria
 e **refreada**
 a batida do tambor
 até que de repente chega a galope, a toda velocidade
 último sol,
 o primeiro homem,
 o cavalo negro com um
 homem nu,
 absolutamente nu
 e **virgem**
 em cima.
 Depois de saltar, eles avançam em círculos crescentes
 e o cavalo em carne viva empina-se
 e corcoveia sem parar
 na crista da rocha
 até os seis homens
 terem cercado
 completamente
 as seis cruces.
 Ora, o tom maior do Rito é precisamente
 A ABOLIÇÃO DA CRUZ
 Quando terminam de girar
 arrancam
 as cruces do chão
 e o homem nu
 a cavalo
 ergue
 uma enorme ferradura
 banhada no sangue de uma punhalada.³¹

³¹ ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 182.

O trecho citado acima oferece um panorama geral da vivência. Se parece com o relato de um observador que enxerga e narra os acontecimentos de longe. Porém, é no texto “A Dança do Peiote” que Artaud descreve cuidadosamente a experiência e comenta sobre toda a sua realização. Ao longo do ritual os praticantes seguem simbolicamente o caminho traçado pelo Sol durante a noite até o amanhecer. O escritor conta sobre os integrantes, sobre a disposição dos outros participantes no espaço, conta sobre os aspectos ritualísticos: as danças, o peiote, as cruzeiras, os espelhos... Mantém no relato a sua percepção envolvida e afetada do corpo que estava imerso naquele movimento. Conforme aponta em nota o pesquisador Claudio Willer, “a dança do peiote é, sem dúvida, a melhor encenação de Teatro da Crueldade de que Artaud chegou a participar, o acontecimento mais próximo da sua noção de como deveria ser um espetáculo teatral”.³² Ou seja, o teatro como um espaço da prática espiritual e curativa que atravessa tanto o performer quanto o público. Não um espetáculo, mas uma experiência de expansão e de mudança de estado consciência. É isso que ele encontra junto aos Rarámuris. Artaud enxerga no rito, através do corpo que dança, a confirmação do poder do gesto expresso nas forças incorporadas ao ritual. De modo que o movimento do corpo, o poder dos gestos, das forças, das emoções que afetam o corpo/mente e eleva o indivíduo para um novo nível de consciência faz parte da cerimônia sagrada desse povo originário. Essa experiência se encerra com o seu desmaio. Mas mesmo depois de tudo, algo ainda o inquieta:

Deitado no chão, para que o rito baixasse em mim, para que o fogo, os cantares, os gritos, a dança e a própria noite, como uma abóboda animada e humana, dessem voltas ao meu redor como se estivessem vivos. Havia, pois, uma cúpula giratória, uma organização física de gritos, tons, passos, cantos. E por cima de tudo a impressão, que vinha e voltava outra vez, de que por trás disso tudo e acima de tudo dissimulava-se ainda outra coisa: o *Principal*. [...] Sabia que meu destino físico estaria irremediavelmente ligado a isso. Estava preparado para todas as queimaduras, esperava os primeiros frutos da queimadura com vistas a uma combustão logo generalizada.³³

Conclusão: contra o que luta o conceito?

Considerando a experiência que levou à criação do conceito e retomando o ponto teórico, o uso do termo organismo em contraposição ao termo CsO não se limita ao funcionamento do corpo próprio. É contra Deus, contra o homem eurocêntrico, contra a cultura europeia e contra a razão que Artaud dirige o seu manifesto — não precisamente contra essas figuras, mas contra o que elas fundam: um sistema moralizante que pretende regular, definir, delimitar por meio de critérios parciais que buscam controlar qualquer existência. Pretende o juízo a domesticação do corpo, tornando-o submisso às regras vigentes em um cenário político, governamental e social de controle. O que é

³² WILLER, Cláudio *apud* ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 117.

³³ *Ibidem*, p. 134.

prejudicial ao corpo não são os órgãos, mas o organismo instaurado por meio dos aparelhos de controle e de organização que tem como centro um princípio normalizante. Daí podemos entender que o organismo é igual ou tem igual funcionamento ao da moral cristã, ou que é igual ou tem igual funcionamento ao do mecanismo do Estado, ou que é igual ou tem igual funcionamento ao da colonização. Para compreendermos melhor, basta nos atermos à mudança de prisma epistemológico que ocorreu na transição da Idade Média para o Renascimento e que promoveu o giro antropocêntrico, de modo tal que aquilo que antes se respaldava no juízo de Deus tem agora o subsídio do juízo do homem. Isso levou, então, à transposição da figura de Deus para a figura do homem, permanecendo o juízo. Entretanto, aponta Deleuze que não é somente nesses períodos que está fundado o juízo, mas que desde a “tragédia grega [...] é toda uma doutrina do julgamento que se vai elaborando e desenvolvendo”,³⁴ ao passo que os preceitos religiosos da moral cristã contribuem para o fortalecimento do juízo moderno.³⁵ Acerca da questão do juízo na história humana, Deleuze irá tecer — já no final da sua vida — um texto na obra *Crítica e clínica* (1993), denominado “Para dar um fim ao juízo”. Nele, elenca Espinosa, Nietzsche, Lawrence, Kafka e Artaud como autores que buscaram romper com a tradição judaico-cristã e, logo, com o juízo. No mesmo texto, ele demonstra que cada autor — à sua maneira, mas conservando um pouco dos outros em seus textos — travou um combate como “maneira de acabar de vez com deus e com o juízo. [Uma vez que] ninguém se desenvolve por juízo, mas por combate que não implica juízo algum”.³⁶ Quando atentamos ao posicionamento teórico de Deleuze como leitor de Artaud, vemos que o combate travado pelo último é contra toda forma de organismo, “é contra deus, o ladrão, o falsário, mas a empreitada só é possível porque o combate trava ao mesmo tempo o combate dos princípios e potências”³⁷, que se efetiva nos devires minoritários indo ao combate com aliados, desfavorecendo o seu inimigo — posicionamento que Deleuze arrasta para dentro do seu próprio pensamento.

Segundo Deleuze, o combate exercitado pelos autores, em especial por Artaud, contra tais figuras dogmáticas impulsiona uma potência composta por certa “idiosincrasia de forças em que a força dominante se transforma ao passar para as dominadas, e as dominadas ao passar para a dominante: centro de metamorfose”.³⁸ Isso leva à afirmação de que a figura do corpo humano deve ser desfeita para que se possa experimentar por meios nunca percorridos sem que haja o juízo do homem para impedir. De tal modo que cada pessoa possa agenciar o seu processo de reconstrução de

³⁴ DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, p. 162.

³⁵ “A lógica do juízo se confunde com a psicologia do sacerdote como inventor da mais sombria organização: quero julgar, preciso julgar... Não se trata de fazer como se o próprio juízo tivesse sido diferido, adiado para amanhã, postergado ao infinito. Ao contrário, é o ato de diferir, de levar ao infinito, que torna o juízo possível: este recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na ordem do tempo. Àquele que se atém a essa relação é dado o poder de julgar e de ser julgado. Mesmo o juízo do conhecimento envolve um infinito do espaço, do tempo e da experiência que determina a existência dos fenômenos no espaço e no tempo (‘toda vez que...’). Mas o juízo de conhecimento, nesse sentido, implica uma forma moral e teleológica primeira, segundo a qual a existência estava relacionada com o infinito conforme uma ordem do tempo: o existente como tendo uma dívida para com Deus” (Ibidem, p. 163).

³⁶ Ibidem, p. 173.

³⁷ Ibidem, p. 170.

³⁸ Ibidem, p. 172.

sensibilidade, para que cada uma possa “criar para si um corpo sem órgãos”, pois “encontrar seu corpo sem órgãos é a maneira de escapar ao juízo. Já era esse o projeto de Nietzsche: definir o corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e ser afetado, isto é, *Vontade de potência*”³⁹. O ataque à categoria do juízo no humano tem como fim libertar o seu corpo, e para tanto deve raspar o juízo e retirar o animalúculo do indivíduo (*devir animal*), ou seja, aquilo que não pertence ao juízo e que é o segmento intuitivo (animal) do humano, de modo a fazer nascer um novo corpo. “Artaud apresenta esse ‘corpo sem órgãos’ que Deus nos roubou para introduzir o corpo organizado sem o qual o juízo não se poderia exercer”⁴⁰. Tal corpo, por sua vez, é um corpo “inteiramente outro, é o corpo do sistema físico; ele se subtrai tanto mais ao juízo quanto não é um ‘organismo’, estando privado dessa organização dos órgãos pela qual se julga e é julgado”.⁴¹ Mas não apenas por isso. Quando pensamos na arte, entendemos que “o [artista] dotado encontra em seu instinto o modo de captar e irradiar certas forças; mas essas forças, que têm seu trajeto material de órgãos e nos órgãos, ele se espantaria se lhe fosse revelado que elas existem, pois nunca pensou que pudessem existir”.⁴² Isso se assemelha para nós às forças de devires nas obras de arte – devir-animal, devir-vegetal, devir-criança –, que fazem com que as obras ultrapassem o artista e criem individualizações puras.

Quando Artaud pede o fim do juízo, ele está dialogando com toda uma tradição de pensamento fundada na ambivalência sensível e intelectual promovida desde o pensamento clássico, passando pelos modernos e alcançando o século XX. Retomemos em linhas gerais: tal dicotomia postula que a experiência humana do mundo se divide entre a experiência sensível – individual e do campo da sensibilidade – e a experiência intelectual – operada pela razão e produtora de conceitos universais. Tal divisão forma dois planos distintos que em momento algum se interceptam. Esses mesmos planos foram organizados por um sistema apriorístico ao qual pertence o juízo que não somente julga como também determina como deve ser o processo de intelecção (de um plano) e de sensibilidade (de outro). Há, assim, um processo ordenado em que tudo é posto dentro de caixinhas etiquetadas. E como Artaud dialoga com essa tradição? Na verdade, ele não dialoga, e sim explode as caixinhas: explode a divisão ordenada entre corpo e mente, razão e sensação, lógica e *nonsense*, homem e mulher, adulto e criança, vida e morte etc., e faz isso por meio da inauguração de um sistema da crueldade. Para ele, “não se separa o corpo do espírito, nem os sentidos da inteligência, principalmente em um domínio onde a sempre renovada fadiga dos órgãos precisa de abalos bruscos para reanimar nossa compreensão”.⁴³ Como formula Deleuze, “Artaud dará ao sistema da crueldade desenvolvimentos sublimes, escrita de sangue e de vida que se opõe à escrita do livro, como a justiça ao juízo, e acarreta uma verdadeira inversão do signo”,⁴⁴ o que implica um novo funcionamento que permeia todos os níveis e direções da construção

³⁹ Ibidem, p. 169.

⁴⁰ Ibidem, p. 168.

⁴¹ Ibidem.

⁴² ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*, p. 148.

⁴³ ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 96.

⁴⁴ DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, p. 165.

social. Ou, melhor seria dizer, trata-se de uma lógica às avessas em que o sistema da crueldade por ele desenvolvido seria o meio para romper com a hegemonia do juízo através do corpo, de tal modo que “o sistema físico da crueldade opõe-se ainda à doutrina teológica do juízo [...] no nível dos corpos, através da qual ele age: os órgãos são juízes e julgados”.⁴⁵ Dessa forma, Artaud nos encaminha para uma existência que não é nem individual, nem universal, uma existência que seria algo/estaria antes do juízo e que, por isso, requer uma ruptura com o modelo estabelecido, para que seja permitido experimentar sem julgamentos limitantes à nossa própria existência e à existência do que mais convier. Isso é algo impossível de ser realizado no mundo dos princípios apriorísticos, uma vez que “o juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência”.⁴⁶ Logo, o apelo de Artaud não consiste — somente — em acabar com o juízo, mas em acabar com o juízo *para* abrir caminhos ao novo. Ele, assim como Deleuze, apela para que um novo seja possível, para “fazer que nasça aquilo que ainda não existe”, mesmo que no plano da imanência, pois “pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar, ‘pensar’ no pensamento”.⁴⁷ Deleuze indica o que aprendeu com Artaud: “talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar”,⁴⁸ de modo a possibilitar a criação de um corpo diferencial, ou de um corpo sem órgãos.

Referências bibliográficas

- ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Organização, tradução e notas de Cláudio Willer. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. Tradução de Teixeira Coelho. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, Marilena. “Intensivo e extensivo na ética de Espinosa: a interpretação dos modos finitos por Deleuze”. In: FORNAZARI, S. K. (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 21-39.
- CHIH, Chiu Yi. “Por uma estética da diferença: um diálogo entre Deleuze e Artaud”. In: FORNAZARI, S. K. (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 479-490.
- DIAS, Luciana da Costa. Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México. *Urdimento – Revista de Estudos em Artes Cênicas*, Florianópolis, v. 2, n. 44, set. 2022.
- DIAS, L. Nietzsche, Artaud e o pós dramático: elementos de uma crise anunciada? *Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, v. 6, jul. 2015, pp. 73 -84.

⁴⁵ Ibidem, p. 168.

⁴⁶ Ibidem, p. 173.

⁴⁷ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 213.

⁴⁸ DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, p. 173.

- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. "A imanência: uma vida...". *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, pp. 10-18, jul./dez. 2002. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/31079> Acesso em: 19 maio 2024.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas*. Organização de David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins & Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto & Celia Pinto Costa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011, v.1.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira & Lúcia Cláudia Leão. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011, v.2.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão & Suely Rolnik. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012, v.3.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Suely Rolnik. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012, v.4.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Peter Pál Pelbart & Janice Caiáfa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 5.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Ribeiro. São Paulo: Escuta, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DOMÈNECH, Miguel; TIRADO, Francisco; GÓMEZ, Lucía. "A dobra: psicologia e subjetivação". In: SILVA, T. T. (org. e trad.). *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. pp. 113-136.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana por Frédéric Gros. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREITAS, Máisy de Medeiros. *Antonin Artaud: por uma cultura de crueldade*. Curitiba: CRV, 2015.
- GIL, José. "O corpo paradoxal". In: LINS, D.; GADELHA, S. *Nietzsche e Deleuze: que pode um corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002, pp. 131-147.

- GIL, José. "Uma reviravolta no pensamento de Deleuze". In: ALLIEZ, É. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação da tradução por Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 65-83.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymet Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2015.
- LINS, Daniel. *O último copo: álcool, literatura, filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- SALES, Márcio. "Deleuze e Artaud: um passeio pelo Corpo sem Órgãos". In: FORNAZARI, S. K. (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 491-508.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: [s. n.], 2004. Disponível em: www.redehumanizaus.net/sites/default/files/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili1.pdf Acesso em: 20 maio 2024.
-

Recebido / Received: 19/06/2024
Aprovado / Approved: 30/07/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i3.64133>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

Pedagogia do Conceito: um diálogo entre Gallo e Deleuze

Pedagogy of the Concept: a dialogue between Gallo and Deleuze

Bárbara Lucchesi Ramacciotti  

Professora colaboradora do Mestrado PROF-Filo e
Professora visitante de ensino de Filosofia da UFABC, Santo André, SP, Brasil
Contato: barb.lucrarna@gmail.com

Resumo: Silvio Gallo (2020), em *Metodologia do ensino de filosofia: Uma didática para o ensino médio*, propõe uma metodologia para o ensino de filosofia, designada como “pedagogia do conceito”, a qual possui dois elementos-chave: a experimentação do problema e a criação de conceitos. A definição da filosofia como “criação de conceitos” e a proposta de uma “pedagogia do conceito” são temas de *O que é a Filosofia?* (1992), de Deleuze e Guattari. A tese do problema como motor do pensamento tem como referência livros publicados por Deleuze no final da década de 1960: *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969). A pesquisa tem por objetivo examinar os elementos constitutivos da “pedagogia do conceito”, tendo como referencial teórico as obras mencionadas. Para tanto, dividimos o texto em três momentos: 1. Problema como motor do pensamento; 2. Experimentar o problema e criar o conceito; 3. Pedagogia do conceito.

Palavras-chave: pedagogia do conceito; problema; sentido; acontecimento; ensino de filosofia.

Abstract: Silvio Gallo (2020), in *Methodology for teaching philosophy: A didactics for high school*, proposes a methodology for teaching philosophy, called “pedagogy of the concept”, which has two key elements: experimentation with the problem and the creation of concepts. The definition of philosophy as “creation of concepts” and the proposal of a “pedagogy of concepts” are themes in *What is Philosophy?* (1992), by Deleuze and Guattari. The thesis of problem as a driver for thought is based on books published by Deleuze in the late 1960s: *Difference and Repetition* (1968) and *Logic of Sense* (1969). The research aims to examine the constituent elements of the “pedagogy of the concept”, using the works mentioned as a theoretical reference. To this end, we divided the text into three moments: 1. Problem as a driver for thought; 2. Experimentation with the problem and creation of the concept; 3. Pedagogy of the concept.

Keywords: pedagogy of the concept; problem; event; concept; teaching philosophy.

Introdução

No livro *Metodologia do ensino de filosofia: Uma didática para o ensino médio*, Silvio Gallo (2012/2020) sistematiza sua “pedagogia do conceito” em torno de dois elementos-chave: a experimentação do problema e a criação do conceito. Conforme Gallo, pensar em “ensino ativo” para a filosofia, no sentido do desenvolvimento do pensamento autônomo e crítico dos estudantes, implica a possibilidade da experiência do conceito, ou seja, a experiência do pensamento filosófico conceitual, o qual, por sua vez, parte sempre de um problema ou de uma problematização. Esses dois elementos centrais da pedagogia do conceito, Gallo formula a partir do diálogo com obras importantes de Deleuze: *Lógica do Sentido, Diferença e Repetição* e *O que é a Filosofia?*, este último escrito em parceria com Guattari.

Antes de publicar a obra em 2012, Gallo já vinha desenvolvendo uma abordagem para pensar a educação e o ensino de filosofia desde os anos 1990. Mas é a partir de 2001 que sua pesquisa é marcada pelo livro *O que é a Filosofia?* (1992), de Deleuze e Guattari. Outros textos foram publicados tendo a obra de Deleuze como referencial, como: *O que é a filosofia da educação? Anotações a partir de Deleuze e Guattari* (2000); *Em torno de uma educação menor* (2002); e *Deleuze e a Educação* (2003). O desdobramento de uma “pedagogia do conceito” foi objeto de vários artigos que serviram de base para o livro referido nessa pesquisa, entre eles “A especificidade do ensino de filosofia: Em torno dos conceitos” (2002). O próprio autor afirma que o livro é o resultado de vários textos publicados desde os anos 2000.

Outras propostas de “pedagogia do conceito” inspiradas em Deleuze e Guattari vem sendo desenvolvidas, tais como as de Bianco (2002, 2005) e de Petres (2002). Assim como a proposta do ensino de filosofia como criação de conceitos tem sido explorada por outros autores, como Gallinas (2004), além de estudos que analisam as perspectivas de Gallo e de Bianco, como os de Loures (2021) e de Favreto (2021). De modo que, em um breve levantamento, nota-se que já há um debate sobre o tema do ensino de filosofia como criação de conceitos.

Contudo, essa pesquisa não objetiva fazer uma revisão do estado da arte, e sim examinar os elementos constitutivos da “pedagogia do conceito” proposta por Gallo (2020), tendo como referencial teórico as obras mencionadas de Deleuze e Guattari. Para tanto, dividimos o texto em três momentos: 1. Problema como motor do pensamento; 2. Experimentar o problema e criar o conceito; 3. Pedagogia do conceito.

Problema como motor do pensamento

Na tese do problema como motor do pensamento, Gallo (2020) adota como referência dois livros de Deleuze: *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969). Nessas duas obras, Deleuze formulou as bases da filosofia da diferença em contraponto à filosofia da representação ou da identidade, enquanto modo hegemônico do pensamento filosófico ocidental, tendo como marco a lógica aristotélica.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze examina em profundidade o conceito de diferença em suas várias acepções ao longo da história da filosofia ocidental, desde a

lógica da identidade e da diferença segundo Aristóteles até a lógica e ontologia da diferença em Leibniz e Hegel, para apresentar sua concepção da diferença em si mesma, sem submissão ao discurso da representação em sua quádrupla raiz: a *identidade* do conceito, a *oposição* dos predicados, a *analogia* do juízo e a *semelhança* da percepção. Para a economia de nosso estudo, importa destacar a questão do problema como motor do pensamento.

Gallo destaca que no projeto deleuziano da filosofia da diferença, o *problema* ocupa um papel central: “como aquilo que mobiliza o pensamento e o move, como aquilo que faz pensar”.¹ Para Deleuze, a criação de conceitos não é algo “natural” no sentido de algo fácil ou sem esforço, como se bastasse repetir os conceitos dos filósofos anteriores para experimentar o pensamento conceitual, ao contrário, só pensamos porque somos forçados a pensar e o que nos força a pensar é o *problema*. Em uma passagem de *Diferença e Repetição*, Deleuze observa que a relevância do problema é até reconhecida pela pedagogia:

Tentativas pedagógicas procuraram obter a participação dos alunos, mesmo muito jovens, na confecção de problemas, em sua constituição, em sua posição como problemas. Além disso, todo mundo “reconhece” de certa maneira que o mais importante são os problemas.²

Contudo, Deleuze recusa a noção usual de problema como aquilo que necessita de uma solução em termos de verdadeiro ou falso, conforme os critérios da lógica da identidade e do discurso proposicional. Deleuze afirma no parágrafo seguinte que “o *problema* ou o *sentido* é o lugar de uma verdade originária e, ao mesmo tempo, a gênese de onde uma verdade deriva. As noções de não-senso, de falso sentido, de contrassenso, devem ser reportadas aos problemas”.³ Essa definição do problema como sinônimo de sentido e acontecimento foi desdobrada um ano depois em *Lógica do Sentido* (1969). O sentido é sempre do acontecimento, como exposto nessa obra, que apresenta a lógica dos estoicos como a primeira ruptura com a lógica aristotélica da identidade, tendo como referência a obra de Bréhier (2012): *Teoria dos incorporais no estoicismo antigo*.⁴

O sentido do acontecimento não ultrapassa apenas os limites da lógica aristotélica da identidade, mas as três relações da proposição reconhecidas pelas teorias contemporâneas da linguagem, a saber: 1. a *designação* ou indicação de estados de coisas; 2. a *manifestação* do sujeito da representação; 3. a *significação* lógica operada por conceitos. Deleuze destaca que, para os estoicos, a proposição não é atribuição de um predicado a um sujeito, como para a lógica aristotélica, mas exprime em palavras um *acontecimento*.

Em outro estudo⁵, examinamos a definição deleuziana de acontecimento, cuja inovação foi propor o *sentido* como a quarta relação da proposição: “o sentido é a quarta dimensão da proposição e os estóicos a descobriram enquanto acontecimento”. Segue Deleuze, “o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas,

¹ GALLO, Silvio. *Metodologia do ensino de filosofia: Uma didática para o ensino médio*, p. 71.

² DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*, p. 228-9.

³ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 229.

⁴ A leitura de Deleuze afirma que a tese central do estoicismo para romper com a lógica aristotélica reside na ideia de *incorporal* que neste sistema designa o “exprimível”.

⁵ RAMACCIOTTI, Bárbara. *Deleuze: conceito de acontecimento ou filosofia do acontecimento?*, pp. 27-43.

entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição”.⁶ O acontecimento enquanto sentido do que acontece (verbo), estabelece a relação expressa pela linguagem entre o incorporal e os corpos, entre os efeitos de superfície e o ser profundo e real, entre as palavras e as coisas.

Na *Lógica do Sentido*, Deleuze aproxima as noções de problema e de acontecimento, entendido como um conjunto de singularidades e multiplicidades, como vemos nesta passagem: “O acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante. Um problema, com efeito, não é determinado senão por seus pontos singulares que exprimem suas condições”.⁷ Na obra de 2020, Gallo sublinha que na ótica deleuziana um problema nunca tem uma solução dada, pois depende de como se agenciam as singularidades e multiplicidades que o compõem. Um problema pode ser articulado ou solucionado de diversas formas, dependendo dos encontros, dos agenciamentos, ou seja, das combinações entre as singularidades envolvidas.

A lógica do sentido como acontecimento, em distinção à lógica da identidade e ao discurso proposicional, foi retomada em *O que é a filosofia?*, sendo chave para compreender a concepção de *conceito* filosófico enquanto aquilo que se refere ao sentido dos acontecimentos e não a coisas ou a corpos, sendo por isso distinto do discurso proposicional característico da ciência: “O conceito é um incorporal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. [...] O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. É um acontecimento puro”.⁸ Portanto, quando Deleuze e Guattari definem a filosofia como criação de conceitos, esses são concebidos como o incorporal que traduz o sentido de um acontecimento, que é sempre único e singular como toda experiência.

Importante observar que a concepção de problema como núcleo do conceito entendido como sentido do acontecimento, proposto por Deleuze e corroborado por Gallo, não tem nada a ver com a ideia de *interrogação*, ou seja, com questões ou perguntas que buscam respostas a partir do discurso proposicional, cuja solução resulta em respostas verdadeiras ou falsas. O problema desde a ótica deleuziana é extra proposicional, no sentido do acontecimento enquanto singularidade experimentada. Uma passagem de *Diferença e Repetição* lança luz sobre esse ponto:

Por não ver que o sentido ou o problema é extra proposicional, que ele difere, por natureza, de toda proposição, perde-se o essencial, a gênese do ato de pensar, o uso das faculdades. [...] Fazem-nos acreditar, ao mesmo tempo, que os problemas são dados já feitos e que eles desaparecem nas respostas ou na solução.⁹

Em outras palavras: enquanto a resposta para uma interrogação é buscada no campo do discurso proposicional, tendo por referência a designação ou descrição de estados de coisas, a manifestação do sujeito da representação e a significação lógica posta pela *doxa* de uma comunidade que compartilha uma “consciência comum empírica”; o sentido de um problema “filosófico” é sempre extra proposicional, pois trata-se do

⁶ DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*, p. 20.

⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 33.

⁹ DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, pp. 228-229.

sentido de um acontecimento que é sempre singular enquanto experiência única. Deleuze pensa a *interrogação* posta pelo discurso proposicional como o modo próprio do discurso científico e da opinião pública, enquanto o problema que busca o conceito como sentido do acontecimento, seria o modo próprio do pensamento filosófico.

Nós sabemos qual é o agente da ilusão; é a interrogação, que, nos quadros de uma comunidade, desmembra os problemas e as questões e os reconstituem de acordo com proposições da consciência comum empírica, isto é, de acordo com verossimilhanças de uma simples *doxa*".¹⁰

Sobre esse ponto, Gallo observa que "mais importante do que resolver um problema" e do que buscar uma solução, "é experimentá-lo sensivelmente, pois as soluções são engendradas *pelo* próprio problema, *no* próprio problema".¹¹ Cada experimentação singular do problema possibilita a criação e invenção de novas soluções. Nesse viés, Gallo ainda destaca que em *Diferença e Repetição* a tese central de Deleuze é a defesa da experimentação do problema como núcleo do pensamento: a única condição para o pensamento autônomo ou para o exercício do pensamento próprio é a experimentação dos próprios problemas. Contudo, em geral predomina o "preconceito infantil, segundo o qual o mestre apresenta um problema, sendo nossa tarefa resolvê-lo e sendo o resultado desta tarefa qualificado de verdadeiro ou de falso por uma autoridade poderosa".¹²

A definição da filosofia como conhecimento que cria conceitos, defendida por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*, parte da ideia segundo a qual os conceitos são criados para enfrentar e solucionar problemas, pois a necessidade de criar conceitos decorre dos problemas: "não se criam conceitos, a não ser em função dos problemas que se consideram malvistas ou mal colocados".¹³ Gallo, nesse mesmo sentido, afirma: "O problema é aquele incômodo que perturba o filósofo, que não lhe permite descansar, que o faz aventurar-se no pensamento e fabricar conceitos".¹⁴

Experimentar o problema e criar o conceito

A relação entre experimentar o problema e criar o conceito forma o núcleo do que Gallo define como "pedagogia do conceito": "é preciso saber colocar bem o problema, para que o conceito possa ser criado".¹⁵ Aqui a ideia de problema retoma a concepção deleuziana, tencionando com as chamadas "pedagogias do problema", que predominam nas propostas de aprendizagem que partem de "falsos problemas". Os "falsos problemas" seriam aqueles postos pelos mestres, cuja resposta certa foi definida *a priori*, bastando repeti-la acriticamente, pois já foi dada pelos manuais, livros didáticos, em suma pela comunidade de referência. Nessa pedagogia dos falsos problemas não há

¹⁰ Ibidem, p. 226

¹¹ GALLO, S. Op. Cit., p. 77.

¹² Ibidem, p. 228.

¹³ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*, p. 28.

¹⁴ GALLO, S. Op. Cit., p. 80.

¹⁵ GALLO, S. Op. Cit., p. 80.

possibilidade de o estudante experimentar o problema, se envolver com ele, mas apenas buscar a solução certa já dada. Em contrapartida, a pedagogia do conceito não parte de métodos preexistentes, pois cada problema experimentado precisa inventar seu próprio método, ou seja, seu caminho e estilo na criação de conceitos entendidos como soluções.

Uma pedagogia do conceito, para a qual não há método possível, sob pena de criar na reconhecimento, na imagem dogmática, na não criação, estaria então baseada nesta dupla atividade: *experimentar o problema, produzir o conceito*, uma não sendo possível senão por intermédio da outra, e seus modos de ação sendo sempre singulares, múltiplos, plurais”.¹⁶

Gallo considera que o ensino emancipatório por meio da pedagogia do conceito seria uma possibilidade de resistência à “sociedade pedagogizada”, expressão usada por Rancière, em *O mestre ignorante*, para definir o modelo de “ensino embrutecedor” ou o modelo “da máquina explicadora”, que funda o mito pedagógico do mundo dividido entre o mestre que sabe que explica, e o aluno que não sabe, que aprende. Portanto, o modelo do mestre explicador, que sustenta a “sociedade pedagogizada” parte da desigualdade e da hierarquia entre o espírito sábio e superior (mestre) e o espírito ignorante e inferior (aprendiz). Esse mito pedagógico, em vez de formar sujeitos emancipados e livres, produz indivíduos aptos a reproduzir saberes prontos, por isso trata-se de um “ensino embrutecedor”, porque partidário da reconhecimento ou da repetição. O modelo da reconhecimento reduz o conhecimento a um certo reconhecimento, exigindo a repetição de conteúdos e conceitos já dados para verificação ou correção. Esse modelo do “ensino explicador” e da reconhecimento está presente desde

a alegoria da caverna: o filósofo que faz o percurso do aprendizado, libertando-se da contemplação das sombras, tem uma espécie de “dever moral” de retornar à caverna e *ensinar* a seus iguais o caminho da verdade. A questão é que hoje vivemos numa espécie de “sociedade pedagogizada”, para usar a expressão de Rancière, que se produziu pelo exercício da máquina explicadora.¹⁷

Gallo concorda com Rancière que o ensino para ser emancipatório precisa partir da possibilidade de construção de uma igualdade entre quem ensina e quem aprende. Somente dessa maneira seria possível um ensino de filosofia ativo, para além da reconhecimento, pois romperia com a repetição de ideias e problemas, possibilitando a experiência do pensamento por meio de um “aprendizado criativo e não simplesmente reprodutivo”.¹⁸ Nesse viés, para a pedagogia do conceito ser aplicada como metodologia no ensino de filosofia, a experimentação do problema é central, a colocação dos problemas é mais importante do que as soluções avaliadas como certas ou erradas. O conceito é o produto do pensamento ou a solução de um problema filosófico, mas nem sempre a produção de novos conceitos será conclusiva, sendo mais importante o

¹⁶ Ibidem, p. 81.

¹⁷ Ibidem, p. 70.

¹⁸ Ibidem, p.82.

processo e a tentativa de problematização, com a colocação de novas perguntas. Gallo resume a pedagogia do conceito nos seguintes pontos:

Pensar o ensino de filosofia, pois, como cálculo diferencial do problemático. Desvendar os problemas regressivamente, a partir dos conceitos, a fim de possibilitar a experiência do problema e a criação do conceito. Dar a oportunidade assim, a cada um, da experimentação do pensamento no registro da filosofia, E, como a aprendizagem é caracterizada por Deleuze como os “atos subjetivos operados diante do problema”, podemos inferir que o aprendizado do problemático, como experiência do problema, pode redundar na criação do conceito.¹⁹

Apesar de Gallo, em 2020, desdobrar sua proposta de ensino de filosofia como uma pedagogia do conceito, o autor observa que não se trata de um “método” ou de uma “metodologia” de ensino em um sentido tradicional, por isso ele desenvolve no capítulo quatro o tópico: “Educar não é questão de método”, recorrendo mais uma vez ao pensamento deleuziano para se posicionar criticamente no debate pedagógico. A proposta da pedagogia do conceito não deve ser confundida como um novo método de ensino, mas como uma possibilidade de experiência do pensamento filosófico como aquele que busca criar conceitos para problemas vividos, problemas que nos provocam e exigem uma resposta singular no sentido existencial.

Deleuze afirma ainda que, assim como não há métodos para encontrar tesouros, também não há métodos para aprender. O método é um instrumento de controle, de regulação do que se sabe e de como se sabe, de definir aquilo que é possível que cada um saiba.²⁰

Para Deleuze, assim como só se aprende a nadar nadando, só se aprende a pensar pensando, enfrentando os próprios problemas e buscando criar os conceitos para a experiência singular experimentada. Por isso, a relação entre mestre e aprendiz não pode ser de hierarquia, precisa ser horizontal, de colaboração. Nesse viés, Gallo destaca a importância de o docente abandonar o modelo tradicional de aula expositiva e o papel do “professor explicador” e do “professor livro-aberto”.²¹ Esses dois tipos de docentes encarnam a figura daquele que sabe tudo ou quase-tudo, mantendo a estrutura hierarquizada na relação professor-aluno, fazendo com que o ensino de filosofia seja pautado pela repetição de velhos problemas e conceitos.

Pedagogia do conceito

Para explicar a proposta da pedagogia do conceito, Gallo (2020) coloca a seguinte questão: é possível aprender o que é um conceito e como criar conceitos? Podemos

¹⁹ Ibidem, p. 83.

²⁰ Ibidem, p. 88.

²¹ Gallo cita aqui os tipos de professores trabalhados por Jacques Rancière em *O mestre ignorante*.

definir o pensamento filosófico por conceitos como um exercício de resistência à simples opinião e à velocidade dos tempos hipermodernos?

A tese segundo a qual só seria possível ensinar e aprender a filosofar por meio dos conceitos, ou através de uma “pedagogia do conceito”, Gallo aprofunda tendo como base a proposta de Deleuze e Guattari no livro *O que é a Filosofia?*, a saber, a necessidade de se investir em uma “pedagogia do conceito”. Para os pensadores franceses, essa proposta se desdobrou na tentativa de compreender as regras, os processos e os caminhos da criação dos conceitos filosóficos.²² Gallo, por sua vez, se centrou na tarefa de traduzir a definição da filosofia como criação de conceitos em uma pedagogia do conceito aplicada ao contexto das aulas de filosofia no Ensino Médio. Esse esforço de tradução e aplicação se verifica nos quatro passos ou momentos didáticos da pedagogia do conceito, que podem servir como vias abertas de experimentação e não como um caminho fechado. Vejamos.

A sensibilização: esse seria o primeiro momento, mais lúdico, o qual pode ser usado para despertar a atenção e o interesse dos discentes para o tema a ser trabalhado, usando-se como recursos uma música, um poema/poesia, um quadro, um filme, um desenho animado, uma história em quadrinhos, um livro de ficção etc. Os conceitos são criados para enfrentar problemas, e só enfrentamos problemas que vivemos concretamente, por isso os temas/problemas precisam ser vividos e escolhidos pelos discentes, não adianta o docente fazer essa escolha.

Dai a necessidade de sensibilização. Trata-se, em outras palavras, de fazer com que os estudantes vivam, “sintam na pele”, um problema filosófico, a partir de um elemento não filosófico. Trata-se de fazer com que os estudantes incorporem o problema, para que possam vir a criar um conceito incorporal.²³

A problematização: esse momento pode ser usado para transformar o tema escolhido por meio da sensibilização em problema, ou seja, fazer com que cada estudante tenha o desejo de buscar soluções, partindo da problematização do tema em diferentes perspectivas e aspectos. Colocar o tema em discussão/debate é uma boa estratégia didática, para que surjam problematizações, a partir de diferentes perspectivas, pontos de vista, ângulos. Nessa etapa o senso crítico e problematizador da filosofia é estimulado, ou seja, para que surjam perguntas e questões, pondo em xeque as certezas prontas, as opiniões cristalizadas, em suma: o senso-comum.

A investigação: nesse momento buscam-se elementos que possibilitem a solução dos problemas levantados, podendo-se tomar a história da filosofia como um recurso didático necessário para pensar os problemas e conceitos dos filósofos, para pensar os problemas vividos por nós em nosso tempo. “Uma investigação filosófica busca conceitos na história da filosofia que possam servir como ferramenta para pensar o

²² A definição de conceito filosófico e seus traços característicos explorado por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?* esse tema foi objeto do artigo: *Construtivismo de Deleuze: filosofia como construção de conceitos* (RAMACCIOTTI, B. *Construtivismo de Deleuze: filosofia como construção de conceitos* pp. 20-38).

²³ GALLO, S. *Op. Cit.*, p. 96.

problema em questão”, observa Gallo, colocando algumas perguntas que podem ajudar na condução dessa etapa:

Terá Platão se deparado com esse problema? Em caso afirmativo, como ele pensou? Produziu algum conceito que tenha dado conta dele? O conceito platônico ainda é válido em nosso tempo? Ele dá conta do problema tal como vivemos hoje? E na modernidade, Descartes ou Espinosa lidaram com o mesmo problema? Criaram seus conceitos? São esses conceitos mais adequados ou menos adequados que aquele criado por Platão?²⁴

A *conceituação*: esse seria o momento final, tratando-se de recriar os conceitos para que solucionem nosso problema, ou de criar novos conceitos. Gallo destaca que

aprendemos com Nietzsche e com Deleuze e Guattari que há parentesco entre os conceitos, e que o mero deslocamento de um conceito do contexto em que ele foi criado para um outro contexto – o nosso próprio – é uma recriação do conceito, pois ele já não é mais o mesmo.²⁵

A leitura de Gallo das propostas de Nietzsche, Deleuze e Guattari, ajuda a desmistificar o processo de criação de conceito como se fosse algo impossível ou só possível para os grandes filósofos do panteão da história “oficial” da filosofia. Esse deslocamento de conceitos filosóficos de seu contexto para um novo contexto, esse movimento é o que todo filósofo realiza quando parte de componentes de conceitos anteriores para criar seus próprios conceitos. Não existe uma criação a partir do nada.

Que fique claro então que a criação (ou recriação) do conceito não é uma tarefa impossível: não se cria no vazio, com base em nada; são os próprios conceitos da história da filosofia ou seus elementos constitutivos que nos darão a matéria-prima para nossa atividade de criação ou recriação a partir de nosso próprio problema.²⁶

Considerações finais

Examinamos a metodologia de ensino de filosofia proposta por Silvio Gallo: a pedagogia do conceito, a qual parte da problematização e da conceituação, ou seja, da experiência do problema como motor do pensamento e da filosofia como criação de conceitos, teses apresentadas por Deleuze em vários livros, como *Lógica do Sentido*, *Diferença e Repetição* e *O que é a Filosofia?*, esse último escrito em parceria com Guattari.

Como via de experimentação da pedagogia do conceito, Gallo (2020) sugere quatro passos ou momentos pedagógicos, que podem estruturar as aulas de filosofia: 1. *Sensibilização*: momento de mobilizar o interesse dos estudantes por temas a partir de materiais didáticos não-filosóficos como músicas, filmes, literatura, pintura etc.; 2.

²⁴ GALLO, S. Op. Cit., p. 97.

²⁵ Ibidem, p. 98.

²⁶ Ibidem, p. 98.

Problematização: momento de transformar o tema em problema, a partir da vivência dos próprios estudantes, buscando seus interesses e pontos de vista diferentes; 3. *Investigação*: momento de busca de conceitos na história das filosofias, que possibilitem pensar os problemas, perspectivas filosóficas diferentes, divergentes, complementares, dando profundidade e complexidade aos problemas; 4. *Conceituação*: momento de recriar os conceitos para responder e solucionar os nossos próprios problemas, os problemas vividos pelos estudantes, esse deslocamento possibilitando uma recriação de conceitos.

A proposta de Gallo ao apontar esses quatro passos didáticos, a *sensibilização* e a *problematização* das experiências vividas pelos estudantes como ponto de partida, sendo o momento da *investigação* dos conceitos a partir dos filósofos o terceiro passo e a recriação de conceitos o último, não visa criar uma metodologia fechada, mas um caminho que pode ser experimentado e alterado por cada docente. Além disso, Gallo, inspirado em textos de Deleuze, enfatiza que o problema como motor do pensamento ou dos conceitos filosóficos não se resume a meras interrogações postas pelo professor, cujas respostas certas são dadas pelo discurso proposicional compartilhado pela comunidade acadêmica ou pela opinião pública.

Para que o problema e sua investigação sejam significativos, o estudante deveria experimentá-lo como um problema singular. Aqui o importante é o problema ter um sentido próprio, algo que dê significado às experiências de vida, algo que possibilite questionar o senso comum, as crenças herdadas, a visão de mundo dominante, algo que problematize a visão comum já dada, possibilitando a experiência de autonomia e do pensamento crítico.

Como operacionalizar essa pedagogia em sala parece ser o grande desafio, sobretudo quando se pensa em escola pública. Outro ponto sensível: como conduzir esse processo para que não caia em um vale-tudo, em uma mera repetição do senso comum como se fosse um sentido próprio? Talvez trabalhar em profundidade o momento da problematização de modo que seja significativo para os estudantes, seja uma chave relevante para que de fato possa haver o passo seguinte, ou seja, a criação ou recriação de conceitos filosóficos como apropriação, deslocamento e ressignificação desses, para dar sentido próprio aos acontecimentos singulares das vivências discentes.

Experimentar as potências e as limitações da pedagogia do conceito proposta por Gallo é uma possibilidade para quem se interessar por essa via aberta. Nosso objetivo central nesse estudo foi analisar essa proposta metodológica para o ensino de filosofia tendo como foco o processo de experimentação dos problemas e da (re)criação de conceitos filosóficos a partir do diálogo com Deleuze e Guattari.

Referências Bibliográficas

- BIANCO, Giuseppe. Otimismo, pessimismo, criação: pedagogia do conceito e resistência. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1289-1308, Set./Dez. 2005. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>
- BIANCO, Giuseppe. G. Gilles Deleuze Educador: sobre a pedagogia do conceito. *Educação & Realidade* Porto Alegre v.27 n.2 p.179-204 jul.1dez.2002. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/25926>

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- FAVRETO, E. K. O filósofo educador e a filosofia criadora: uma análise da “pedagogia do conceito” de Deleuze e Guattari. *Polymatheia - Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 6, n. 9, 2021. Disponível em:
<https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/6464>
- GALLO, Silvio. *Metodologia do ensino de filosofia: Uma didática para o ensino médio*. Campinas: Papirus, 2020.
- GALLO, S. *Deleuze e a Educação*. Belo horizonte: Autêntica, 2003.
- GALLO, S. O que é a filosofia da educação? Anotações a partir de Deleuze e Guattari. *Perspectivas*, Florianópolis, v. 18, n.34, p. 49-68, jul/dez, 2000.
- GALLO, S. Em torno de uma educação menor. *Educação & Realidade* Porto Alegre v.27 n.2 p.170178 jul./dez.2002.
- PETERS, Michael. Geofilosofia, educação e pedagogia do conceito. In Dossiê Deleuze. *Educação & Realidade* Porto Alegre v.27 n.2 p.77-88 jul.dez.2002.
- RAMACCIOTTI, Bárbara. *Deleuze: conceito de Acontecimento ou filosofia do acontecimento?* In Correia, A.; Haddock-Lobo, R.; Silva, C. V. da (Orgs.). *Deleuze, desconstrução e alteridade*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017, p. 27-43. Disponível em:
<http://www.anpof.org/portal/images/deleuze-desconstrucao-alteridade.pdf>
- RAMACCIOTTI, Bárbara. *Construtivismo de Deleuze: filosofia como construção de conceitos*. In Carvalho, M.; Fornazari, S. K.; Haddock-Lobo, R. (Orgs.). *Filosofias da Diferença*. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, 2015, p. 20-38. Disponível em:
http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/Filosofias_da_Diferenca.pdf#page=20
- RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- SIMONE GALLINA. O ensino de filosofia e a criação de conceitos. *Cad. Cedes*, Campinas, vol. 24, n. 64, p. 359-371, set./dez. 2004. Disponível em: Disponível em
<http://www.cedes.unicamp.br>

Recebido / Received: 27/05/2024
Aprovado / Approved: 25/11/2024




DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i3.63645>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

O rosto linguístico e a desrostificação literária: assignificância e assubjetividade em Proust e Kafka

*Linguistic face and literary defacialization: assignificance and asubjectivity
in Proust and Kafka*

Pedro Fraga dos Santos 

Doutor em Filosofia pela UERJ e professor da educação básica
no Colégio Estadual João Alfredo / SEEDUC-RJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Contato: pedroprof.fraga@gmail.com

Resumo: Embora Gilles Deleuze e Félix Guattari não sejam os primeiros a tratar do problema do rosto como campo expressivo dos afetos, eles lhe dão um novo entendimento sob duas vias: os rostos concretos e a rostidade como máquina abstrata. A primeira via implica três condições que o rosto carrega (afetividade, individuação e socialização) e a segunda diz respeito a dois eixos (subjetividade e significação). Este trabalho parte do caminho aberto por esses pensadores e afirma que a Literatura e a Filosofia seriam capazes, através de seus próprios meios de criação, de desfazer o rosto. Nesse sentido, elas abririam caminhos para novas experimentações fora do modelo signficacional, em Arte e, afastado do modelo subjetivo, em Filosofia. Teríamos, portanto, campos afetivos fora das afecções e conceitos filosóficos que não remetem a uma Filosofia do sujeito. Ao longo deste artigo, com Kafka e Proust, verificaremos como desfazer os rostos implica, então, a abertura de novos caminhos para a Literatura e para a Filosofia e os perigos que se encontram nessa travessia.

Palavras-chave: Rostidade. Rosto. Literatura. Afetos. Conceitos.

Abstract: Although Gilles Deleuze and Félix Guattari were not the first to deal with the problem of the face as an expressive field of affects, they gave it a new understanding in two ways: concrete faces and the face as an abstract machine. The first way involves three conditions that the face carries (affectivity, individuation and socialization) and the second concerns two axes (subjectivity and signification). This work starts from the path opened by these thinkers and claims that Literature and Philosophy would be capable, through their own means of creation, of undoing the face. In this sense, they would open paths for new experimentations outside the signficational model in Art and away from the subjective model in Philosophy. We would therefore have affective fields outside of affections and philosophical concepts that do not refer to a philosophy of the subject. Throughout this work, with Kafka and Proust, we will see how undoing the faces implies opening new paths for Literature and Philosophy and the dangers that lie in this journey.

Keywords: Faciality. Face. Literature. Affects. Concepts.

O inconsciente maquínico: colapso da significação e da subjetividade

Seja em seus trabalhos solos ou conjuntos, Deleuze e Guattari debruçaram-se, muitas vezes, sobre a questão da rostidade (*visagéité*). Mas o que é a rostidade? Qual é a sua relação com a arte? Por que tal insistência nesse problema? Nossa hipótese é que, para Deleuze e Guattari, o sistema da rostidade, constituído por um eixo de significância e outro de subjetivação, tem a possibilidade de se apagar ou de se desorganizar. O primeiro plano do cinema, o retratismo das artes plásticas e os textos literários parecem percorrer uma mesma linha reencontrada por Deleuze e Guattari. Trata-se de uma viagem rumo à experimentação na assignificância e no assubjetivo do esfacelamento do rosto. Perguntamo-nos: qual é a necessidade dessa empreitada? É que, por um lado, os artistas se deparam com significâncias pré-estabelecidas que não estão à altura das problematizações de seu tempo. Trata-se dos clichês e das afecções subjetivas que os impedem de produzir o novo. Por outro, os filósofos encontram o senso comum e o bom senso, presentes no seio da própria Filosofia. Somente rompendo com a rostidade, será possível produzir novos conceitos em Filosofia e novos afetos em Arte que ensejem novos modos de pensar. Produzir novas possibilidades de vida com a arte, por meio de blocos de sensações, que aparecem em função de afetos libertos das amarras das significâncias pré-estabelecidas e afirmar um pensamento sem rosto é o caminho de construção de liberdade encontrado por Deleuze e Guattari pelas vias da Filosofia e da Arte.

As análises da obra dos dois pensadores levam-nos à compreensão de como a literatura de Proust, com suas semióticas mistas, e a literatura de Kafka, com seu agenciamento coletivo de enunciação dentro do rizoma, impedem não só o significante e as interpretações, mas engendram, também, novas individuações. O rizoma, encontrado em Kafka e estudado por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, libera o signo da teoria linguística da significação e da estrutura. Nele, os traços semióticos não estão necessariamente ligados a um traço linguístico, mas a cadeias semióticas de toda natureza que se conectam a modos de codificação muito diversos (ecológicos, cósmicos, políticos etc.). Embora um signo nunca esteja isolado, isso não quer dizer que ele faça parte de um sistema fechado. Na verdade, como veremos, é bem ao contrário. Essas conexões fazem-se em sistemas abertos, heterogêneos e em desequilíbrio. De Swann à *Metamorfose*, algo se passa. O rosto abandona seus traços sociais e representativos para ganhar uma natureza expressiva. A questão não é mais de imitar um rosto, pela via da representação, mas de liberar as intensidades inumanas no homem. São experimentações no campo das artes que dissolverão o rosto em nome do novo. Essas experimentações não apenas afetam os leitores, mas também aqueles que escrevem. Os exemplos de Guattari multiplicam-se na literatura, na arquitetura, na música, na pintura, no cinema etc. Enfim, desrostificar implica a tríplice conjuração das percepções, das afecções e das opiniões rumo aos devires não humanos no homem e às paisagens não humanas na natureza.

Os ensaios contidos em *O inconsciente maquínico*¹ estabelecem uma conversa dividida em dois eixos principais: a psicanálise e a linguística. Mas há, ainda, e não podemos nos enganar, a presença de um terceiro termo que permite um verdadeiro rearranjo no plano conceitual produzido por Guattari. Eis, pois, a Literatura.

As análises de Guattari são transversais, isto é, elas permitem a coexistência da Arte e da Filosofia sem hierarquizá-las ou oferecer chaves de interpretação tiradas umas das outras. Trata-se, pois, de uma síntese, mas disjuntiva. A pergunta, portanto, a ser feita é: de que modo a arte e, mais especificamente, a literatura vão desfazer o rosto para explorar novos caminhos para o pensamento em direção à assignificância e à assubjetividade?

Se, por um lado, *O inconsciente maquínico* se inscreve numa polêmica com a atmosfera cultural da época, caracterizada pela supremacia de todos os formalismos e os estruturalismos em linguística e em psicanálise, por outro, ele propõe uma nova rede conceitual e novas alianças entre pensadores. À linguística de inspiração saussuriana, Guattari prefere um pragmatismo complexo e ampliado da língua (tendo recorrido às obras de Peirce, Hjelmslev, Austin, e Searle, mas também de Bakhtine e Kafka); à psicanálise lacaniana fundada sobre o significante, ele opõe a tentativa de uma nova descrição do inconsciente e o esboço de um projeto de “esquizoanálise”.

Mas o que é, afinal, o inconsciente maquínico? Na introdução da obra, Guattari define o inconsciente desse modo porque não se trata de uma entidade misteriosa, cujas mensagens escondidas nas profundezas do psiquismo seria necessário decifrar e interpretar, mas de algo que está por todo lado em torno de nós, principalmente nos gestos, nos objetos quotidianos, na televisão, no ar, e mesmo, e talvez sobretudo, nos grandes problemas do momento. Para Guattari, o inconsciente não é privado, individual, mas sim social. Ele não é familiar, não se constrói em torno das figuras parentais do indivíduo. Com Marx e contra Lacan, a língua não é suficiente para codificar o inconsciente. Antes de qualquer coisa, a língua implica um regime de produção que não é mais simbólico ou estrutural; encontramos, aqui, a polêmica contra a estrutura. Essa ideia colide diretamente com a teoria do significante em Lacan.

O inconsciente é maquínico, e não tanto “codificado”: ele não se expressa dentro de *matemas* abstratos de alguma linguagem do inconsciente para especialistas. Então, há a tripartição entre “simbólico”, “imaginário” e “real” que, em Lacan, volta a desdobrar as três instâncias freudianas do superego, do ego e do id, racionalizando em lugares lógicos a tópica freudiana, ainda psicológica, individualizada sobre as figuras da família – o superego parental, o ego civilizado e o id a ser educado. Tudo isso corresponde a um modo de produção determinado, e não pode ser entendido, salvo se levarmos em conta o modo histórico localizado num modo específico de produção social: a família vienense, que Freud acredita ser a natureza do homem. Este é o coração da crítica que Guattari endereça às antigas concepções de inconsciente: esse não é mais entendido como um teatro no qual se expressam as figuras parentais – o que ele e Deleuze chamam, no *Anti-Édipo*, de “inconsciente papai-mamãe”. O inconsciente não delira sobre a família, mas sobre todo o campo social: ele é fábrica, não teatro. Marx é, portanto, um dos operadores

¹ GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico. Ensaios de esquizo-análise*.

teóricos da esquizoanálise. É a máquina social que codifica o inconsciente segundo o modo de produção da família burguesa: o inconsciente não possui nenhuma atemporalidade, ele não tem nenhuma natureza humana, somente a produção histórica determinada das máquinas sociais. O inconsciente é a produção historicamente determinada de certa máquina social, não uma gramática abstrata de *matemas* ou uma estrutura simbólica e, menos ainda, uma reserva de fantasmas. Guattari concebe, enfim, o inconsciente como uma produção social, ligada diretamente à dimensão política e histórica do social. Afirma o esquizoanalista:

Dito de outro modo, não um inconsciente dos especialistas do inconsciente, não um inconsciente cristalizado no passado, petrificado num discurso institucionalizado, mas, ao contrário, voltado para o futuro, um inconsciente cuja trama não seria senão o próprio possível, o possível à flor da linguagem, mas também à flor do *socius*, à flor do cosmos...²

Guattari considera que não cabe à linguística servir de modelo a uma análise do inconsciente, pois ela pretende reduzir a língua a um sistema homogêneo. Para ele, as línguas são sistemas heterogêneos e em desequilíbrio. Jamais poderá haver, portanto, um inconsciente sob a dominação de um significante unificador. A proposta guattariana é a de uma semiótica capaz de levar em conta os signos na materialidade de uma expressão irreduzível ao sentido linguístico. A esse respeito, diz René Schérer:

A filosofia da expressão passa, portanto, por uma reforma semiótica que leva em conta o “não-significante” ou “assignificante” no sistema redutivo dos signos, o que favorece a liberação dessas multiplicidades ricas de virtualidades subjetivas que atravessam o tecido social. Não intrapsíquica, mas pré-pessoal, anônima e, nessa medida, coletiva, embora sempre singular.³

Essa filosofia da expressão mostra que a semiótica está aliada a uma pragmática do agenciamento coletivo de enunciação. De que se trata quando o pensador fala em agenciamento? Esse conceito, que faz sua aparição no texto que Guattari e Deleuze dedicam a Kafka, responde a duas questões: em primeiro lugar, o agenciamento transforma as noções de “estrutura”, “sistema”, “forma” ou “processo”, ampliando o caráter formalmente articulado do sistema ou da estrutura para um processo pragmático. Esse processo se abre em componentes heterogêneos, ou seja – conforme o protocolo da semiótica – não exclusivamente intelectual, discursivo, linguístico: são signos biológicos, políticos, sociais, sexuais etc. Em segundo lugar, um tal agenciamento é dito agenciamento coletivo de enunciação quando se trata de localizar para além das instâncias individuais de enunciação, que privilegiam muito frequentemente a

² Ibidem, p. 10

³ SCHÉRER R. *Subjectivités hors sujet. In: Chimères. Revue des schizoanalyses*, p.66. Nossa tradução para: La philosophie de l'expression passe donc par une réforme sémiotique qui prend en compte le « non-signifiant » ou « assignifiant » dans le système réducteur des signes, qui favorise la libération de ces multiplicités riches de virtualités subjectives traversant le tissu social. Non intrapsychiques, mais pré- personnelles, anonymes, et, dans cette mesure, collectives bien que toujours singulières.

linguística ou a estilística, o modo assubjetivo, impessoal da criação literária, irredutível à figura do autor, ou àquela do gênio privado. Dizem os autores:

E, de início, em que sentido o enunciado é sempre coletivo, mesmo quando ele parece emitido por uma singularidade solitária como aquela do artista? É que o enunciado não remete jamais a um sujeito. Ele não remete mais a uma dupla, ou seja, a dois sujeitos dos quais um agiria como causa ou sujeito de enunciação, e o outro como função ou sujeito de enunciado. Não há sujeito que emite o enunciado, nem um sujeito cujo enunciado seria emitido. É verdade que os linguistas que se servem dessa complementariedade a definem de uma maneira mais complexa e consideram “a marca do processo de enunciação no enunciado” (cf. *os termos do tipo eu, tu, aqui, agora*). Mas, de qualquer maneira que esta relação seja concebida, não acreditamos que o enunciado possa ser reportado a um sujeito, duplicado ou não, clivado ou não, refletido ou não.⁴

Trata-se, portanto, sempre de uma polivocidade, atravessada pelo *socius*, do qual o indivíduo faz parte. Segundo os pensadores, Kafka utiliza constantemente o grito que nunca se confunde com o grito de uma pessoa, “mas de um instrumento martirizado”.⁵ O grito, como matéria sonora intensa, escapa à significação, à composição, ao canto e à palavra. Ele não presta contas a qualquer corrente de significação. O não-canto de Josefina, que em nada difere dos outros camundongos, opera uma desterritorialização da canção tradicional para os liberar das ranhuras da existência cotidiana.⁶ As experimentações literárias kafkianas, insufladas por afetos animais ou inumanos, cessam o homem em nós e nos abrem a novas constituições possíveis de vida. O importante é encontrar uma saída, uma abertura, criar um distanciamento dos *Processos* ou dos *Castelos*. Para dizer como Graciliano Ramos nas *Memórias do Cárcere*:

Liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a Delegacia de Ordem Política e Social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda nos podemos mexer.⁷

Para Guattari, seria preciso repensar o estatuto da semiologia como detentora do poder sobre os signos. Em quê a semiótica se diferencia da semiologia linguística? É que a semiótica amplia os escopos de possibilidade dos signos. Nesse sentido, os gritos ou não-cantos são irredutíveis à ordem da significação e do discurso. Eles estão antes num outro universo de afetividades. Anne Sauvagnargues tem razão em dizer que esses complexos de sensação são capazes de estimular, de um outro modo, o pensamento, pois passam de uma experiência sensorial (auditiva, visual) aos dados do problema que coloca essa imagem, sem a traduzir em dados discursivos, nem a reduzir aos modelos da interpretação, da analogia imaginária ou da correspondência simbólica.⁸ O que

⁴ DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Kafka, por uma literatura menor*. p. 150-151.

⁵ KAFKA, F. *O processo*. p. 109-110.

⁶ DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Kafka, por uma literatura menor*. In: Op. Cit., p.15.

⁷ RAMOS, G. *Memórias do Cárcere*. p.12.

⁸ SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze et l'art*, p. 14.

incomoda Guattari, na linguística estrutural de origem saussuriana e na gramática gerativa de Chomsky, é o modo como elas parecem não ter avaliado as implicações sócio-políticas de seu objeto. Elas estão demasiadamente separadas das lutas e dos desejos reais dos indivíduos. Relegam a pragmática a uma espécie de “fossa”. A crítica de Guattari é eminentemente política. Diz ele: “Hoje ninguém mais considera secundário o estudo dos conteúdos semânticos e dos conteúdos pragmáticos, mas pretende-se manipulá-los com pinças e mantê-los cuidadosamente à parte dos agenciamentos coletivos de enunciação que os produzira efetivamente”.⁹

A semiótica de Proust: desfazer o rosto pela literatura

As críticas de Guattari em relação à filosofia da linguagem e à linguística atingem três diferentes correntes: os herdeiros da linguística saussuriana, Chomsky e seus sucessores e os teóricos dos atos de fala/filosofia da comunicação. O que ele considera comum entre essas três posições é o fato de não levarem em conta, suficientemente, a pragmática. Seu questionamento é diretamente político, à medida que coloca a seguinte questão: a quem servem esses modelos linguísticos? Não se trata, evidentemente, de uma questão de ideologia, mas de uma compreensão pragmática do uso da linguagem dentro do modo de produção capitalista. Nesse modo de produção, “cada indivíduo deve ser capaz de adotar um comportamento linguístico compatível com os modos de competência que sua posição particular na sociedade e na produção lhe assinala”.¹⁰ A crítica de Guattari se dá, portanto, em dois níveis diferentes. Por um lado, ele estuda os meios linguísticos de sua época e os subverte com uma pragmática e com uma semiótica; por outro, ele efetua uma análise que vai de fora para dentro dos modelos linguísticos, ou seja, ele entende que esses modelos devem ser compreendidos à luz do modo de produção no qual estão inseridos. A construção de uma gramaticalidade, ao modo de Chomsky, revela-se, aqui, o operador muito concreto de uma dominação real, que rejeita os usos desviantes, impondo sua norma maior, o bem falar. Deleuze e Guattari reparam que, de fato,

Estamos na idade da comunicação, mas qualquer alma bem nascida foge e se esquiva, cada vez que lhe é proposta uma pequena discussão, um colóquio, uma simples conversa. A filosofia da comunicação se esgota na procura de uma opinião universal liberal como consenso, sob a qual encontramos as percepções e afecções cínicas do capitalista em pessoa.¹¹

Sobre os trabalhos de Chomsky, por exemplo, Guattari dirá que, embora tenham provocado um profundo alvoroço naqueles que queriam imputar um caráter cientificista puro ou neutro, com invariantes estruturais à teoria da linguagem, a teoria gerativa não pode prescindir de uma pragmática:

⁹ GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico. Ensaio de esquizo-análise*. In: Op. Cit., p. 23-24.

¹⁰ Ibidem, p. 35.

¹¹ DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é filosofia?*, p. 190-191.

Que é gramaticalidade? A que corresponde este símbolo categorial, este S, que domina todas as frases, este axioma primeiro da estrutura gerativa das árvores sintagmáticas chomskianas, que impõe a todas as derivações o remontar a um único ponto de origem? Deve ser considerado simplesmente como o núcleo elementar da primeira das significações gramaticais ou como um dos traços fundamentais da pragmática *de um certo tipo de sociedade*, como a expressão de um mecanismo abstrato que garante a consistência de *um certo tipo de ordem social*? Sem dúvida participa destas duas dimensões? S é um marcador misto: é, inicialmente, um *marcador de poder* e secundariamente um *marcador sintático*.¹²

Enquanto os linguistas tomam a língua como um sistema homogêneo em equilíbrio, ou próximo do equilíbrio, definido por termos e relações constantes, é evidente que os desequilíbrios e as variações só afetam as palavras (variações não-pertinentes do tipo entonação). Nesse modelo, a pragmática permanece como complemento de uma lógica, de uma sintaxe ou de uma semântica.

A proposta de Guattari é que o sistema se apresenta em desequilíbrio perpétuo, em bifurcação, com termos que, por sua vez, percorrem, cada qual, uma zona de variação contínua. Nesse sentido, a própria lógica se inverte e a pragmática passa a ser o elemento de base do qual dependem a sintaxe e a semântica. A crítica de um modelo linguístico, cujos marcadores sintáticos são a expressão de uma natureza humana, só pode ser compreendida se percebermos que esses marcadores são frutos das transformações semiológicas dentro de um determinado sistema de poder. Para Guattari, portanto, a língua não se estabiliza em torno de uma paróquia, não se fixa em torno de um bispado, não se instala em torno de uma capital política. Para ele, ao contrário, a língua é, essencialmente, coletiva.

A questão, então, é: como falar sem dar ordens, sem representar algo ou alguém e como devolver aos sons o valor de luta ou fuga de um determinado poder? É aí, parece-nos, que surge a predileção de Guattari pela literatura de Kafka, mas também de Proust. Longe de ser considerada uma produção individual que expõe memórias pessoais e outros “segredinhos sujos”, ela cria um espaço no qual aparecem empreendimentos coletivos de exploração de devires sociais. É na literatura que Guattari vai encontrar a intrusão violenta e involuntária de signos que nos forçam a pensar. Guattari toma emprestada de Proust a ideia de que há um pensamento furioso e impiedoso, duramente solicitado por uma experiência que o excede: não pensamos quando gostaríamos, nem quando queremos ser inteligentes, mas quando somos tocados pela violência imprevisível de signos que nos afetam sem que seu significado seja dado e que podem ser sociais, sensíveis, emocionais ou culturais. Experimentar, em vez de interpretar, parece-nos o movimento que a literatura estabelece. Uma experimentação, aliás, que se faz por meio do assignificante. Em certo sentido, a inteligibilidade desses acontecimentos não é dada de saída, graças aos afetos que mostram o pensamento lutando com uma experiência que não pré-existe na forma de estados de coisas ou significados, nem como forma de interioridade de um sujeito.

¹² GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico. Ensaio de esquizo-análise*. In: Op. Cit., p. 28.

Tomemos o exemplo de Kafka, que está preso em um conjunto de impossibilidades: ele não pode escrever em alemão, ele não fala muito bem o alemão; e ainda enfrenta todas estas condições: judeu, tcheco, falando o iídiche, falando o tcheco em Praga, porque Praga está no império austro-húngaro nesse momento. Assim, sem falar o alemão que se fala em Praga, sem falar o alemão que se fala em Viena, ou em Berlim, falando um alemão da província, ele é obrigado a se colocar diante da grande literatura alemã e, por causa de todas essas impossibilidades, ele produz uma experimentação, que é, ao mesmo tempo, uma língua que dá o diagnóstico desse novo mundo burocrático.

Por outro lado, as longas análises de Guattari sobre Proust não proveem instruções teóricas sem as quais a obra de Proust permaneceria incompreensível. Ele não vai apresentar mais uma interpretação de Proust, mas vai usar o choque que o romance produz para inserir suas próprias questões filosóficas, que são motivadas pela obra em questão. É nesse momento que as pesquisas do esquizoanalista tocam propriamente nosso estudo e que consistem em mostrar como o rosto é construído e destruído no romance proustiano. O signo, entendido como afeto na literatura, substitui a sua utilização linguística e psicanalítica. Eis a reviravolta que Guattari estabelece e que precisamos agora aprofundar. Veremos como a arte pode construir a significação e a subjetivação e sua união na rostidade, mas também como é possível desfazer os rostos.

Por que é que Guattari vai utilizar o rosto para pensar as questões referentes à linguagem? É que a habilidade comunicacional ou a voz é sempre reportada a uma face, real, imaginária e composta por socialização, individuação e comunicação. Segundo o esquizoanalista,

Existe sempre um tempo, na ordenação do espaço social em que a dimensão do rosto se interpõe para delimitar o que é lícito e o que não o é. Isto não se passa somente através dos traços de rostidade explicitamente significativos (do tipo: “fazer vista grossa”) mas igualmente ao nível de significações mais difíceis de distinguir; tal modo de falar desencadeará o sentimento de que se trata de “alguém de casa”, outro modo a algo de estrangeiro, ou estranho, bizarro ou perigoso.¹³

O rosto, com seus estereótipos, inserido num determinado *socius*, é pura redundância e faz redundância com as séries de redundâncias de significância ou frequência, e também com as de ressonâncias ou de subjetividade. Mas, sob o total risco de a própria criação artística se perder ou não começar, os rostos fogem de todas as partes e não cessam de se desterritorializar: a unidade significativa do rosto é ilusória e sua adesão a um papel e a uma função pode não ser mais que parcial e provisória. Um rosto tranquilizador pode, de repente, deixar penetrar os signos da loucura; todos os rostos podem se desfazer e se decompor através dos devires-imperceptíveis e dos devires-animais, que deixam transparecer toda a dimensão inumana da humanidade da qual o rosto é o espaço privilegiado.

¹³ Ibidem, p.71.

Em seu esteticismo, Swann faz sempre com que alguma coisa o lembre de outra coisa. Há uma espécie de

rede de interpretações sob o signo do significante. Um rosto remete a uma paisagem. Um rosto deve “lembrá-lo” de um quadro, de um fragmento de quadro. Uma música deve deixar escapar uma pequena frase que se conecta com o rosto de Odette, a ponto de a pequena frase não ser mais do que um sinal.¹⁴

Não há dúvida de que a arte é capaz de formar o rosto com sua cadeia de significâncias. São essas significâncias que vão proporcionar a comunicabilidade, a sociabilidade e a individualidade dentro da *Recherche*. Eis como Proust liga, em *Um amor de Swann*, o rosto de Odette a uma rede de significantes:

Como quer que fosse e talvez porque a plenitude de impressões que fruía desde algum tempo, embora lhe tivesse vindo antes com o amor da música, houvesse também enriquecido o seu gosto pela pintura, a verdade é que foi tanto mais profundo, devendo exercer-lhe uma influência duradoura, o prazer que encontrou em tal momento na semelhança de Odette com a Céfora desse Sando di Mariano a quem se dá o nome de Botticelli, depois que este evoca, em vez da obra verdadeira do pintor, a ideia banal e falsa que dela se vulgarizou. Não mais apreciou o rosto de Odette segundo a melhor ou pior qualidade de suas faces ou a suavidade puramente carnal que lhes supunha encontrar ao contato dos lábios, se jamais ousasse beijá-la, mas sim como uma meada de linhas sutis e belas que seus olhares dobavam, seguindo a curva de seu enrolamento, ligando a cadência da nuca à efusão dos cabelos e à flexão das pálpebras, como num retrato dela em que seu tipo se tornava inteligível e claro. Contemplava-a: Transparecia em seu rosto e em seu corpo um fragmento de afresco, que desde então procurou vislumbrar sempre que estava junto de Odette...¹⁵

Essas associações subjetivas serão ultrapassadas, como veremos, à medida que o esteticismo de Swann se modifique e que um novo mundo apareça. Trata-se, antes, de uma nova individuação pela arte. “Não se trata mais de dizer: criar é relembrar; mas relembrar é criar, é ir até o ponto em que a cadeia associativa se rompe, escapa ao indivíduo constituído, se transfere para um mundo individuante”.¹⁶

Guattari insiste que a materialidade do encontro com a pequena frase musical de Vinteuil e com o salão da senhora Verdurin vão gerar uma verdadeira e lenta mudança no sistema dos signos. Sem dúvida, a pequena frase musical afetara Swann desde o início a ponto de a descrição de Vinteuil, o autor da canção, como um alienado não lhe parecer de todo impossível. Nesse momento, Swann depara com uma parte de uma música moderna e essa intrusão de signos obscuros vai forçar nele uma verdadeira reviravolta. A única descrição possível para o criador de tal música é:

¹⁴ DELEUZE, G; GUATTARI. *Mil platôs. Volume III.*, p. 50-51.

¹⁵ PROUST, M. *Em busca do tempo perdido. Vol.1. No caminho de Swann*, p. 279-280.

¹⁶ DELEUZE, G. *Proust e os signos*. p. 106.

O pintor ouvira dizer que Vinteuil estava ameaçado de alienação mental. E acrescentava que a gente podia perceber em certas passagens de sua sonata. A Swann não pareceu absurda a observação, mas perturbou-o muito; pois como uma obra de música pura não contém nenhuma dessas relações lógicas cuja alteração na linguagem denuncia a loucura, a loucura reconhecida numa sonata lhe parecia algo de tão misterioso como a loucura de uma cachorra, a loucura de um cavalo, que no entanto se observam realmente.¹⁷

São esses signos ou afetos que vão interferir diretamente nos estereótipos do rosto. Vão dilacerar os clichês trazidos pela estética de Swann e vão rearranjar seu amor por Odette. A saída de Proust é inteiramente artística. Trata-se, portanto, de uma experiência, porque não reproduz os dados imediatos do senso comum ou do bom senso, mas investe na aventura insólita do pensar. É a experimentação do devir-animal de um Cisne?

Para Guattari, pensar não é interpretar, explicar, desenvolver, decifrar ou traduzir um signo, mas se instalar numa transversalidade. Por quê? É que a transversalidade revoga, com um só golpe, toda e qualquer centralização soberana que justifique a existência de um poder sob a forma de dominação e toda a totalização, toda a subordinação lógica que pretende unificar um arranjo diverso sob algum conceito universal. Essa totalização determina o exercício da dominação na medida em que erige a figura de um poder central, único, unificador e centralizador.

Mais ainda: a transversalidade serve ao mesmo tempo como crítica política das organizações e como crítica epistemológica do universal. A função unificadora, uniformizadora do universal territorializado em torno de uma identidade unitária não responde a nenhuma necessidade científica, ela apenas exprime um imperativo de dominação. Nesse sentido, os novos signos propostos por Proust são libertadores. A grandeza da literatura está na maneira como ela agencia as conexões, o que nos permite construir relações diferentes ou conexões anárquicas. Com o conceito de Guattari de transversalidade, as relações colocadas, sejam elas esquizoanalíticas ou políticas, só podem aparecer em função desse agenciamento pragmático e coletivo de enunciação, que renuncia ao subjetivo e ao significado. Eis, pois, a revolução encontrada por Guattari na pequena frase de Vinteuil. A própria máquina literária de escrita da *Recherche* obedece a elementos de ruptura e continuidade que já atravessam o próprio Proust.

É interessante como o esquizoanalista encontra no rosto de Odette uma ordenação conservadora que expressa a missão secreta que lhe parece atribuída: reconduzir à razão, proteger Swann contra o amor louco que a pequena frase suscita. É preciso evitar que Swann rume ao desconhecido. Mas isso não será possível, pois “‘A pequena frase’ de Vinteuil como minúsculo barco espacial, transformou completamente o universo molecular de Swann e, ao percuti-lo, desenvolveu um outro tipo de universo”.¹⁸

Paralelamente, os salões burgueses da senhora Verdurin, com pessoas abaixo da posição social de Swann, muitas vezes vulgares e às vezes ridículas, tornar-se-á um

¹⁷ PROUST, M. *Em busca do tempo perdido. Vol.1. No caminho de Swann*. In: Op. Cit., p. 268.

¹⁸ GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico. Ensaio de esquizo-análise*. In: Op. Cit., p. 311.

desses conversores semióticos e mesmo uma máquina infernal capaz de transformar toda a existência do personagem. De acordo com Guattari,

Aceitar ir à casa dos Verdurin já constituía, para Swann, uma notável derrogação de seus hábitos mundanos. Mas chegar a se consagrar só a esse salão, renunciar durante anos a ir às recepções mais aristocráticas, marca uma ruptura radical na sua existência.¹⁹

De fato, o senso estético dos Verdurin não é muito elaborado. O que importa é que seu salão funciona como um agenciamento coletivo. Nesse espaço, transitam alguns dos maiores artistas e escritores da época, com novos modos de experimentação artísticos, sociais, sexuais etc. É ali, aliás, que a pequena frase de Vinteuil e a pintura do Sr. Biche arrastarão a todos como um tsunami. Ao mesmo tempo que ninguém fica indiferente à sonata em fá sustentado de Vinteuil, todos a temem ao seu próprio modo. Dr. Cottard e a mulher,

...com esse bom senso próprio de certa gente do povo, se esquivam de dar opinião ou fingir admiração por uma música que, mal chegavam em casa, confessavam não compreender mais do que a pintura do “senhor Biche”. Como o público só conhece, do encanto, da graça, das formas da natureza, o que aprendeu nos lugares-comuns de uma arte lentamente assimilada, e como um artista original começa por rejeitar esses lugares-comuns, o sr. e a sra. Cottard, que nisso eram a imagem do público, não achavam nem na sonata de Vinteuil nem nos retratos do pintor o que para eles constituía a harmonia da música e a beleza da pintura. Quando o pianista tocava a sonata, parecia-lhes que arrancava, ao acaso, do piano, notas que não se ligavam segundo as formas a que estavam habituados, como também lhes parecia que o pintor lançava ao acaso as suas cores na tela. Quando numa destas podiam reconhecer uma forma, achavam-na pesada e vulgar (isto é, desprovida da elegância da escola de pintura através da qual viam até os seres vivos que passavam na rua) e sem verdade, como se o sr. Biche não soubesse como era feita uma espádua e que as mulheres não tinham os cabelos cor de malva.²⁰

Trata-se, sem dúvida, da música moderna. Sonata que faz apelo a um novo tipo de composição que foge aos dados naturais do bom senso da burguesia europeia. Um novo tipo de música e pintura que produzirão novos modos de individuação, ao mesmo tempo que eles já são efeito desses modos. Os maneirismos da senhora Verdurin não ficam incólumes à moléstia dessa nova arte que vem habitar os seus salões e percebe, assim como os outros, que é preciso dela se aproximar com prudência. Não é à toa que ela pede que toquem apenas o andante. O que eles percebem parcialmente, ou buscam evitar, é a chave para outra realidade que a pequena frase representa. Quando essa penetra, eles se sentem transformados e passam a ser tomados unicamente pela audição. Swann sentia-se “...transformado numa criatura estranha à humanidade, desprovida de

¹⁹ Ibidem, p. 240.

²⁰ PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido. Vol.1. No caminho de Swann*. In: Op. Cit., p. 266-267.

faculdades lógicas, quase um fantástico licorne, uma criatura quimérica que percebia o mundo apenas pelo ouvido”.²¹

Há, de fato, em Swann, uma lenta implosão do sistema individuante que vai remanejar profundamente sua percepção dos traços de rostidade. Diz Proust:

Mas aquela própria fealdade dos rostos que aliás conhecia tão bem, lhe parecia coisa nova depois que seus traços – em vez de lhe servirem de sinais para identificar determinada pessoa que até então lhe significava um complexo de prazeres a buscar, de aborrecimentos a que fugir, ou de cortesias a fazer – repousavam agora na autonomia de suas linhas, sem outra coordenação que a de suas relações estéticas.²²

Os rostos, repara Guattari, nunca se desfazem em função de uma anamnese psicanalítica, mas em função da produção artística que a *Recherche* impulsiona ao futuro. Eles deixam de ser o suporte substancial das semiologias significantes. Trata-se da tentativa de produção de novos afetos, muitas vezes, fortes demais para que os próprios personagens os suportem. Se, por um lado, os personagens temem se desindividuar, Proust insiste nesse caminho em direção à experimentação e ao perigo da loucura. O que emerge são traços de rostidade assignificantes. Não se trata, apenas, de desfazer os rostos, mas de entender, segundo o procedimento do Tempo da *Recherche*, que novas exteriorizações serão possíveis a ponto de fazê-los passar de uma pessoa a outra ou fazer palpitar uma legião no rosto da mesma jovem. Uma vez que os elementos abstratos e maquínicos produzam a irrupção das barreiras personológicas estabelecidas pela comunicabilidade, pelo comportamento diante do socius e pela individualidade, o trabalho criador começa.

Fragmentação e individuação na *Recherche*: uma máquina literária transversal e telescópica

Falávamos da inversão produzida por Guattari no que concerne à subordinação da literatura a esquemas significantes, sejam eles linguísticos ou psicanalíticos. A máquina literária não está fechada em si mesma num projeto de recombinação de signos linguísticos ou de interpretação semântica. Ela produz novos modos de experimentação pragmática e semiótica. Para essa empreitada, seria preciso um instrumento de leitura específico. Somente com o telescópio podemos ler a obra de Proust²³, pois ele é preciso para observar o choque entre mundos nos quais aparecerão fragmentos disparatados. Não um quebra-cabeças cujas peças poderiam reconstituir um todo, mas fragmentos que valem por si mesmos e que mantêm relações uns com os outros em composições

²¹ Ibidem, p. 295.

²² Ibidem, p.394.

²³ Sobre a recepção da obra, acrescenta Proust: “Ninguém entendeu nada. Até os que me aprovavam a percepção das verdades que tencionava gravar depois no templo felicitaram-me por as haver descoberto ao “microscópio”, quando, ao contrário, eu me servira de um telescópio para distinguir coisas efetivamente muito pequenas, mas porque situadas a longas distâncias, cada uma num mundo.” PROUST, M. *O tempo redescoberto*. Vol. 7. Tradução Lucia Miguel Pereira, São Paulo, Biblioteca Azul. 2013, p. 344-345.

flutuantes. A pequena frase, as obras de arte moderna e os salões são universos em colisão ou operadores semióticos, como diz Guattari. Eis, pois, as palavras de Proust:

Além disso, como as individualidades (humanas ou não) são feitas num livro de impressões numerosas que, provocadas por muitas moças, muitas igrejas, muitas sonatas, servem para compor uma única sonata, uma só igreja, uma única moça, não faria eu o meu livro da mesma forma como Françoise fazia aquela carne de vaca estufada, que o Sr. de Norpois tanto apreciara, onde tantos pedaços de carne, escolhidos e acrescentados, enriqueciam a geleia?²⁴

A obra vale a Proust, tanto quanto a seus leitores, como um operador semiótico. Essa máquina literária pode ser, ao mesmo tempo, compreendida como uma sonata tocada para ele, para seus personagens e para nós. Somos levados a experimentar, à nossa própria maneira, a sonata. Esses signos intrusivos penetram em nós e fazem da obra uma experimentação. Deleuze se aproxima de Guattari quando, na sua própria leitura, expõe a força que a obra literária exerce:

Até mesmo pensar deve ser produzido no pensamento. Toda produção parte da impressão, porque apenas ela reúne em si o acaso do encontro e a necessidade do efeito, violência que ela nos faz sofrer. Toda produção parte, portanto, de um signo e supõe a profundidade e a obscuridade do involuntário.²⁵

A *Recherche* é, ela mesma, uma profunda inventividade no campo dos signos. Sua organização e seus personagens suscitam múltiplas experimentações e simbioses. Se Guattari insiste na desorganização dos rostos dos personagens e na sua transformação, é porque a obra é uma *Busca*. Os personagens não permanecerão substancialmente individuados, pois aparecerão afetos que os forçarão a se metamorfosear. Poderíamos perguntar então: de onde surgem os signos que nos forçam a pensar? Seriam efeito do gênio de Proust, expressões dissimuladas de homossexualidade, ou ainda fruto de traumas recalçados? As interpretações biográficas e psicanalíticas se multiplicam, mas não parecem entender, nos diz Guattari, que elas são negadas na própria obra.

O universo da obra de Proust traz signos de diferentes regimes semióticos, que são provenientes de diferentes universos. Eles não podem ser subsumidos por um grande conjunto, ao contrário, a obra dá testemunho de uma incomensurabilidade e de uma profunda fragmentação. Há rupturas, hiatos, lacunas que garantem sua diversidade. Não se trata de interpretar um mundo de fragmentos, mas de experimentá-lo transversalmente para afirmar a irredutibilidade dos fragmentos à totalidade. Esse universo fragmentado permite que combinações insólitas apareçam. Ligações transversais surgem desses, por assim dizer, elementos genéticos dos signos. Aproximamo-nos da leitura de Anne Sauvagnargues, quando ela diz:

O mapa dos Guermantes e o dos Verdurins não se sobrepõem, conforme Swann salta dolorosamente de um para outro, nem recorta

²⁴ Ibidem, p.337.

²⁵ DELEUZE, G. *Proust e os signos*. In: Op. Cit., p. 139.

um campo unitário: da contaminação amorosa dos salões, das experiências artísticas (a sonata Vinteuil) às impressões sensoriais (luar tão brilhante que quase se pode ler o diário de alguém), cada um desses mundos empresta signos do outro e os reconfigura por meio da escrita, pois afetam quem os lê e correm o risco de rearranjá-los, de diferente modo, de acordo com suas leituras.²⁶

Essa transversalidade, que liga fragmentos, permite encontros inesperados e, portanto, modificações radicais nos personagens.

Kafka: linhas de fuga e agenciamento coletivo de enunciação

Seguindo outros métodos, a questão da fragmentação e da contiguidade, ligada pela transversalidade, atravessa a obra de Kafka. No posfácio à edição de *O processo*, Modesto Carone analisa a dificuldade em se montar a versão final do texto. Kafka o deixou de tal modo fragmentado, que Max Brod, seu amigo e testamentário, teve dificuldade em organizar seus capítulos. A própria edição francesa atual parece discordar da edição de Brod.²⁷

“As principais narrativas de Kafka são fragmentos: o conjunto da obra é um fragmento”.²⁸ Nessas, pode-se entrar ou sair por muitos caminhos. O hotel de *América*, com suas inúmeras portas e o *Castelo* com suas múltiplas entradas dão testemunho de uma experimentação única que Deleuze e Guattari chamam de *rizoma*. Não é de se estranhar, por exemplo, que seus textos comecem sempre pelo meio. Por mais que procuremos uma causa para a *Metamorfose*, ou que K tente encontrar, em meio à burocracia, os motivos pelos quais é acusado, isso não é possível. A pergunta kafkiana não é pela causa, mas pela fuga. Gregor Samsa desestratificou rápido demais ou sua fuga foi bem-sucedida? K conseguirá fugir do modelo de acusação que lhe impuseram? O escritor faz do signo um mecanismo de fuga. Essa escrita rizomática bloqueia as possibilidades interpretativas da obra (significante-significado) e a instaura diretamente num ambiente de experimentação. Mais do que interpretar, Kafka mapeia ou agrimensa. A percepção de Ferlinghetti a esse respeito nos parece exemplar:

O Castelo de Kafka ergue-se sobre o
[mundo
como uma última bastilha
do Mistério da Existência
Os seus acessos cegos nos confundem
Caminhos íngremes partem dele e mergulham em nenhures
Estradas perdem-se no [ar como labirintos fios de central telefónica
através da qual todas as chamadas se perdem no infinito...²⁹

²⁶ SAUVAGNARGUES, A. *Proust According to Deleuze. An Ecology of Literature. la deleuziana – online journal of philosophy*, p.14.

²⁷ KAKFA, Franz. *O Processo*. In: Op. Cit., p. 258-259.

²⁸ BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*, p.14.

²⁹ FERLINGHETTI, Lawrence. *A coney island of the mind*. Nossa tradução encontra-se no próprio corpo do texto. Deixamos aqui o original: Kafka's Castle stands above the [world like a last bastille of the Mystery of

Os espaços entremeados na *Muralha da China* e as salas ou escritórios contíguos de *O Processo* dão testemunho de dois modelos distintos: o astronômico e o terrestre ou subterrâneo.³⁰ O modelo astronômico está ligado à burocracia imperial e o subterrâneo é proveniente de uma burocracia capitalista. Nesses modelos existem fronteiras ou limiares, que servem como novas conexões tal como em engrenagens de máquinas. Que novas conexões se produzem em função da entrada ou saída que se toma? Que novos encontros? Estamos diante da produção de agenciamentos. Para Deleuze e Guattari,

K não será um sujeito, mas *uma função geral que prolifera sobre ela mesma*, e que não cessa de segmentarizar, e de ecoar sobre todos os segmentos. [...] No *Processo*, K é bancário, e, sobre esse segmento, em conexão com toda uma série de funcionários, de clientes, e, com sua namorada Elsa; mas ele é também preso, em conexão com os inspetores, testemunhos, e com a senhorita Bürstner; e ele é acusado, em conexão com os oficiais de justiça, e com a lavadeira; e ele é pleiteante, em conexão com advogados e com Leni; e ele é artista, em conexão com Titorelli e as meninas...³¹

Não se trata, absolutamente, de imitar o que os outros fazem. É, no entanto, uma questão, como havíamos falado, de experiência que excede as afecções. Em um outro contexto, Deleuze fala sobre a relação entre a vespa e a orquídea como um fenômeno de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. A orquídea parece formar uma imagem da vespa, mas de fato há um devir-vespa da orquídea e um devir-orquídea da vespa. A vespa torna-se parte do aparelho de reprodução da orquídea, ao mesmo tempo que a orquídea se torna órgão sexual para a vespa.³² Não é o caso de um imitar o outro ou de se transferir o nome de uma coisa para outra com a qual é possível estabelecer uma relação de comparação, mas de um agenciamento produzido por afetos que atravessam e metamorfoseiam.

Tomemos, por exemplo, as obras conjuntas ou supostamente individuais de Deleuze e Guattari. Segundo o processo de escrita, já não se deve mais perguntar quem escreve o quê. Já não há Deleuze ou Guattari, mas função K. Aliás, o K. de *O Castelo*, vem de uma espécie de terceiro mundo. K. é triplamente estranho: estranho à estranheza do Castelo, estranho à estranheza da aldeia e estranho a si mesmo. Ele está sempre entre. Encontra-se numa espécie de ritmo, isto é, cada composição que realiza é individuante, de modo que Blanchot tem razão em dizer que todo o sentido de *O Castelo* já está no início quando K. passa na ponte de madeira que levava da estrada à aldeia. Para dizer como Deleuze:

E depois houve meu encontro com Guattari, a maneira como nós nos entendemos, completamos, despersonalizamos um no outro, singularizamos-nos um através do outro, em suma, nos amamos. Isso

Existence Its blind approaches baffle us Steep paths plunge nowhere from it. Roads radiate into air like the labyrinth wires of a telephone central thru which all calls are infinitely untraceable...

³⁰ . DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. In: Op. Cit., p. 134-138.

³¹ Ibidem, p. 154.

³² DELEUZE, G & PARNET, C. *Diálogos*. p. 10.

deu o *Anti-Édipo*, e foi um novo progresso. Eu me pergunto se uma das razões formais para a hostilidade que às vezes surge contra esse livro não é justamente por ter sido feito a dois, uma vez que as pessoas gostam de brigas e partilhas. Então tentam separar o indiscernível ou fixar o que pertence a cada um de nós. Mas visto que cada um, como todo mundo, já é muitos, isso dá muita gente.³³

Esse agenciamento coletivo de enunciação ou máquina de escrever Deleuze-Guattari dinamita a noção de autor unitário, ou melhor, desmascara a herança romântica de um gênio criador de teorias filosóficas ou romanescas.

Sem dúvida, foi preciso dar atenção às análises de Bakhtin sobre o *discurso indireto livre* na obra de Dostoievski. Para o linguista, Dostoievski seria o criador da novela polifônica – uma obra constituída por múltiplos sujeitos de enunciação que convivem mantendo suas disparidades e mesmo expondo-as em uma “[...] pluralidade de consciências autônomas com seus mundos correspondentes”.³⁴ Segundo Bakhtin, a alternância dos sujeitos do discurso pode ser mais ou menos notável, pois em qualquer enunciado, se estudarmos de perto, “[...] descobrimos toda uma série de palavras do outro semilantes e latentes, de diferentes graus de alteridade”.³⁵ Essa politonalidade permite uma outra compreensão da criatividade e variabilidade nas línguas: “inventar palavras, quebrar sintaxes, infletir significações, produzir conotações novas...”.³⁶ É o que nota também Nathalie Sarraute ao dizer que Kafka está numa espécie de corrida de revezamento de bastões com Dostoievski. Embora o tema de suas obras seja radicalmente diferente, há a mesma preocupação com o aprofundamento de um conteúdo polifônico.³⁷

Kafka parece consciente desse efeito produzido pela máquina literária. Seus atos não são feitos ao acaso. “Não cederei à fadiga, mergulharei totalmente na minha novela, ainda que para isso tenha que me cortar o rosto”.³⁸ Ele reconhece o perigo que corre, como ser de literatura que é, o risco de perder-se na própria experimentação de novos agenciamentos que a obra suscita. É preciso, em certo sentido, exilar-se de si mesmo. Mas, esse risco suscita a mais infinita e pura liberdade de produzir algo de novo. É o que encontra, também, Blanchot, quando diz o seguinte:

Parece claro a vários analistas, em especial a Claude-Edmonde Magny, que Kafka tenha sentido a fecundidade da literatura (para si mesmo, para sua vida e em vista de viver) desde o dia em que soube que a literatura era esta passagem do *Ich* ao *Er*, do *Eu* ao *Ele*.³⁹

Segundo Blanchot, é somente quando Kafka descobre a passagem do *Eu* ao *Ele* que a sua literatura pode começar. É a descoberta da quarta pessoa do singular, de

³³ DELEUZE, G. *Conversações*, p.16.

³⁴ BAKHTIN, M. *Problemas de la poética de Dostoievski*. p.17.

³⁵ BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. p. 299.

³⁶ GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico. Ensaio de esquizo-análise*. In: Op. Cit., p. 23.

³⁷ SARRAUTE, Nathalie. *De Dostoievski a Kafka*. p. 52-55

³⁸ BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. In: Op. Cit., p.22.

³⁹ *Ibidem*, p.27.

Ferlinghetti, que não remete a nenhuma experiência originária de um sujeito fenomenológico. Diz o poeta em *Os usos da poesia*

... nesse tempo de engarrafamentos da Era do Capocalipse
 onde a voz do poeta soa distante
 a voz da Quarta Pessoa do Singular
 a voz dentro
 da voz da tartaruga
 a face atrás da face da raça
 letras de luz na página da noite a ávida voz da vida como a escutara
 Whitman
 um leve riso selvagem...⁴⁰

Essa quarta pessoa permite a Guattari e a Deleuze tomar posição e recusar a teoria dos embreantes (operadores), dos *shifters* de Jakobson⁴¹ ou a sui-referencialidade de Benveniste, mostrando a convivência entre essas análises linguísticas e uma forma de hermenêutica fenomenológica, seja ela centrada sobre o Eu ou sobre o Tu. Não que o sujeito individuado humano não exista, mas, como toda forma, ele é derivado. Há então sujeitos, há mesmo tipos variados deles, mas eles não são a origem do discurso. As posições de sujeitos não descrevem as figuras de um Eu originário, que é a fonte do enunciado, mas são resultados do enunciado, de sorte que é preciso situá-los na “espessura de um murmúrio anônimo” e fazer de um “Ele” ou de “Se” – “ele fala”, “fala-se” –, as instâncias impessoais produtoras de discursos, dos modos de subjetivação impessoais. Trata-se sempre de uma voz que vem de alhures.

O romancista que é Kafka se recusa a dizer “eu”, diz Blanchot. Para este, o que diferencia o trato da impessoalidade, por exemplo, em Flaubert e Kafka é que, no primeiro, “O autor – mesmo se Madame Bovary sou eu – suprime todas as relações diretas entre ele e o romance; a reflexão, o comentário, a intrusão moralizante...”.⁴² Nesse procedimento, há uma espécie de interesse à distância ou um olhar desinteressado, para dizer como Kant. Desse modo, o autor permanece distante. O efeito é justamente aquele do teatro clássico, ou seja, a cortina se levanta e a peça é representada. Permanecemos, então, passivos diante da apresentação. Tomamos parte sem, efetivamente, participar. Em Kafka, nota Blanchot, “... o autor não deve intervir, porque o romance é uma obra de arte e a obra de arte existe totalmente sozinha...”.⁴³ Não se trata absolutamente de um quadro alegórico, um curso, de memórias pessoais ou de uma exegese de qualquer doutrina, mas de uma realidade poética em si, como nota um de seus grandes admiradores, o escritor Bruno Schulz.⁴⁴ Diante dos clichês das narrações das próprias

⁴⁰ Nossa tradução encontra-se no corpo do texto: ...in this time of gridlock Autogeddon where the voice of the poet still sounds distantly the voice of the Fourth Person Singular the voice within the voice of the turtle the face behind the face of the race a book of light at night the very voice of life as Whitman heard it a wild soft laughter... O texto “Utilidades da poesia” faz parte de *These are my rivers* (1993); e “Instruções para pintores & poetas”. Pode ser encontrado, com a tradução de Natália Agra e Fabiano Calixto, no site <https://revistarosa.com/3/lawrence-ferlinghetti-poemas>.

⁴¹ JAKOBSON, Roman. *Shifters, verbal categories, and the Russian verb*.

⁴² BLANCHOT, Maurice. *De Kafka a Kafka*. p. 173.

⁴³ *Ibidem*. p.174.

⁴⁴ SCHULZ, Bruno. *Postface à la traduction du Procès*.

memórias, dos romances edipianos e dos fantasmas recontados, Kafka cria uma linha de vida pela experimentação da perda do rosto.

Se Blanchot censura, parcialmente, Brod, é porque este teria tentado restituir um rosto à obra de Kafka. Diz ele:

Ninguém testemunha pela testemunha. E, no entanto, sempre escolhemos um companheiro: não para nós, mas para algo em nós, que tem necessidade de que sejamos insuficientes para nós mesmos para passar a linha que não alcançaríamos. Companheiro de saída perdido, a mesma perda que está doravante em nosso lugar. Onde buscar o testemunho para o qual não há testemunha?⁴⁵

A construção da literatura de Kafka se faz pelos agenciamentos coletivos de enunciação em sistemas semióticos mistos. Em outras palavras, sua escrita tem como condição expressiva o desmantelamento intensivo do rosto. Os personagens literários, seja ele Swan ou Gregor Samsa, são arrastados num devir potente demais para suportar. É somente nessa condição de devires-animais que eles podem perder seus traços individuais assim como Proust e Kafka também desviam de si mesmos. Os personagens já não possuem mais afecções expressas no rosto, mas afetos que experimentam um mergulho no assignificante e no assubjetivo.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, M. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Tradução de Tatiana Bubnova. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Editora Rocco. 1997.
- BLANCHOT, Maurice. *De Kafka a Kafka*. Tradução de Davi Andrade Pimentel. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.
- BLANCHOT, Maurice. *Uma voz vinda de outro lugar*. Tradução de Adriana Lisboa. Rio de Janeiro. Rocco. 2011.
- DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, G. *Proust e os signos*. Tradução: Roberto Machado. São Paulo. Ed. 34, 2022.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Kafka, por uma literatura menor*. Tradução: Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.
- DELEUZE, G; GUATTARI. *Mil platôs. Volume III*. Tradução: Aurélio Guerra Neto et ali. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999.

⁴⁵ BLANCHOT, Maurice. *Uma voz vinda de outro lugar*. p 73

-
- FERLINGHETTI, Lawrence. *A coney island of the mind*. trad. José Palla e Carmo. Cadernos de poesia. Dom Quixote, 1972.
- GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico. Ensaio de esquizo-análise*. Tradução: Constança Marcondes César e Lucy César. São Paulo: Papirus, 1988.
- KAFKA, F. *O processo*. São Paulo. Companhia das Letras. 1997.
- PROUST, M. *Em busca do tempo perdido. Vol.1. No caminho de Swann*. Tradução Mário Quintana. São Paulo, Globo. 2006.
- RAMOS, G. *Memórias do Cárcere*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- SARRAUTE, Nathalie. *De Dostoiévski a Kafka, Les Temps Modernes*, n.25/27, 1947. Paris, Gallimard, 1964.
- SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, coll. Lignes d'art, 2005.
- SAUVAGNARGUES, A. *Proust According to Deleuze. An Ecology of Literature. la deleuziana - online journal of philosophy - issn 2421-3098 n. 7 / 2018 - symptoms - of literature*.
- SCHÉRER R. *Subjectivités hors sujet*. In: *Chimères. Revue des schizoanalyses*, N°21, hiver 1994. Félix Guattari – vol 1.
- SCHULZ, Bruno. Postface à la traduction du Procès. Traducteur Janusz Nowak. - La Quinzaine Littéraire. No 402 (1983-10-01).

Recebido / Received: 15/04/2024
Aprovado / Approved: 30/10/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i3.64355>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

Da imaginação à fabulação: sobre alguns movimentos conceituais em Gilles Deleuze

From imagination to fabulation: about some conceptual movements in Gilles Deleuze

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci  

Professor do Depto. de Filosofia e História da Educação da UNICAMP, Campinas, SP, Brasil

Contato: vinci@unicamp.br

Resumo: Esse ensaio apresentará uma primeira incursão sobre a relação entre a faculdade de imaginação e a faculdade de fabulação no pensamento de Gilles Deleuze, atento para o importante papel que certas experimentações literárias assumiram para a apreensão tanto do uso superior de cada uma dessas faculdades quanto seus eventuais usos ilegítimos. Compreendemos que o atravessamento dessas experimentações literárias permitiu ao filósofo francês tensionar o aprendizado filosófico com uma apreensão não-filosófica, levando-o a modificar sua leitura sobre o papel de cada uma dessas faculdades ao longo de sua obra e sua relevância para o exercício filosófico.

Palavras-chave: Gilles Deleuze; Imaginação; Fabulação; Literatura; Vidência.

Abstract: This essay aims to present a lecture on the relationship between the faculty of imagination and the faculty of fabulation in Gilles Deleuze's thought, paying attention to the important role that certain literary experiments took in apprehending both the superior use of each of these faculties and their eventual illegitimate uses. It is our understanding that going through these literary experiments allowed the philosopher to tension philosophical learning with a non-philosophical apprehension, leading him to modify his reading of the role of each of these faculties throughout his work and their relevance for philosophical exercise.

Keywords: Gilles Deleuze; Imagination; Fabulation; Literature; Clairvoyance.

Introdução

Esse ensaio pretende apresentar uma primeira incursão sobre a relação entre a faculdade de imaginação e a faculdade de fabulação no pensamento de Gilles Deleuze, atento para o importante papel que certas experimentações literárias assumiram para a apreensão tanto do uso superior de cada uma dessas faculdades quanto seus eventuais usos ilegítimos. Tratadas de maneira distintas, raramente conjuntamente – há apenas um momento na obra de Deleuze, em *O que é a Filosofia?*, escrito em parceria com Félix Guattari, que essas faculdades são correlacionadas –, fabulação e imaginação aparecem sempre coligadas a discussões filosóficas específicas, quais sejam: a doutrina das faculdades de Immanuel Kant e a função fabuladora de Henri Bergson, mas não apenas. Caso sigamos a hipótese de Catarina Pombo Nabais, em seu *Gilles Deleuze: philosophie et littérature*, podemos vislumbrar a correlação dessas discussões com experimentações literárias pontuais, a experimentação de Sacher-Masoch para o trato da faculdade de imaginação e a experimentação de Melville para a fabulação. Uma imersão nessa discussão, portanto, possibilita-nos pensar os modos específicos como Deleuze estabeleceu um diálogo com a filosofia kantiana e bergsoniana, um diálogo travado desde seus primeiros escritos até o derradeiro, mas sempre correlacionando-as com um elemento não-filosófico: literário, especificamente. Nesse sentido, não seria descabido afirmar que, desde as obras escritas na década de 1960, Deleuze dedicou uma considerável atenção a essas faculdades, concedendo-lhes ora mais ora menos destaque, não tanto para estipular uma teoria sobre o funcionamento de cada faculdade, mas sim para pensar suas potencialidades e limites para criações diversas. Para além dessa dedicação, conforme comparamos as menções a uma ou outra faculdade ao longo do corpus deleuziano, percebemos o quanto o autor de *Diferença e Repetição* mudou sua perspectiva e, sempre quando dessas mudanças, estabeleceu um intenso diálogo com certas experimentações literárias, reiterando, assim, o importante papel da literatura para as experimentações filosóficas deleuzianas e deleuzo-guattarianas. Em suma, seguindo aqui a leitura de Nabais, Deleuze, em diálogo ora com Bergson ora com Kant, parece apreender teoricamente o funcionamento e os limites de cada uma dessas faculdades, mas apenas quando do atravessamento de certas experimentações literárias. Ao tensionar o aprendizado filosófico com uma apreensão não-filosófica é que o filósofo parece modificar sua leitura e reposicionar a importância de uma ou outra dessas faculdades em sua obra. Este artigo, dando continuidade às discussões empreendidas alhures¹, pretende ressaltar a importância das experimentações literárias para os movimentos conceituais deleuzianos e deleuzo-guattarianos.

¹ VINCI, Christian F. R. G. "Literalidade e metáfora na filosofia de Gilles Deleuze: uma via bergsoniana". In: *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 23, n. 1, 2018, p. 43-74.

VINCI, Christian F. R. G. "Deleuze e a Escrita: entre a filosofia e a literatura". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, n. 45, v. 2, 2022, pp. 53-72.

Deleuze e a literatura: a questão dos intercessores

Para Deleuze, toda e qualquer compreensão filosófica necessita de uma leitura não-filosófica para se firmar. Esse apelo àquilo que o autor de *Diferença e Repetição* denominou de sensibilidade filosófica² denota uma preocupação em salientar o aspecto sensível de todo e qualquer pensamento. Se não pensamos por conta de uma vontade inata ou de uma espécie de boa vontade, mas apenas a partir de encontros violentos com signos sensíveis que engendram o pensar no pensamento, isso significa que o pensamento não se configura como um exercício natural, tampouco como algo inato. Em *Proust e os signos*, sintetizando essa posição, Deleuze argumenta:

O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver são a forma da criação pura. Nem existem significações explícitas nem ideias claras, só existem sentidos implicados no signo; e se o pensamento tem o poder de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Ideia, é porque a Ideia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar. [...] A filosofia, com todo o seu método e a sua boa vontade, nada significa diante das pressões secretas da obra de arte. A criação, como gênese do ato de pensar, sempre surgirá dos signos. A obra de arte não só nasce dos signos como os faz nascer; o criador é como o ciumento, divino intérprete que vigia os signos pelos quais a verdade se trai.³

Esse modo de compreender o ato de pensar, com algumas pequenas variações, sempre se demonstrou uma constante no corpus deleuziano, presente até suas derradeiras obras. Se insistimos nessa constante dentro do pensamento de Deleuze, o fazemos para salientar a importância para o autor da retomada de objetos estéticos como um campo de experimentação de seus próprios conceitos, como se as criações conceituais deleuzianas só pudessem se erigir caso dialogassem com uma ou outra obra artística. Ora, a remissão Deleuziana à obra de Proust, Kafka, Beckett, Melville e tantos outros literatos, afora pintores e músicos, não seria algo meramente acessório, uma tentativa de buscar nas experimentações estéticas promovidas por esses artistas uma representação de seu universo conceitual ou alguma metáfora, mas um elemento necessário para a promoção de uma leitura não-filosófica da maquinária conceitual deleuziana e deleuzo-guattariana.

² VINCI, Christian F. R. G. "Humorística e sensibilidade filosófica em Gilles Deleuze". In: Prometeus Filosofia, Sergipe, v.10, n. 23, 2017, pp. 167-187.

³ DELEUZE, Gilles. *Proust e os Signos*, p. 91.

A importância dessa remissão a objetos estéticos dentro do corpus deleuziano e deleuzo-guattariano, notada por uma série de comentadores⁴, denota a relevância para a criação filosófica daquilo que Deleuze denominou de intercessores. Os intercessores, em linhas gerais, permitem a um filósofo exprimir suas criações conceituais; sem os intercessores, diz-nos Deleuze⁵, não há expressão. Entrando em uma relação de mútua ressonância, transmutando personagens ou qualquer outro objeto – Deleuze insiste que qualquer coisa pode funcionar como um intercessor – em criadores conceituais, os intercessores possibilitam experienciar o caráter intensivo de uma filosofia, as forças que agitam a criação conceitual de um determinado pensamento.

Dentre os intercessores deleuzianos, surpreende a quantidade de remissões a experimentações literárias. Embora alguns comentadores, como é o caso de Roberto Machado⁶, argumentem que Deleuze não privilegia uma linguagem artística em detrimento de outra, não podemos deixar de notar que, caso ousássemos realizar um inventário das remissões deleuzianas a objetos estéticos, a literatura figura em um local de proeminência, podendo ser considerada uma das mais importantes formas de expressão apropriadas por Deleuze para a promoção de uma leitura não-filosófica de sua filosofia. Essa é a aposta de Catarina Pombo Nabais⁷, para quem a literatura se configura como o mais importante intercessor do pensamento de Deleuze, uma espécie de laboratório necessário para a promoção de certos movimentos conceituais deleuzianos e deleuzo-guattarianos. Dentre esses movimentos conceituais apreendidos por Nabais para comprovar seu argumento, encontramos aquele que produz um deslocamento de posição dentro do corpus deleuziano no tocante às faculdades de imaginação e da faculdade de fabulação. Para a promoção desse movimento, conforme nota a comentarista portuguesa, algumas experimentações literárias foram fundamentais, as de Sacher-Masoch e de Melville, afora um diálogo enviesado com a obra de Jean-Paul Sartre. Passaremos, agora, para a discussão desse movimento.

Literatura e vidência

O gradativo abandono da faculdade da imaginação em prol de uma faculdade da fabulação, tratado por Nabais⁸ em sua obra, parece necessitar dessa compreensão do quanto a literatura atua no interior do pensamento deleuziano e deleuzo-guattariano para a promoção de um movimento singular de pensamento. Para a autora de *Gilles Deleuze: philosophie e littérature*, a compreensão desse movimento exige uma atenção para as leituras não-filosóficas empreendidas por Deleuze, leituras necessárias na medida em que possibilitam ao autor de *Diferença e Repetição* escapar do domínio de certa interpretação sartreana acerca do papel negativo da imaginação.

⁴ Aqui ressaltamos os trabalhos de VASCONCELLOS, Jorge. *A filosofia e seus intercessores: Deleuze e a não-filosofia*; MACHADO, Roberto, *Deleuze, a arte e a filosofia*; e VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães, *Deleuze e a Escrita: entre a filosofia e a literatura*.

⁵ DELEUZE, Gilles. *Conversações*.

⁶ MACHADO, Roberto. Op.Cit.

⁷ NABAIS, Catarina Pombo. *Gilles Deleuze: Philosophie et littérature*.

⁸ Ibidem.

Começamos recuperando a possível relação entre ambas as faculdades. Conforme afirmamos, tais faculdades jamais foram tratadas conjuntamente por Deleuze, com exceção de uma singela nota de rodapé em *O que é a Filosofia?*, obra escrita em parceria com Félix Guattari, na qual os autores sugerem existir uma relação entre essas faculdades, mas sem apresentarem qualquer espécie de aprofundamento, deixando ao leitor realizar uma tal tarefa. Ali, naquela pequena nota, Deleuze e Guattari sugerem que a fabulação se configurava como uma faculdade visionária quando comparada à faculdade de imaginação. Uma faculdade que surge inicialmente nas religiões, criando deuses e gigantes, mas que se desenvolve livremente apenas nas artes e, sobretudo, na literatura – de fato, veremos, *Bartleby* aparecerá como o fabulador por excelência no interior do corpus deleuziano. Esse caráter visionário da fabulação, levando em consideração a discussão empreendida naquele momento em *O que é a Filosofia?*, decorreria de sua capacidade em engendrar uma outra crença nesse mundo, uma crença dita imanente.

Lembremos do apelo deleuzo-guattariano em *O que é a Filosofia?*:

Pode ocorrer que acreditar neste mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência. É a conversão empirista (temos tantas razões de não crer no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior que uma noiva, um filho ou um deus...). Sim, o problema mudou.⁹

Essa discussão sobre a necessidade de uma crença nesse mundo presente na obra escrita em parceria com Félix Guattari retoma toda uma parte da obra deleuziana dedicada ao cinema. No segundo tomo de *Cinema*, voltado para a discussão daquilo que Deleuze denominou de *Imagem-Tempo*, a crença nesse mundo diz respeito a tentativa de construção de espaços de respiro ou, em outros termos, possibilidades de escaparmos da banalidade cotidiana que nos retira a capacidade de pensar, de agir contra o intolerável do mundo. Disse, à época, Deleuze:

Pois não é em nome de um mundo melhor ou mais verdadeiro que o pensamento apreende o intolerável nesse mundo, é, ao contrário, porque o mundo é intolerável que ele não pode mais pensar um mundo, nem pensar em si próprio. O intolerável não é mais uma grande injustiça, mas o estado permanente de uma banalidade cotidiana. O homem não é um mundo diferente daquele no qual sente o intolerável e se sente encurralado. O autômato espiritual está na situação psíquica do vidente, que enxerga melhor e mais longe na medida em que não pode reagir, isto é, pensar. Qual é, então, a saída sutil? Acreditar, não mais em outro mundo, mas na vinculação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: “algo possível, senão sufoco”. E nessa crença que faz do impensado a potência distintiva do pensamento, por absurdo, em virtude do absurdo.¹⁰

⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Que é a Filosofia?*, p. 99.

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: Imagem-Tempo*, p. 204-5.

Essa crença, portanto, coliga-se a uma espécie de vidência. Uma vidência derivada do fato de que, encurralado, presos na banalidade cotidiana, não conseguimos vislumbrar uma saída possível para a situação agonizante na qual nos encontramos. Se não conseguimos vislumbrar uma forma de constituir uma outra relação com o mundo, devemos apostar no impossível, na nossa capacidade de construirmos uma outra relação com esse mundo, uma relação impensável em um primeiro momento. Bem, do encontro com esse intolerável, essa situação angustiante sentida no dia a dia, passamos a tentar vislumbrar um outro mundo, a pensar. É curioso constatar que lidamos aqui com a mesma vidência que, conforme lemos em momentos diversos do corpus deleuziano, acomete artistas diversos. São eles quem, ultrapassando uma situação dada, a condição de vivente e o espaço do vivido, experimentam uma outra vinculação com o mundo. Em *O que é a Filosofia?*, comentando essa mesma vidência, Deleuze e Guattari sugerem:

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 simultaneísmo, de luz crua ou de crepúsculo, de púrpura ou de azul, que não tem mais outro objeto nem sujeito senão eles mesmos.¹¹

Atentemos que, no excerto supracitado, o destaque maior é concedido aos romancistas. Autores como Kafka, Melville e tantos outros citados amiúde por Deleuze ao longo de suas obras, são sempre apresentados como artistas que enxergaram algo grande demais, ultrapassando os condicionantes concretos responsáveis por limitar o nosso pensamento e a nossa existência. Afinal, o que vislumbram? Vislumbram, pois, aquela vida imanente, sobre a qual Deleuze, em seu último opúsculo, afirmou se tratar de uma vida que pulsa nos momentos derradeiros, afrontando a morte. Sobre esta, afirmou:

Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que atravessa este ou aquele sujeito vivo e aos quais certos objetos vividos dão a medida: vida imanente levando consigo os acontecimentos ou singularidades que nada fazem senão atualizar-se nos sujeitos e objetos. Esta vida indefinida, ela mesma não tem momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio em que se vê o acontecimento ainda por vir e já tendo chegado, no absoluto de uma consciência imediata.¹²

¹¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Op. Cit., p. 222.

¹² DELEUZE, Gilles. *Dois Regimes de Loucos*, p. 410.

Experiência limite, essa vida imanente parece impossível de ser experienciada por nós, seres individuados, por isso a importância das experimentações estéticas. Se os romancistas são videntes, sua vidência decorreria do fato de experimentarem acessar a potência dessa uma vida, potência capaz de reconfigurar um certo estado de coisas. Aliás, ciente disso, em sua discussão sobre essa uma vida, Deleuze retoma uma personagem de Charles Dickens para discorrer sobre essa força imanente. É ali, na experimentação literária de Dickens, que essa vida imanente pode ser vislumbrada, fabulada. A literatura, uma vez mais, acaba sendo convocada para fornecer um vislumbre não-filosófico de um conceito deleuziano.

Por experimentarem ultrapassar sua própria condição, os artistas nos fornecem um vislumbre de uma outra forma de nos relacionarmos com o espaço do vivido, algo em que acreditar: uma fabulação. Há uma íntima relação, como podemos depreender tanto das discussões empreendidas em *Cinema 2: A imagem-tempo* quanto em *O que é a Filosofia?*, entre essa crença imanente, essa vida imanente proposta por Deleuze e a fabulação. Curiosamente, essa relação aponta para um aspecto positivo da fabulação, um aspecto que nem sempre apareceu nas discussões empreendidas por Deleuze ao longo de sua obra. Desde *Bergsonismo*, a fabulação atua ao lado da criação de um vínculo com o mundo, mas, em *Bergsonismo*, esse vínculo é mediado pela religião, pela inculcação de valores morais que prendem os homens a certas obrigações sociais. Em *O que é a filosofia?*, podemos notar, não estamos lidando com a mesma faculdade, ou ao menos não com o seu uso ilegítimo, e sim com uma potência dessa faculdade com a qual Deleuze se deparou em *Imagem-Tempo*. Ali, pela primeira vez, a fabulação surge atrelada à invenção de um povo que falta, a uma comunidade ainda a ser inventada, algo retomado depois nas obras da década de 1980 consagradas à literatura.

Se a importância política da fabulação pode ser facilmente reconhecida por aqueles/as que leem o corpus deleuziano e deleuzo-guattariano, sua relação com a faculdade da imaginação, contudo, ainda carece de maiores explicações. Por qual razão a fabulação seria mais visionária do que a imaginação, como apregoam os autores de *O que é a Filosofia?* São questões em aberto, ainda por serem exploradas e sobre as quais gostaríamos de tecer alguns comentários, ainda que breves.

Da imaginação à fabulação

Recuperando um breve comentário presente em *Imagem-Movimento* e o modo como a faculdade da fabulação surge em *Imagem-Tempo*, podemos rascunhar uma resposta sobre a relação entre imaginação e fabulação. Deleuze, em *Imagem-Movimento*, retoma suas análises da doutrina das faculdades kantianas desenvolvidas na década de 1960 no livro *A Filosofia Crítica de Kant* para apontar uma certa impotência da faculdade da imaginação, um limite que, ao ser atingido, necessariamente cede espaço para uma faculdade pensante, a razão. Qual o limite da imaginação? A apreensão da variação. A imaginação, argumenta Deleuze¹³, não consegue compreender o conjunto de grandezas e movimentos sucessivos que apresentam uma alta variação. Diante de um imensurável,

¹³ DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: Imagem-Movimento*.

o sublime matemático kantiano, a imaginação cede espaço para a razão, a única capaz de apreender essas variações. Nesse processo, localizamos o início do pensar. Em *A Filosofia Crítica de Kant*, Deleuze argumentava sobre esse movimento:

Quando a imaginação é colocada em presença de seu limite por alguma coisa que a ultrapassa por todos os lados, ela mesma ultrapassa seu próprio limite, ainda que de maneira negativa, representando-se a inacessibilidade da ideia racional e fazendo dessa própria inacessibilidade algo de presente na natureza sensível.¹⁴

Há, contudo, uma diferença de acentos em torno da imaginação em *Imagem-Movimento* e *A Filosofia Crítica de Kant*. Enquanto ali, essa impotência soa não necessariamente como positiva, mas como necessária para o próprio ato de pensar; na leitura deleuziana de Kant ela apresenta uma carga puramente negativa, sendo compreendida como uma faculdade passiva e reativa. A imaginação, na leitura deleuziana formulada na década de 1960, cede confessando que “toda sua potência nada é em comparação com uma ideia”.¹⁵ O que ocorre para essa mudança de tom apresentada em *Imagem-Movimento*? Se, na leitura de Kant formulada por Deleuze, a imaginação necessariamente cede à razão para lidar com sua impotência, convém pensar um modo de estabelecer um livre jogo com outra faculdade capaz de escapar de qualquer forma de coação de uma faculdade sobre as demais. A faculdade passível de estabelecer esse livre jogo com a faculdade de imaginação, permitindo-a chegar ao seu limite, mas sem levá-la a ceder diante de um incomensurável, é a fabulação. A faculdade da fabulação poderia operar livremente quando a faculdade da imaginação atinge seu limite, ocupando o lugar de uma faculdade do entendimento e possibilitando ao pensamento fabular um outro possível que só pode ser sentido, jamais intelectualmente conhecido. Se o livre jogo é condição para que uma faculdade assuma o controle, como notado em *A Filosofia Crítica de Kant*, talvez a produção de uma outra sensibilidade passe pela necessidade de a imaginação jogar com a fabulação. Como isso ocorre ainda resta ser mais bem explorado.

Retornemos. Embora possamos contar com uma massa considerável de comentários preocupados em pensar a importância da faculdade de fabulação no corpus deleuziano, mormente em seu aspecto político, coligando-a com a criação de um povo que falta ou uma crença imanente, não encontramos análises interessadas em aprofundar essa sua relação com a faculdade da imaginação. Dentre os comentadores com os quais nos deparamos ao longo de nossa pesquisa, apenas Catarina Pombo Nabais¹⁶ dedicou algumas páginas para tratar dessa relação e apresenta uma hipótese interessante que gostaríamos de tratar aqui de maneira breve. Para a autora, a aposta deleuziana na fabulação surge como uma forma de escapar do caráter reativo da imaginação presente nas leituras elaboradas na década de 1960 por Deleuze acerca dessa faculdade – muito influenciadas, aliás, pela abordagem sartreana. Esse deslocamento, por seu turno, figura como pano de fundo da hipótese geral de Nabais, qual seja: nas

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*, p. 65.

¹⁵ *Ibidem*, p. 64.

¹⁶ NABAIS. *Op. Cit.*

últimas obras de Deleuze, justamente aquelas escritas sob a égide do conceito de fabulação, Deleuze substituiria uma teoria do poder marcadamente nietzschiana, que fundamentou suas obras escritas na década de 1960-1970, por uma teoria do possível, cuja grande formulação ocorreu na leitura deleuziana de Leibniz. Os limites da teoria do poder, bem como do papel da imaginação, decorreriam das leituras deleuzianas de Sacher-Masoch e deleuzo-guattarianas de Kafka. Para Nabais, não conseguimos compreender essa passagem sem levarmos em considerações o papel fulcral que as experimentações literárias tiveram para diversos rearranjos conceituais operados por Deleuze ao longo de sua obra, como é o caso dessa gradativa substituição da faculdade da imaginação pela faculdade da fabulação.

Nabais nota que, nas décadas de 1960-70, uma teoria do possível jamais seria condizente com os movimentos conceituais deleuzianos. Em *Diferença e Repetição*, por exemplo, encontramos toda uma crítica ao possível, substituído por uma discussão acerca do virtual. Em Kafka, por seu turno, vemos a literatura se transmutar em um trabalho sobre o real, mas um real sem qualquer resquício de possível ainda. Apenas na década de 1980 o possível passará a figurar como uma categoria importante, uma categoria estética, derivada das leituras deleuzianas de Carmelo Bene e Samuel Beckett, bem como das obras literárias de Melville e Lawrence. Essa nova categoria estética, para Nabais, possibilitaria à Deleuze repensar o papel político da noção de acontecimento, desaparecida na década de 1970, e sua posterior revisitação em *O que é a Filosofia?*.

O possível possui uma existência eminentemente estética, sendo uma espécie de possível que atualiza uma virtualidade, uma atualização passível de ser sentida, mas não intelectualmente teorizada. Nesse sentido, na concepção da comentadora, o conceito de possível conferiria uma existência sensível ao par virtual-atual, transmutando a existência virtual típica de um acontecimento em uma existência atual, ou seja, o possível estético atualizaria a virtualidade aberta pelo acontecimento. Essa atualização, por seu turno, seria a marca maior da fabulação. A fabulação, na leitura proposta por Nabais, seria a faculdade responsável por conferir consistência sensível ao acontecimento e responsável pela atualização de um virtual, dando-lhe um corpo, um universo. Algo que, a seu ver, a faculdade da imaginação parecia incapaz de realizar, uma vez que quando de sua impotência ela impreterivelmente se volta para a razão e sua função reguladora. A faculdade da fabulação, portanto, seria uma faculdade produtora, manifesta sobretudo em seu compromisso ético-político com a criação de um povo que falta, tal qual enunciado em *Imagem-Tempo*.

É interessante notar que se a fabulação como uma faculdade visionária foi recuperada por Deleuze em seus livros dedicados ao cinema, especificamente o cinema de Glauber Rocha, será apenas nas discussões sobre literatura, presentes em *Crítica e Clínica*, que essa faculdade aparecerá com toda sua força. Ali, em *Literatura e Vida*, Deleuze é explícito: “a saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta. Ora, compete à função fabuladora inventar um povo”.¹⁷ Essa competência própria da literatura na fabulação parecia também estar presente em *Imagem-Tempo*; o cinema de Glauber, por exemplo, apenas segue uma via aberta antes

¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*, p. 14.

por Kafka. A literatura kafkiana precede a experimentação cinematográfica glauberiana. Dentro das experimentações literárias, contudo, o papel de fabulador maior caberá à *Bartleby, o escrivão*. *Bartleby* não aparece como expressão de uma literatura menor, mas sim de uma literatura fabulatória.

No texto dedicado a fórmula de *Bartleby*, na concepção de Nabais, Deleuze teria elaborado um grande manifesto em prol da fabulação, enxergando em *Bartleby* a construção de uma outra forma de vida, marcada por uma inoperância ativa que funda uma faculdade de agir totalmente positiva, a fabulação, responsável por abrir um outro campo de possíveis diante da impossibilidade de viver uma vida marcadamente ativa. Na função de um escrevente de *wall street*, nada restava a *Bartleby* senão obedecer, reagir, responder, se submeter etc. Era preciso, pois, inventar uma outra existência, ainda que impossível de ser realizada. A fórmula bartlebyana atualiza tal existência. Diz-nos Nabais: “A arte devém fabulação, invenção de existências que subsistem por si mesmas e que nelas mesmas se põem a delirar, produzindo outras vitalidades e outras intensidades”.¹⁸ Se nós, seres individuados, possuímos uma dificuldade de enxergar a radicalidade ou mesmo a viabilidade dessa outra forma de vida, isso ocorreria devido ao fato de estarmos por demais submissos à faculdade da imaginação, uma faculdade marcada por um poder de ficcionalização e por um modo operatório reativo.

Para Nabais, o desprestígio da imaginação foi delineado pela primeira vez em *Nietzsche e a filosofia*, mas ganhou força apenas na obra consagrada à Sacher-Masoch, escrita no ano de 1967. A hipótese de Nabais é que *O frio e o cruel* se configura como um livro dedicado quase que exclusivamente à imaginação, uma obra na qual Deleuze, ao propor experimentar as potências dessa faculdade, acaba tangenciando uma equivalência psicológica entre o ato de suspensão ou de negação e o ato constitutivo da faculdade de imaginação. Diz-nos a autora: “O masoquismo é, portanto, uma contemplação pura, uma contemplação mística do real. É assim que a repetição masoquista consiste em um processo de retardamento ao infinito de um certo ideal, de um fantasma, do prazer”.¹⁹

Essa equivalência, por seu turno, tornaria a imaginação uma faculdade propriamente reativa, atrelada a produção de mundos imaginários que apelam para o desejo de uma ficção, algo já notado por Deleuze em obras anteriores. Em *Nietzsche e a filosofia*, publicado em 1962, por exemplo, Deleuze havia colocado a imaginação ao lado de operações de negação e suspensão do real, sendo a imaginação correlacionada à vontade de nada de uma consciência ruim. Dois anos depois, em *Proust e os Signos*, a imaginação assumiria um papel dúbio, importante na medida em que opera como uma das principais faculdades, ao lado da memória, para lidar com os signos sensíveis. Esses, contudo, recebem sua relevância quando de sua irrealização, um investimento fracassado de sentido que nos conduz aos signos da arte. Sacher-Masoch, na leitura de Nabais, operaria uma guinada, um recorte que levaria Deleuze a gradativamente deixar de lado essa faculdade, mas sem deixar de procurar algo para colocar em seu lugar.

Um ano depois de Sacher-Masoch, tanto em *Espinosa e o problema da expressão* quanto em *Diferença e Repetição*, a imaginação passa a figurar um tanto apagada. Em

¹⁸ NABAIS, Catarina Pombo. Op. Cit., p. 113.

¹⁹ Ibidem, p. 97.

Espinosa e o problema da expressão, a imaginação surge atrelada ao primeiro gênero de conhecimento, composto apenas por ideias inadequadas – algo próximo ao que vislumbramos em *Proust e os signos* –, e em *Diferença e Repetição*, ao tratar da imagem de pensamento, tal faculdade acaba sendo abordada por Deleuze em uma única nota de rodapé, afora ter sido apontada como fundamental para a primeira síntese do tempo. Nada além. Isso não significa que ela não tenha sua relevância, Deleuze ainda aposta no livre jogo da imaginação e do entendimento na construção de um outro modo de pensamento, impossível de ser intelectualmente conhecido, mas apenas sentido. Para a formulação de sua estética, Deleuze precisa da imaginação para produção de uma outra sensibilidade. Se seguirmos a leitura proposta por Monique David-Ménard²⁰, retomando o ensaio kantiano sobre as grandezas negativas e sua importância para a leitura de Kant empreendida por Deleuze, compreendemos que essa força de negação do real presente na imaginação possui uma positividade, por gerar o conflito basilar que nos permite criar outras grades de leitura de mundo. Acontece que, para Nabais²¹, nesse livre jogo, a imaginação ainda opera reativamente e, quando atinge seu limite, cede espaço para a razão. Ao se ver livre, a imaginação nada produz senão ilusões conformistas.

Nesse sentido, prossegue Nabais, não podemos deixar de notar a exacerbada influência de Jean-Paul Sartre sobre a leitura de Deleuze produzida na década de 1960, algo que perduraria até a década de 1970. No curso de 1978 dedicado à Kant, Deleuze²² opõe uma imaginação produtora a uma imaginação reprodutora, aquela que fabrica imagens tal qual a de Pierre que não está aqui – retomando o exemplo clássico de Sartre.²³ Em seu curso, ele retomará as leituras de Kant elaboradas na década de 1960 a partir dessa distinção, procurando empreender os momentos nos quais a imaginação produz imagem. Acontece que, quanto mais Deleuze busca essa imaginação, mas se embrenha no mundo sartriano do imaginário.

Lembremos, após 1935, momento no qual ocorreu a experiência com mesalina, Sartre passou a lidar com seres imaginários, sendo perseguido por polvos, moluscos e outras entidades marinhas – Lacan, anos depois, seria o responsável por auxiliar o autor de *Ser e o Nada* com esse processo. Essa presença constante o levou a se jogar nas pesquisas sobre o papel da imaginação e o imaginário, como relata Sartre em entrevista.²⁴ Para Sartre, os produtos da imaginação aparecem quando o pensamento busca assumir uma postura intuitiva, ao pretender basear suas afirmações na visão de um objeto apenas – como alega Sartre em *O imaginário*. O preço pago por essa postura é uma fuga em relação ao conteúdo do real, a imagem surge sempre por um ato negativo. Nesse ato negativo, o saber imaginante procura enganar os desejos colocando um substituto para a percepção. O grande problema, prossegue Sartre, é que esse ato imaginário produz sentimentos e comportamentos:

[...] não fugimos apenas do conteúdo do real, fugimos da própria forma do real, de seu caráter de presença, do tipo de reação que ele demanda

²⁰ DAVID-MENARD, Monique. *Deleuze e a Psicanálise*.

²¹ NABAIS, Catarina Pombo. Op. Cit.

²² DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*.

²³ SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário*.

²⁴ GERASSI, John. *Talking with Sartre*.

de nós, da subordinação de nossos comportamentos ao objeto, da inesgotabilidade das percepções, de sua independência, da própria maneira que nossos sentimentos têm de se desenvolver.²⁵

Em outras palavras, criamos uma vida artificial – estamos, aqui, no coração de uma discussão que, posteriormente, inspiraria o conceito de má-fé sartreano. A imaginação, nesse sentido, nos prende a ficções que condicionam nosso comportamento, conformando-nos ao mundo tal qual instituído.

Ora, essa imaginação sartreana parece muito próxima da noção de fabulação que encontramos em *Bergsonismo*, conforme pontua Nabais.²⁶ Ali, Deleuze já havia discutido a função fabuladora e seu importante papel no jogo entre inteligência e sociedade, sendo um dos caminhos para que o homem ultrapasse o instituto virtual, contrapartida que a natureza suscita no ser racional para compensar a parcialidade de sua inteligência. Por meio da função fabuladora, interpretada por Deleuze como um instinto virtual, a vida social e suas obrigações, muitas delas irracionais, se impõem aos homens. Deleuze, nesse momento, insiste que “se a sociedade se faz obedecer, isso ocorre graças à função fabuladora, que persuade a inteligência a ser do interesse desta ratificar a obrigação social”.²⁷ Isso não significa, contudo, que a fabulação atue somente na construção da obediência, ela possui um papel também na quebra dessa pressão social, atuando ao lado da emoção criadora. Acontece, porém, que Deleuze não se dedica a discutir esse outro papel, deixando constar em uma nota de rodapé que há uma arte fabuladora que atua na produção dessa emoção, mas que o próprio Bergson compreendia a fabulação em arte como algo inferior. A fabulação, nesse momento do corpus deleuziano, parecia operar ao lado da produção da obediência, das ficções que atam os homens aos imperativos sociais e não da emoção criadora: “Esta [emoção criadora] nada tem a ver com as pressões da sociedade, nem com as contestações do indivíduo. Ela nada tem a ver com um indivíduo que contesta ou mesmo inventa, nem com uma sociedade que constrange, que persuade ou mesmo fabula”.²⁸

É possível perceber o quanto, na década de 1960, a função fabuladora aparece muito próxima de uma roupagem negativa, bem como uma certa imaginação, compreendida como reprodutora, lida por Deleuze sob inspiração sartreana. Embora Deleuze tente salvaguardar a imaginação, sugerindo a existência de uma imaginação produtora, próxima daquela emoção criadora presente em sua obra dedicada a Bergson, ele jamais deixa de considerar o vazio deixado pela impotência da imaginação, vazio preenchido sempre por uma faculdade do entendimento. Esse labirinto de difícil resolução levará à suspensão dessas discussões. Nas obras escritas na década de 1970, mormente aquelas derivadas da parceria com Guattari, as discussões sobre imaginação e fabulação figuram apagadas ou inexistem. Apenas com a retomada de uma teoria do possível, na década de 1980, Deleuze volta novamente suas atenções a essas faculdades.

²⁵ SARTRE, Jean-Paul. Op. Cit.

²⁶ NABAIS, Catarina Pombo. Op. Cit.

²⁷ DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, p. 89.

²⁸ *Ibidem*, p. 90.

Considerações Finais

Um pouco de possível, senão eu sufoco. Tal frase é conhecida de todos que leem Deleuze. Esse possível deriva da fabulação de outros espaços, fabulação que abre um campo sensível responsável por atualizar certas potências virtuais. Como passamos a fabular, porém? Sugiro aqui um primeiro esboço de resposta, levando em consideração a discussão apresentada: passamos a fabular quando, no campo da existência coagida por obrigações morais, a ficcionalização já não basta para dar conta de certa configuração sensível. Essa ficcionalização, típica da faculdade da imaginação tal qual lida por Deleuze, mormente em suas obras da década de 1960, nos leva a buscar esgotar o real e suas variedades, pensando meios e formas de mudar o espaço sensível que habitamos. Quando do esgotamento de suas coordenadas sensíveis, quando a imaginação chega a seu limite e nada mais podemos imaginar, nada nos resta senão buscar construir um outro possível, fabular o impossível, aquele espaço impossível de ser pensado ou imaginado, capaz unicamente de ser experimentado. A imaginação não cede para uma Ideia, não se furta a esquematizar apenas, mas cede para uma faculdade totalmente outra, delirante que ousa desejar o impossível, aquilo que não pode ser pensado, imaginado ou sonhado, apenas experimentado. É aí, parece, que a faculdade da fabulação emerge e, para se fazer sentir, apela para o campo literário. Nabais, nesse sentido, é primordial e com ela encerro esse ensaio:

A literatura, após *A Dobra*, devém uma experimentação solitária de personagens que habitam o real enquanto realização de mundos possíveis, nas margens de sua própria impossibilidade. A imanência de uma vida se atualiza a cada instante quando da iminência de um mundo que cessará de ser possível. A literatura é esse corpo a corpo de cada personagem com todas as figuras do impossível.²⁹

Referências Bibliográficas

- DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: Imagem-Movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Dois Regimes de Loucos*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus editora, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- GERASSI, John. *Talking with Sartre*. Michigan: Yale University, 2009.

²⁹ NABAIS, Catarina Pombo. Op. Cit., p. 461.

- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- NABAIS, Catarina Pombo. *Gilles Deleuze: Phisophie et littérature*. Paris: L'Harmattam, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- VASCONCELOS, Jorge. "A filosofia e seus intercessores: Deleuze e a não-filosofia". In: *Educação e Sociedade*, n. 24, v. 93, p. 1217-1227, 2005.
- VINCI, Christian F. R. G. "Deleuze e a Escrita: entre a filosofia e a literatura". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, n. 45, v. 2. 2022, pp. 53-72.
- VINCI, Christian F. R. G. "Humorística e sensibilidade filosófica em Gilles Deleuze". In: *Prometeus Filosofia*, Sergipe, v.10, n. 23, 2017, pp. 167-187.
- VINCI, Christian F. R. G. "Literalidade e metáfora na filosofia de Gilles Deleuze: uma via bergsoniana". In: *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 23, n. 1, 2018, p. 43-74.
-

Recebido / Received: 12/06/2024
Aprovado / Approved: 17/10/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i3.64486>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

A fotografia sem câmera de Miroslav Tichý e Dirceu Maués contra a imagem dogmática do pensamento: uma revisão crítica das análises de Deleuze e Guattari sobre a fotografia

The camera-less photography of Miroslav Tichý and Dirceu Maués against the dogmatic image of thought: a critical review of Deleuze and Guattari's analyses on photography

Alessandro Carvalho Sales  

Professor Associado do Depto. de Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Unifesp, Guarulhos, SP, Brasil.

Contato: alessandro_sales@uol.com.br

Tatiane Vesch  

Graduada em Ciências Sociais pela Unifesp, Guarulhos, SP, Brasil.

Contato: vesch@unifesp.br

Resumo: Este artigo quer pensar a fotografia para além da mera representação, inspirando-se nas ideias de Gilles Deleuze, Félix Guattari e nas imagens produzidas pelas câmeras artesanais de Miroslav Tichý e Dirceu Maués. Embora esses filósofos não se concentrem diretamente nas questões fotográficas, a aposta é que seus textos contêm arranjos críticos que podem livrar a fotografia de seus intentos dogmáticos, permitindo-lhe escapar para outras direções. O objetivo é traçar um percurso que recolha as críticas dispersas de Deleuze e Guattari sobre a fotografia e, a partir delas, construir uma nova compreensão, valorizando os movimentos de minoração e simulação como potências da fotografia artesanal.

Palavras-chave: Fotografia; Deleuze e Guattari; Miroslav Tichý; Dirceu Maués; Diferença.

Abstract: This article aims to think about photography beyond mere representation, drawing on the ideas of Gilles Deleuze, Félix Guattari, and the images produced by the handmade cameras of Miroslav Tichý and Dirceu Maués. Although these philosophers do not focus directly on photographic issues, it is proposed that their texts contain critical arrangements that can liberate photography from its dogmatic intents, allowing it to escape into new directions. The goal is to trace a path that gathers Deleuze and Guattari's scattered critiques of photography and, based on them, to build a new understanding, valuing the movements of minoritization and simulation as potentials of artisanal photography.

Keywords: Photography; Deleuze and Guattari; Miroslav Tichý; Dirceu Maués; Difference.

Introdução: Deleuze não sorriu para a foto

O pensamento de Gilles Deleuze (1925–1995) e Félix Guattari (1930–1992) é bastante solicitado diante da tarefa de pensar a arte, especialmente a arte tomada em suas dimensões não representativas, uma arte ocupada em produzir mundo, produzir campo social. Entretanto, a fotografia não gozou desta atenção. Deleuze quase não fala sobre ela, ao menos não frontalmente como faz com o teatro, o cinema, a pintura, a literatura. E essa resistência tornou-se um de nossos focos de atenção. Buscamos, portanto, prezar essa crítica pulverizada à fotografia, e o fazemos munidos da companhia de algumas imagens de cada um dos fotógrafos valorizados aqui, a saber, Miroslav Tichý¹ (1926–2011) e Dirceu Maués² (1968-).

– *Mas por onde começar? Por qualquer parte!* Ao questionarem-se sobre como entrar na toca rizomática da obra literária de Franz Kafka (1883–1924), Deleuze e Guattari apostaram nas *entradas múltiplas*, é o que se encontra em *Kafka – Por uma literatura menor* (1975), um arranjo que impede o predomínio de dois elementos, (1) o Significante, grafado por eles em maiúsculo, nomeado inimigo cheio de intentos totalizantes, e (2) a interpretação, que aprisiona a experimentação em torno de si. Na direção deste livramento, os autores propõem que a entrada se dê “[...] por qualquer lado, nenhum vale mais do que outro, nenhuma entrada tem qualquer privilégio, mesmo se é quase um beco, uma ruela [...], etc.”.³ Movem-se assim interessados “[...] numa experimentação de Kafka, sem interpretação nem significância, mas apenas protocolos de experiência [...]”.⁴ Os esforços aqui reunidos inspiram-se também nesta estratégia: seguem por estreitos caminhos, operam coletas espaçadas em material heterogêneo e procedem por desmontagem ativa do vício representativo na relação com as imagens fotográficas.

Adotamos, portanto, a escolha metodológica de utilizar as imagens de Miroslav Tichý e Dirceu Maués para aprofundar a análise crítica de Deleuze sobre a representação na fotografia, trazendo uma dimensão sensível, prática e estética à discussão. Focamos especialmente no aspecto artesanal e precário dos gestos fotográficos desses artistas, evidenciando como seus modos de fazer desafiam e superam os limites da representação convencional. Dessa forma, consideramos os processos e as técnicas envolvidas em tais práticas, contribuindo para a compreensão da fotografia em sua potência simuladora de produção de sentidos. Assim, não nos coube uma análise organizada das imagens de Tichý e Maués, pois o movimento é de recusa à interpretação, e de disponibilidade para desaprender, desmontar e desorganizar as fotografias. Desta perspectiva, assumimos que são elas que têm

¹ Miroslav Tichý (1926) é natural de Kyjov, na República Tcheca; estudou na Academia de Artes de Praga, e foi da pintura à atividade fotográfica, tendo se tornado uma pessoa peculiar em sua cidade natal. Ele passou por internações psiquiátricas e prisões estatais, especialmente após fotografar centenas de mulheres em cenas urbanas com o uso de câmeras feitas à mão. Miroslav Tichý foi descoberto pelos grandes museus e galerias em 2004 (Fonte: <http://tichyocean.com/artist/tichy>)

² Dirceu Maués é artista visual, doutor pelo PPG-Artes da UFMG (2022). Obteve seu mestrado em Artes Visuais pelo PPG-Artes da Universidade de Brasília (2015) e, pela mesma instituição, concluiu a graduação em Bacharelado em Artes Visuais (2013). Além disso, já atuou como repórter fotográfico. Desde 2004, se dedica a trabalhos autorais nas áreas da fotografia, cinema e vídeo. Seu trabalho se baseia em pesquisas que incluem a construção de câmeras artesanais e o uso de dispositivos precários (Fonte: http://www.midioteca.eco.ufrj.br/?page_id=792)

³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka para uma literatura menor*, p. 19.

⁴ *Ibidem*, pp. 25–26.

condições de nos analisar, e não o contrário... O que se preparou ao leitor, portanto, está longe de ser a palavra final sobre o problema que nos enfrenta. Armam-se aqui enxertos de imagens nas lacunas fotográficas deixadas por Deleuze-Guattari, espécie de produção de ruído onde dominou certo silêncio crítico.



Fig. 1. Fotografia de Miroslav Tichý. Fonte: Tichý Ocean Foundation, Zurich.

Nas seções seguintes pinçamos algumas críticas deleuzo-guattarianas sobre a fotografia e, a partir delas, contextualizamos a desconfiança dos autores. Em seguida, apontamos os artifícios atrelados aos cânones fotográficos e os esforços de problematizar a suposta e neutra objetividade em torno da fotografia a partir dos intentos neopictorialistas no contemporâneo. A seguir, pensamos sobre o gesto de fabricação das câmeras artesanais como a construção de linhas de fuga capazes de fazer deslizar os intentos da câmera mimética, provocando uma fotografia que complexifica e joga com os códigos figurativos historicamente atrelados a ela. As imagens fotográficas que compõem a investigação mobilizam-nos ao longo do percurso que será desenvolvido nas partes I, II, III, IV e V. I) Dispomos um brevíssimo panorama quanto ao desinteresse de Deleuze e Guattari pela fotografia; II) Acompanhamos a fotografia na obra *Francis Bacon: Lógica da sensação* (1981), atentos à sua discreta movimentação, quase subterrânea, na direção do composto *foto-clichê-percepção* e seu combate, situando melhor algumas críticas dos autores quanto ao fotográfico. III) Tratamos do gesto da

construção das câmeras artesanais de Tichý e Maués e da potência que elas têm em desfazer fotografias. IV) Lidamos com a complexa, mas belíssima ideia dos simulacros de Lucrécio que Deleuze conecta às fotos. V) Propomos pequenos arranjos conclusivos.

I. O alvoroço das questões não colocadas

Deleuze construiu sua obra em profundo envolvimento com campos bastante heterogêneos, conversou com diversos filósofos e estabeleceu valiosos diálogos com saberes não filosóficos, artísticos e científicos,⁵ mas ainda assim, não dedicou nenhum livro à fotografia. Em todo caso, ele não deixou de espalhar citações incidentais a esse respeito, trazidas à pauta, sobretudo, pela força do encontro com seus interlocutores – os personagens, os artistas, as figuras e circunstâncias com as quais o filósofo se relacionou a cada obra. Assim, afirmar que Deleuze não se dedicou à fotografia pode soar descabido, especialmente considerando a atenção que ele ofertou aos problemas do cinema. Entretanto, também não é razoável afirmar o oposto. É justamente no espaço entre essas duas proposições que este trabalho habita. Não se trata de acusar Deleuze de ignorar a fotografia, nem de sugerir que ele tenha imiscuído em seus textos uma *crítica severa* à técnica fotográfica. Mas de acompanhar as complexas oscilações dos desencontros entre o filósofo e a foto, valorizando seus desconfortos com ela, e assumindo seu silêncio como um espaço para a composição agentiva de uma fotografia crítica, capaz de combater os clichês de sua própria organização fotográfica.

Apesar de a fotografia não ocupar um papel destacado na obra do filósofo, ela surge intermitentemente como um detalhe insistente, revelando-se como um artefato inimigo: uma ferramenta que quer organizar, fixar e bloquear o desejo. Cabe dizer que o esforço da filosofia deleuziana é todo pela construção de uma geografia do pensamento,⁶ que propõe a topologia de duas diferentes regiões: “[...] o espaço da imagem do pensamento, que é dogmático, ortodoxo, metafísico, moral, racional, transcendente...; e o espaço do pensamento sem imagem, que é pluralista, heterodoxo, ontológico, ético, imanente...”⁷ ou seja, (1) o lugar do pensamento que se arvora à representação, e (2) uma espécie de pensamento sem lugar, que se ramifica em diferença. De tal modo, é preciso atentar que boa parte do teor crítico que se extrai das proposições de Deleuze, acompanhado ou não por Guattari, sobre a fotografia conecta-a aos valores representativos e ao espaço da *imagem dogmática do pensamento*.

Um sobrevoo inicial nos posicionará melhor em relação a esse diagnóstico. Em *O Anti-Édipo* (1972) e *Mil Platôs* (1980), a fotografia, especialmente a familiar, é criticada como um vício psicanalítico que se contrapõe aos mapas de multiplicidade e ao

⁵ “Alguns de seus estudos são monografias de filósofos: Lucrécio, Leibniz, Espinosa, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Foucault... Outros dizem respeito a pensamentos não filosóficos: Proust, Sacher-Masoch, Zola, Kafka, Melville, Whitman, Tournier, Carmelo Bene, Beckett, Francis Bacon e o cinema. Finalmente, um terceiro tipo aborda um tema – a diferença, o sentido, o desejo, a multiplicidade, os diferentes modos de exercício do pensamento – a partir da produção filosófica, literária, artística e até mesmo científica: matemática, física, biologia, linguística, psicanálise, antropologia...” (MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*, p. 11).

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 36.

rizoma.⁸ *Kafka: por uma literatura menor* (1975) apresenta a fotografia como um dos perigos da luta minoritária.⁹ *Francis Bacon: Lógica da sensação* (1981), usa o termo como sinônimo do clichê representativo.¹⁰ Menção importante há de ser feita aos livros de cinema, *Cinema 1: A Imagem-Movimento* (1983), e *Cinema 2: A Imagem-Tempo* (1985), que contribuem significativamente para a discussão deleuziana sobre o problema da imagem. Entretanto, não podemos ignorar que os textos mostram repetido uso do termo fotografia “[...]” como um contraste para demonstrar a inovação do cinema “[...]”.¹¹ Damian Sutton, em *Photography, cinema, memory: the crystal image of time* (2009), sugere que Deleuze contentou-se com o destino da fotografia como “[...] um fotograma na película, e ele estava bastante satisfeito com seu papel no esquema sensório-motor”.¹² *Crítica e Clínica* (1993), atrela a fotografia ao esquema familiar possessivo e à redução libidinal, retomando assim a crítica à psicanálise.¹³ Diante deste cenário, Mieke Bleyen, na introdução de *Minor Photography, Connecting Deleuze and Guattari to Photography Theory* (2012), sugere que a fotografia ocupa, em Deleuze-Guattari, o lugar do clichê hegemônico, e assim ela é estigmatizada como parte do “[...] regime dominante da facialidade, que nos prende à parede branca do significado e nos suga para os buracos negros da subjetividade”.¹⁴ Eis que a fotografia se arvora justamente no local do qual, repetidamente, é preciso escapar. Mais que isso, o lugar do qual mesmo que se escape algumas vezes, valorizando os processos de minoração,¹⁵ se está sempre a perigo. É neste sentido que, notem, a fotografia consta na lista traçada ao final de *Kafka: por uma literatura menor*, para elencar “os perigos de luta minoritária: reterritorializar-se, refazer fotografias, refazer poder e lei, refazer também a «grande literatura» [...]”.¹⁶

É certamente possível abordar a fotografia de maneira potente a partir de outras entradas da filosofia de Deleuze e Guattari, sem necessariamente destacar as questões que levaram os filósofos a conectá-la, diversas vezes, aos propósitos representativos. No entanto, nosso interesse recai sobre uma fotografia menos convencional, e por isso, antes de avançar, insistiremos um pouco no arranjo deste desagrado. Allan Sekula, em *The Body and the Archive* (1986), explica que as promessas da invenção da fotografia aticaram a sanha positivista por uma linguagem universal: “[...] a linguagem mimética universal da câmera revelava uma verdade superior, mais cerebral, uma verdade que podia ser expressa na linguagem abstrata universal da matemática”.¹⁷ Em suma, a fotografia prometia ser uma organização universal e eficaz do campo visual, posicionando-se como a mídia representacional por excelência, destacada por seu valor comunicacional. Nada poderia ser mais antagônico ao pensamento deleuziano.

⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*, p. 23.

⁹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka para uma literatura menor*, p. 154

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: Lógica da sensação*, p. 19.

¹¹ KRAMP, Michael. *Unburdening Life, or the Deleuzian Potential of Photography*, §3.

¹² SUTTON, Damian. *Photography, cinema, memory: the crystal image of time*, p. 47.

¹³ DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*, p. 74.

¹⁴ BLEYEN, Mieke. *Minor Photography, Connecting Deleuze and Guattari to Photography Theory* (Introdução), p. xi.

¹⁵ O processo de minoração pode ser apreciado especialmente em: *Kafka: por uma literatura menor* (1975); *Um manifesto de menos* (1978); *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (1980).

¹⁶ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka para uma literatura menor*, p. 154.

¹⁷ SEKULA, Allan. *The body and the archive*, 1986, p. 17.

Queremos destacar uma nuance aqui: a visão de Deleuze sobre comunicação evoluiu ao longo do tempo. Embora, a partir dos anos 1970, a palavra “comunicação” lhe causasse aversão, durante os anos 1960, ele a valorizava efetivamente.¹⁸ Feitas essas considerações, sublinhamos que a crítica que associa representação à captura pelo poder se difundiu amplamente no cenário intelectual francês dos anos 1970. Nesse contexto, Deleuze desenvolveu uma obra singular, utilizando a historiografia da filosofia para criar dispositivos críticos que se opõem vigorosamente à submissão da diferença pura à mera representação. A fidelidade da fotografia aos valores representativos, portanto, já nos sinaliza a região da qual emana o que se pode chamar, talvez, de uma recusa deleuziana ao que é fotográfico. Nesse sentido, Deleuze não sorriu para a foto.



Fig. 2. Fotografia de Miroslav Tichý. **Fonte:** Museum of Modern Kunst Frankfurt (MMK).

Essa apreciação da fotografia em Deleuze-Guattari consiste, como se vê, em lidar com boa dose de críticas, e não perder os lampejos que sinalizam as poucas frestas pelas quais é possível apostar numa *fotografia da diferença, uma fotografia menor, capaz de*

¹⁸ Quanto a isso, sugerimos ver o estudo *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, de Alessandro Carvalho Sales, particularmente um dos textos da conclusão, chamado *Comunicação, pensamento e acordo discordante* (pp. 270–280).

deslizar de si. Trata-se, portanto, da tarefa de ler “Deleuze contra Deleuze para reconsiderar a capacidade artística da fotografia de se envolver e gerar novas experiências da realidade”.¹⁹ Assim, para que o leitor não se endureça e nem seja tapeado além do necessário, cabe marcar que toda a momice desse inusual movimento será valorizada, pois “[...] a arte diz o que dizem as crianças. Ela é feita de trajetos e devires, [...] e se define assim, invocando Dioniso como deus dos lugares de passagem e das coisas de esquecimento”.²⁰ Caminhos aberrantes, mas não solitários.

Nos últimos anos, tanto os estudiosos de Deleuze quanto os pesquisadores de fotografia começaram a ler Deleuze e Guattari contra a corrente, adotando seus conceitos para pensar a fotografia precisamente em termos de duração, devir e acontecimento (Wittmann, 2009; Sutton, 2009; Kramp, 2012). Seus escritos sugerem que, para pensar a fotografia nos termos do menor, é incontornável desterritorializar os próprios escritos de Deleuze e Guattari [...].²¹

Por fim, rastrear o termo “fotografia” em diversas obras filosóficas, acompanhados por algumas fotografias precárias, não nos assegura uma compreensão adequada do estatuto da imagem fotográfica na obra de Deleuze e Guattari. Tampouco é esse o nosso objetivo, levar a investigação nessa direção seria um acerto que impediria a coisa toda de vingar. O que nos interessa, em certo sentido, é uma fotografia algo piorada. Pois o fôlego que buscamos advém da disposição de unir, inesperadamente, embalagens de cigarro, elásticos, fios, fitas e rolos de papel higiênico em um estranho acoplamento, até que decomponham o vício da homologia nas imagens fotográficas, fazendo-as quem sabe, paradoxalmente, propor mundos múltiplos, maquinar boa sorte de coisas, agenciar diferenças.



Fig. 3. Câmera artesanal de Miroslav Tichý. Fonte: Tichý Ocean Foundation, Zurich.

¹⁹ KRAMP, M. Op. Cit., §2.

²⁰ DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, pp. 78-79.

²¹ BLEYEN, M. Op. Cit., p. xii.

II. Enfrentar o clichê

Enviesar a leitura de *Francis Bacon: Lógica da sensação*, tendo a fotografia como problema, leva-nos irremediavelmente à questão dos clichês. Fato é que o termo tem o maior número de entradas justamente no décimo primeiro capítulo: *Nota sobre as relações da pintura antiga com a figuração*, precisamente aquele que reúne também numerosos usos dos termos *foto*, ou *fotografia*. Há, assumidamente, uma superposição dos dois elementos que acontece também, em menor número, no segundo capítulo: *A pintura antes de pintar*. Rapidamente o texto conjuga a foto e o clichê num ajuntamento perigoso que deve ser combatido por ameaçar constantemente a criação. A composição *foto-clichê* pode soar atravessada aos que chegaram até aqui em busca de afagos deleuzianos à fotografia... Mas Dirceu Maués em nada se surpreende com o teor da crítica, e também denuncia a reatividade das forças que compõem as *fotos-clichês*:

De que serve uma imagem que não me faz pensar, onde tudo já está dado desde o princípio? De que serve uma imagem que não me questiona de nenhuma maneira? [...] essa imagem que se pretende “perfeita” [...] está mais apta a servir processos de alienação e de controle social.²²

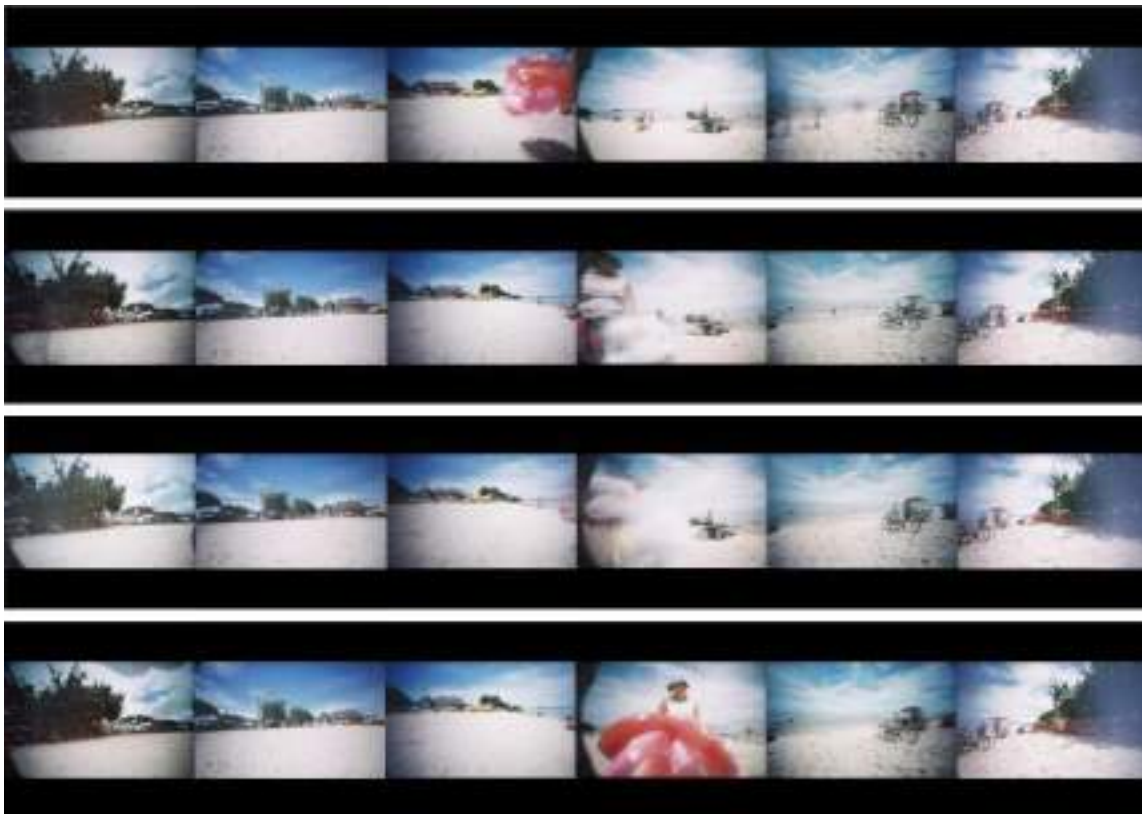


Fig.4. Imagens de pinhole formam uma visão panorâmica da praia de Outeiro. **Fonte:** “Em um lugar qualquer” – Outeiro. 2009, videoinstalação. Dirceu Maués.

A justaposição entre o clichê e a fotografia realça, portanto, um prélio incansável, peleja que ataca a fotografia exatamente naquilo que se crê constituí-la: seu talento à transparência documental revela-se incontornável opacidade comprometedora...

²² MAUÉS, Dirceu da Costa. *Extremo horizonte: fotografia pinhole panorâmica*, p. 8.

Mariana Capeletti Calaça (2013) revisita a história da fotografia, destacando os valores que a acompanharam e a conduziram ao campo documental, com o qual se confundiu por muito tempo. “As características documentais [...] deram à fotografia o status de cópia fiel do real, encarada como o processo *mais fidedigno e imparcial* de representação”.²³ Nada menos interessante que uma cópia fiel... “A luta contra os clichês é algo terrível...”.²⁴ Eles se avolumam, se ocupam da produção material e psíquica de nossa realidade, “[...] como ideias já pensadas, asseguram e estabilizam energias intelectuais, artísticas ou corporais, e também servem para inibir novas relações ou forças criativas”.²⁵ Eles investem *virtualmente contra a tela*, atulham-na de *fotografia*, é o que propõe Deleuze. “De tal forma que o pintor não tem de preencher uma superfície em branco, mas sim esvaziá-la, desobstruí-la, limpá-la [...]”.²⁶ Contra essa contaminação perigosa e inevitável, o autor evidencia os procedimentos necessários às operações da tarefa pré-pictural: (1) Atentar contra os clichês, (2) admitir a enxurrada de fotografias, e (3) recusar a organização fotográfica.

Com efeito, seria um erro acreditar que o pintor trabalha sobre uma superfície em branco e virgem. A superfície já está investida virtualmente por todo tipo de clichês com os quais torna-se necessário romper. É o que diz Bacon ao falar da fotografia: *ela não é uma figuração do que se vê, ela é o que o homem moderno vê*. Não é simplesmente perigosa por ser figurativa, mas porque pretende reinar sobre a visão, portanto, sobre a pintura.²⁷

Romper com os clichês é insubordinar-se à fotografia, desnaturalizar o que o *homem moderno vê* e que se impõe à visão como “*inocente*” figuração do mundo. É preciso, certamente, arrumar problemas com uma tal credulidade, incomodar-se com ela, não ficarmos quietos quando ela passar. Desimpregnar a fotografia da figuração. “A ligação com o real e o referente está de tal forma aderida à imagem fotográfica que, no senso comum, uma imagem fotográfica ainda significa uma ‘imagem muito fiel ao modelo’; uma ‘cópia fiel’; uma ‘reprodução exata’”.²⁸ Naturaliza-se a conexão entre a fotografia e a figuração do real, daí o adjetivo *fotográfico* sugerir aquilo que é “reproduzido de maneira fiel e exata”.²⁹ Mas *fideli*dade, exatamente, a quem? Atentemos à malícia com a qual o conjunto de proposições deste verbete atrai para si – como fez o *homem moderno* – a noção de transparência objetiva. Camuflagem útil aos que se impõem ao mundo como um particular universalizado: “*tecnologia de violência imperial*”³⁰ vestida de collant verde-limão num estúdio de *chroma-key*!

²³ CALAÇA, Mariana Capeletti. *Pinhole revisitada: manifestações neopictorialistas na fotografia contemporânea brasileira*, p.19–20, grifos nossos.

²⁴ DELEUZE, G. *Francis Bacon: Lógica da sensação*, p. 94.

²⁵ KRAMP, M. Op. Cit., §9.

²⁶ DELEUZE, G. *Francis Bacon: Lógica da sensação*, p. 91.

²⁷ *Ibidem*, p. 19, grifos nossos.

²⁸ VILLAR, Maria Helena Saburido. *A Fotografia estenopeica revisitada: Desconstrução da homologia tradicional através das dimensões sócio-culturais da tecnologia*, p.15–6.

²⁹ “Fotográfico” in: MICHAELIS, *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Melhoramentos, 2023. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/FOTOGRAFICO>
/ Acesso em: 12/08/2023.

³⁰ AZOULAY, Ariella. *Desaprendendo as origens da fotografia*, [s.p]. A escritora, curadora de arte, cineasta e professora desloca a cronologia convencional da fotografia a fim de comprometê-la, irremediavelmente, com a empreitada imperialista e colonial.

III. Máquina de desfazer fotografias

É na relação com a obra de Bacon que Deleuze mais longamente se ocupa do tema da fotografia e, ao valorizar o desenvolvimento deste detalhe, é possível perceber os sutis movimentos operativos da *colagem deleuziana* compondo o assunto subterraneamente, enquanto o texto “se detém principalmente na prática e na eficácia da imagem [pictural]”.³¹ Reparemos, a fotografia chega ao texto através da apresentação das perspectivas de André Malraux (1901–1976) sobre os impactos do invento fotográfico na pintura antiga e moderna. Tudo indica que neste jogo “[...] a fotografia assumiu a função ilustrativa e documental [...]”,³² herdando a sina representativa da pintura antiga, libertando, assim, a pintura moderna do compromisso figurativo. A proposição até soa bastante lógica, especialmente quando se chega ao texto já ocupado em encontrar ali uma crítica tonta, mera confirmação da recusa deleuziana à fotografia. Como se Deleuze não tivesse a carne dura de morder... Acontece que Deleuze *recusa* a organizadíssima proposição de seu conterrâneo em função das formulações advindas das experimentações de Bacon. A torção mais interessante acontece quando, ao destoar do finado Malraux, Deleuze, a contragosto, nos deixa vislumbrar uma fresta por onde passar.

Não é certo, no entanto, que essas duas ideias, retomadas de Malraux, sejam adequadas. Pois as atividades concorrem entre si, ao invés de uma se contentar em desempenhar um papel abandonado pela outra. Não há uma atividade que se encarregaria de uma função relegada por uma arte superior. *A fotografia, mesmo a instantânea, tem uma pretensão bem diferente daquela de representar, ilustrar ou narrar.* E quando Bacon fala da fotografia, e das relações fotografia-pintura, ele diz coisas muito mais profundas.³³

Considerar que a fotografia tem interesses outros, distantes da representação, ilustração e narração, amplia inevitavelmente o diálogo com as imagens, forçando a abertura de um espaço para a constatação de suas instâncias não-representativas. Deleuze não chega a isso de boa vontade, mas é levado até aí pela fala de Bacon, dada a complexa relação, “de fascínio e desprezo”,³⁴ que o pintor mantém com as fotografias. Menos falso seria propor que o duplo *Deleuze-Bacon* é quem subterraneamente adere à foto sem nunca deixar de recusá-la...

Ora, é o duplo combate, de *aderência-rejeição à foto-clichê*, que nos olha quando encaramos os corpos rudimentares das máquinas de fotografar de Miroslav Tichý e Dirceu Maués. Máquinas de contrariar a fidelidade das câmeras, de complicar a facilidade mimética. Máquinas de investir contra o programa industrial que nomeia *distorção* a tudo o que lhe escapa. O gesto é sempre limítrofe e a operação é de “esvaziamento do aparato mecânico/eletrônico”.³⁵ *Fascínio e desprezo...* Fascinantes máquinas de desfazer fotografias.

³¹ FONTES FILHO, Osvaldo. *Francis Bacon sob o olhar de Gilles Deleuze: a imagem como intensidade*, p. 71.

³² DELEUZE, G. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 17.

³³ *Ibidem*, grifos nossos.

³⁴ *Ibidem*, p. 164.

³⁵ MAUÉS, Dirceu da Costa. *Caixas de ver: (des)construção do dispositivo: invenção da paisagem*, p. 35.



Fig. 5. Câmera artesanal de Miroslav Tichý. **Fonte:** Tichý Ocean Foundation, Zurich.

São câmeras que expõem seus mecanismos, admitindo logo suas fragilidades, o que lhes potencializa o gesto contra o clichê representativo, pois abre a fotografia para a tarefa pré-pictural: antes mesmo que a fotografia se efetue, essas câmeras, já golpeadas, travam luta aberta contra a imposição dos programas industriais que ditam às fotos o regime mimético, o “padrão estético figurativo da perspectiva renascentista [...]”.³⁶ Estes estranhos objetos são câmeras, apesar de tudo. Singulares arranjos artesanais, de construção simples, feitas com materiais ordinários e montadas num mínimo corpo a partir dos mecanismos da câmera obscura. Geralmente prescindem do uso de lentes, substituídas por um pequeno furo que faz entrar feixes de luz num oco equipado com material sensível.



Fig. 6. Câmera artesanal de Dirceu Maués. **Fonte:** Flickr Dirceu Maués.

Tudo avança “no sentido de desconstruir a complexidade tecnológica do dispositivo”,³⁷ levando-o ao limite de nos apresentar uma *fotografia sem câmera*.

³⁶ VILLAR, M. Op. Cit., p. 18.

³⁷ MAUÉS, D. Op. Cit., p. 42.

Interessante expressão para dizer da prática da fotografia *pinhole*.³⁸ “As câmeras *pinhole* geralmente são construídas artesanalmente ou podem ser feitas, também, a partir de pequenas modificações realizadas em câmeras industriais convencionais”.³⁹



Fig. 7. Câmera artesanal de Miroslav Tichý. Fonte: Tichý Ocean Foundation, Zurich.

Atenta à questão da agência dos dispositivos técnicos na fotografia de Miroslav Tichý, Paula Davies Rezende afirma o potencial latente de subversão que tais câmeras movimentam. Elas,

[...] além de recusarem a precisão, a nitidez e os códigos representativos naturalizados da fotografia tradicional, antagonizam com o aumento da complexidade e a tendência ao automatismo das câmeras fotográficas convencionais.⁴⁰

Tornar imprecisa a câmera, vê-la dispensar o atino e compor fotografias improváveis, o que “em tempos de deslumbre por aparelhos tecnológicos sofisticados, é uma poética de subversão dos meios”.⁴¹ Liberar a câmera de si, subtraí-la das condições de acertar, de documentar, ilustrar. Fazer dela opaca máquina de experimentar, de não responder, de piorar a questão, máquina de deslustrar... “(a sabotagem dentro da sabotagem)”,⁴² é a aposta de Maués.

Vilém Flusser (1920–1991) articula um pensamento da “subversão do aparelho” que acontece no embate entre os fotógrafos e a máquina iluminista, já programada para organizar o visual com seus programas, para exercer uma dominação para com o fotógrafo e as imagens fotografadas.

³⁸ A mesma técnica é também designada por fotografia estenopecica, nome que é “mais utilizada em alguns países europeus, como Itália, França ou Espanha. Já *pinhole* é mais utilizado nos Estados Unidos e Inglaterra. No Brasil, há predomínio da grafia *pinhole*, mas também são encontradas citações com ‘fotografia sem câmera’” (GOVEIA, Fabio. *A Decomposição Imagética nas Fotografias com Pinholes: A Imagem pelo Buraco de uma Agulha*, p. 24–5).

³⁹ MAUÉS, D. Op. Cit., p. 5.

⁴⁰ REZENDE, Paula Davies. *Estética da precariedade: a agência dos equipamentos técnicos na fotografia de Miroslav Tichý*, p. 4.

⁴¹ MAUÉS, D. Op. Cit., p. 13.

⁴² *Ibidem*, p. 17.

Na fotografia, não há espaço para ingenuidade. [...] Qualquer intenção estética, política ou epistemológica deve passar pelo filtro do conceito antes de se materializar em uma imagem. A máquina foi programada para isso.⁴³

O combate ao qual ele se refere não é outro senão a luta contra o programa que habita o aparelho. Anelise de Carli (2020) cita “*O olho e o espírito*”, de Merleau-Ponty para grifar que “nos desabitamos a perceber nos objetos do mundo a mão humana, sua marca de ação – ponto de vista que se assemelha ao conselho dado por Flusser, de que precisamos evidenciar o caráter constitutivo da imagem técnica”.⁴⁴



Fig. 8. Miroslav Tichý com seu aparelho singular. Fonte: Tichý Ocean Foundation, Zurich.

“Só o menor é que é grande e revolucionário”.⁴⁵ Dispositivos menores, gestos e práticas menores. “As câmeras artesanais mostraram-se como caminhos de abertura para a fotografia, no sentido de proporcionarem à imagem final [...] uma inquietação que rompe com os paradigmas estéticos clássicos da fotografia”.⁴⁶ Multiplicação de mínimos compartimentos, coleção de equívocos, re-ajuntamento, recomposição exaustiva até que, de algum jeito, tudo se desencaixa, se inquieta, e da precariedade emana uma estranha força. Ecos do “Grande Nadador de Kafka”,⁴⁷ que *ainda bem* não sabia nadar...

IV. Aderência prazerosa aos simulacros

As ameaças da fotografia, às quais nos dedicamos ao longo das três últimas seções, residem, agora vemos, nas investidas de perigosos *fantasmas autônomos* que nos assediam constantemente – os chamados *simulacros de terceira espécie*. Ao sobrepor esses elementos (fotos e simulacros), Deleuze-Bacon opera o que até então parecia

⁴³ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*, p. 32.

⁴⁴ DE CARLI, Anelise Angeli, *Entre o visível e o sentido: a comunicação como um pensamento por imagem*, p. 70.

⁴⁵ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka para uma literatura menor*, p. 54.

⁴⁶ CALAÇA, M. Op. Cit., p. 16.

⁴⁷ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka para uma literatura menor*, p. 54.

impossível: afirma a decomposição do próprio arranjo *foto-clichê-percepção* na direção de um fundo radicalmente múltiplo e diverso.



Fig. 9. Fotografia da obra “Ver-o-Peso pelo furo da agulha” (2004). Fonte: Dirceu Maués, Flickr.

No segundo apêndice de *Lógica do Sentido*, na seção “O simulacro e a filosofia antiga”, o texto “*Lucrécio e o Simulacro*” nos apresenta “[...] uma teoria epicuriana muito bonita e difícil”.⁴⁸ Que combinação! Sigamos para um comentário introdutório acerca da teoria atomística do naturalismo de Epicuro:

Toda cosmologia atomística tem como fundamento o eterno movimento dos átomos no vazio; os simulacros, como tudo no universo, fazem parte deste movimento, são formações atômicas. Todos os compostos atômicos produzem emanações, que são fluxos incessantes de átomos que se desprendem dos corpos. Se um composto apenas perdesse átomos pelas correntes de emanações sua duração seria mínima e logo se desintegraria. No entanto, os corpos recebem do ambiente constante profusão atômica tornando equilibrado, pelo menos durante certo período, o que se perde e o que se ganha no fluxo e refluxo dos elementos primários. Sobre esse ponto, Epicuro diz que “[...] a emanação proveniente da superfície dos corpos é incessante e nunca podemos perceber com os sentidos uma diminuição dos corpos, pois a matéria é repostada constantemente”. O filósofo de Samos nomeia essas emanações de *eidôla*, Lucrécio traduz esse termo por simulacro (*simulacrum*).⁴⁹

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*, p. 244.

⁴⁹ BARBOSA, Eduardo Da Silva. *A Relação entre os Simulacros, os Falsos Infinitos e as Perturbações da Alma em Lucrécio*, p. 48.

Há nesta filosofia, reparemos, um esforço ético que “destitui o negativo de toda potência”⁵⁰ ao fazer do pensamento e da *sensibilidade* uma afirmação. “É um *materialismo excepcional!* A eternidade está na matéria”.⁵¹ Trata-se de um potente pluralismo no qual

[...] a Natureza é capa de Arlequim toda feita de cheios e vazios; cheios e vazios, seres e não-ser, cada um dos dois se apresentando como ilimitado e ao mesmo tempo limitando o outro. Adição de indivisíveis, ora semelhantes ora diferentes, a Natureza é bem mais uma soma, mas não um todo.⁵²

Diante de uma tal profusão, o que move o poema de Lucrecio⁵³ é uma preocupação ética, que almeja dar encaminhamento às *inquietações da alma*, o nosso burrinho chateado... O que ocorre, segundo ele, é uma má compreensão da natureza que desaguará num trato supersticioso para com os simulacros. “É que, de qualquer forma, os simulacros se encontram em toda parte; não cessamos de nos banhar neles, de sermos atingidos por eles como por fluxos de ondas”.⁵⁴ Diferente dos compostos de segundo grau, que constantemente “emanam da profundidade do corpo, ou se desprendem da superfície”,⁵⁵ e que estão próximos às suas fontes emissoras, há uma terceira espécie de simulacros, a que mais nos interessa aqui. Eles se compõem, se interpenetram e formam imagens de “extrema *inconsistência*”,⁵⁶ pois já estão muito longe daqueles objetos dos quais foram emanados, já perderam com eles a relação, e assim, “[...] formam essas grandes figuras autônomas. Sua independência os torna tanto mais cambiáveis; dir-se-ia que eles dançam, que falam, que modificam seu tom e gestos ao infinito”.⁵⁷ Era a coisa mais singela, e no lugar dos olhos eram dois abismos úmidos diante dos quais tudo oscila... arrepiamento até que o assombro vestiu a cara de uma amiga – *não precisa ter medo* – insistiu...

São fantasmas sutis que operam a uma “velocidade fantástica de movimento, ao mesmo tempo de uma efemeridade absurda”.⁵⁸ Apresentam-se como nocivos, por moverem a sensibilidade a um “falso sentimento da vontade e do desejo, [...] produzem a miragem de um falso infinito [...], e fazem nascer a dupla ilusão de uma capacidade infinita de prazeres e de uma possibilidade infinita de tormentos”.⁵⁹ Estes fantasmas podem ser de diferentes tipos: teológicos, oníricos ou eróticos, e realimentam os falsos infinitos, cultivando os mitos e superstições que o epicurismo de Lucrecio visa combater. O naturalismo opera, portanto, uma denúncia radical na desmistificação dos “poderes que precisam da tristeza, da impotência, da superstição para se firmarem; e, nessa mesma medida, são poderes que não só provocam a dor como multiplicam a dor e tornam a dor invencível”.⁶⁰ Os mitos, portanto, são cães perigosos: miragens que

⁵⁰ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, p. 250.

⁵¹ ULPIANO, Cláudio. *Aula de 16/06/1992 – Lucrecio e a ontologia da ilusão*, [s.p.]

⁵² DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, p. 238.

⁵³ *De Rerum Natura (Sobre a natureza das coisas)*, de Tito Lucrecio Caro.

⁵⁴ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, p. 250.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 246.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 250.

⁵⁸ FUGANTI, Luiz. *Formação Pensamento Ocidental – Aula 13/32 – Epicuro e Lucrecio*, n.p.

⁵⁹ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, p. 248.

⁶⁰ FUGANTI, L. *Op. Cit.*, [s.p.]

latem, mordem, ferem e “alienam o homem de sua capacidade de ser feliz”,⁶¹ oferecendo risco ao projeto ético desta filosofia, cujo objetivo é o *prazer*, afinal, “o múltiplo enquanto múltiplo é objeto de afirmação, como o diverso enquanto diverso [é] objeto de alegria”.⁶²



Fig. 10: Imagem do vídeo-pinhole “Feito poeira ao vento” (2004). Fonte: Dirceu Maués, Flickr.

Desmistificar as imagens dos simulacros é, portanto, diferente de simplesmente negá-las ou tratá-las com indiferença, o que só faria agigantar a ilusão dos vazios sobre os cheios, proliferar o horror, cultivar transcendentais para entristecer tudo. Há de se convidar a bruxa para a festa... “Porque os filósofos antinaturalistas não quiseram levar em conta o vazio, o vazio se apoderou de tudo”.⁶³ Não se trata, portanto, de recusa, mas de afirmação arriscada: de *montar seu brinquedo e entrar no jogo...*

Meu brinquedo foi feito para brincar de outro modo, com outros paradigmas. Meu brinquedo é uma câmera cega: sem visor, sem tela. Se faz necessário ativar um olhar intuitivo: imaginar-se câmera; imaginar-se caixa que vê o espaço em tempo estendido; imaginar-se com o olhar na palma das mãos.⁶⁴



Fig. 11. Coleção de câmeras *pinhole* de Dirceu Maués. Fonte: Dirceu Maués, Flickr.

⁶¹ BARBOSA, E. Op. Cit., p. 48.

⁶² DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, p. 250.

⁶³ *Ibidem*, p. 239.

⁶⁴ MAUÉS, D. Op. Cit., p. 56-7.

No caminho de uma “poética dos modos de fazer”,⁶⁵ Maués nos mostra a miragem da *foto-clichê-percepção*, antes danosa, agora *mover-se* na direção do prazer. “Há um prazer nesse processo, o prazer do jogo, de inventar um mundo próprio dentro do universo da fotografia. O prazer de poder arrancar imagens do mundo com uma simples e rústica caixa de madeira”.⁶⁶ Impulso rumo ao *salto pictural da fotografia*... De rabo de olho, espiemos um pouquinho a história da fotografia. Segundo Villar (2008), o movimento pictorialista do século XIX moveu-se por meio da “busca de um estatuto artístico para a fotografia”,⁶⁷ e para isso fez da foto uma mimese da pintura. Apesar do conservadorismo, essa foi uma força que abriu espaço ao experimentalismo. O uso das câmeras *pinhole*, por exemplo, surge dentro deste movimento. Goveia (2005), entretanto, nos lembra que a utilização de tais câmeras não se restringiu aos “fotógrafos-artistas”,⁶⁸ mas constava também no projeto da indústria fotográfica. Já Calaça (2013), centra sua discussão nas manifestações neopictorialistas na fotografia contemporânea brasileira, onde posiciona o trabalho de Dirceu Maués. Ela aponta aí uma reapropriação do pictorialismo oitocentista, *um retorno, mas um retorno diferente*, que não quer afirmar a fotografia como pasticho da pintura, mas leva a foto a saltar sobre si e abrir-se. Faz dela arte por meio da “linguagem própria da fotografia, permitindo sua aproximação com outros meios e linguagens artísticos”.⁶⁹ Pictorialismo contemporâneo: prazeroso *salto pictural da fotografia*.

Brincadeira de assustar os fantasmas, que agora

tornam-se objetos de prazer, inclusive no efeito que produzem e que aparece enfim tal como é: um efeito de rapidez e de leveza, que se vincula à interferência exterior de objetos muito diversos, como um condensado de sucessões e de simultaneidades.⁷⁰

Trata-se, como se vê, de lidar com os falsos infinitos como aquilo que são: ilusões... “condensado de sucessões e de simultaneidades”⁷¹ e, pasmem, “a ilusão é *real*. Uma *ontologia da ilusão*. A ilusão é real! [...] Numa outra linguagem, a ilusão pertence ao *plano de imanência*”.⁷² O atletismo aqui, aprendamos com Maués, é operar a desmistificação da técnica como potência político-poética na direção de uma estranha fotografia, ou seja, desfazer a foto-clichê-percepção na direção de um fundo radicalmente múltiplo e diverso, capaz de comprometê-la irremediavelmente, contaminá-la... Negar-lhe o véu de transparência colonial que o imperialismo lhe vestiu para derramar sangue, tecnologia da violência sob um clique. Reconhecer o fantasma enquanto tal... Tornar-se fotógrafo, sim, mas para *desfazer a foto num jogo de hibridações radicais*, jogo do devir.

⁶⁵ MAUÉS, D. Op. Cit., p. 31.

⁶⁶ Ibidem, p. 14.

⁶⁷ VILLAR, M. Op. Cit., p. 59.

⁶⁸ GOVEIA, F. Op. Cit., p. 50.

⁶⁹ CALAÇA, M. Op. Cit., p. 9.

⁷⁰ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, pp. 248-249.

⁷¹ ULPIANO, C. Op. Cit., n.p.

⁷² Ibidem, [s.p.]

V. Breves arranjos conclusivos

Em ebulição silenciosa, ensaiamos a proposição de um desfecho para esta investigação. Das pontes foto-filosóficas que traçamos no percurso, ressaltamos o gesto de mapear as críticas deleuzianas à fotografia, não como uma recusa fechada, mas como uma potência de desfazimento da negatividade totalizante que emana do arranjo foto-clichê-percepção. Consideramos não apenas as recusas de Deleuze e Guattari, mas também os olhares críticos das imagens de Tichý e Maués, valorizando um manejo artesanal interessado nas implicações éticas, estéticas e políticas da desconstrução do dispositivo imagético. Buscamos, assim, meios de desviar da fotografia como mera representação, talhando nela escapes de vida.

Nossos esforços culminam na compreensão de uma fotografia que ultrapassa sua função mimética, oferecendo uma experiência imagética enriquecida pelas críticas teóricas e práticas contemporâneas que desafiam sua suposta objetividade e expandem seu potencial expressivo. Finalmente, apontamos para a valorização de uma fotografia da diferença, capaz de provocar o pensamento na direção da problematização dos regimes imagéticos contemporâneos e promover deslocamentos profícuos na sintaxe visual canônica, nos modos dominantes de produzir e compreender as imagens fotográficas.



Fig. 12: Fotografia de Miroslav Tichý. **Fonte:** Fleischer Ollman Gallery.

Referências Bibliográficas

- AZOULAY, Ariella. “Desaprendendo as origens da fotografia”. In: *Revista ZUM*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, n.17, 2019. Disponível em: <https://revistazum.com.br/revista-zum-17/desaprendendo-origens-fotografia/> Acesso em: 17 jun.2024.
- BARBOSA, Eduardo Da Silva. *A Relação entre os Simulacros, os Falsos Infinitos e as Perturbações da Alma em Lucrecio*. Dissertação de mestrado – Rio de Janeiro: UFF, 2018.
- BLEYEN, Mieke. (Ed.). *Minor photography: connecting Deleuze and Guattari to photography theory*. Leuven: Leuven Univ. Press, 2012.
- CALAÇA, Mariana Capeletti. *Pinhole revisitada: manifestações neopictorialistas na fotografia contemporânea brasileira*. Dissertação de mestrado – Goiânia: UFG, 2013.
- DE CARLI, Anelise Angeli. *Entre o visível e o sentido: a comunicação como um pensamento por imagem*. Doutorado – Rio Grande do Sul: UFRGS, 2020.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009.
- FONTES FILHO, Osvaldo. “Francis Bacon sob o olhar de Gilles Deleuze: a imagem como intensidade”. In: *Viso · Cadernos de estética aplicada*, v. 1, nº 3 (set-dez/2007), pp. 70-90. Disponível em: <https://revistaviso.com.br/article/48> Acesso em: 18 jun. 2024.
- FUGANTI, Luiz. *Formação Pensamento Ocidental – Aula 13/32 – Epicuro e Lucrecio*. In: Escola Nômade, 2016. Disponível em: <https://www.escolanomade.org/2016/03/05/aula-13-epicuro-e-lucrecio/> Acesso em: 20 jun. 2024.
- GOVEIA, Fábio. *A Decomposição Imagética nas Fotografias com Pinholes: A Imagem pelo Buraco de uma Agulha*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

- KRAMP, Michael. "Unburdening Life, or the Deleuzian Potential of Photography". In: *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 2012, no. 23. Disponível em: <http://rhizomes.net/issue23/kramp/index.html>. Acesso em: 10 jun.2024.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a Arte e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MAUÉS, Dirceu Da Costa. *Extremo horizonte: fotografia pinhole panorâmica*. Bacharelado em Artes Plásticas. Brasília: UnB, 2012.
- MAUÉS, Dirceu Da Costa. *Caixas de ver: (des)construção do dispositivo: invenção da paisagem*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB, 2015.
- REZENDE, Paula Davies. *Estética da precariedade: a agência dos equipamentos técnicos na fotografia de Miroslav Tichý*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2017.
- SALES, Alessandro Carvalho. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*. São Carlos: EdUFSCar/ FAPESP, 2014.
- SEKULA, Allan. The Body and the Archive. *October*. Massachusetts: The MIT Press, v. 39, winter 1986, pp. 3–64.
- SUTTON, Damian. *Photography, cinema, memory: the crystal image of time*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- ULPIANO, Cláudio. *Aula de 16/06/1992 – Lucrecio e a ontologia da ilusão*. In: Acervo Claudio Ulpiano, 21 out. 2016. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.wordpress.com/2016/10/21/lucrecio-e-a-ontologia-da-ilusao-2>. Acesso em: 20 jun. 2024.
- VILLAR, Maria Helena Saburido. *A Fotografia estenopeica revisitada: Desconstrução da homologia tradicional através das dimensões sócio-culturais da tecnologia*. Dissertação de mestrado – Curitiba: UTFPR, 2008.

Sites consultados

- Dirceu Maués: Flickr. Disponível em: <https://www.flickr.com/people/dirceumaues/> (último acesso: 20/06/2024).
- Dirceu Maués: Vimeo. Disponível em: <https://vimeo.com/dirceumaues> (último acesso: 20/06/2024).
- The MMK Collection: Miroslav Tichý. Disponível em: <https://collection.mmk.art/en/the-collection/> (último acesso: 20/06/2024).
- Tichý Ocean Foundation: Artworks in the collection. Disponível em: <http://tichyocean.com/artist/tichy> (último acesso: 20/06/2024).
- Fleischer Ollman Gallery: Miroslav Tichý Works. Disponível em: https://www.fleischer-ollmangallery.com/artists/miroslav_tichy (último acesso: 20/06/2024).

Recebido / Received: 19/10/2024
Aprovado / Approved: 11/12/2024