UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FREDERICO PACHECO LEMOS

A VERTIGEM DA IMANÊNCIA:
Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação

Niterói
2019

FREDERICO PACHECO LEMOS

A VERTIGEM DA IMANÊNCIA:
Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Mariana de Toledo Barbosa

Niterói

2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG Gerada com
informações fornecidas pelo autor

L555v Lemos, Frederico Pacheco
A vertigem da imanência : Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação / Frederico Pacheco Lemos ; Mariana de Toledo Barbosa, orientadora. Niterói, 2019.
187 f.

Dissertação (mestrado)- Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DOI: http://dx.doi.org/10.22409/PFI.2019.m.12404032755

1. Deleuze e Guattari. 2. Ética. 3. Corpo sem órgãos. 4. Prudência. 5. Produção intelectual. I. Barbosa, Mariana de Toledo, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD -

Bibliotecário responsável: Thiago Santos de Assis - CRB7/6164

FREDERICO PACHECO LEMOS

A VERTIGEM DA IMANÊNCIA:
Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 08 de Agosto de 2019.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Drª. Mariana de Toledo Barbosa
(PFI/ UFF) – orientadora

_____

Prof. Dr. Mauricio de Albuquerque Rocha
(PPGD/ PUC-Rio) – arguidor

_____

Prof. Dr. Vladimir Moreira Lima Ribeiro
(UERJ) – arguidor

_____

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira
(PPGP/UFF) – arguidor

Niterói

2019

Para Theo: que a brincadeira e o cuidado não se oponham em sua vida, mas façam um circuito intenso, em que a brincadeira prolongue o cuidado e o cuidado prolongue a experimentação brincante da vida...

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todas e todos que participaram direta ou indiretamente da construção dessa dissertação. Certo de que não existem realmente enunciados individuais, mas apenas agenciamentos coletivos de enunciação – lição de Deleuze e Guattari –, tudo o que escrevi neste trabalho depende diretamente desses encontros.

Agradeço:

à Mariana, pela parceria no trabalho desde que nos conhecemos e propus este projeto de pesquisa, pela orientação minuciosa, atenta a todos os detalhes, pela convivência e troca de ideias, pelos incontáveis livros emprestados;

a Mauricio Rocha, Vladimir Moreira e Eduardo Passos por aceitarem gentilmente fazer parte da banca avaliadora e pelas dicas, encontros e trocas valiosíssimas ao longo deste percurso de escrita, que – espero – não acabará aqui;

ao Grupo de estudos e pesquisas em Gilles Deleuze da UFF, por tornarem tão prazeroso e alegre o trabalho coletivo em torno de textos os mais difíceis, pela convivência semanal, pela dedicação nas reuniões de orientação coletiva;

ao Grupo de estudos em Freud na casa do Fabricio, que se formou já ao fim deste ciclo do mestrado e no entanto tornou-se uma rede de amizade, trabalho e intercâmbio de ideias que imprimiu sua marca na roupagem final desta dissertação;

aos grandes amigos do antigo Grupo de estudos em Ciências Humanas e Ontologias, com quem comecei a aprender a arte de estudar e pesquisar entre amigos, e a arte de trabalhar brincando e brincar trabalhando;

a todas as amizades que acompanharam de perto as alegrias e crises durante a gestação deste trabalho;

à Carol, por todo amor partilhado, por ter me feito perceber o valor da ideia de "consistência" a partir de nosso reencontro no carnaval de 2018, por me acompanhar desde então na elaboração deste trabalho;

à minha família, pelo apoio incondicional que me deram sempre durante toda minha formação acadêmica;

ao pequeno-grande Theo, com quem aprendi brincando muitas das ideias que mais tarde tentei desenvolver conceitualmente aqui;

aos funcionários do *campus* Gragoatá da UFF, especialmente do ICHF, Luciene da secretaria do PFI, e todos da Biblioteca Central do Gragoatá e do Bandeijão, fundamentais para boa parte da realização desta pesquisa, que se deu nas salas de estudo, biblioteca e laboratórios de informática da universidade;

enfim, à CAPES pela concessão da bolsa que possibilitou minha dedicação exclusiva às atividades do mestrado entre 2017 e 2019.

Com efeito, o riso, tal como a brincadeira, é pura alegria e, portanto, desde que não seja excessivo, é, por si, bom. Nada, certamente, a não ser uma superstição sombria e triste, proíbe que nos alegremos.
Espinosa (**Ética**, IV, 45, esc.2)

Atenção:
Tudo é perigoso
Tudo é divino, maravilhoso.
Caetano Veloso e Gilberto Gil

RESUMO

A recepção de *O anti-Édipo* (1972), de Deleuze e Guattari, foi marcada negativamente pela impressão de que haveria ali um elogio irresponsável à experimentação do desejo e à loucura. A defesa de uma *práxis* analítica apoiada nas ideias de "corpo sem órgãos", "máquinas desejantes", "processo esquizofrênico", "linhas de fuga", "desterritorialização", entre outras, foi tomada como carregada de efeitos ruinosos, como se os criadores da esquizoanálise ignorassem inteiramente a dimensão dos perigos da experimentação do desejo e induzissem a um permissivismo sem limites. No entanto, Deleuze e Guattari sempre contestaram tais alegações e defenderam as propostas teóricas e práticas da esquizoanálise como propostas ético-políticas dotadas de uma prudência extrema. Em *Mil platôs* (1980), segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, levam às últimas consequências a defesa de uma ética pautada na experimentação do corpo e fazem isso sem jamais perder de vista a defesa concomitante de toda a prudência, de todo o cuidado que deve ser levado em conta nesses processos de experimentação. Assim, a hipótese que guia este trabalho, contrariamente às alegações da polêmica recepção da obra deleuzo-guattariana, é a de que existe uma radical e inovadora teoria dos riscos da experimentação desenvolvida ao longo dos dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*. Tomamos as formulações em torno do Corpo sem órgãos como fio condutor da análise, porque parece ser através dele que o problema dos riscos da experimentação se coloca de maneira mais evidente no conjunto da obra. Nosso objetivo foi, então, ao longo dos capítulos desta dissertação, apresentar o desenvolvimento das teses e conceitos da filosofia esquizoanalítica, buscando os elementos que comporiam uma tal teoria imanente dos riscos da experimentação do corpo. Na primeira seção, nos concentramos em uma reapresentação de *O anti-Édipo* e *Mil platôs* sob essa perspectiva. Na segunda seção, desdobramos algumas alianças entre Deleuze e Guattari com outros autores que lhes fornecem peças conceituais de grande importância para a construção filosófica da dupla. Comentamos, neste sentido, alguns casos que compõem o que chamamos de "casuística" do corpo sem órgãos: sobretudo, Burroughs e o paradoxo de "captar as potências da droga sem se drogar", Espinosa e a afirmação ontológica da imanência absoluta em correlação imediata com uma ética da alegria e da liberdade, Artaud e a crítica do "organismo" e do "sistema do julgamento de Deus". Na terceira seção, por fim, encaminhamos nosso estudo para a relação entre a experimentação do corpo sem órgãos e o problema da aprendizagem, ensaiando uma releitura da filosofia deleuzo-guattariana pelo ponto de vista dos ensinamentos do xamã Dom Juan descritos na obra de Carlos Castaneda.

Palavras-chave: Deleuze; Guattari; Corpo sem órgãos; Riscos da experimentação; Prudência.

RÉSUMÉ

La réception de *L'Anti-Œdipe* (1972), ouvrage de Deleuze et Guattari, est marquée de l'impression selon laquelle il y aurait un éloge tout à fait irresponsable de l'expérimentation du désir et de la folie. La défense d'une práxis analytique soutenue par des idées tels que « corps sans organes », « machines désirantes », « processus schizophréniques », « lignes de fuite », « déterritorialisation », parmi d'autres, a été prise comme chargée d'effets ruineux. Comme si les créateurs de la schizo-analyse ignoraient complètement la dimension des dangers de l'expérimentation du désir et induisaient à une permissivité sans limites. Néanmoins, Deleuze et Guattari ont toujours contesté ces allégations et défendu les propositions théorico-pratiques de la schizo-analyse en tant que propositions éthico-politiques dotées d'une prudence extrême. D'autre part, dans le deuxième tome de *Capitalisme et schizophrénie*, *Mille plateaux* (1980), ils poussent jusqu'au bout la défense d'une éthique basée sur l'expérimentation du corps, sans cependant se passer de défendre toute la prudence et le soin indispensables dans les processus d'expérimentation. Si bien que l'hypothèse qui guide notre travail, contrairement aux allégations polémiques qui ont marqué la réception des ouvrages deleuzo-guattariens, est celle selon laquelle il y a un théorie radicale et novatrice des risques de l'expérimentation développée au fil des deux volumes de *Capitalisme et Schizophrénie*. À cet égard, nous avons privilégié les formule autours du Corps sans organes puisque c'est à travers lui que le problème des risques de l'expérimentation se pose de manière la plus évidente dans l'ensemble de l'œuvre des auteurs. Notre objectif a été donc, tout au long de ce mémoire de recherche, de présenter le développement des thèses et des concepts de la philosophie schizo-analytique, en cherchant les éléments qui composeraient une telle théorie immanente des risques de l'expérimentation du corps. D'abord, dans la première section, nous nous concentrons sur l'apprésentation de *L'Anti-Œdipe* et des *Mille plateaux* sous cette perspective. Ensuite, dans la deuxième section, nous déplions quelques alliances entre Deleuze et Guattari avec d'autres auteurs qui leur fournissent des pièces conceptuelles de grande importance pour la construction philosophique du duo. Dans ce sens, nous discutons quelques cas qui composent ce que nous appelons la « casuistique » du corps sans organes: surtout, Burroughs et le paradoxe de « conquérir les puissances de la drogue sans se droguer », Spinoza et l'affirmation ontologique de l'immanence absolue en rapport immédiat à une éthique de la joie et de la liberté, Artaud et la critique de « l'organisme » e du « système du jugement de Dieu ». Dans la troisième section, finalement, nous conduisons la recherche vers le thème de la relation entre l'expérimentation du corps sans organes et l'enjeu de l'apprentissage, dans un effort de reprendre la philosophie deleuzo-guattarienne sous le point de vue des enseignements du chaman Don Juan, tels que décrits dans l'œuvre de Carlos Castaneda.

Mots-clés: Deleuze; Guattari; Corps sans organes; Risques d'expérimentation; Prudence.

SUMÁRIO

Lista de abreviaturas dos livros utilizados de Deleuze e Guattari 14

Introdução 15

Contrassensos na recepção de *O anti-Édipo* 15

Confusão entre os dois sentidos de esquizofrenia 15

Confusão entre o esquizofrênico e o revolucionário e suposto romantismo dos marginais 16

Nossa hipótese 20

Turn on, Tune in, Drop out! 22

Seção I: *TURN ON*

I.1. Entre a abertura e o colapso: o corpo sem órgãos em *O anti-Édipo* 26

I.1.1. *Flashback* 26

I.1.2. Uma abordagem positiva da esquizofrenia 27

I.1.3. A esquizofrenia como processo de produção: os três sentidos de processo 32

I.1.4. Marx: produção, distribuição e consumo 34

I.1.5. Marx: a "vida genérica" 37

I.1.6. Máquinas desejantes e corpo sem órgãos: um conflito aparente 43

I.1.7. O estatuto paradoxal do CsO 47

I.1.8. Molar e molecular 50

I.1.9. Os dois polos do investimento libidinal: paranoia e esquizofrenia 52

I.1.10. As paradas do processo e o desafio ético da esquizoanálise 54

I.2. Plano de consistência e processos de estratificação em *Mil platôs* 57

I.2.1. De *O anti-Édipo* a *Mil Platôs* 57

I.2.2. O combate ao espontaneísmo e a emergência da prudência 62

I.2.3. Os dois planos: plano de consistência (CsO) e plano de organização (estratos) 64

I.2.4. Digressão: o CsO como ovo pleno ou spatium intensivo 65

I.2.5. Exemplo mítico: "Pu'iito, como as pessoas e os animais receberam o seu ânus" 69

I.2.6. Os três grandes estratos da Natureza: geológico, orgânico e antropomórfico 73

I.2.7. A tetravalência do agenciamento 75

I.2.8. As máquinas abstratas 78

I.2.9. Tipologia das desterritorializações 80
I.2.10. A vitalidade não orgânica 82
I.2.11. Os dois procedimentos: estratificar e compor conjuntos consistentes 83
I.2.12. A prudência como critério imanente à experimentação 88
I.2.13. Os três grandes estratos quanto a nós: organismo, significância e subjetivação 90
I.2.14. O que é desfazer um organismo? 91

Seção II: *TUNE IN*

II.3 – A casuística dos corpos sem órgãos 101
II.3.1. O CsO já está aí, mas precisa ser feito 101
II.3.2. Uma pergunta experimental 102
II.3.3. A casuística dos corpos sem órgãos 104
II.3.4. O cortejo dos corpos lúgubres 108
II.3.4.1. O caso dos masoquistas 109
II.3.4.2. O caso do amor cortês 111
II.3.4.3. O caso do taoísmo 112
II.3.4.4. O caso dos drogados 113
II.3.5. Distinção abstrata entre as experimentações vitais e as empreitadas mortíferas 115
II.3.6. O risco concreto de esvaziamento do CsO 118

II.4 – Espinosa e a anarquia coroada 122
II.4.1. Espinosa e o corpo sem órgãos 122
II.4.2. Dois tipos de distribuição 126
II.4.3. Espinosa, a vertigem da imanência 128
II.4.4. A "via espinosista": a correlação entre ética e ontologia 129
II.4.5. As duas fases do procedimento: criar e povoar o CsO 133
II.4.6. Tudo é permitido, tudo é perigoso 135

II.5 – Os dois limites do corpo e o grito de Artaud 138
II.5.1. Dois sentidos de "limite" 138
II.5.2. Dos estóicos a Espinosa 140

II.5.3. O que pode um corpo? 142
II.5.4. O grito de Artaud contra o julgamento de Deus 147
II.5.5. O diagnóstico de Artaud 151
II.5.6. Problema dos três corpos: o tecido canceroso 152
II.5.7. Distinção entre limite e limiar 153
II.5.8. Tudo o que é precioso é tão difícil como raro 161

Seção III: *DROP OUT*

III. 6. Experimentação e aprendizagem: os ensinamentos de Dom Juan 162
III.6.1. Aprendizagem e experimentação, corpo e pensamento: o caso Castaneda 162
III.6.2. Castaneda encontra Dom Juan 165
III.6.3. Deleuze e Guattari leem Castaneda 169
III.6.4. Aprender é muito perigoso: as três linhas e os quatro perigos 170
III.6.5. Distinção entre olhar e ver segundo Dom Juan 174
III.6.6. Viver como um guerreiro 176
III.6.7. Uma experimentação delicada… 177
III.6.8. O tonal e o nagual: os estratos sobre o plano de consistência 180

Considerações finais 183
A consistência é a prova dos nove 183

Referências bibliográficas 187

Lista das abreviaturas dos livros utilizados de Gilles Deleuze e Félix Guattari

PS: DELEUZE, Gilles. (1964). **Proust e os Signos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DR: _____. (1968a). **Diferença e repetição.** Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

EPE: _____. (1968b). **Espinosa e o problema da expressão.** São Paulo: Editora 34, 2017. 1ª Edição.

LS: _____. (1969). **Lógica do sentido.** São Paulo: Perspectiva, 2015.

AE: DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. (1972). **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Ed. 34, 2010.

Kplm: _____. (1975). **Kafka**: por uma literatura menor. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

D: DELEUZE, Gilles. & PARNET, Claire. (1977) **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

MP: DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. (1980). **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vols. 1, 2, 3, 4 e 5.. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição)

CSE: DELEUZE, Gilles. (1978/1981). **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes 1978-1981). Fortaleza Ed. UECE, 2009.

EFP: _____. (1981). **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

Oqf?: DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. (1991). **O que é a filosofia?**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

CC: DELEUZE, Gilles. (1993). **Crítica e clínica.** São Paulo: Editora 34, 2011.

ID: _____. (2002). **A ilha deserta**: e outros textos (1953-1974). São Paulo: Iluminuras, 2006.

DRL: _____. (2003). **Dois regimes de loucos**: textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016.

CeT: _____. (2015). **Cartas e outros textos**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Introdução

Contrassensos na recepção de O *anti-Édipo*

O anti-Édipo (1972) de Deleuze e Guattari, pode parecer, à primeira vista, um livro exageradamente enigmático e abstrato. O caráter negativo com que ele foi recebido pela fortuna crítica da dupla deve-se, em parte, a esta alegação. Tal aspecto obscuro teria ainda um alcance mais amplo para alguns críticos mais severos de Deleuze e Guattari, que o tomaram como sintoma de graves fraquezas teóricas e práticas da dupla francesa. De maneira geral, este ataque às proposições esquizoanalíticas concordava que noções centrais do livro, como corpo sem órgãos, máquinas desejantes, linha de fuga, desterritorialização, micropolítica, entre outras que aparecem com força desde suas primeiras linhas, seriam representantes de um elogio irresponsável à experimentação e à esquizofrenia, dotado de consequências políticas e sociais supostamente desastrosas.

No entanto, se procurarmos na letra do texto os elementos que justificariam essas acusações, logo sentimos que nada disso é evidente, e que o tom do livro é inteiramente outro. Quando nos debruçamos sobre a ética e a filosofia política que se delineiam no pensamento de Deleuze e Guattari de 1972 em diante, a aposta da dupla mostra-se, no mínimo, muito mais ambígua e nuançada do que nos fazem crer seus acusadores.

Deleuze e Guattari comentaram em diversas ocasiões a maneira como suas primeiras ideias escritas a quatro mãos foram mal recebidas. Alguns textos nos ajudam a contextualizar esta recepção crítica.[1]

Confusão entre os dois sentidos de esquizofrenia

Numa carta de 1970, Deleuze pede a Guattari que desenvolva por escrito algumas ideias sobre as quais tinham conversado dias antes pessoalmente, que versavam sobre a distinção entre duas direções terapêuticas na prática psicanalítica: uma tradicional, que consistia em assentar os fluxos trazidos pelo analisando nas imagens e estruturas edipianas; e outra, dita "do futuro", que Guattari mesmo já vinha praticando de maneira experimental com

[1] "Foi uma grande ambiguidade, um grande mal-entendido (...). Para mim, espero, é um livro que será redescoberto, talvez. Rezo para que o redescubram." (DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. (1988). **O Abecedário de Gilles Deleuze**. Transcrição da entrevista disponível em: http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf (acesso: 05/06/2019).

seus pacientes, que consistiria em "esquizofrenizar" estes fluxos. Esse tema iluminaria o quarto capítulo de *O anti-Édipo*. Mas em que consistiria precisamente esta prática? Deleuze conclui dando um exemplo do que lhe parece uma tal esquizofrenização de fluxos: "como Burroughs diz que o problema é adquirir as *potências* da droga sem droga, ou justamente Miller, em sua extraordinária sessão de embriaguez com a água".[2]

Ainda neste ano, Deleuze envia uma carta a Foucault apresentando as ideias em que vinha trabalhando e alude à mesma distinção acima mencionada, entre uma clínica que edipianiza e uma outra "equizofreniza", esta última sendo a "única libertária", porque, afirma Deleuze, há no esquizo algo como "um produtor universal". E então, Deleuze diz mais uma vez que o problema para essa clínica seria um exatamente análogo ao problema de Burroughs (como captar a potência da droga sem se drogar) e ao de Miller (embriagar-se com água). Ele deveria ser descrito daí em diante desta forma: "*como captar o processo esquizofrênico sem ser produzido como esquizo*?"[3]

Confusão entre o esquizofrênico e o revolucionário e suposto romantismo dos marginais

Além da confusão entre os dois sentidos de esquizofrenia, Deleuze e Guattari também foram acusados de incorrerem na confusão entre o esquizofrênico e o revolucionário. Em um debate um ano após a publicação de *O anti-Édipo*, Deleuze comentou este ponto: "Reprovam-nos por utilizarmos a palavra esquizo-análise, e acham que confundimos o esquizofrênico e o revolucionário. Contudo, nós tomamos muitas precauções para diferenciá-los."[4] Neste mesmo ano, em entrevista à revista *L'Arc*, Catherine Backès-Clement pergunta a Deleuze o que ele e Guattari responderiam para as críticas eventuais de que estariam valorizando de maneira "romântica e irresponsável" a esquizofrenia e até que "tendem a confundir o revolucionário com o esquizo". A resposta de Deleuze e Guattari é muito precisa e esclarecedora. Depois de repetirem mais uma vez a analogia entre o problema que colocam com relação à esquizofrenia e o de Burroughs a propósito da droga[5], dizem que os contrassensos envolvidos na recepção crítica de que foram alvos, para eles, não são triviais

[2] **CeT**, p.51.
[3] *ibid.*, p.71 – grifo nosso.
[4] **ID**, p.351.
[5] Cf. **C**, p.35: "Nós colocamos um problema bem simples, semelhante ao de Burroughs a propósito da droga: será que é possível captar a potência da droga sem se drogar, sem se produzir como um farrapo drogado? É a mesma coisa para a esquizofrenia."

ou inocentes, mas exprimem em primeiro lugar uma política, uma reação contra o livro. O que há para ser feito, então, não é levar a sério esses contrassensos, mas, em primeiro lugar, determinar de maneira clara qual é o problema real que lhes ocupou no livro, para em seguida, com o problema bem colocado, passar adiante ao momento em que isso toca as pessoas ou não, em que isso gera alianças de trabalho ou não, e não tentar protestar contra os eventuais contrassensos que perdurem, frutos que são de uma má vontade politicamente marcada.

> ...não somos responsáveis pelos contrassensos. Sempre haverá gente interessada em fazê-los propositalmente (...). Por trás dos contrassensos sempre há uma política. (...) Nós distinguimos a esquizofrenia como processo e a produção do esquizo como entidade clínica boa para o hospital: os dois estão antes em razão inversa. O esquizo do hospital é alguém que tentou alguma coisa e que falhou, desmoronou. Não dizemos que o revolucionário seja esquizo. Afirmamos que há um processo esquizo, de descodificação e de desterritorialização, que só a atividade revolucionária impede de virar produção de esquizofrenia. Colocamos um problema que concerne à relação estreita entre o capitalismo e a psicanálise, de um lado, e entre os movimentos revolucionários e a esquizoanálise, de outro. Paranoia capitalista e esquizofrenia revolucionária (...). A esquizoanálise tem um único objetivo, que a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina analítica se tornem peças e engrenagens uma das outras. (...) Em todo caso, não vale a pena protestar de antemão contra os contrassensos, não se pode prevê-los nem lutar contra eles quando já estão feitos. Mais vale fazer outra coisa, trabalhar com aqueles que vão no mesmo sentido. Quanto a ser responsável ou irresponsável, não conhecemos esses termos, são noções de polícia ou de psiquiatria forense.[6]

Estes mesmos pontos, que firmam qual é o problema concreto que impulsiona a produção deleuzo-guattariana e combatem os mal-entendidos, reaparecem em quase todos os textos, entrevistas e conversas em que a dupla comenta as acusações que recebeu desde a publicação do primeiro tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia*.

A tese de que o desejo é, por natureza, em si mesmo, revolucionário, mesmo no nível da sexualidade infantil, não significa que o desejo "queira a revolução" muito menos que os esquizofrênicos (ou ainda as crianças, os primitivos, os artistas...) sejam *os* "revolucionários". Se o desejo é revolucionário é, bem entendido, porque ele constrói "máquinas que, inserindo-se no campo social, são capazes de fazer saltar algo, de deslocar o tecido social"[7], ainda que não se saiba previamente no que isso vai dar, isto é, que tipo de efeito vai surgir deste deslocamento. Não se sabe previamente no que vai dar uma experimentação desejante.

---

[6] *ibid.*, pp.35-36.
[7] **ID**, p.296.

Dará lugar a uma nova conexão de fluxos, ou desencadeará uma desconexão generalizada mortal? Certamente, pode dar no pior, Deleuze e Guattari o reconhecem. Mas todo o objetivo de *O anti-Édipo* é determinar justamente como evitar que o pior sobrevenha, que a abertura esquizo seja convertida em colapso catastrófico. Como se verifica em uma passagem central do seu quarto capítulo:

> Do esquizo ao revolucionário há somente toda a diferença que existe entre aquele que foge e aquele que sabe fazer fugir aquilo de que foge, rompendo um tubo imundo, fazendo passar um dilúvio, libertando um fluxo, recortando uma esquiza. O esquizo não é revolucionário, mas o processo esquizofrênico (de que o esquizo é só a interrupção, ou a continuação no vazio) é o potencial da revolução.[8]

Já quanto à suposta romantização da loucura e dos que se dizem "marginais", dos drogados e de todo aquele conjunto heteróclito de *freaks* que se sentiam parte da chamada contracultura, Deleuze responde anos depois, mais uma vez com a sobriedade que lhe é própria, em dois textos de 1977:

> Compartilho do horror de Michel por aqueles que se dizem marginais: o romantismo da loucura, da delinquência, da perversão, da droga, cada vez menos me é suportável. Mas as linhas de fuga, ou seja, os agenciamentos de desejo, para mim não são criadas pelos marginais. Ao contrário, são linhas objetivas que atravessam uma sociedade, na qual os marginais se instalam aqui ou ali para fazer um volteio, um rodopio, uma recodificação.[9]

> Fizeram com que disséssemos que, para nós, o esquizofrênico era o verdadeiro revolucionário. Nós acreditamos, antes, que a esquizofrenia é a queda de um processo molecular em um buraco negro. Os marginais sempre nos causaram medo, e um pouco de horror. Eles não são o bastante clandestinos.[10]

Este traço da recepção polêmica do livro da dupla marcou tão profundamente a história de seu trabalho em conjunto que ele continuou insistindo e retornando tanto a Deleuze quanto a Guattari mesmo muitos anos depois, em situações diferentes.

Ao final de uma longa conversa com Guattari que se passou em 1984 no Brasil, Kuniichi Uno comenta que o livro publicado doze anos antes foi recebido, por vezes, com questões "inocentes". Estas alegavam que a proposição esquizoanalítica descrevia a esquizofrenia como algo "alegre" quando, na verdade, entre os que convivem com loucos na

---

[8] **AE**, p.452.
[9] **DRL**, p.133-134.
[10] **D**, p.161.

família e entre amigos, sabe-se que a esquizofrenia é algo "triste". Daí, Uno pergunta a Guattari se a sua longa experiência enquanto clínico confirmaria esta suposta alegria na prática. Guattari responde rapidamente que de alguma maneira seria necessário retomar a noção de alegria em Espinosa para recolocar tal questão em outra perspectiva, e, ao final, insiste mais uma vez na distinção entre a psicose psiquiatrizada e o processo esquizo que podemos conquistar sem no entanto nos tornarmos loucos, frisando que em seu trabalho tanto teórico quanto prático a dupla jamais confundiu uma experiência com a outra:

> Temos que retomar o que diz Espinosa sobre a alegria. Não sei bem como poderíamos articular isso, mas é uma noção fundamental, que no entanto não deve ser tomada como um dado em si. Há uma política da alegria, uma política do humor, uma política das rupturas assignificantes que mudam as coordenadas de referência. (...) Para mim, as pessoas mais engraçadas do mundo, que me fazem morrer de rir, são amigos, relações de amizade que tive com esquizofrênicos, com loucos. (...) Agora, isso não quer dizer que a esquizofrenia como tal seja a alegria, claro que não, nem a revolução. Diziam que nós tínhamos inventado uma nova via revolucionária, que deveríamos nos tornar esquizofrênicos. Nada disso! A psicose é algo horrível e os hospitais psiquiátricos são monstruosos, mas o processo esquizo que podemos conquistar, a ruptura dos agenciamentos, a entrada da singularidade que vai fazer você rir, que vai fazer você ver as coisas de outra maneira, isso é válido.[11]

Quatro anos depois e a questão retorna mais uma vez. Claire Parnet, na longa entrevista com Deleuze, de 1988, intitulada *O abecedário de Deleuze*, reserva a letra D para o tema do desejo tal com formulado em 1972, que recebe mais de vinte minutos da atenção de Deleuze.[12]

Foi "uma grande ambiguidade, um grande mal entendido", ele começa dizendo. E em seguida indica que foram dois os principais casos de contrassensos em torno do livro: os que acharam que o desejo era o "espontaneísmo" e os que acharam que o desejo era uma "festa". "Para nós, não era nem um nem outro", diz Deleuze. A proposta da filosofia do desejo deles seria simplesmente, como resume: "nunca interpretem, experimentem agenciamentos, procurem agenciamentos que lhes convenham".

Claire Parnet pergunta então se ele se sentia responsável por alguns efeitos nocivos que foram associados ao livro, como os jovens que fizeram muitas bobagens naquele

---

[11] GUATTARI, F. Confrontações – conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2016. pp.96-98.

[12] DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. (1988). **O Abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista disponível em http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf (acesso: 05/06/2019).

contexto, por exemplo os que mergulharam em usos problemáticos com as drogas. Deleuze responde:

> Sentimo-nos responsáveis por tudo, se algo dá errado. (...) Sempre me esforcei para que desse certo. Em todo caso (...) nunca disse a um estudante: é isso, drogue-se você tem razão. Sempre fiz o que pude para que ele saísse dessa, porque sou muito sensível à coisa minúscula que de repente faz com que tudo vire trapo. (...) Acho que se deve ficar atento para o ponto em que a coisa não funciona mais. Que bebam, se droguem, o que quiserem, não somos policiais, nem pais, não sou eu quem deve impedi-los... mas que façam tudo para que não virem trapos. No momento em que há risco, eu não suporto. Suporto bem alguém que se droga, mas alguém que se droga de tal modo que, não sei, de modo selvagem, de modo que digo para mim: pronto, ele vai se ferrar. Eu não suporto.[13]

Impedir que os jovens virassem trapos: é assim que Deleuze resume o efeito esperado de *O anti-Édipo*; ainda que a afirmação da teoria do desejo como afirmativo e imanente parecesse, aos inimigos da inovação esquizoanalítica, uma "apologia da permissividade". "De forma alguma", prolonga Deleuze, nada de permissividade. Pelo contrário, para seus autores, *O anti-Édipo* já carregava a aposta ética de uma prudência extrema:

> Esse livro (...) sempre teve uma *prudência*, me parece, *extrema*. A lição era: não se tornem trapos. (...) E eu quase diria que louvar o aspecto de valor da "viagem", daquilo que, naquele momento, os anti-psiquiatras chamavam de "viagem" ou "processo" esquizofrênico, era um modo de evitar, de conjurar a produção de trapos de hospital, a produção dos esquizofrênicos, a fabricação de esquizofrênicos. [14]

Nossa hipótese

Ao contrário das alegações de irresponsabilidades e insuficiências diversas na aposta ética e política de Deleuze e Guattari, parece-nos, pelo que foi visto, que poderíamos tomar os dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, e o conjunto da proposta esquizoanalítica, como obra de um gesto radical e inovador justamente por tomar a análise imanente dos riscos da experimentação como seu objeto teórico-prático por excelência. É desta hipótese geral que parte esta pesquisa.

Propomos neste trabalho investigar o papel e a importância da experimentação na filosofia de Deleuze e Guattari, com ênfase especial para os riscos ou perigos imanentes todo processo de experimentação, aspecto frequentemente negligenciado ou pouco valorizado

[13] *ibid*.
[14] *ibid* – grifo nosso.

pelos estudiosos destes autores.[15] Para tanto, optamos por conduzir a pesquisa pela análise do conceito de corpo sem órgãos (ou CsO)[16], por ser, ao mesmo tempo, objeto de boa parte das críticas às propostas esquizoanalítica, e por estar diretamente ligado à problematização positiva dos riscos da experimentação. Parece que a teoria em torno do CsO apresenta-nos um bom acesso ao tema dos riscos da experimentação em Deleuze e Guattari, ajuda-nos a refutar as objeções ao sistema de *Capitalismo e esquizofrenia*, e a evidenciar qual o sentido ético-político de suas proposições.

O que se passa desde que levemos a sério a letra dos textos de Deleuze e Guattari que tratam da experimentação? Ou melhor, com que tipos de práticas extra-textuais eles se conectam? De partida, para realizarmos uma tal abordagem, somos tomados por algumas exigências. Em primeiro lugar, precisamos nos afastar de duas alternativas interpretativas que são igualmente frágeis e marcaram a polêmica recepção da obra da dupla. A primeira abordagem, que já aludimos acima, trata de denunciar Deleuze e Guattari como profetas de uma experimentação irresponsável, "*à la sauvage*", custe o que custar. A segunda consiste em positivar exatamente aquilo que a primeira abordagem criticava, conservando seus termos porém com um valor invertido, numa tentativa de defender o argumento a favor da experimentação a qualquer custo com o mesmo fervor que aquela anterior buscava refutá-la. Neste caso, defensores de um "deleuzismo" ou "deleuze-guattarianismo" parecem carregar a experimentação com traços que não dizem absolutamente respeito ao seu conceito: espontaneísmo, voluntarismo, ou mesmo "festa". No fundo, uma parece tão estéril teórica e praticamente quanto a outra, porque se fundam na mesma má leitura que negligencia os principais argumentos esquizoanalíticos.

Contra aquela tese da irresponsabilidade de Deleuze e Guattari e também contra esta tese que positiva a suposta apologia da experimentação espontaneísta, o estudo dos textos em que Deleuze e Guattari teorizam o CsO indica que a via por eles percorrida não se reduz a estes dois clichês interpretativos. Parece que o interesse deles está voltado para outra direção – que resta imperceptível enquanto aderimos de partida a qualquer clichê – em que os riscos imanentes a toda experimentação são tomados como objetos de um rigoroso tratamento teórico.

---

[15] Exceções são trabalhos como os de Guillaume Sibertin-Blanc, David Lapoujade, Pierre Montebello, Fabrice Jambois e Mariana de Toledo.

[16] O corpo sem órgãos ganha a abreviatura CsO em *Mil platôs* (1980). Optamos, todavia, por utilizar as duas formas do termo, abreviada e por extenso, de maneira indistinta ao longo deste trabalho.

Talvez exista também, entre os leitores de Deleuze e Guattari, a interpretação de que *Mil platôs* seria o livro sóbrio, prudente, cuidadoso da dupla, que marcaria por isso uma grande ruptura com o tom selvagem de *O anti-Édipo*. De fato, entre um e outro, as injeções de prudência foram notavelmente multiplicadas. Mas pensamos que seria impreciso acreditar nessa grande ruptura entre um livro e outro, porque boa parte dos problemas aos quais os novos conceitos de *Mil platôs* vão responder já estão colocados desde *O anti-Édipo*. Por isso, em nosso balanço do que propomos chamar de a teoria dos riscos da experimentação de Deleuze e Guattari, fizemos a opção por tomar *Capitalismo e esquizofrenia* em sua unidade (ainda que seja uma estranha unidade), e eventualmente recorremos a outros textos assinados apenas por Deleuze ou Guattari que nos ajudam a caracterizar tal teoria.

Turn on, Tune in, Drop out!

Para seguir e descrever a via traçada por Deleuze e Guattari voltada para a problemática dos riscos da experimentação, diretamente associada à estranha ideia de um "corpo sem órgãos", propomos neste trabalho um percurso em três movimentos articulados ou três seções.

Na primeira seção, apresentamos as principais teses que nos ajudam a detectar a formação de uma teoria dos perigos imanentes à experimentação nos dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, e que nos ajudam a combater a polêmica com que os livros foram (e ainda são) recebidos. Dedicamos um capítulo para *O anti-Édipo* e um para *Mil platôs*, onde comparamos a diferença entre um livro e o outro, que dá a ver unidade que advém da própria heterogeneidade do conjunto da obra. Fizemos também um esforço no sentido de apresentar tecnicamente os conceitos que nos pareciam indispensáveis para enfatizar o que nos move nesta pesquisa.

Na segunda seção, concentramos nossa análise em três eixos que atravessam o problema colocado pela perspectiva esquizoanalítica do corpo sem órgãos tal como formulado em *Mil platôs*, sobretudo no sexto platô, "Como fazer para si um corpo sem órgãos?", que apresenta pela primeira vez no livro o tema da "prudência". No terceiro capítulo tematizamos a indispensabilidade do recurso a um estudo comparado de casos concretos (uma espécie de "casuística") para a afirmação de uma ética e de uma política transversal entre os corpos sem órgãos. No quarto capítulo, explicitamos a maneira como a filosofia de Espinosa é mobilizada

em uma intercessão inusitada forjada com Artaud em *Mil platôs*. No quinto capítulo, tentamos explicar por que e como o CsO é um "limite imanente".

Enfim, no sexto capítulo, que compõe sozinho a terceira e última seção deste trabalho, encaminhamos a reflexão para uma conclusão que forja, primeiramente, uma articulação entre o tema dos riscos da experimentação ao problema da aprendizagem, e em seguida tenta ligá-lo ao estatuto paradoxal da relação com o caos na filosofia deleuzo-guattariana, que é uma relação tanto de inimizade como de aliança indispensável. Ensaiamos aqui, por fim, pela via apontada, a leitura do corpo sem órgãos deleuzo-guattariano pela perspectiva dos ensinamentos do xamã Dom Juan descritos na obra de Carlos Castaneda, num esforço que aposta na tentativa de compor encontros imprevistos entre as duas abordagens do corpo e da aprendizagem.

Ao primeiro movimento do texto, nomeamos *Turn on!*, ao segundo *Tune in!*, e ao terceiro *Drop out!*, termos tomados do célebre lema entre os experimentadores psicodélicos da contracultura norte-americana dos anos 1960: "*Turn on, tune in, drop out!*".[17] Empregamos este slogan seguindo Timothy Leary: *turn on* designa a ativação da sensibilidade do corpo a um regime que ultrapassa as condições habituais de seu funcionamento, *tune in* significa a criação de novas formas de se expressar a partir destas novas perspectivas sensíveis engendradas, e *drop out* envolve o esforço ativo e seletivo para se livrar de compromissos que aderimos involuntária ou inconscientemente e que nos separam de nossa própria potência de agir livremente.[18] *Turn on* é traçar um plano intenso para o corpo. *Tune in* envolve o esforço para compor as potências que vão povoar o novo corpo criado, com todos os riscos e fracassos envolvidos nesta tentativa. *Drop out*, enfim, é a fuga de um estado ordinário do corpo, o desligamento de seus automatismos que possibilite novas conexões. Parece que os três termos correspondem às três perguntas que guiam as três seções de nossa apresentação do CsO em Deleuze e Guattari: 1ª) como criar um CsO?, 2ª) como povoar e cuidar do CsO?, 3ª) como

[17] "Turn on, tune in, drop out" foi um slogan da contracultura norte-americana dos anos '60 que foi popularizada pelo psicólogo Timothy Leary em 1967, quando o anunciou no encontro "Human Be-In", que reuniu 30.000 pessoas no Golden Gate Park em São Francisco. Leary já havia, em 1966, gravado um disco falado intitulado "Turn on, tune in, drop out!" em que propunha as linhas gerais de seu programa favorável à experimentação de drogas psicodélicas como caminho para a invenção de um modo de vida mais livre e menos submisso às convenções hierárquicas da sociedade. Leary posteriormente revelou que o slogan lhe foi sugerido pelo amigo Marshall McLuhan, filósofo que se ocupava de teoria da mídia e das tecnologias e hábil criador de slogans.

[18] Cf. LEARY, Timothy **Flashbacks**: "surfando no caos": uma autobiografia. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999. Infelizmente, comenta Leary, seu slogan foi mau interpretado na boca de seus críticos que o tomaram como se significasse: "Fique chapado e abandone toda atividade construtiva". Ou seja, tomaram como uma espécie de slogan "espontaneísta", como se propusesse uma fuga da vida – e não a criação de alternativas existenciais que fazem fugir as coordenadas da própria vida.

conectar o CsO? Apesar da distinção abstrata entre elas, concretamente elas só funcionam em conjunto.

Seção I

TURN ON

Capítulo 1

Entre a abertura e o colapso: o corpo sem órgãos em *O anti-Édipo*

I.1.1. *Flashback*

Se *O anti-Édipo* é um "livro de ética", como disse Foucault[19] em seu fulminante prefácio à edição americana da obra, vale perguntar como Deleuze e Guattari apresentam ali as tarefas práticas do estilo de vida proposto por tal ética.

Se abrimos o livro pelo final, procurando diretamente as seções que expõem as direções práticas da esquizoanálise no quarto capítulo, encontramos um trecho luminoso que nos vale de ponto de partida:

> Em sua tarefa destrutiva, a esquizoanálise deve proceder com a maior rapidez possível, mas também só pode proceder com uma *grande paciência*, uma *grande prudência*, desfazendo sucessivamente as territorialidades e as reterritorializações (...) pelas quais um sujeito passa na sua história individual. Isto porque há várias camadas, vários planos de resistência vindos de dentro ou impostos de fora. A esquizofrenia como processo, a desterritorialização como processo, é inseparável das estases que a interrompem, ou então que a exasperam, ou que a fazem girar em roda, e que a reterritorializam em neurose, em perversão, em psicose. Isto ocorre a tal ponto que o processo só pode se desembaraçar, perseverar em si mesmo e se efetuar, na medida em que for capaz de criar (...) uma terra nova. É preciso, em cada caso, voltar a passar pelas velhas terras, estudar sua natureza, sua densidade, pesquisar como se agrupam em cada uma os índices maquínicos que permitem ultrapassá-la. (...) — como, a cada vez, reconquistar (…) o processo, retomar constantemente a viagem?[20]

Certamente não dispomos ainda dos meios para manejar os conceitos deste longo trecho. Mas ele pode nos servir de pista ou ponto de partida.

Note-se por ora que, quando se trata de dar as direções – mesmo as ditas "*destrutivas*" – do procedimento clínico esquizoanalítico, Deleuze e Guattari sublinham a necessidade de uma "grande paciência" e de uma "grande prudência". Destacam ainda que há distinção entre, por um lado, um *processo* esquizofrênico de desterritorialização, concebido como uma "viagem" que só se efetua enquanto tal na medida em que é capaz de "criar uma terra nova", e, por outro lado, as *paradas* que interrompem o processo esquizo, os pontos que "exasperam"

---

[19] FOUCAULT, M. "O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista". Cadernos de Subjetividade / v. 1, n. 1. São Paulo: PUC-SP, 1993. pp. 197-200.

[20] **AE**, pp.420-421 – grifos nossos.

o processo e o põem a "girar em roda", e que por fim se reterritorializam em estados patológicos na mesma medida em que perdem a capacidade de retomar a "viagem" (a capacidade de "criar uma terra nova"). A distinção entre esses três elementos conceituais é de extrema importância, e é a ela que se deve boa parte da ambiguidade da filosofia de Deleuze e Guattari: a) um *processo* esquizofrênico de desterritorialização, b) um *fluxo* que conduz o processo a uma exasperação de si, que o leva a despotencialização e eventuais paralisações e c) os *pontos de parada* do processo como estados clínicos, gerados como efeitos (que não deixam, por sua vez, de ser atravessados por fluxos que relançam o desejo em novos processos). É daí que emergem também boa parte dos contrassensos envolvidos na recepção desta filosofia. Se confundimos conceitualmente a esquizofrenia enquanto processo ontológico do desejo com o estado patológico ou as afecções de alguém que padece de esquizofrenia, perdemos a razão de ser do livro, que é, em larga medida, *distinguir as duas coisas*. Já aí, nessa distinção, é preciso muita cautela para que não se caia na tolice de acreditar que os autores escreveram uma apologia ao sofrimento psicótico. Não negamos que haja, entretanto, nos dois tomos de *Capitalismo e Esquizofrenia*, a defesa de uma "esquizofrenização" experimental como direção clínica e política. Mas de que se trata, afinal, nesta apologia a certa "esquizofrenização" da sociedade?

I.1.2. Uma abordagem positiva da esquizofrenia

Precisamos nos lançar no solo de onde emerge o conceito. Deleuze e Guattari partem do seguinte dado: a esquizofrenia foi habitualmente descrita em termos *negativos* pela psiquiatria e pela psicanálise, tais como: 'dissociação', 'perda de realidade', 'autismo', 'foraclusão do significante'. Numa aula voltada a retomar temas de *O anti-Édipo*, Deleuze reconstrói sumariamente o quadro das três grandes interpretações da psicose na psiquiatria e na psicanálise.[21]

A primeira abordagem, muito difundida na psiquiatria do XIX, mas também em circuitos psicanalíticos, concebe a psicose como um fenômeno de degradação da relação com a realidade, de dissociação ou decomposição da unidade da pessoa. Chamada de "personológica", nesta vertente Deleuze reúne autores diferentes como Henry Ey, Lagache e o primeiro Lacan (da época de sua tese sobre a psicose paranóica, 1932). Esta interpretação

[21] Aula de 27/05/1980, em Vincennes, disponível em: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=4.

carrega em comum o retorno ao Eu como referência de base, de modo que a psicose é compreendida como uma derrota do ponto de vista da pessoa e de sua relação com o real.

A segunda grande interpretação da psicose é a estruturalista, que compreende a psicose não mais como um acidente que ocorreria às pessoas, degradando sua relação com a realidade, mas sim como um um fenômeno de estrutura. Isto é, a ênfase é deslocada do nível pessoal para o nível estrutural, que condiciona a distribuição das posições e das relações pelas quais os sujeitos são soldados à ordem simbólica, e à maneira pela qual se engajam na vida social.[22] A psicose é definida aqui *grosso modo* pela rejeição (chamada por Lacan de "foraclusão") do significante fundamental, o significante da função paterna ou simbólica, que instauraria a falta no sujeito e o articularia ao mundo da linguagem como sujeito desejante neurótico. O exemplo desta abordagem estrutural é o segundo Lacan, dos *Escritos* (1963).

Já a terceira principal corrente corresponde menos ainda que as duas anteriores a algo como uma escola, mas reúne uma maneira de proceder semelhante no que toca à concepção da atividade psicótica. Nesta linhagem, estão os autores que compreendem a psicose como um "processo" e defendem que sua atividade própria só pode ser descrita em termos processuais, dinâmicos. Deleuze agrupa aqui Karl Jaspers, a antipsiquiatria inglesa e seu próprio trabalho com Guattari. Nesta tendência, a psicose não pode ser compreendida por referência a uma estrutura simbólica, nem mesmo exatamente a uma afecção da pessoa, mas tão somente a um processo, ou a uma "viagem".

Essa tipologia assinada por Deleuze e Guattari acerca das três grandes interpretações da psicose nos ajuda, mesmo que sumariamente, a situar a posição deles diante da esquizofrenia em relação às demais posições vigentes no âmbito teórico-prático da psiquiatria e da psicanálise. Para eles, o problema é livrar a esquizofrenia e os esquizofrênicos de todo tipo de discurso e de prática que os vincule a algo de faltoso, de defeituoso, para instaurar um campo prático que os tome num acolhimento radical de sua lógica própria, que, como veremos, não carrega nada de "específico", mas dá a ver, com especial nitidez, precisamente a atividade desejante como tal. Especialmente esclarecedor a esse respeito é o texto "Esquizofrenia e Sociedade", escrito por Deleuze para a *Encyclopaedia Universalis* de 1975.[23]

---

[22] Nesta orientação psicanalítica inaugurada por Lacan, a neurose, a psicose e a castração são definidas como estruturas clínicas, cada uma com um mecanismo próprio de ação diante da castração: a neurose se define pelo mecanismo do "recalque", a psicose pela "foraclusão" e a perversão pela "denegação".

[23] Publicado na coletânea **DRL**, pp.22-33. *In*: ***Encyclopaedia Universalis***, vol.14, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1975, pp. 692-4**.**

Ali, ele defende, contra a tendência habitual de se tomar a esquizofrenia sob o signo do negativo, que todo o desafio, toda a dificuldade para a teoria das doenças mentais é "dar conta da esquizofrenia em sua própria positividade, e como positividade, sem reduzi-la aos caráteres de déficit ou de destruição que ela engendra na pessoa, nem às lacunas e dissociações que ela faz aparecer numa suposta estrutura".[24] Pois é evidente que a descrição dos fenômenos esquizofrênicos nos termos de sua positividade é condição para dar ouvidos aos esquizofrênicos de fato e com isso repensar, reinventar a clínica das psicoses, a própria prática clínica em geral e o lugar social da loucura e das doenças mentais. Donde a urgência prática de uma virada radical de perspectiva. Como diz Deleuze:

> Dissociação, autismo, perda de realidade são, antes de tudo, termos cômodos para que os esquizofrênicos não sejam escutados. Dissociação é uma palavra ruim para designar o estado dos elementos que entram nessas máquinas especiais, as máquinas esquizofrênicas positivamente determináveis (...). "Autismo" é uma palavra muito ruim para designar o corpo sem órgãos e tudo aquilo que se passa sobre ele, que nada tem a ver com uma vida interior apartada da realidade. Perda de realidade, como dizer isso de alguém que vive próximo do real a um ponto insuportável? (...) Em vez de compreender a esquizofrenia em função das destruições que ela introduz na pessoa, ou dos buracos e lacunas que ela faz aparecer na estrutura, é preciso apreendê-la como *processo*.[25]

Assim, na contramão das abordagens da esquizofrenia como dissociação da personalidade (abordagem personológica) ou como um problema de estrutura (abordagem estruturalista), é a essa linhagem subterrânea que apreende o que define a esquizofrenia como um "*processo*" que Deleuze e Guattari se aliam, para reinventá-la à sua própria maneira. As razões para eles privilegiarem a dimensão processual da esquizofrenia são anunciadas por Deleuze na aula já citada: são "as mil declarações dos esquizofrênicos nas quais seus problemas não são pessoais, nem problemas de estrutura. São, literalmente, '*o que me carrega*?'".[26] O que carrega cada um são os processos, onde concorrem fluxos de todo tipo (excrementos, fluidos, pessoas, palavras, utensílios, plantas, gases…), de tal maneira que o trajeto ao final percorrido jamais preexiste à viagem; ele é traçado na mesma medida em que é percorrido.[27]

---

[24] **DRL**, p.28.
[25] *ibid*., p.31.
[26] Aula de 27/05/1980, em Vincennes, *op. cit*. – grifo nosso.
[27] "É isto a efetuação do processo: não uma terra prometida e preexistente mas uma terra que se cria ao longo de sua tendência, de seu descolamento, de sua própria desterritorialização." (**AE**, p.426).

Deleuze, no verbete sobre a esquizofrenia acima referido, indica que mesmo Emil Kraepelin já definia seu conceito de "demência precoce"[28] em função de um processo, de uma história natural da doença, marcada por uma evolução e um estado terminal; e não tanto por causas ou sintomas, como era habitual aos psiquiatras (Bleuler, por exemplo). Porém, nesse estado terminal, o doente viveria uma desagregação completa e definitiva, o que, para Kraepelin, justificaria o seu encarceramento, seu abandono à espera da morte.[29] É só com Karl Jaspers na Alemanha, primeiro, e posteriormente com o movimento antipsiquiátrico de David G. Cooper e Ronald D. Laing, dentre outros, na Inglaterra – todos abundantemente citados em *O anti-Édipo* – que a noção de processo, concebida neste momento como uma "viagem", alcança um estatuto conceitual mais rico, implicando toda uma outra maneira de lidar com os esquizofrênicos. Nesses autores, Deleuze e Guattari reconhecem aliados, e tomam-lhes a noção de processo exatamente como "uma ruptura, uma irrupção, uma brecha que quebra a continuidade de uma personalidade, arrastando-a numa espécie de viagem através de um 'mais de realidade' intenso e assustador".[30] Embora – como veremos – introduzam componentes originais à concepção processual da esquizofrenia.[31]

De qualquer maneira, na medida em que a esquizofrenia é tomada essencialmente como um processo e não uma desfiguração, como uma produção e não uma incapacidade, já não estamos diante de um fenômeno compreendido como causado por algo de negativo – mas sim por um *excesso*, um transbordamento, uma afirmação. E é exatamente nesse ponto que a distinção teórica entre a esquizofrenia como processo e a esquizofrenia como quadro patológico revela-se central, porque se desdobra numa questão prática.

É que existem dois componentes na experiência esquizofrênica que devem ser distintos: o componente de uma brecha ou uma abertura, e o componente do colapso, da terrível queda ou desabamento.[32] Deleuze e Guattari tomam essa ideia de Laing, que dizia: "A

---

[28] O termo "demência precoce" designava o que posteriormente passou a pertencer ao âmbito da esquizofrenia.
[29] **DRL**, p.27.
[30] *ibid*., p.32.
[31] Deleuze e Guattari escrevem que o mérito de Jaspers foi ter concebido o primado de um processo esquizo sobre a esquizofrenia como afecção pessoal, substituindo todo aspecto personológico da experiência esquizofrênica pelo que chama de uma relação com o "demoníaco" na natureza. Porém, faltaria-lhe ainda, escrevem Deleuze e Guattari, "conceber o processo como realidade material econômica, como processo de produção na identidade Natureza = Indústria, Natureza = História" (**AE**, p.41).
[32] O termo empregado por Deleuze e Guattari que em português foi vertido para "abertura", "furo" ou até pelo neologismo "transpassagem" é *la percée*; enquanto que "desabamento", "desmoronamento" e "colapso" são traduções para *l'effondrement*. Optamos neste trabalho por usar de maneira indistinta as opções disponíveis em português para designar estes mesmos termos, que são já versões francesas para o *breakthrough* e o *breakdown* que Deleuze e Guattari colhem de Laing.

loucura não é necessariamente um desabamento (*breakdown*); pode ser também uma abertura de saídas (*breakthrough*)...".[33] *O anti-Édipo* radicaliza essa ideia e repete inúmeras vezes que o esquizofrênico não está doente do processo esquizofrênico, isto é, não sofre da abertura (*breakthrough*) que experimenta intensamente, mas, pelo contrário, sofre de outra coisa, que converte essa abertura num colapso (*breakdown*), que não diz respeito à abertura em si, mas a maneira historicamente, culturalmente determinada com que a abertura esquizo é tratada pelas instituições sociais.[34] Eles insistem que, por mais que a abertura possa deslizar para um desabamento, é fundamental – sob a pena de nada compreender de *positivo* acerca da experiência esquizofrênica – distinguir os dois aspectos ou os dois momentos como independentes um do outro. Em si mesma considerada, a atividade da esquizofrenia diz respeito a uma abertura. Mas enquanto se desenvolve, essa abertura vive sempre o risco de colapsar, interrompendo o processo.

Nas palavras de Deleuze, apresentando esta ideia numa entrevista em 1972:

> ...naquilo que é chamado, *grosso modo*, loucura, há duas coisas: há um furo, um rasgo, como uma luz repentina, um muro que é atravessado; e há, em seguida, uma dimensão muito diferente, que poderíamos chamar um desabamento. Um furo e um desabamento. (...) romper o muro é dificílimo e se o fazemos de forma muito bruta nos machucamos, caímos, desabamos. (...) Que o furo, o rasgo possam coincidir ou deslizar numa espécie de desabamento é algo que ninguém tem o direito de tratar de forma leviana. É preciso considerar esse perigo como fundamental. (...) O furo e o desabamento são dois momentos diferentes. Mas seria irresponsável ignorar o perigo do desabamento (...).[35]

A questão prática que se desdobra dessa distinção teórica entre a abertura e o colapso como componentes da esquizofrenia é, enfim: *o que transforma a abertura em colapso*? Onde e como, por quais mecanismos, uma abertura para algo que excede a capacidade habitual do corpo é convertida em padecimento, perda da realidade, decomposição da relação consigo próprio?[36] E, principalmente, sobretudo, como evitar que a experiência do processo esquizo seja convertida em produção social de doentes? Esta pergunta retorna diversas vezes em *O anti-Édipo*. Voltaremos a este ponto ao final deste capítulo.

---

[33] LAING, R. D. **La Politique de l'expérience**. Paris: Stock, 1967. pp. 89-ss *apud* **AE**, p.178.

[34] "A questão retorna: o que reduz o esquizofrênico à sua figura autista, hospitalizada, separada da realidade? Será o processo ou, ao contrário, a interrupção do processo, sua exasperação, sua continuação no vazio? O que força o esquizofrênico a redobrar-se num corpo sem órgãos tornado novamente surdo, cego e mudo?" (**AE,** p.122).

[35] **ID**, p.303-304.

[36] Essa pergunta é feita várias vezes ao longo do livro. Para um encaminhamento conclusivo dela, cf. **AE**, p.481.

Por ora precisamos apenas introduzir mais alguns termos do léxico de *O anti-Édipo*, que só poderemos explicar melhor posteriormente. Perguntamos, seguindo Deleuze e Guattari, o que excede na experiência esquizofrênica, em sua dimensão "*breakthrough*"? São, precisamente, as *intensidades*. O esquizofrênico não vive a realidade do corpo como um corpo orgânico, um corpo organizado pelo organismo, mas, em primeiro lugar, como um corpo poroso atravessado por intensidades livres, um "corpo sem órgãos", segundo a expressão de Artaud no poema *Para acabar com o julgamento de Deus* (1947).[37] O corpo que experimenta o processo esquizo é este "corpo sem órgãos". De Artaud, Deleuze e Guattari citam uma bela passagem que nos aproxima inicialmente da ideia deste corpo intenso: "*O corpo, sob a pele, é uma fábrica superaquecida*".[38]

A abordagem positiva do processo esquizo implica a descrição igualmente positiva e literal da maneira como os esquizofrênicos vivem o desejo. E Artaud é "*o* Esquizo"[39] de *O anti-Édipo*. O que se passa desde que se tome a sério os termos dos esquizofrênicos para descrever sua própria atividade? É essa, em parte, a ambição do livro de Deleuze e Guattari. O resultado disso é o novo vocabulário analítico proposto, boa parte dele colhido de casos clínicos: corpos sem órgãos, máquinas, atrações e repulsões, cortes e fluxos por toda parte.

A tese geral do livro que unifica o conjunto do novo vocabulário conceitual é relativamente simples: desde que tomemos o esquizofrênico e sua atividade como contra-modelo descritivo da subjetividade, a realidade do desejo inconsciente se mostra como uma gigantesca fábrica, um processo de produção. Analisemos os componentes dessa tese antes de passarmos ao tema do CsO, já que este, de fato, é determinado por aqueles.

I.1.3. A esquizofrenia como processo de produção: os três sentidos de processo

É assim que começa *O anti-Édipo*: descrevendo estas máquinas que operam a produtividade esquizofrênica: "Isso funciona em toda parte (...). Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. (...) Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer

---

[37] Vale observar aqui a maneira como Deleuze e Guattari procedem: tomando e reunindo ideias ou termos de autores que consideram aliados num sistema conceitual próprio, combinando-os com os conceitos que eles mesmos inventam: é assim que Artaud é acolhido como teórico da esquizofrenia. Roberto Machado, em seu livro *Deleuze, a arte e a filosofia* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009), interpretou o pensamento de Deleuze privilegiando este aspecto da "colagem" na construção de sua filosofia. A técnica da colagem é explicitamente mencionada por Deleuze no "Prólogo" de *Diferença e Repetição*.

[38] ARTAUD, A. **Van Gogh, le suicidé de la societé**. Paris, K Éditeur, 1947 *apud* **AE**, p.13.

[39] **AE**, pp. 182, 464 – grifo nosso.

metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões."[40] Deleuze e Guattari propõem, neste primeiro capítulo, uma definição muito original da esquizofrenia. Privilegiam o estudo da face ativa da experiência esquizo e tentam escapar do hábito corrente de determiná-la por critérios extrínsecos ou negativos.

Se a esquizofrenia é essencialmente um processo, Deleuze e Guattari adicionam um componente marxista à sua equação: ela é processo *de produção*. "O que o esquizofrênico vive (...) de modo algum é um polo específico da natureza, mas a natureza como processo de produção"; "a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras"; "Antes de ser a afecção do esquizofrênico artificializado, personificado no autismo, a esquizofrenia é o processo da produção do desejo e das máquinas desejantes"[41]. Mas, justamente, Deleuze e Guattari se perguntam, o que quer dizer *processo* aqui? Não há uso metafórico ou aproximado; há uma efetiva intercessão com o pensamento de Marx. Vejamos, a seguir, quais são os três sentidos do conceito de processo no livro de 1972.

Em primeiro lugar, a idéia deleuzo-guattariana de processo esquizo como processo produtivo se refere ao campo dinâmico causal que é primeiro em relação a seus efeitos, mas que mantém com eles uma relação imanente: permanece em seus efeitos, tanto quanto seus efeitos não se separam dele. É assim que o processo produtivo subsume as distinções entre as esferas relativamente autônomas da "produção", da "distribuição" e do "consumo".[42] A produção tem o primado por ser tanto o termo de partida quanto de chegada, na medida em que a produção não é confundida com uma mera produção de produtos, mas compreendida como uma efetiva *produção de produção*.

Este ponto, Deleuze e Guattari colhem diretamente de Marx. Foi Marx quem demonstrou, ao apresentar o pensamento dos economistas ingleses, que a relação distintiva homem-natureza ou indústria-natureza é condição para a distinção, no seio da sociedade, entre as instâncias aparentemente autônomas da "produção", da "distribuição" e do "consumo". Estas três instâncias, no esquema formal dos economistas burgueses, funcionariam assim:

> na produção, os membros da sociedade apropriam-se dos produtos da natureza para as necessidades humanas; a distribuição determina a proporção

[40] **AE**, p.11.
[41] *ibid*., pp. 14, 16,
[42] *ibid.*, p.14-15. Cf. MARX, K. "Introdução à *Contribuição à crítica da economia política*". In: **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008. Este artigo é na verdade um manuscrito incompleto, originalmente escrito em 1857, publicado pela primeira vez como artigo na revista *Die Neue Zeit*, e desde 1907 publicado tanto como anexo do livro *Contribuição à crítica da economia política* quanto no conjunto de manuscritos *Grundrisse*.

> em que o indivíduo participa dessa produção; a troca fornece-lhe os produtos particulares nos quais quer converter o *quantum* que lhe correspondera pela distribuição; finalmente, no consumo, os produtos se convertem em objetos de gozo, de apropriação individual.[43]

Entretanto, para Marx, esse esquema desconsidera a dimensão processual da produção, perdendo de vista a articulação real entre a produção, a distribuição e o consumo no seio deste processo que os arrasta.

I.1.4. Marx: produção, distribuição e consumo

Precisamos fazer uma breve digressão pelo texto de Marx para compreendermos o primeiro sentido de "processo" de *O anti-Édipo*. O argumento marxiano se encaminha no sentido de uma crítica dessa repartição estanque entre as três esferas ou instâncias da economia.

Se tomamos a produção em seu dinamismo, percebemos que, em primeiro lugar, *toda produção é imediatamente consumo*, pois o "indivíduo que ao produzir desenvolve suas faculdades, as gasta também, as consome no próprio ato de produção, exatamente como a reprodução natural é uma espécie de consumo das forças vitais".[44] Quanto a isso, mesmo os economistas burgueses estão de acordo, chamando tal aspecto do consumo de "consumo produtivo" para separá-lo do consumo propriamente dito, que foi imaginado como uma pura instância destruidora, que consumaria definitivamente o produto. Daí que Marx precisa avançar a crítica considerando ainda a outra dimensão, a do "consumo propriamente dito".

Neste nível, o que se verifica? Acontece que aqui também o consumo é imediatamente produção; "do mesmo modo que na natureza o consumo dos elementos e das substâncias químicas é produção da planta"; na alimentação, por exemplo, o homem consome aquilo mesmo que produz seu corpo, o que é generalizável a tudo mais o que o homem produza.[45] Tal é a "produção consumidora".

Portanto, o consumo dá lugar à produção em dois sentidos: primeiro, porque o produto só se torna efetivamente produto através do consumo – pois, como diz Marx, um vestido, por exemplo, só *é* efetivamente um vestido quando é usado, ou uma casa só *é* realmente uma casa

---

[43] MARX, K. *op.cit.*, p.246.
[44] *ibid.* p. 248.
[45] *ibid*.

quando é habitada.[46] Segundo, porque o consumo cria a necessidade de uma nova produção, o consumo atua aqui como móvel interno e ativo da produção, que por sua vez mostra-se o pressuposto do consumo.

Inversamente, a produção engendra o consumo em três sentidos: 1º) ela fornece ao consumo o objeto a ser consumido (o produto); 2º) ela imprime, no produto, um modo peculiar determinado de consumi-lo, pois, conforme a imagem célebre de Marx: "a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come por meio de uma faca ou de um garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes"[47]. De modo que a produção não produz apenas o objeto do consumo mas também o modo do consumo, criando, assim, os próprios consumidores e; 3º) excitando no consumidor a necessidade dos produtos que a produção estabeleceu como objeto, isto é, neste sentido, a produção engendra o próprio instinto do consumo. Portanto, sob a aparente distinção clarividente entre a esfera da produção e do consumo, Marx nos leva a perceber a continuidade de um único e mesmo processo cuja preponderância repousa sobre o elemento da produção, que é tanto o ponto de partida quanto o ato em que se resolve de novo o processo.[48] Produzir e consumir são atos ou momentos de um mesmo processo produtivo, em sentido amplo, que produz-se em primeiro lugar a si mesmo enquanto processo produtivo (por isso podemos falar, com Deleuze e Guattari, que se trata de uma *produção de produção* sem incorrer numa tautologia).

Traçada esta complexa identidade entre o produzir e o consumir, Marx pergunta-se, por fim, qual seria o lugar da esfera da *distribuição* nesse esquema. Existiria ela como uma instância à parte do processo produtivo, intervindo apenas num nível contingencial, acidental, posterior?[49]

Tendencialmente é esse o lugar atribuído à distribuição pelos economistas, como um

---

[46] Esse tipo de argumento de Marx nos dá razões para perceber em seu pensamento algo como uma ontologia relacional ou uma teoria das relações, em que o que qualquer objeto *é*, ou seja, o seu *ser objetivo*, não é uma propriedade que lhe é intrínseca, mas sim um modo de agir ou de ser utilizado apenas determinável no conjunto de relações que o envolvem. Tais relações são primeiras com relação a seus termos, mas segundas em relação ao processo histórico no seio do qual estas são inventadas. A máxima desta ontologia relacional seria a tese de que "Um ser não objetivo é um *não-ser*", desenvolvida no manuscrito de 1844 sobre a filosofia hegeliana. Sobre este ponto, Cf. "Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral", *In:* MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010. pp.127–ss. e o comentário de Gérard Granel no artigo "L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure", em **L'Endurance de la pensée**. Paris, Plon, 1968, pp. 267 – 312. (Outro trecho deste mesmo artigo é citado em **AE**, p.15). Neste sentido, Marx leva adiante algumas ideias de Feuerbach que abordaremos na próxima digressão.

[47] MARX, K. "Introdução à *Contribuição à crítica da economia política*", *op.cit.*,…, p.250.

[48] *ibid*., p.248-253.

[49] *ibid.*, p.253-ss.

momento exterior (acidental, variável) àquele ocupado pelos agentes efetivamente produtivos (necessário, regido por leis supostamente "eternas"). Como se à produção coubessem os agentes produtivos: terra, trabalho e capital; enquanto que, na distribuição, tomariam lugar a renda fundiária, o salário, o juro e o lucro. Porém, sob um exame mais apurado, Marx demonstra que, no dinamismo real do processo produtivo, estas instâncias não podem ser realmente separadas, na medida em que, em primeiro lugar, o juro e o lucro, enquanto formas de distribuição, supõem o capital como agente produtivo, além de serem efetivamente modos de reprodução do capital, de aumento do capital. Da mesma forma, o salário é o próprio trabalho assalariado, agente produtivo, considerado sob o ponto de vista de seu resultado final na distribuição; e a renda fundiária, por sua vez, pressupõe a grande propriedade rural e as atividades da agricultura como agentes da produção. Portanto, "as relações e os modos de distribuição surgem como o reverso dos agentes de produção. (...) A organização da distribuição acha-se completamente determinada pela organização da produção. A própria distribuição é um produto da produção"[50], não apenas no que diz respeito ao objeto, pois apenas os resultados da produção (os produtos) podem ser distribuídos, mas também – e sobretudo – no que diz respeito às posições ocupadas pelos sujeitos envolvidos na produção, que determina a forma segundo a qual cada um participa da distribuição. Isto é evidente quando se tem em vista que um indivíduo que participa da produção com sua força de trabalho, recolhe, na distribuição, seus frutos sob a forma de salário; outro indivíduo que participa da produção com seu capital, recolhe, na distribuição, seus frutos sob a forma de lucro.

É assim, então, que Marx desfaz os contrassensos em torno de uma suposta independência da distribuição com relação à produção: antes da distribuição ser distribuição de produtos, ela é distribuição dos instrumentos de produção e distribuição dos membros na sociedade nos diferentes papéis envolvidos na produção. "A distribuição dos produtos é manifestamente um resultado dessa distribuição que se encontra incluída no próprio processo de produção e determina a organização da produção. Considerar a produção deixando de lado essa distribuição que encerra é (...) uma abstração vazia".[51]

Por fim, a conclusão fundamental a que chega Marx não é, certamente, que a produção, a distribuição e o consumo sejam idênticos, mas sim que todos eles são "membros

[50] *ibid*., p.254.
[51] *ibid.*, p.255.

de uma totalidade, diferenças em uma unidade", qual seja, a unidade de um *processo produtivo*, sempre começado, concluído provisoriamente e recomeçado pelo elemento da produção.[52]

Voltemos às teses de *O anti-Édipo*, que em larga medida aplica à psicanálise o mesmo movimento de crítica imanente que Marx faz à economia política. O primeiro sentido em que Deleuze e Guattari empregam a noção de "processo" é portanto esse sentido amplo de processo produtivo, que contém no seu seio não apenas o que compete à produção de produção, mas também à distribuição (produção de registro) e ao consumo (produção de consumo), como instâncias derivadas da produção como processo. Nas suas palavras:

> ...tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e dores (...) Tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo.[53]

***

Por sua vez, o segundo sentido com que empregam a ideia de processo leva-os a desfazer a dualidade clássica entre homem e natureza, indústria e natureza, que era justamente o pressuposto para a crença dos economistas burgueses de que as esferas da distribuição e do consumo são independentes do processo produtivo. Desfeita essa crença, portanto, é natural que a própria dualidade que a subsidiava caia por terra. Do ponto de vista do processo produtivo, então, não há distinção homem-natureza: "a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, na *vida genérica* do homem".[54]Aqui, há outra alusão explícita à Marx, desta vez a um manuscrito de 1844.

I.1.5. Marx: a "vida genérica"

Neste texto de juventude, Marx trava um diálogo com o filósofo hegeliano Ludwig Feuerbach. Este, em *A essência do cristianismo* (1841), formula uma crítica filosófica humanista à "alienação religiosa". *Grosso modo*, o argumento de Feuerbach é que, na religião cristã, o homem atribui a um ser transcendente e exterior a si toda a sua essência, e, quanto

---

[52] *ibid*., p.259.
[53] **AE**, p.14. Note-se que Deleuze e Guattari usam "registro" como equivalente da "distribuição".
[54] *ibid*., p.15 – grifo nosso.

mais põe em Deus, mais tira de si, ou seja, aliena de si. Daí que, sob o domínio da religião, a própria essência humana pareça aos seres humanos como uma essência estranha. O filósofo hegeliano contrapõe à religião sua doutrina materialista, apoiada na ideia de "mundo sensível". Neste sistema, cada ser necessariamente afirma sua natureza objetiva na medida em que se relaciona com objetos sensíveis e toma consciência desses objetos. Por exemplo: o objeto ou o ser objetivo da razão é a razão mesma tomada como objeto de auto-contemplação, auto-afirmação; o ser objetivo do sentimento é, em última instância, o sentimento mesmo tomado como objeto para si. O sentimento do divino no homem, o sentimento religioso, para Feuerbach, só pode se explicar como um fenômeno material e sensível de autocontemplação do próprio sentimento humano, extasiado e enfeitiçado diante de si mesmo.[55] Por isso a essência humana objetiva, segundo um tal materialismo, é definida pelo conjunto das forças sensíveis humanas em relação com as forças sensíveis da Natureza. As forças ou faculdades sensíveis do homem são, para Feuerbach, imediatamente tanto humanas quanto naturais. Feuerbach defende que o homem é parte da Natureza, e só toma consciência de sua própria essência objetiva na medida em que se relaciona sensivelmente com objetos que lhe são externos – mas que nem por isso pertencem menos à sua essência, pois os limites de uma essência vão até onde vão suas forças ou faculdades sensíveis, e no caso da essência humana, correspondem ao conjunto aberto, infinito, de tudo o que pode ser "pensado, querido e amado" pelos seres humanos.

Toda essência é necessariamente afirmativa e não contém nela mesma nenhuma negação ou limitação, toda negação ou limitação vem de fora (Feuerbach espinosista?). Porém, neste ponto, Feuerbach distingue fundamentalmente a essência humana da essência animal.[56] Só a essência humana se afirma de maneira ilimitada, de modo que só o ser humano experimenta o sentimento religioso, só o ser humano tem "consciência", num sentido estrito de que só ele se relaciona consigo próprio como se com um gênero, ou um "ser genérico". Ao passo que os animais têm sentimento de si, faculdade de diferenciação sensível, percepção das coisas exteriores, mas falta-lhes "consciência" neste sentido estrito, pois seriam incapazes de

[55] FEUERBARCH, L. **A Essência do Cristianismo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. 2ª edição. p.19.

[56] O que para Espinosa, por sua vez, não faria tanto sentido, já que, em primeiro lugar, não há essências gerais em Espinosa (essência do homem, do animal, etc.) mas apenas essências *singulares*; segundamente, estas não designam propriedades mas, propriamente, *atividades* ou potências ativas; e, por fim, não há razão para estabelecer qualquer primado do ponto de vista antropológico na ontologia de Espinosa. Retornaremos à ontologia espinosana em outro momento.

se relacionarem com sua própria coletividade genérica animal. Em última instância, o que marca a diferença essencial humano-animal, em Feuerbach, é o fato de que os animais são incapazes de ter religião. Dessa maneira, ao colocar o ser genérico do homem na consciência ilimitada de suas forças sensíveis naturais, Feuerbach dá um passo na direção de tornar em certa medida indiscerníveis, no homem, o que é do âmbito humano e o que é do âmbito natural, o que é divino e o que é não-divino.[57]

A posição de Marx com relação à Feuerbach, em 1844, é mais a de tomá-lo como um aliado contra o idealismo hegeliano do que como um inimigo (como será o caso nas teses contra Feuerbach de 1846, quando este é acusado de ser a-histórico, e partidário de um materialismo de um "Homem" cuja sensibilidade é abstrata e não produzida historicamente). A crítica marxiana à alienação nos manuscritos bebe notavelmente desta fonte feuerbachiana. Porém, com Marx, a alienação não se restringe à esfera especulativa da religião, mas abarca em primeiro lugar um fenômeno social, político, econômico. Se Feuerbach deu um passo fundamental introduzindo o homem na Natureza, Marx dá um passo adiante: e introduz a Natureza na história, na indústria, na produção. Se a vida genérica em Feuerbach traçava a identidade Homem = Natureza; em Marx, a vida genérica não designa apenas essa identidade abstrata, mas uma identidade essencial ativa, dinâmica, processual, produtiva: a vida genérica se torna a "vida engendradora de vida", e a Natureza é toda concebida como um processo de produção. Marx remete o sistema de Feuerbach a uma dimensão que lhe é anterior e responde por sua gênese: na base do mundo sensível feuerbachiano, há o mundo da produção, uma vez que a própria formação da sensibilidade humana, conforme a bela formulação de Marx, é o resultado de "toda a história da humanidade".[58] A força da ontologia marxiana de 1844 está em conceber, desta forma, o próprio *ser* como *produção*, como processo de produção[59], dando a direção pela qual podemos abolir a separação entre o âmbito humano e o da natureza. Pois, a natureza aqui é o corpo inorgânico da humanidade – como um enorme CsO, diriam talvez Deleuze e Guattari – que lhe fornece o meio de vida imediato tanto quanto o instrumento pelo qual se desenvolve sua atividade vital.[60] Ao passo que a sociedade se torna a "a unidade

[57] Ainda que, sem dúvidas, sob outro ângulo, Feuerbach também pareça conservar estas dualidades, na medida em que partilha da imagem moderna, antropocêntrica, que se faz do pensamento como posse exclusiva da espécie humana, e da essência humana como "consciência-de-si", na esteira de Hegel.
[58] MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010. p.110.
[59] Cf. GRANEL, Gérard, *op. cit*., p.305.
[60] MARX, Karl. **Manuscritos**…, *op.cit*., p. 84.

essencial completada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito".[61]

O jovem Marx dos manuscritos de 1844 retorna a todo momento em *O anti-Édipo*. É todo esse debate com Feuerbach que está no pano de fundo daquele segundo sentido com que Deleuze e Guattari empregam a noção de "processo". Por essa via, ainda que apenas de maneira alusiva, os autores abandonam a dualidade clássica humano-natural enquanto termos opostos ou tomados numa relação de causação (do tipo causa-efeito, sujeito-objeto), em favor de uma concepção que os apreenda como "uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto", através da identidade entre o *produzir* e o *produto*. Donde a ideia de que a "produção como processo excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente".[62] Imanência do produzir no produto, e do produto no produzir, em certa medida confundidos – mas não homogeneizados e indiferenciados – num mesmo processo de autoprodução do real, imediatamente social e desejante. Há aqui a postulação de uma univocidade da produção, portanto, já que a produção se diz em um só sentido tanto para a dita economia libidinal quanto para a dita economia política.[63] É por isso que, a rigor, para Deleuze e Guattari, há tão somente *uma* economia, imediatamente libidinal e social.[64] Eles defendem que não há diferença de natureza entre os dois registros econômicos, já que o campo social é coextensivo ao campo do desejo (donde a fórmula *Homo Natura = Homo Historia*).[65] Há apenas, explicam, diferença de regime entre o funcionamento das máquinas enquanto máquinas desejantes e enquanto máquinas sociais. Não cabe aqui demonstrar toda a complexidade da relação entre os dois regimes, mas resumidamente podemos dizer que: as máquinas desejantes são as forças elementares através das quais o inconsciente se produz imediatamente no campo social, alimentando-se dele e ao mesmo

---

[61] *ibid.*, p. 107-108. Vale comentar que, nesta página, Marx vê a ocasião de abandonar também a cisão entre indivíduo e sociedade em decorrência da supressão da divisão natureza-sociedade. O abandono dessa dualidade indivíduo-sociedade é fundamental também para Deleuze e Guattari construírem a teoria das máquinas desejantes, em que não há igualmente diferença de natureza entre indivíduo e sociedade, tanto quanto entre economia libidinal e economia política. "Acima de tudo", Marx escreve, "é preciso evitar fixar (...) a 'sociedade' como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é* o *ser social*.". Depois, afirma ainda que a particularidade de um homem "faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-*individual*".

[62] **AE**, p.15.

[63] Sobre o ponto da univocidade do conceito de produção em seus dois registros econômicos: cf. SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Deleuze et l'anti-OEdipe** : la production du désir. Paris: P.U.F., 2010.

[64] **AE**, p.45-47: "Na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas". Cf. também **DRL**, p.90: "Nosso ponto de vista, (...) é de que existe uma única economia, e que o problema de uma verdadeira análise antipsicanalítica é mostrar como o desejo inconsciente investe sexualmente as formas dessa economia por inteiro".

[65] **AE**, p.47.

tempo levando-o a desarranjos e rearranjos (linhas de fuga); enquanto as máquinas sociais são as resultantes que reagem sobre as primeiras, "conjuntos estatísticos através dos quais o inconsciente se representa, já sofrendo recalcamento e repressão de suas forças elementares produtivas".[66]

A partir desse segundo sentido de processo, que estabelece o primado da produção no plano comum humano-natural sob a chave da "vida genérica", Deleuze e Guattari apresentam a necessidade do conceito de *produção desejante* enquanto conceito-chave para uma nova psiquiatria *materialista* (no sentido marxiano e não feuerbachiano). Nesta psiquiatria, o esquizofrênico é tomado como uma espécie de contra–imagem da natureza humana porque vive imediatamente a "universal produção primária como 'realidade essencial do homem e da natureza'"[67]. Não se trata aqui, bem entendido, da esquizofrenia como entidade clínica, mas da esquizofrenia enquanto realidade do desejo, definida como "vida genérica" humana, em que Natureza e História se (con)fundem num mesmo processo de autoprodução imanente: Natureza = História = Produção. Tudo se passa aqui como na "natureza naturante" de Espinosa. (Daí que Lapoujade tenha forjado a expressão "*Schizo sive Natura*", evidenciando o tom espinosano do conceito deleuzo-guattariano de "esquizofrênico" como "produtor universal").[68] É nítido que a apreensão que Deleuze e Guattari fazem de Marx tem um forte componente espinosista, na medida em que valorizam em Marx a dimensão da processualidade imanente da produção social, a inseparabilidade entre produto e produção.

Assim como Marx dizia que não é pelo gosto do trigo que compreendemos a causa produtiva do trigo, sendo necessário reportar o trigo às suas relações de produção, ao interior do processo de produção e reprodução das relações sociais; Deleuze e Guattari defendem que não é pelo esquizofrênico enquanto entidade clínica que temos acesso às causas produtivas que, sob determinadas condições, fabricam tais quadros patológicos, de modo que precisamos recuar ao nível do processo esquizofrênico e às maneiras historicamente determinadas de se lidar com esse processo.[69] Por privilegiarem o elemento imanentista de Marx, Deleuze e Guattari descartam os componentes de mediação dialética com que o mouro apresenta tanto a

---

[66] **AE**, p.374. Cf. também ZOURABICHVILI, F. **O Vocabulário de Deleuze**, *op. cit.*, p.68 ("Máquinas desejantes").
[67] **AE**, p.16.
[68] LAPOUJADE, D. "Cap. 6: *Schizo sive Natura*". *In*: **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.
[69] Daí que "a verdadeira história é a história do desejo" (**ID**, p.332), no sentido de história dos modos de produção social-desejante, como eles propõem no terceiro capítulo de *O anti-Édipo*.

relação entre produção, distribuição e consumo (no manuscrito de 1857) quanto a relação entre natureza e história (no manuscrito de 1844).[70]

***

Resta vermos qual é o terceiro sentido do processo segundo o emprego de Deleuze e Guattari. Ele opera como uma condição, uma condição para o critério que acaba de ser estabelecido a respeito do esquizo como *Homo Natura*. Esta condição é a de que o processo "não seja tomado como uma meta, um fim, nem confundido com sua própria continuação ao infinito".[71] Que o processo não faça de si próprio uma meta significa que a produção não opere sob a lógica do "produzir por produzir", que acaba por exasperar o processo e perdê-lo tanto quanto sua interrupção.

O que está em questão é como levar a sério a dimensão produtiva e processual do desejo, na medida em que este investe e é atravessado diretamente pelos fluxos do campo social e político. Levá-lo a sério significa cuidar dele, cultivá-lo, protegê-lo de tudo o que ameace sua continuidade fluente, sua produção e sua reprodução. O que ameaça o processo produtivo do desejo são tanto as suas interrupções abruptas quanto suas continuações ao infinito. As duas maneiras podem resultar nos processos de subjetivação que causam o "esquizofrênico artificial, tal como o vemos no hospital, farrapo autístico".[72] É, então, desde as primeiras apresentações do conceito de processo esquizofrênico que Deleuze e Guattari explicitam que, no interior do conceito, já intervém a condição de que o processo não seja abandonado (caso de sua interrupção brusca), nem seja tomado como referido a ele mesmo (caso de sua continuação ao infinito); mas seja vivido como um processo que persevera na medida em que é capaz de se reproduzir, de ampliar e assegurar as conexões do desejo, de prolongar a experimentação vital.

Recapitulemos, enfim, os três sentidos de processo segundo Deleuze e Guattari: 1º) tudo é produção, processo de produção: tanto o registro (ou a distribuição) quanto o consumo

---

[70] Marx, enquanto imanentiza a dialética hegeliana, parece, por vezes, tender na direção de uma supressão da dialética, abolindo qualquer meta ao processo histórico. No entanto, frequentemente, não deixa de reordenar seu sistema com vistas a uma meta final ou a consolidação de uma lógica dialética da história conforme etapas marcadas de desenvolvimento, tendendo a sua abolição final no momento revolucionário (mais ou menos como um "juízo final"). Deleuze e Guattari privilegiam a primeira dimensão mencionada, pela qual é mais curto o caminho a uma ontologia absolutamente imanente, na trilha de Espinosa.

[71] **AE**, p.15.

[72] *ibid*.

devem ser tomados como produções do mesmo processo que os arrasta como seus momentos ou atos internos; 2º) neste processo, homem e natureza configuram uma só e mesma "realidade essencial do produtor e do produto"; 3º) com a condição de que este não seja orientado para uma meta, um fim, ou uma continuação ao infinito, pois nisso reside, realmente, o perigo de perder o processo esquizo em favor do seu produto mais baixo, seja o esquizofrênico, o neurótico ou o perverso como entidades clínicas (todas derivam de uma maneira específica de paralisar ou perder o processo esquizo).

I.1.6. Máquinas desejantes e corpo sem órgãos: um conflito aparente

Depois de livrar a abordagem teórica da esquizofrenia de todo traço negativo ou extrínseco e de descrever os elementos que constituem a teoria positiva da esquizofrenia como processo de produção, seguindo Deleuze e Guattari, chegamos ao momento de apresentar a lógica própria deste novo inconsciente, dito maquínico porque produtivo. É no plano unívoco e imanente da Natureza concebida como processo de produção, ou, o que é o mesmo, na "coextensividade do homem e da natureza"[73], que Deleuze e Guattari descrevem o funcionamento do inconsciente. Esse funcionamento é descrito pelo jogo entre dois conceitos, que se desenvolvem sob um conflito aparente: as máquinas desejantes produtivas e o CsO improdutivo.

As máquinas desejantes formam o sistema do desejo, definido por múltiplos acoplamentos entre máquinas que se relacionam por passagens e cortes de fluxos contínuos. Não há sujeitos nem objetos neste nível primário do desejo inconsciente: há tão-somente máquinas, acoplamentos de máquinas, fluxos e cortes de fluxos ao infinito. É daí que poderá advir, como um efeito secundário, socialmente condicionado, a repartição entre um sujeito desejante, como peça residual adjacente à máquina, e um objeto do desejo como objeto faltante – de onde parte a psicanálise. Mas aqui, no nível da maquinaria do inconsciente, segundo Deleuze e Guattari, o desejo desconhece a repartição entre interior e exterior, e não tem nada a ver com um movimento que iria de dentro para fora. Ele é engendrado diretamente no acoplamento entre máquinas impessoais e pré-individuais, cujo dinamismo é o do sistema corte-fluxo, em que cada máquina produz um fluxo que outra corta, e corta ela mesma um fluxo emitido por outra, ao infinito. Os termos do sistema corte-fluxo do desejo são, assim, as

[73] *ibid.*, pp.82, 147.

máquinas e seus objetos parciais: "O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta."[74] "Somente os fluxos são a objetividade do próprio desejo".[75]

Exemplo: o seio e a boca.[76] O seio funciona como máquina produtora de um fluxo, cortado pela boca como máquina que extrai e corta o fluxo do seio. É assim que já o bebê vive o inconsciente: como uma "fábrica". Seus órgãos não são vividos enquanto órgãos, mas enquanto máquinas ou peças de máquinas, que acoplam fluxos e objetos parciais os mais díspares. Deleuze cita também o caso do pequeno Joey, a "criança-máquina" analisada por Bettelheim, que só vivia, dormia e dava conta de suas funções básicas digestivas por meio de toda uma engenharia ritual, executada com "tamanha destreza", em que conectava seu corpo a motores, volantes, correntes elétricas, mesmo que imaginárias. O fato é que sem tais "junturas elétricas" o seu aparelho digestivo não funcionaria.[77] Com o esquizofrênico passa-se a mesma coisa. Não é que ele viva seu corpo como uma máquina total, individual, mas ele o vivencia sendo atravessado por máquinas, dentro de máquinas ou adjacente a máquinas.[78] Seus órgãos só funcionam como peças de máquinas quaisquer, em relação com outras peças exteriores: como os raios do céu que o presidente Schreber sente no ânus.[79]

As máquinas desejantes produzem as ligações no desejo, as conexões, as organizações as mais diversas. É esse mesmo o caráter especial das máquinas: o fato de que elas colocam em jogo elementos completamente díspares e estranhos uns aos outros e fazem com que, de alguma maneira, isso funcione em conjunto.[80] "No limite, o esquizofrênico faz uma máquina funcional com elementos últimos, que nada mais têm a ver com o seu contexto e que vão entrar em relação uns com os outros *por força de não terem relação*".[81] Algo irá circular por entre as máquinas e tudo o que elas tomem como suas peças. Mais ainda, esses elementos que são tomados como peças não são entidades pré-existentes em outras máquinas. Nem as peças nem as máquinas pré-existem. Eles são inventados como peças de uma máquina na medida em que o desejo assim lhes investe. É nesse sentido que devemos compreender o slogan "todos somos *bricoleurs*", da primeira página de *O anti-Édipo*: só há desejo mediante a

---

[74] **AE**, p.16.
[75] **DRL**, p.84.
[76] **AE**, p.16.
[77] **DRL**, p.22-23.
[78] *ibid*.
[79] **AE**, p.11. Cf. SCHREBER, D. **Memórias de um doente dos nervos**. Rio de Janeiro : Edições Graal, 1984.
[80] **DRL**, p.23.
[81] *ibid*. – grifo do autor.

constituição de um campo de imanência em que elementos disparatados, heterogêneos vão ser reunidos, articulados, e de alguma maneira funcionarão em conjunto – não *apesar* da diferença entre eles, mas sobretudo *através* dela.[82]

Porém, se as máquinas desejantes dão conta de todo tipo de produção, conexão, ligação e articulação, entre fluxos; tudo isso só se passa sobre um fundo informal inarticulado e improdutivo, que mantém com as máquinas desejantes uma relação ambivalente. Este fundo inarticulado é o CsO, que tanto *repele* as máquinas desejantes quanto as *atrai* para si. O CsO, como já parecia indicar Artaud, não é tomado aqui como uma entidade especificamente esquizofrênica, mas como o corpo mesmo do desejo enquanto tal, do qual o esquizofrênico faz a experiência extrema.[83]

Há um duplo movimento do CsO. Por um lado, o CsO repele o funcionamento orgânico de suas máquinas-órgãos, interrompe sua produtividade, desliga os fluxos que estavam ligados entre si. Aqui, o conflito entre o CsO e as máquinas engendra uma máquina "paranoica" repulsiva.[84] Por outro lado, o CsO atrai e se apropria de seus órgãos como suas máquinas, suas potências, que serão subordinadas a um outro regime de funcionamento, anorgânico. Aqui, surge uma máquina "miraculante" fetichista, que inscreve seus órgãos ou objetos numa superfície "encantada" de registro. A máquina paranoica e a máquina miraculante são mutações das máquinas desejantes, geradas através do confronto destas com o CsO improdutivo. Essa alternância entre atração e repulsão é vivida de maneira especialmente intensa pelo presidente Schreber, que ora repele seu ânus e paralisa ou interrompe sua evacuação, ora sente seu ânus miraculado pelos "raios de Deus" e se sente autorizado a

---

[82] Lévi-Strauss definia o pensamento selvagem pelo modelo da atividade da *bricolage*, enquanto o pensamento europeu teria como modelo o trabalho do engenheiro. Enquanto o engenheiro só procede à criação de qualquer coisa através de um projeto pré-concebido e de uma obtenção prévia das matérias-primas que serão necessárias para a execução do projeto, pressupondo um universo aberto "infinito" de possibilidades, o *bricoleur*, por sua vez, tem como regra de seu jogo arranjar-se com os "meios-limites" contingentes, variáveis em cada situação, que marcam um "conjunto finito de utensílios e de materiais bastante heteróclitos" onde ele precisa selecionar o que irá pegar e o que não irá em função do princípio prático de que "isso pode servir". Cf. LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 1997. p.33. Deleuze e Guattari, ao dizerem que "todos somos *bricoleurs*", ampliam o alcance dessa lógica, tirando-a de um traço característico do "pensamento selvagem" e lançando-a a paradigma de funcionamento do próprio desejo enquanto tal, na medida em que este é indiferente tanto à cisão natureza-sociedade quanto civilizados-selvagens. O que não significa que não haja diferenças, como o terceiro capítulo de *O anti-Édipo* demonstra, entre a organização do desejo no mundo capitalista ou no mundo indígena, mas apenas que no nível ontológico (ou seja, produtivo) o desejo é *bricoleur*, restando em aberta a questão de como essa *bricolage* será operacionalizada, organizada, trabalhada em cada tipo de máquina social (selvagens, bárbaros, civilizados…).

[83] Como sublinhou Zourabichvili em seu verbete sobre o CsO. Cf. ZOURABICHVILI, F. **O Vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p.32.

[84] **DRL**, p.25.

retomar seus fluxos de fezes. Schreber é tomado por Deleuze e Guattari como verdadeiro teórico da esquizofrenia.[85]

A condição paradoxal de funcionamento das máquinas desejantes é a de tangenciar perpetuamente a interrupção de seu funcionamento: as máquinas só funcionam dando defeito, "desarranjando-se constantemente".[86] Pois elas só articulam e organizam uma massa que é ela mesma desarticulada e inorgânica, onde escorre um "puro fluido, em estado livre e sem cortes".[87] Esta massa é o CsO. "As máquinas desejantes fazem de nós um organismo; mas, no seio dessa produção, em sua própria produção, o corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização ou organização nenhuma".[88] O CsO protesta, não tanto contra as máquinas ou os órgãos, mas sobretudo contra o organismo enquanto organização dos órgãos imposta ao corpo. Aos fluxos ligados, conectados e recortados, o CsO opõe seu fluido amorfo antiprodutivo, "indiferenciado", ou melhor, atravessado somente por diferenças de intensidade, intensidades livres.[89] À organização do organismo, o CsO opõe sua desarticulação (ou melhor, como veremos com maior clareza em *Mil platôs*, suas infinitas articulações, *n*-articulações).

No entanto, esse conflito CsO-máquinas é apenas aparente, pois na verdade ele marca os dois polos da mesma atividade do desejo, que oscila entre o aspecto produtivo das máquinas, enquanto captam e conectam intensidades do CsO, formando diversos estados intensivos ou zonas sobre o CsO, e o elemento improdutivo do CsO, que repele as máquinas e, no limite, tende à paralisá-las. O CsO é tanto "produzido como o fluido amorfo da antiprodução quanto como suporte que se apropria da produção de fluxos".[90]

---

[85] **AE**, p.11: "O presidente Schreber sente algo, produz algo, e é capaz de fazer a teoria disso." Deleuze e Guattari colhem a terminologia da "repulsão" e da "atração" diretamente do texto de Schreber. É um bom exemplo para se pensar a relação de Deleuze e Guattari com os casos clínicos na construção do léxico conceitual da esquizoanálise.

[86] *ibid.*, p.20.

[87] *ibid*.

[88] *ibid*.

[89] O problema aqui é de perspectiva: o CsO é ora considerado como enorme "objeto não diferenciado", "fluido amorfo indiferenciado" (**AE**, pp.20-21) e ainda "ovo indiferenciado" (**DRL**, p.24); ora considerado como não indiferenciado e povoado por diferenças de intensidade – como escrevem em *Mil platôs*: "o ovo designa sempre esta realidade intensiva, *não indiferenciada*, mas onde as coisas, os órgãos, se distinguem unicamente por gradientes, migrações, zonas de vizinhança". (**MPv.3**, p.31 – grifo nosso). Não há contradição entre as duas formulações, como podemos deduzir da indicação de Deleuze no verbete sobre a esquizofrenia de 1975 que usamos aqui abundantemente: "Caso se considere o corpo sem órgãos como um ovo pleno, é preciso dizer que, *sob* a organização que ele tomará, que ele desenvolverá, o ovo não se apresenta como um meio indiferenciado: ele é atravessado por eixos e gradientes, polos e potenciais, limiares e zonas destinadas a produzir mais tarde esta ou aquela parte orgânica, mas cujo único agenciamento é, no momento, intensivo." (**DRL**, p.26). Retornaremos ao tema do ovo em outro momento.

[90] **AE**, p. 431.

No limite da máxima repulsão, o CsO é o estupor catatônico do esquizofrênico, tomado como "modelo da morte", em que as máquinas interrompem sua atividade e o esquizofrênico fica congelado em atitudes rígidas, que podem ser conservadas por muito tempo. É neste sentido que o CsO designa o grau zero das intensidades, ou a intensidade = 0.

No outro sentido, um impulso produtivo se insinua no interior da parada antiprodutiva, e retoma o movimento. Aqui, enquanto o CsO atrai os órgãos e apropria-se deles, isto só se dá, é preciso frisar, na medida em que eles são forçados a funcionarem num regime contrário ao do organismo. "Miraculadas" ou "encantadas" pelo CsO, as máquinas-órgãos irão produzir alguma coisa segundo a regra de produção do CsO, que é por natureza desviante do corpo orgânico.

É o caso do drogado, que faz com que sua fisiologia se volte em favor da produção e manutenção das ondas específicas da droga, de modo que todas as funções ordinárias do organismo como comer, dormir, etc., tornam-se secundárias e instrumentais àquele objetivo. O mesmo vale para o exemplo dos casos de anorexia, em que o corpo anoréxico subordina o organismo à constituição de um CsO, que encontra substitutos aos alimentos e busca viver sob o limiar mínimo de sua necessidade de comer, para que possa prolongar ao máximo sua experimentação da anorexia, em um protesto contra o alimento e contra as refeições familiares.[91] De qualquer maneira, os dois polos (catatonia do CsO e exercício anorgânico das máquinas) nunca estão realmente separados, mas engendram formas nas quais ora prevalece a atividade repulsiva paranóide , ora a atividade atrativa miraculante, em proporções variáveis.

I.1.7. O estatuto paradoxal do CsO

Eis a ambivalência à primeira vista desconcertante do CsO. "Condição do desejo", o CsO é também o "modelo da morte", na medida em que todo processo de desejo envolve o seu grau zero intensivo, matricial, a partir do qual são produzidas todas as quantidades intensivas que vão preencher o espaço em tal ou tal grau.[92] "O modelo da morte aparece quando o corpo sem órgãos repele e depõe os órgãos (....) até a automutilação, até o suicídio".[93] O CsO como modelo da morte é o caso extremo da catatonia esquizofrênica, que marca o próprio limite da máxima repulsão ao funcionamento orgânico do corpo. No entanto, se o CsO

[91] O caso da anorexia é analisado por Deleuze em **D**, p.127-129.
[92] O recurso ao *Vocabulário de Deleuze* de Zourabichvili também é instrutivo sobre este ponto. ZOURABICHVILI, F. *op.cit.*, p.32.
[93] **AE**, p.435.

é também condição do desejo, isso se deve ao fato de que algum grau de repulsa ao organismo é necessário para que a própria máquina funcione e produza. Caso contrário, o organismo se sedimentaria e impediria o funcionamento das máquinas. Sendo o organismo um produto, se não houver o condicionamento desestabilizante da instância antiprodutiva do CsO sobre os produtos, não há enxerto imanente e recíproco do produto no produzir, e vice-versa, de modo que o ciclo produtivo se interrompe. Dito de outra maneira: "É certamente pelo corpo, é certamente pelos órgãos que o desejo passa, mas não pelo organismo", pois o organismo não passa de um estado, de um produto, que não esgota o desejo em seu processo de produção da realidade.[94]

O funcionamento produtivo das máquinas depende, portanto, dessa instância antiprodutiva (o CsO), que tanto bloqueia e neutraliza as fixações do produto no organismo quanto libera, desencadeia outras produções ao atrair outras tantas máquinas-órgãos sobre si. É esse o estatuto paradoxal do CsO em *O anti-Édipo*. No seio da relação produção-produto, no seio do processo de produção (imediatamente social e desejante ou "metafísico"), o CsO é criado como terceiro termo que desencadeia tanto a neutralização do organismo (repulsão) quanto a produção anorgânica (atração), enquanto opera como condição desestabilizante do sistema. Impedido de se concluir, se apaziguar, se estabilizar em seus produtos, o processo não pode fazer outra coisa que não retomar-se a si mesmo enquanto produção de produção. Por isso que a oposição não se passa exatamente entre o CsO e os órgãos, mas entre o conjunto do CsO e os órgãos contra o *organismo*, entendido como esta "organização que impõe aos órgãos um regime de totalização, de colaboração, de sinergia, de integração, de inibição e de disjunção"[95], e que fixa o corpo nessa identidade, com uma forma definida e com funções orgânicas a cumprir. Sob o organismo, o corpo grita e protesta com sua realidade intensiva, que pede passagem a outras tantas articulações anorgânicas.

"No fundo", concluem Deleuze e Guattari, "os órgãos parciais e o corpo sem órgãos são uma só e a mesma coisa, uma só e mesma multiplicidade (...)." As máquinas enquanto órgãos "parciais" do CsO são "*as potências diretas do corpo sem órgãos, e o corpo sem órgãos é a matéria bruta dos objetos parciais*". De modo que o CsO e as máquinas constituem os dois elementos materiais das máquinas desejantes esquizofrênicas, uns como "peças trabalhadoras", o outro como "motor imóvel" nas quais as peças se engancham.

---

[94] *ibid.*, p.432.
[95] *ibid.*, p. 431; **DRL**, p. 24. Essa ideia reaparece com força em **MPv.3**, p.24.

Em suma, o CsO

> é a matéria que preenche sempre o espaço com este ou aquele grau de intensidade, e os objetos parciais são esses graus, essas partes intensivas que produzem o real no espaço a partir da matéria como intensidade = 0. O corpo sem órgãos é a substância imanente, no sentido mais espinosista da palavra; e os objetos parciais são como seus atributos últimos, que lhe pertencem justamente porque são realmente distintos e não podem, assim, excluir-se ou opor-se.[96]

É exatamente porque o CsO não se opõe às máquinas tomadas como seus órgãos que podemos compreender a distinção entre a *condição* do funcionamento da máquina e o seu *funcionamento* propriamente.[97] Em sua face repulsiva, o CsO condiciona o funcionamento das máquinas – pois, se o CsO não repelisse o organismo enquanto produto acabado, fixado, organizado, a produção se estabilizaria nele e ali cessaria. A produção retoma seu ciclo em função da *condição* de seu funcionamento: a face repulsiva do CsO. Já quanto ao aspecto atrator do CsO, podemos dizer: a atração é o próprio funcionamento das máquinas desejantes. Mas o que define este funcionamento, este exercício das máquinas desejantes?

Vimos que no limite de sua face repulsiva, o CsO é o *modelo da morte*. Ora, para que as máquinas funcionem, dizem Deleuze e Guattari, para que o conjunto CsO-máquinas funcione ou tome consistência, é preciso que as máquinas desejantes, em seu exercício, convertam constantemente o *modelo* da morte na *experiência* da morte. Em que se distingue a experiência da morte do modelo da morte?

Não há aqui nenhum obscurantismo nem culto à morte, muito pelo contrário. A experiência da morte é o exercício mais vital, mais ativo, em que o corpo se abre a devires e variações de potência, conquista novas capacidades e testa outras organizações. É uma experiência afirmativa, em que o organismo é neutralizado e intensidades são liberadas no corpo. A experiência da morte, dizem Deleuze e Guattari, "é a coisa mais ordinária do inconsciente, precisamente porque ela se faz na vida e para a vida, ela se faz em toda passagem ou todo devir, em toda intensidade como passagem e devir."[98] É este o ciclo esquizofrênico das máquinas desejantes: elas oscilam constantemente entre o modelo da

---

[96] **AE**, pp. 432-433. – Analisaremos em outro momento a correspondência esboçada aqui, e desenvolvida em *Mil Platôs*, entre o CsO e a ontologia espinosana.

[97] **AE**, p.436.

[98] *ibid.*, pp.436-437. Note-se a semelhança desta formulação com o que dizem depois em *Mil platôs*, que abordaremos no próximo capítulo: "O que quer dizer desarticular, parar de ser um organismo? Como dizer a que ponto é isto simples, e que nós o fazemos todos os dias. (...) Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade (...)" (**MPv.3**, p.25).

morte (que corresponde à face repulsiva do CsO, à condição de funcionamento das máquinas) e a experiência inconsciente da morte (que se desenrola sobre o aspecto atrator do CsO, no funcionamento efetivo das máquinas, na medida em que o corpo é atravessado por intensidades, emoções intensivas produzidas a partir do grau zero matricial do CsO).

Alternar de um a outro, do modelo da morte à experiência da morte, e da experiência da morte ao modelo da morte, é isto o que Deleuze e Guattari chamam de *esquizofrenizar a morte*.[99] É esta a atividade que define essencialmente as máquinas desejantes. Em seu movimento ativo, é precisamente isto que as máquinas desejantes nos dizem, nos fazem viver e sentir intensamente: "*...sim, o retorno à repulsão recondicionará outras atrações, outros funcionamentos, a movimentação de outras peças trabalhadoras sobre o corpo sem órgãos, a ativação de outras peças adjacentes no entorno…*".[100]

Isso quer dizer que é somente em cada caso concreto que a morte, segundo suas duas modalidades de peça da máquina (seja enquanto modelo da morte, seja enquanto experiência da morte), deve ser avaliada.[101] "A paciente retomada do processo ou, ao contrário, sua interrupção, estão ambas tão estreitamente misturadas que só podem ser avaliadas uma em relação à outra".[102] São estas as duas mortes ou os dois sentidos da morte, conforme Deleuze e Guattari propõem a partir de uma leitura de Blanchot: a morte que se experimenta e que é vivida como processo de transmutação ou devir; e a morte que vem de fora e que cessa o processo, interrompe-o definitivamente, de modo que não é realmente experimentada porque cessa a experimentação.[103] No primeiro caso, a morte é tomada como aspecto que afirma a passagem de um *a mais* intensivo da vida; no segundo, ela envolve a própria interrupção de um processo vital.

I.1.8. Molar e molecular

Com efeito, os dois polos do funcionamento do desejo na teoria esquizoanalítica (paralisação catatônica ou produção anorgânica) não dizem respeito a uma estrutura psíquica,

---

[99] "... há retorno da experiência da morte ao modelo da morte, no ciclo das máquinas desejantes. (...) Ir sempre do modelo à experiência, e novamente partir, retornar do modelo à experiência, é isso, *esquizofrenizar a morte*, o exercício das máquinas desejantes" (**AE**, p.438).
[100] *ibid*., p.438 – grifo nosso.
[101] "Então, a morte é uma peça de máquina desejante, peça que deve ser (...) avaliada no funcionamento da máquina e no sistema de suas conversões energéticas, e não como princípio abstrato." (*ibid*., pp.440-441).
[102] *ibid*., p. 422.
[103] **AE**, p.437.

mas à própria maquinaria da produção e da reprodução social, tal como esta se desenvolve historicamente. O projeto deleuzo-guattariano é fazer com que uma mesma estrutura conceitual dê conta tanto da dimensão social dos processos produtivos quanto do componente de produção subjetiva que lhe é próprio. Neste esquema, então, o campo social, histórico, político passa diretamente pelo desejo tanto quanto a produção social é imediatamente investimento e descarga de energias desejantes. É nesse sentido que Deleuze e Guattari insistem que só há *uma* economia, imediatamente social e desejante, como vimos. De modo que toda máquina é ao mesmo tempo máquina social e máquina desejante. Vimos ainda que entre a produção social e a produção desejante há identidade de natureza *e* diferença de regime. Mas como se articula a relação entre os dois regimes distintos da produção no seio de sua identidade de natureza?

Neste ponto é preciso introduzir, seguindo Deleuze e Guattari, novos conceitos: molar e molecular. Primeiramente, dir-se-ia que as máquinas desejantes correspondem ao plano *molecular* da produção social, ao passo que a máquinas sociais e técnicas dizem respeito ao plano *molar* da mesma.

Mas não basta reportar simplesmente o molecular às máquinas desejantes e o molar às máquinas sociais e técnicas para compreender como eles se relacionam, porque é no seio dos investimentos libidinais que é preciso distinguir a *direção* molar da *direção* molecular. É preciso dizer, então, que a distinção entre molar e molecular é a distinção entre dois tipos de forças físicas inextricavelmente ligadas: forças elementares através das quais o inconsciente se produz (máquinas desejantes – moleculares); e resultantes que reagem sobre as primeiras, conjuntos estatísticos através dos quais o inconsciente se representa, já sofrendo recalcamento e repressão de suas forças elementares (máquinas sociais e técnicas – molares).[104] Assim, fica claro que, entre o molar e o molecular, não há dualidade ontológica, pois não há, entre eles, oposição real. Nas palavras de Deleuze e Guattari: "Não há máquinas desejantes que existam fora das máquinas sociais que elas formam em grande escala; e também não há máquinas sociais sem as desejantes que as povoam em pequena escala."[105] O molar só se forma subordinando o molecular a suas grandes estruturas, e o molecular, por sua vez, povoa e engendra variações no molar, submetendo a si os fenômenos estruturais dos grandes conjuntos

[104] *ibid.*, p.374.
[105] *ibid.*, p.451.

molares.[106] Como notou Lapoujade, o molar, realmente, não passa do molecular ligado ou tornado gregário, enquanto que o molecular é o molar desligado ou tornado disperso.[107]

Molar e molecular não designam tampouco uma distinção entre individual e coletivo, como se o individual fosse o molecular e o coletivo o molar, pois as micromultiplicidades desejantes são tão coletivas quanto os grandes conjuntos sociais, na medida em que "são inseparáveis e constituem uma só e mesma produção."[108] Trata-se de uma distinção *física*. Microfísica molecular e macrofísica molar são os dois regimes físicos da maquinaria do desejo.[109]

I.1.9. Os dois polos do investimento libidinal: paranoia e esquizofrenia

A esta distinção física está associada uma diferença qualitativa de um ponto de vista *político*: as pequenas fugas *moleculares* esquizofrênicas contra os grandes planos *molares* paranoicos; a desterritorialização esquizo revolucionária contra as territorialidades e reterritorializações reacionárias e fascistas da paranoia.

Deleuze e Guattari usam frequentemente dois exemplos de enunciados que ilustram a orientação esquizo-revolucionária ou paranoico-reacionária. Os enunciados paranóicos são de tipo: "Nós, de raça superior…", e envolvem grandes retornos a ancestralidades elevadas, divinas, grandes planos de integração, que alimentam racismos e nacionalismos os mais diversos. Ao passo que o enunciado tipicamente esquizo seria como o de Rimbaud: "sou um negro, sou uma besta, sou eternamente de raça inferior", ou ainda, acrescentaríamos, "somos todos Guarani-Kaiowá", "somos todos judeus-alemães", e sua característica é investir o campo social de uma potência revolucionária que desarranja molecularmente as organizações

---

[106] Cf. *ibid.*, p.370: "os dois tipos de investimento distinguem-se radicalmente, conforme um incida sobre as estruturas molares que subordinam as moléculas a si, enquanto que o outro, ao contrário, incide sobre as multiplicidades moleculares que subordinam a si os fenômenos estruturais de multidão." E p.379: "Ou seja: as máquinas desejantes moleculares são, em si mesmas, investimentos das grandes máquinas molares ou das configurações que elas formam sob as leis dos grandes números, num ou no outro sentido da subordinação. Máquinas desejantes de um lado e, de outro, máquinas orgânicas, técnicas ou sociais: são as mesmas máquinas em condições determinadas. Por condições determinadas, entendemos essas formas estatísticas nas quais elas entram como outras tantas formas estáveis, unificando, estruturando e procedendo por grandes conjuntos pesados; as pressões seletivas que agrupam as peças retêm algumas delas e excluem outras, organizando as multidões. São, portanto, as mesmas máquinas, mas de modo algum são o mesmo regime, as mesmas relações de grandeza, os mesmos usos de sínteses."

[107] LAPOUJADE, D. *op.cit.*, p.183.

[108] **AE**, p.451.

[109] É importante mencionar que Deleuze e Guattari insistem que não falam de física em um sentido metafórico: "o inconsciente diz respeito à física; não é absolutamente por metáfora que o corpo sem órgãos e as suas intensidades são a própria matéria". (*ibid.*, p. 373).

sociais molares em seu conjunto.[110]

O aspecto político imanente à oposição entre estes dois tipos fica evidente desde que se compreenda que o que há em cada uma das duas operações de investimento é um jogo de *subordinação*, que ora se dá em um sentido, ora em outro. De modo que os dois polos molar-paranoico e molecular-esquizofrênico se definem assim:

> *um*, pela sujeição da produção e das máquinas desejantes aos grandes conjuntos gregários que elas constituem em grande escala sob tal forma de potência ou de soberania seletiva, o *outro*, pela subordinação inversa e pela subversão de potência; *um*, por estes conjuntos molares e estruturados, que esmagam as singularidades, selecionando-as e regularizando aquelas que eles retêm em códigos ou axiomáticas, o *outro*, pelas multiplicidades moleculares de singularidades que, ao contrário, tratam os grandes conjuntos como outros tantos materiais próprios para sua elaboração; *um*, por linhas de integração e territorialização que param os fluxos, que os estrangulam, que os fazem retroceder ou os recortam segundo os limites interiores ao sistema, de tal maneira que eles produzem as imagens que vêm preencher o campo de imanência próprio a esse sistema ou esse conjunto, o *outro*, por linhas de fuga que os fluxos descodificados e desterritorializados seguem, inventando os seus próprios cortes ou esquizas não figurativas que produzem novos fluxos, transpondo sempre o muro codificado ou o limite territorial que os separam da produção desejante.[111]

Perguntamos, enfim: qual é o lugar do CsO neste esquema? Deleuze e Guattari explicam que todo desejo, como vimos, passa pelo corpo sem órgãos (e não pelo organismo), mas é o próprio corpo sem órgãos que tem *duas faces*, que correspondem às duas direções da física evocadas: a direção molar que se volta para os "grandes números e para os fenômenos de multidão" (macrofísica) e a direção molecular que se volta para "moléculas que já não obedecem às leis estatísticas, ondas e corpúsculos, fluxos e objetos parciais que já não são tributários dos grandes números, linhas de fuga infinitesimais em vez de perspectivas de grandes conjuntos" (microfísica).[112] É sobre o CsO enquanto "dobradiça"[113] entre o molar e o molecular que ocorre a partilha correspondente entre os dois polos de investimento social libidinal: o paranoico-reacionário e o esquizofrênico-revolucionário.

Certamente, mais importante do que a distinção estanque entre os dois polos é reter a compreensão de que na prática os investimentos libidinais não param de oscilar de um a outro

---

[110] *ibid.*, pp.365-366, 451-452, 486-488. A passagem parafraseada de Rimbaud, citada abundantemente por Deleuze e Guattari encontra-se na obra *Uma temporada no inferno* (1873), seção "Mau sangue".
[111] *ibid.*, p.486
[112] *ibid.*, p.369.
[113] *ibid.*, p.371.

segundo relações muito complexas, e que a tarefa da esquizoanálise é precisamente analisar essas oscilações ou mesmo a coexistência de investimentos de tipos diferentes para intervir localmente nas situações concretas.[114] A questão é inteiramente prática, no sentido de ética e política. Trata-se de localizar os pontos de bloqueio que captam e minguam a força de um processo desejante, de modo a liberar, num exercício incessante, as linhas de fuga do desejo de suas reterritorializações reacionárias. Não há como prever "a maneira pela qual se desprende uma inesperada potência revolucionária, às vezes até mesmo no seio dos piores arcaísmos" e "inversamente, a maneira pela qual isso vira ou se mantém fascista, pela qual isso recai no arcaísmo".[115] A ética proposta aqui torna-se então a de uma apologia da experimentação, da montagem experimental sobre o corpo sem órgãos, e do aprendizado com os processos tanto em sua riqueza quanto em sua miséria.

I.1.10. As paradas do processo e o desafio ético da esquizoanálise

Afinal, Deleuze e Guattari se perguntam: de que está doente o esquizofrênico, já que não é da esquizofrenia como processo? "O que transforma a abertura em desmoronamento?" [116] A resposta que propõem é que o processo não se converte ele mesmo em desmoronamento, de modo que todo *breakdown* só pode advir de maneira forçada, por um dentre os três mecanismos com que redefinem o que a psicanálise considerava como o conjunto das estruturas clínicas: neurose, psicose e perversão. Para Deleuze e Guattari, não se trata de estruturas clínicas, mas de territorialidades artificiais produzidas por mecanismos de reterritorialização que incidem sobre o processo esquizofrênico (que é ele mesmo desterritorializante) segundo três mecanismos distintos. Esquematicamente, a neurose corresponde à parada forçada do processo, a psicose é engendrada quando o processo faz de si mesmo uma meta, a perversão é produzida quando o processo se põe a girar no vazio.

Chegamos de volta ao elemento ético do capítulo final de *O anti-Édipo*, que entrevimos no início. É aqui que intervém a "grande prudência", a "grande paciência" a que aludimos. A esquizofrenização da morte é tanto a *atividade* das máquinas desejantes como a *direção ou aposta clínica* da esquizoanálise. É preciso experimentar, testar as atuais organizações de que dispomos, para avaliar os riscos de desfazê-las em busca de novas

[114] *ibid.*, p.367.
[115] *ibid.*, p.366.
[116] *ibid.*, p.481.

organizações. É preciso atravessar "várias camadas", "vários planos de resistência vindos de dentro ou impostos de fora", para um corpo chegar a reconquistar a viagem. O processo só pode "se desembaraçar, perseverar em si mesmo e se efetuar, na medida em que for capaz de criar (...) uma terra nova", e, para tanto, é preciso "voltar a passar pelas velhas terras, estudar sua natureza, sua densidade, pesquisar como se agrupam em cada uma os índices maquínicos que permitem ultrapassá-la".[117] Afinal: "Como seria possível a viagem do esquizo independentemente de certos circuitos, como poderia ele dispensar uma terra?", e ainda, inversamente, "como estar seguro de que esses circuitos não voltam a formar as terras demasiado conhecidas do asilo, do artifício ou da família?"[118]

Somos inclinados a notar, retroativamente, que é já o problema dos riscos da experimentação que insiste aqui, ainda que o termo "experimentação" não seja utilizado em *O anti-Édipo*.[119] Qual o risco de abandonar uma terra, uma organização atual, em favor de uma abertura intensiva, de uma desterritorialização que é por natureza imprevisível (ainda que não seja indeterminada[120])? O corpo sofre por estar organizado sob um organismo, como vimos. Mas não sofrerá ele também de um gesto demasiado abrupto de desorganização? Não sofrerá ele até mais, eventualmente, numa ruptura grosseira de seu próprio organismo? Como evitar que, no movimento de esquizofrenização da morte, não se caia num suicídio? Como medir, avaliar, taticamente, as maneiras de desfazer as organizações insuportáveis que são impostas ao corpo? "Como fazer para que o corpo sem órgãos não se encarcere, imbecil e catatônico?" [121] É preciso muita precaução, é preciso conhecer muito bem a organização atual das máquinas para encontrar nela mesma os vetores que a abrem para devires, passagens de intensidade, vibrações perceptivas, e testar a cada vez como e até onde uma nova conjunção de fluxos pode liberar potências sem fazer desmoronar de uma só vez toda e qualquer organização. É

---

[117] *ibid*. pp.420-421.

[118] *ibid*, p.422. Vale salientar que a noção de "viagem" aqui empregada não diz respeito a um movimento em extensão necessariamente, mas sim a um sentimento de passagem de intensidades, de variação da própria potência. Daí que a viagem seja sempre dita viagem intensiva ou viagem "imóvel", mesmo que a ela possa corresponder um movimento na extensão, não é por este que ela é definida. "A viagem esquizofrênica pode ser imóvel; e, mesmo em movimento, ela se faz sobre o corpo sem órgãos, em intensidade." (**DRL**, p.26).

[119] A "experimentação" só aparece textualmente como um conceito forte em Deleuze e Guattari, com um sentido ético e político claro, a partir de *Kafka, por uma literatura menor* (1975) – ainda que já apareça em algumas entrevistas. Cf. o recenseamento da história do uso da noção de "experimentação" ao longo de toda a obra de Deleuze na abertura da segunda parte de BARBOSA, Mariana de Toledo. **A ética em Deleuze**: um corpo que avalia e experimenta. Tese de Doutorado em Filosofia, PPGF/IFCS-UFRJ/ École Doctorale 139, Université Paris Ouest Nanterre La Défense. 2012.

[120] Por isso, elas são apreensíveis e em certa medida passíveis de serem manejadas por certas técnicas de regulação. Retomaremos este ponto em outro momento.

[121] **DRL**, p.32.

este o *locus* de onde emerge o corpo sem órgãos em *O anti-Édipo*: entre a produção e a antiprodução, entre a abertura e o colapso, entre o processo, sua paralisação abrupta e sua continuação ao infinito.

Capítulo 2

Plano de consistência e processos de estratificação em *Mil platôs*

I.2.1. De *O anti-Édipo* a *Mil Platôs*

Vimos, no capítulo anterior, a ideia de esquizofrenia como processo de produção em *O anti-Édipo*, o quadro geral onde se inscreve o conceito de CsO e a direção prática da esquizofrenização da morte a que chega o livro como conclusão. Cabe agora tematizar o que se deu na passagem entre o primeiro e o segundo tomos de *Capitalismo e Esquizofrenia*, especialmente no que diz respeito às mudanças na maneira de encaminhar o CsO.

Explicitamos que já *O anti-Édipo* era atravessado pelo tema das precauções que são necessárias para lidar com o processo esquizofrênico que define o desejo. *Mil platôs* leva esta preocupação às últimas consequências e faz agora um uso sistemático da noção de "prudência".[122] Por esse motivo, parece-nos que há mais continuidade do ponto de vista da ética mobilizada entre os dois livros do que ruptura. Nada havia para ser "corrigido", nesse sentido, em *O anti-Édipo*. Não parece que a prudência tenha sido introduzida em *Mil platôs* porque ela "faltava" no livro anterior, como se os autores tivessem aceitado a crítica de que teriam feito um elogio irresponsável da esquizofrenia, feito a mea-culpa, e voltado atrás, introduzindo, dessa vez, uma ideia de "cuidado" com o CsO que antes não estaria presente. Sobre *O anti-Édipo*, Deleuze disse em 1988: "esse livro sempre teve, me parece, uma prudência extrema".[123]

Entretanto, nota-se uma variação perceptível na maneira de conduzir os argumentos entre o volume 1 e 2 de *Capitalismo e esquizofrenia*, que se desenvolve mesmo sob a continuidade apontada no nível de sua proposta ética. Se não se trata de ruptura, em que consistem, portanto, as novidades temáticas e conceituais do segundo livro? O que as explica?

A crítica do inconsciente edipiano que caracterizava *O anti-Édipo* é substituída por um novo projeto em *Mil platôs*, dito "construtivista", voltado para a constituição de uma "teoria

---

[122] Em *O anti-Édipo* só havia uma ocorrência do termo "prudência"; na passagem sobre a "grande prudência" comentada no capítulo anterior (**AE**, p.420 e *supra* p.24 deste trabalho).

[123] Cf. "D de desejo" (vídeo 1, de A a F, 1h41min) *In*: DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. (1988). **O Abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista disponível em: http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf (acesso: 05/06/2019).

das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo".[124] Há uma nova concepção na montagem do livro de '80 que acompanha a transformação de seu próprio objeto: ele não se compõe de capítulos, mas sim de "platôs", definidos como zonas de variação contínua ou *continuums* de intensidade que traçam relações transversais entre domínios heterogêneos, e que podem ser lidos, em certa medida, independentemente uns dos outros. *Mil platôs* não é interdisciplinar, mas realmente transdisciplinar, porque não preserva as fronteiras entre os saberes e as práticas: trabalha imediatamente a partir de seu entrecruzamento, ou suas encruzilhadas.[125] Nesse mesmo sentido, há uma ampliação notável da bibliografia científica, filosófica e literária utilizada, extrapolando em todas as direções a temática anti-edipiana, que se ocupava centralmente de forjar a identidade de natureza e a diferença de regime entre a produção social e a produção desejante.

Os campos de que se compõe *Mil platôs* são verdadeiras "terras virgens de Édipo"[126], como disseram seus autores. Em seu conjunto múltiplo, fazem da Natureza inteira o objeto de estudo deste livro revolucionário, que conjuga o humor da liberdade de pensamento, da criação estilística, com o rigor de uma ambição filosófica sistemática e enciclopédica. Há ali uma atividade filosófica que conjuga, num mesmo plano conceitual[127], a sedimentação da Terra, a sopa primitiva, os organismos vivos, os pássaros e suas artes, sem deixar de lado, as populações humanas, seus sistemas de organização, seus desejos e modos de subjetivação, sejam formações indígenas, despóticas, capitalistas, sejam nômades, drogados, masoquistas, crianças, feiticeiros, movimentos revolucionários...

Sendo assim, pode-se dizer que a variedade tipológica das máquinas sociais de *O anti-Édipo* é agora parte de uma variedade mais ampla em *Mil platôs*: não apenas uma

---

[124] **MPv.1**: "Prefácio à edição italiana". Encontramos, entretanto, já em *O anti-Édipo*, uma passagem que indica que, também do ponto de vista da teoria da produção desejante, a categoria da multiplicidade como superação da dicotomia Uno-múltiplo era já central: "Só a categoria de *multiplicidade*, empregada como substantivo e superando tanto o múltiplo quanto o Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo, é capaz de dar conta da produção desejante: a produção desejante é multiplicidade pura, isto é, afirmação irredutível à unidade." (**AE**, p.62). Levando isto em conta, a diferença de perspectiva de um livro ao outro talvez seja mais tênue do que nos fazem crer tanto alguns comentadores quanto os próprios autores de *Capitalismo e Esquizofrenia*.

[125] Cf. *ibid*., p.15. É verdade que *O anti-Édipo* por sua vez já trabalhava diretamente nestes cruzamentos *trans* entre domínios diferentes (psicanálise, marxismo, antropologia, literatura, biologia…), mas *Mil platôs* leva esta prática às últimas consequências.

[126] *ibid*.

[127] "Falamos exclusivamente disto: multiplicidades, linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos e seus diferentes tipos, os corpos sem órgãos e sua construção, sua seleção, o plano de consistência, as unidades de medida em cada caso." (**MPv.1**, p.19).

variedade de formas de organização social, mas dos diversos tipos de *processos de estratificação* que ordenam e organizam a vida. Como se toda a dinâmica descrita em termos de montagem e funcionamento do desejo nos diversos tipos de sociedade em *O anti-Édipo* fosse, em *Mil platôs*, fractalizada em tantas outras populações (humanas e não-humanas) do cosmos, de modo que a própria multiplicidade sócio-desejante é forçada a operar no interior desta multiplicidade mais ampla da Natureza ou da Terra. O homem não é um império dentro de um império, disse Espinosa – é uma multiplicidade de multiplicidades, ao infinito, diriam talvez Deleuze e Guattari.

Assim, todo problema de *Mil platôs* só se coloca e só encontra suas próprias soluções articulando multiplicidades heterogêneas por relações transversais entre elas, segundo a orientação inversa (mas não simétrica) da estratificação *versus* desestratificação. As perguntas que interessam aqui são: como uma multiplicidade se estratifica para produzir tal ou qual conjunto organizado?, e tal ou qual organização entre conjuntos organizados, sendo que um pedaço pode ser geológico, outro orgânico, outro antropológico, etc.? Como uma multiplicidade organizada se desestratifica, abrindo-se a devires imprevistos e transpondo limiares? Ao mesmo tempo, como evitar que a desestratificação chegue a destruir completamente o mínimo de organização de que se precisa para viver, ou que faça retornar, ainda mais fortes e catastróficos, os estratos de que um conjunto pretendia se livrar? Enfim, como aprender a arte de uma desestratificação prudente?

Mil platôs se apresenta assim como um estudo sistemático e enciclopédico dos processos de estratificação e desestratificação que se desenvolvem na Natureza.[128] E é precisamente aí que o CsO será descrito: na interseção entre a face estratificada e a face desestratificada da realidade.

Em *O anti-Édipo*, os corpos sem órgãos já articulavam a face molar e molecular das máquinas, e operavam como constantes da reprodução social. Falava-se em um corpo pleno da terra, corpo pleno do déspota, corpo do capital, que, não obstante fossem produzidos pelo processo produtivo esquizofrênico, funcionavam como causas divinas do mesmo, se apropriando dos resultados do processo como se a ele pertencessem. Na medida em que os corpos sem órgãos já articulavam, como uma "dobradiça", a face molar à face molecular da produção sócio-desejante, sobre sua superfície desenrolava-se um duplo movimento. Por um lado, havia a liberação de vetores intensivos, transpondo gradientes e limiares de um meio,

[128] Sobre a virada de *O anti-Édipo* a *Mil platôs*, cf. LAPOUJADE, D. *op.cit*., cap. 7 "As tríades da Terra".

fazendo-o "fugir" como se estoura um cano (face molecular); e, ao mesmo tempo, por outro lado, operava-se a (re)ligação, a (re)ordenação e a (re)condução das intensidades em massas gregárias com resultantes estatísticas (face molar).

A terminologia do sistema dos estratos em sua oposição ao plano de consistência de *Mil platôs* prolonga e sofistica o que já pertencia à atividade essencial do CsO em '72. A novidade é correlativa à variação do objeto de um tomo a outro: de uma ontologia da produção desejante a uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, o CsO extrapola a função de dobradiça entre o molar e o molecular e constante da reprodução social em direção a operar como a pura matéria intensiva do Real, abarcando a dimensão produtiva de toda a Natureza (concebida num sentido radical e explicitamente espinosista). Deste ângulo, temos a impressão de que quase tudo que já pertencia ao conceito de CsO em *O anti-Édipo* é mantido, e a mudança para *Mil platôs* é sobretudo um acréscimo de sentido, uma espécie de hipertrofia ontológica do conceito – do *Socius* ao plano intensivo da Terra. Além disso, parece-nos que o deslocamento de ênfase das formulações éticas sobre o CsO no livro de '80 se caracteriza em grande parte pelo uso *sistemático* das noções de prudência e sobriedade no modo de pensar os processos de criação e experimentação sobre a Terra.

Limitemo-nos a citar, por enquanto, alguns dados que marcam a transição do primeiro ao segundo volume de *Capitalismo e Esquizofrenia*.

Mil platôs se compõe tanto de uma nova terminologia conceitual quanto de variações na maneira de descrever conceitos que já existiam, como é o caso do CsO. A noção de "experimentação" é empregada de maneira sistemática, com um sentido imediatamente ético e político, e atravessa o livro de ponta a ponta, acompanhada na maioria das vezes do conceito de "prudência", que é um verdadeiro refrão (ou um mantra) de *Mil platôs*. Notável também é o abandono da noção de máquina desejante – central em '72 – em favor de dois novos conceitos que ganham destaque: agenciamento e máquinas abstratas.[129] A esse respeito, em *Diálogos* (1977), Deleuze explica que sentiram necessidade de abandonar o termo "máquinas desejantes" porque ele estava se prestando a equívocos.[130] Deleuze comenta isso

[129] Sublinhamos, contudo, que já em **AE** encontramos o início do desenvolvimento da noção de agenciamento como que sobre as costas do conceito de máquina desejante, em formulações como, por exemplo: "A tese da esquizoanálise é simples: o desejo é máquina, síntese de máquinas, agenciamento maquínico — máquinas desejantes." (**AE**, p.390). Mesmo assim reconhecemos que o agenciamento só ganha toda sua densidade conceitual a partir do segundo livro escrito por Deleuze e Guattari, *Kafka, por uma literatura menor* (1975).
[130] **D**, p.118.

tranquilamente, porque, como indicou outra vez, ele e Guattari não estimavam nenhum apego pelas palavras que inventavam: "não acreditamos nas palavras; quando utilizamos uma palavra, temos vontade de dizer: se esta palavra não serve a vocês, encontrem outra, a gente sempre se arranja. As palavras são substitutos possíveis ao infinito."[131]

O que importa, então, para Deleuze e Guattari, não é tanto a palavra nela mesma considerada, mas aquilo que a palavra bloqueia ou faz passar, isto é, a maneira como os conceitos e textos filosóficos funcionam realmente como engrenagens numa "prática extra-textual".[132] Ou seja, o que lhes interessa é a maneira como os conceitos respondem aos problemas concretos que os demandam. E estes são sempre tanto teóricos quanto práticos, na medida em que, nesta perspectiva deleuzo-guattariana, toda filosofia é prática, não há filosofia que seja estritamente especulativa: a ética e a política são *coextensivas* a toda filosofia.[133] Os conceitos oferecem soluções parciais, saídas provisórias aos problemas em função dos quais eles são criados. Os conceitos podem abrir ou fechar portas, e quando fecham mais do que abrem, aí já não vale mais a pena defendê-los – vale mais inventar novos conceitos. Parece ser isso o que explica o abandono das máquinas desejantes e a inclusão da prudência como *leitmotiv* na passagem de *O anti-Édipo* a *Mil platôs*.

Nossa hipótese é que, se a noção de CsO não foi abandonada juntamente com as máquinas desejantes[134] – pelo contrário, o CsO parece ter tido seu campo operatório inclusive ampliado –, isso só pôde ser sustentado mediante a introdução de nuances, acentos e deslocamentos na formulação do CsO, que acompanham a mudança de tom de um livro a outro. Quais são essas nuances?

De maneira geral, tudo isso parece indicar que houve uma radicalização da problemática dos riscos imanentes à experimentação entre 1972 e 1980. A época agitada de *O anti-Édipo* (ainda ligado à ebulição de 1968) já havia passado e dado lugar à ressaca política e

---

[131] **ID**, p.350.
[132] **ID**, p.229.
[133] A coextensividade entre a ética e a política a toda filosofia segundo Deleuze, e sua relação com a difusão dos problemas éticos ao longo de todos os livros da obra deleuziana é tematizada por Mariana de Toledo Barbosa no artigo "Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da "grande identidade" Spinoza-Nietzsche". **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 141, Dez./2018, p. 867-890.
[134] Como vimos no capítulo anterior, as máquinas desejantes e o CsO formavam um par conceitual em *O anti-Édipo*, cabendo ao primeiro o aspecto produtivo do desejo, ao passo que o segundo operava como instância de antiprodução produzida no seio do processo produtivo, mas que se apropria dos resultados da produção como uma causa "miraculante".

cultural que marcou os anos que lhe sucederam e formaram o contexto de *Mil platôs*.[135] Diante da mistificação do processo esquizofrênico por parte dos movimentos da contracultura, diante da romantização da loucura que caracterizou a recepção de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari sentem a necessidade de sublinhar o que (já estava colocado mas) não foi percebido: o fato de que isso pode dar errado, ou seja, de que as tentativas descuidadas de experimentação podem fazer voltar ainda mais forte tudo aquilo de que se pretendia fugir. Trata-se, enfim, de firmar a ideia de que o próprio processo esquizofrênico carrega muitos riscos, e de que a aposta ética da esquizoanálise só assume todo seu sentido na medida em que estes riscos são levados a sério, quer dizer, enquanto são assumidos e desdobrados em todas as suas consequências teóricas e práticas.

I.2.2. O combate ao espontaneísmo e a emergência da prudência

Se perdermos de vista que a aposta ética da esquizoanálise é extremamente arriscada e delicada, corremos o perigo de reduzi-la à caricatura do espontaneísmo. Numa entrevista de 1982 a Laymert Garcia dos Santos, Guattari comenta este ponto de maneira muito clara. Laymert começa lembrando que a filosofia deleuzo-guattariana é uma filosofia para ser vivida, ou seja, é uma *ética*, e a vida proposta por tal ética é sem dúvidas muito perigosa. Em seguida, pede que Guattari explique a multiplicação dos conselhos de prudência em *Mil platôs*. Ao que Guattari responde: "Creio que a precaução que você aponta é importante – pois não falamos de modo algum de viagem no sentido da *trip* americana, com todo um pano de fundo quase místico que a noção de viagem assumiu em, digamos, toda a nova cultura."[136] E, no desdobramento de sua fala, Guattari situa o combate ao espontaneísmo como motivo político de onde emerge o conceito de prudência:

> A questão da prudência surgiu precisamente em reação às mitologias espontaneístas de uma certa época. Não se tratava de tudo e de qualquer coisa, de improvisação, do "liberou geral" etc. É muito mais a ideia de se levar em consideração tanto a riqueza quanto a precariedade desses processos. (...) Também se pode invocar processos criativos ligados às drogas. É verdade que o LSD, as drogas, podem desenvolver processos perceptivos, processos semióticos enriquecedores quando se agenciam com personagens como Henri Michaux. Mas os agenciamentos Henri Michaux

[135] Deleuze e Guattari comentam no prefácio à edição italiana de *Mil platôs* que, em certa medida, a diferença entre os dois livros deve-se à mudança de contexto entre eles: a "época agitada de um, que pertence ainda a 68" e "a calmaria já absoluta, a indiferença" do segundo. (**MPv.1**, p.9).

[136] GUATTARI, F. **Confrontações** – conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2016. p.17.

> não são muito frequentes e podem perfeitamente acontecer fenômenos de implosão, fenômenos de neutralização, de impotenciação (...).[137]

Repetimos com outras palavras: o conceito de prudência surge exatamente para combater todo espontaneísmo e colocar, no seu lugar, um *critério imanente* que seja capaz de perceber (e fazer perceber) tanto os pontos de bloqueio quanto as potencialidades criadoras no interior de um processo desejante, favorecer estas e inibir aqueles. A prudência – veremos melhor mais adiante – é sobretudo *seletiva*.

É preciso dizer que esta colocação supracitada de Guattari não rompe com os inúmeros elogios feitos aos escritores americanos, como os da geração *beatnik*, amplamente citados por Deleuze e Guattari desde *O anti-Édipo*. Pelo contrário, ela aprofunda e agrava o sentido deste elogio, insistindo sobre aquilo que pareceu ter ficado, pela recepção ('severamente') crítica, como um ponto cego das formulações de '72: o cuidado, o risco, o perigo, a precaução necessária à experimentação das montagens processuais do desejo. É exemplar a esse respeito a maneira como o "caso Kerouac" era apresentado já em *O anti-Édipo*:

> O caso Kerouac, o artista que recorre aos mais sóbrios meios, aquele que faz uma 'fuga' revolucionária, que se reencontra em pleno sonho da grande América e, depois, na busca dos seus ancestrais bretões da raça superior. Não será este o destino da literatura americana, o de ultrapassar limites e fronteiras, de fazer passar os fluxos desterritorializados do desejo, mas também de levá-los sempre a arrastar territorialidades fascistizantes, moralizantes, puritanas e familistas? Estas oscilações do inconsciente, estas passagens subterrâneas de um tipo a outro no investimento libidinal, frequentemente a coexistência dos dois, formam um dos objetos principais da esquizoanálise.[138]

Assim, o conceito de prudência marca uma nova nuance na formulação conceitual do CsO, sem dúvida; embora seu tema – a saber, o dos riscos da experimentação – e a direção de sua solução – a aposta numa ética da precaução ou do cuidado – já estivessem colocados desde *O anti-Édipo*. Tendo em vista o contexto de emergência do conceito de prudência na passagem do primeiro ao segundo volume de *Capitalismo e Esquizofrenia* e o nexo conceitual do díptico como um todo, propomos uma análise do que poderíamos chamar de teoria deleuzo-guattariana (ou esquizoanalítica) dos riscos da experimentação. Para chegarmos a destacar seus componentes característicos, precisamos nos ambientar com o vocabulário técnico de *Mil platôs* que a envolve.

---

[137] *ibid.*, pp.18-19.
[138] **AE**, pp.366-367.

I.2.3. Os dois planos: plano de consistência (CsO) e plano de organização (estratos)

Deleuze e Guattari tornaram famosa a pergunta: como fazer um corpo sem órgãos? Mas seria melhor, talvez, começarmos perguntando o seu inverso: *como se faz, de um corpo, um organismo*?[139] Ou ainda: como se faz, de uma matéria instável e não formada, um material ordenado, organizado, fixado? Isto é necessário porque, na ordem da exposição de *Mil platôs*, e do ponto de vista da lógica de sua trama conceitual, o que é primeiro é sempre o plano de consistência, *sobre* o qual se desenrolam fenômenos de compactação, espessamento, ordenação, organização que definirão o sistema dos estratos.[140]

Se o materialismo de *O anti-Édipo* era definido pela adoção da perspectiva de uma psiquiatria materialista, centrada na noção de "produção desejante", o novo materialismo de *Mil platôs* se apoia diretamente na oposição entre as chamadas duas tendências da matéria: a estratificação e a composição de conjuntos consistentes.[141]

É que, para Deleuze e Guattari, rigorosamente, há que se distinguir dois estados da matéria: a "matéria" e o "material". Por um lado, a *matéria* é por definição instável, e designa "o plano de consistência ou o Corpo sem Órgãos, quer dizer, o corpo não formado, não organizado, não estratificado ou desestratificado", e tudo o que escorre sobre tal corpo, "partículas submoleculares e subatômicas, intensidades puras (...)".[142] Este corpo (corpo sem órgãos) e tudo o que escorre sobre ele (intensidades puras) compõem a realidade de toda a matéria intensiva e não formada da Terra, em graus perpetuamente oscilantes de vibração e agitação. Este campo intensivo, CsO ou plano de consistência, designa exatamente o nível da realidade física definido estritamente por relações quantitativas que são pré-qualitativas e pré-extensivas, e são ainda a própria razão de ser das qualidades e extensos que irão ocupar o

---

[139] **MPv.1**, p.72. Neste terceiro platô, intitulado "10.000 a.C. – A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)", encontra-se a primeira apresentação sistemática da relação entre o plano de consistência e o sistema dos estratos, que atravessa todo o livro.

[140] "Na realidade, o que acontecia *primeiramente* era uma desterritorialização absoluta, uma linha de fuga absoluta, por mais complexa e múltipla que fosse, aquela do plano de consistência ou do corpo sem órgãos (a Terra, a absolutamente-desterritorializada). E ela só devinha relativa por estratificação nesse plano, nesse corpo: os estratos eram sempre resíduos, não o inverso – não deveríamos nos perguntar como alguma coisa saía dos estratos, mas antes como as coisas aí entravam." (*ibid*., p.92-93 – grifo nosso). É preciso acrescentar que este primado lógico e ontológico não implica absolutamente em uma anterioridade cronológica: deste ponto de vista, os estratos estão lá *desde sempre*, em interação contínua com o plano intensivo da matéria.

[141] **MPv.4**, p.157-158.

[142] **MPv.1**, p.75.

espaço em tal ou qual grau. Este plano intensivo de que falam Deleuze e Guattari é o campo físico de individuação dos corpos.

Por outro lado, há todo o domínio dos *materiais*, que comportam o conjunto da realidade física organizada por relações características metaestáveis, dotadas de qualidades sensíveis, sedimentadas no espaço. "Os estratos são fenômenos de espessamento no Corpo da terra, ao mesmo tempo moleculares e molares: acumulações, coagulações, sedimentações, dobramentos. São Cintas, Pinças ou Articulações."[143] Os estratos são definidos por um dinamismo próprio. Os estratos são cristalizações dos processos de estratificação, que agem convertendo a matéria em *materiais*, isto é, impondo limites, formas, funções e sentidos sobre a matéria instável e intensa da Terra.

De certa maneira, esta oposição entre o plano de consistência e o sistema dos estratos é o desdobramento de um problema que remete à produção filosófica deleuziana dos anos 1960. "O CsO é um ovo", dirão repetidas vezes em *Mil platôs*, e "o ovo é o CsO".[144] Um desvio em nossa exposição pelo conceito de ovo como campo intensivo ou *spatium* inextenso tal como formulado por Deleuze anos antes pode melhorar nossa compreensão do que se passa em *Mil platôs* neste combate entre os corpos sem órgãos e os sistemas de estratificação.

I.2.4. Digressão: o CsO como ovo pleno ou *spatium* intensivo

Um CsO só é povoado por intensidades, ele é o plano intensivo da matéria.[145] Mas este plano intensivo não se confunde com uma "cena", um "lugar" ou um "suporte onde aconteceria algo". O plano de consistência ou CsO, para Deleuze e Guattari, é a matriz intensiva que dá conta da produção do real, como uma grandeza intensiva a partir do zero. Ele é a "matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0" e dá conta de produzir e distribuir as intensidades num *spatium* intensivo, não extenso.[146] Ele não é organizado, mas contém virtualmente infinitas organizações, *n*-organizações. Na medida em que é preenchido por puras intensidades, diferenças de intensidade, ele "não é espaço" e "nem está no espaço" – mas irá produzir tudo o que irá ocupar o espaço, e se revestir de qualidades sensíveis. O "espaço" onde circulam essas puras diferenças intensivas é um espaço específico, um *spatium* intensivo e inextenso. Mas de que se trata nessa distinção entre um

[143] **MPv.5**, p.230.
[144] **MPv.3**, p.31.
[145] **MPv.3**, p.16.
[146] *ibid*.

espaço extenso e um *spatium* intensivo?

A escolha terminológica não é nova em Deleuze: ela é desenvolvida desde *Diferença e Repetição*. Uma boa via de acesso ao tema do *spatium* intensivo é a conferência de Deleuze intitulada "O método de dramatização" de 1967 (que antecipa ideias mais tarde publicadas entre o quarto e o quinto capítulos de *Diferença e Repetição*).[147] Ali, ele nos indica que a distinção entre a *extensio* e um "*spatium* puro, pré-extensivo" provém da filosofia de Leibniz. [148] E, em meio a essa exposição aparentemente leibniziana, Deleuze nos introduz ao âmago de suas concepções próprias de campo intensivo e individuação:

> Ainda que a experiência nos coloque sempre na presença de intensidades já desenvolvidas em extensos, já recobertas por qualidades, devemos conceber, precisamente como condição da experiência, intensidades puras envolvidas numa profundidade, num *spatium* intensivo que preexiste a toda qualidade assim como a todo extenso. A profundidade é a potência do puro *spatium* inextenso; a intensidade é tão-só a potência da diferença ou do desigual em si (...). Tal campo intensivo constitui um meio de individuação.[149]

Assim, a *extensio* contém os aspectos qualitativos e extensivos do mundo, mas não responde por conta própria pela gênese destes mesmos aspectos. O elemento genético (no sentido de *produtivo*) da *extensio* é o *spatium* pré-extensivo, que só contém intensidades puras, virtuais, que não pré-existem a suas atualizações no mundo, e que só se atualizam em formas extensas e dotadas de qualidades diferenciando-se de si mesmas.[150] O processo de individuação dos corpos no mundo repete o movimento de atualização de intensidades puras, virtuais, em estados de coisas dotados de qualidades e extensos. O domínio do *spatium* inextenso é também designado como um "contínuo ideal" ou um "*continuum* intensivo"; desde que não tomemos tal continuidade como definida por uma "homogeneidade", mas sim pela "coexistência de todas as variações de relações diferenciais e distribuições de singularidades que lhes correspondem".[151] Isto é, o *continuum* intensivo não é uma continuidade do que é idêntico nem semelhante, mas sim daquilo que difere em si mesmo, do conjunto das mudanças das relações e de suas redistribuições de potencial. É um plano que traça uma comunicação entre todas as diferenças de intensidade de um dado sistema.

---

[147] DELEUZE, Gilles. "O método de dramatização". *In*: **ID**, pp.129-154.
[148] *ibid*., p.146.
[149] *ibid.*, p.132.
[150] A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. De modo que falar em intensidade significa sempre falar também de diferença, toda intensidade é "diferença intensiva". Cf. nota na página seguinte sobre este ponto.
[151] *ibid.*, p.138.

Se o plano da experiência empírica só nos reserva o acesso a intensidades que já se mostram desenvolvidas em extensos e recobertas em qualidades, Deleuze (num argumento que reúne traços de Leibniz, Espinosa, Kant, Bergson e Simondon, mas que não teremos como analisar aqui) sente a necessidade de conceber um plano transcendental das condições da experiência real como determinado tão-somente por intensidades *puras* que preenchem um *spatium* intensivo.[152]. Este plano transcendental das condições da experiência, tal como formula Deleuze em uma distância crítica ao projeto kantiano, não se separa do próprio plano empírico da experiência sensível, ou seja, não a condiciona de fora, extrinsecamente, mas é o plano de condição imanente da experiência, condicionando-a intrinsecamente, e incluindo a variação no próprio cerne das condições transcendentais.

Num tal *spatium* intensivo, isto é, nesta "profundidade" que age como "meio de individuação"[153], onde coexistem todas as variações de relações diferenciais e as distribuições de singularidades que lhes correspondem, há uma efetiva *comunicação das diferenças intensivas*, que condiciona a produção efetiva das qualidades, das formas, dos órgãos atuais.[154] Inversamente, as formas e órgãos atuais sempre conservam uma metade virtual que carregam consigo e que não para de relançá-los a redistribuições intensivas, diferenciações intrínsecas. [155] Daí que as formas atuais sempre sejam arrastadas a transformações, migrações, deslocamentos, invaginações, divisões. Deleuze tem em vista aqui, dentre outros, exemplos ligados aos dinamismos celulares, estudados em biologia molecular ou embriologia.

Se tomamos a perspectiva desta metade virtual de todas as coisas, percebemos o mundo inteiro como um "ovo"[156], povoado somente por vetores intensivos e seus dinamismos, cujo resultado é a sua incessante atualização em determinadas formas atuais, revestidas de qualidades e extensos. Se, inversamente, tomamos a perspectiva da metade atual, só temos acesso às intensidades já recobertas, travestidas em qualidades e extensos, em formas e funções.

---

[152] *ibid*.
[153] *ibid*, p. 132.
[154] "A diferença não é o dado. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. Todo fenômeno remete a uma desigualdade que o condiciona. Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é sua razão suficiente. Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, *diferença de intensidade*. (...) A expressão 'diferença de intensidade' é uma tautologia. A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma." **DR**, p.297.
[155] Sobre este duplo movimento, cf. ZOURABICHVILI, F. **Vocabulário de Deleuze**…, *op.cit*., verbete "Corpo sem órgãos", p.31.
[156] **ID**, p. 132.

O argumento de Deleuze em *Diferença e Repetição* e na conferência "O método de dramatização" poderia ser, *grosso modo*, resumido assim: as formas atuais dependem dos dinamismos espaço-temporais, os dinamismos supõem um campo intensivo profundo (ovo pleno) como meio de individuação, onde se desenrola toda comunicação entre as puras diferenças de intensidade, condição transcendental (no sentido de condição *genética*) da experiência real.[157] Por essa via podemos perceber também que, antes do conceito de CsO estar completamente formulado, o problema ao qual ele responde já estava avançado em muitos aspectos.[158]

O conceito de ovo virtual como campo intensivo de individuação atravessa a obra de Deleuze desde *Diferença e Repetição* até o fim, e é central na definição do CsO de *Mil platôs*. É extremamente útil retermos este esquema em mente enquanto analisamos o CsO de *Mil platôs* porque ele nos ajuda a explicar muito do que resta implícito no livro de 1980. Embora a imagem do ovo seja recorrente em Deleuze e Guattari para definir o CsO, frequentemente seu uso se limita a ser alusivo, e não chega a ser exaustivamente definido – talvez porque já estava assim definido desde os anos 1960 e continua a figurar como peça conceitual fundamental para a filosofia da diferença deleuziana.

***

Voltemos a *Mil platôs*. Poderia-se dizer que não só o CsO é um ovo, mas todo o plano de consistência desestratificado da Terra é um ovo intenso gigante. Este ovo é essencialmente anterior à extensão do organismo, à organização dos órgãos e à formação dos estratos. Ele só se define por intensidades e seus dinamismos, "eixos e vetores, gradientes e limiares, tendências dinâmicas com mutação de energia, movimentos cinemáticos com deslocamento de grupos, migrações, (...)".[159] Todo órgão neste nível é ainda uma intensidade pura ou uma zona sobre um mapa intensivo, que só depois e de maneira acessória irá se configurar numa relação de tipo forma-função. Mas como se forma um órgão?

---

[157] Para um comentário sobre o tema do CsO valorizando esta perspectiva da individuação a partir de um campo intensivo impessoal e pré-individual, desenvolvendo o elemento bergsoniano, simondoniano e o debate com a embriologia, cf. SAUVAGNARGUES, A. **Deleuze et l'Art**. Paris: P.U.F., 2006. Cap.4: "Le corps sans organes", pp.83-108.

[158] O conceito de corpo sem órgãos aparece na obra de Deleuze em *Lógica do sentido* (séries 13 e 27) como uma profundidade intensiva, dos corpos e da linguagem, desenvolvido a partir de Artaud e sua crítica aos jogos de linguagem superficiais de Lewis Carroll. Em *O anti-Édipo* o corpo sem órgãos já é aproximado ao "ovo" intensivo e pré-extensivo (ovo, como vimos, concebido em *Diferença e Repetição*), e continua a sê-lo em *Mil platôs*.

[159] **MPv.3**, p.16.

Dissemos que partiríamos da pergunta "como se faz, de um corpo, um organismo?". Deleuze e Guattari usam o mito Dogon para exemplificar como se desenrola a produção do organismo a partir do corpo intensivo mítico, virtual. De nossa parte, encontramos um mito ameríndio, colhido da leitura de Eduardo Viveiros de Castro, que funciona bem para a mesma finalidade. Trata-se do mito de origem do ânus, contado pelos índios Taulipang da Guiana, registrado em 1905 pelo etnógrafo Koch-Grunberg.

I.2.5. Exemplo mítico: "Pu'iito, como as pessoas e os animais receberam o seu ânus"

> Antigamente, os animais e as pessoas não tinham ânus para defecar. Acho que defecavam pela boca. Pu'iito, o ânus, andava por aí, devagar e cautelosamente, peidando no rosto dos animais e das pessoas, e depois *fugia*. Então os animais disseram: "Vamos agarrar Pu'iito, para dividi-lo entre nós!". Muitos se juntaram e disseram: "Vamos fingir que estamos dormindo! Quando ele vier, vamos pegá-lo!". Assim fizeram. Pu'iito veio e peidou na cara de um deles. Então correram atrás de Pu'iito, mas não conseguiram pegá-lo e ficaram para trás. Os papagaios Kuliwaí e Kaliká chegaram próximos de Pu'iito. Correram muito. Finalmente o pegaram e o amarraram. Então vieram os outros, que tinham ficado para trás: a anta, o veado, o mutum, o jacu, o cujubim, o pombo... Começaram a *reparti-lo*. A anta pediu logo um pedaço para ela. Os papagaios cortaram um grande pedaço e o jogaram para os outros animais. A anta imediatamente o pegou. Por isso ela tem um ânus tão grande. O papagaio cortou para si um pedaço pequeno, como lhe era adequado. O veado recebeu um pedaço menor que o da anta. Os pombos tomaram um pedaço pequeno. Veio o sapo e pediu que lhe dessem também um pedaço. Os papagaios jogaram um pedaço na sua direção, o qual grudou nas suas costas: por isso o sapo ainda hoje tem o ânus nas costas. Foi assim que adquirimos nossos ânus. Se hoje não o tivéssemos, íamos ter que defecar pela boca, ou então arrebentar.[160]

Este mito ameríndio reúne todos os pontos fundamentais para o argumento deleuzo-guattariano que ora analisamos. Eduardo Viveiros de Castro comenta que "Pu'iito" é um dos muitos mitos ameríndios relativos à especiação, isto é, ao processo mediante o qual a proto-humanidade virtual – a condição original comum dos entes míticos (...) – separa-se nas diferentes corporalidades organizadas do mundo atual".[161] O mito de Pu'iito descreve justamente a situação pré-orgânica em que o ânus vivia uma existência plenamente intensiva, atravessada por dinamismos: não era nem um órgão, nem uma coisa, nem exatamente uma pessoa, mas um corpo em variação contínua, um ser de fuga – "Pu'iito, o ânus, andava por aí,

---

[160] KOCH-GRUNBERG (apud Medeiros, 2002, p. 57) apud VIVEIROS DE CASTRO, E. "O medo dos outros". **Revista de Antropologia**. v.54, nº2. São Paulo: USP, 2011. pp.891-892.
[161] *ibid*.

devagar e cautelosamente, peidando no rosto dos animais e das pessoas, e depois fugia". O ânus mítico vivia ainda em comunicação direta com outras séries disparatadas de intensidades – note-se que todos os personagens no mito, e não só Pu'iito, compartilham deste mesmo modo de existência intensivo, instável, variável porque também não dispõem de um organismo fixo. Esta situação se atualiza em uma nova situação, em que Pu'iito é extensivizado, recoberto de qualidades e coletivamente repartido, tornando-se um órgão que distingue os animais uns dos outros (uns tem um ânus grande, outros pequeno, o sapo o tem nas costas etc.). Enfim, o mito conclui marcando a importância desse processo de estratificação para a constituição do corpo humano atual: se o ânus não tivesse se tornado em um órgão e sido partilhado entre os organismos, dentre eles o humano, não teríamos como defecar ("íamos ter que defecar pela boca, ou então arrebentar").

Resta observar que o tempo na narrativa mítica não pressupõe a irreversibilidade de seu sentido, como é habitual ao pensamento ocidental. O que significa que, segundo o pensamento indígena, existe uma metade virtual nas coisas que não se esgota na sua atualização, e que jamais deixa de ameaçar o atual estado de coisas de ser inundado pelas forças intensivas do plano de imanência descrito pelo mito.[162] Se todo mito conta uma narrativa sobre a passagem, tensa, de um estado "ovóide" da realidade, marcado por intensidades puras em variação, entes sem identidade fixa e sem órgãos estabelecidos, ao estado atual, extensivo e marcado de qualidades, igualmente, todo mito alerta sobre a possibilidade daquele estado caótico ou melhor "caosmótico" originário retornar e redistribuir as intensidades de outras formas imprevistas e potencialmente catastróficas. Portanto, podemos dizer que, literalmente, todo mito conta a história de uma estratificação, sem deixar de marcar que um CsO continua existindo como na contraface virtual da realidade atual. Do CsO como ovo intenso contemporâneo, pressuposto, mas jamais esgotado por todo organismo atual, pode-se dizer, como Waly Salomão, que é "uma não naturaleza still alive".

***

Voltemos ao que dizem Deleuze e Guattari sobre a "geologia da moral". Toda a história dos corpos da Terra passa necessariamente pelas duas dinâmicas inversas (embora não

[162] Sobre a definição geral de mito como atualização narrativa de um plano de imanência, desdobrando o pensamento de Lévi-Strauss de um ponto de vista deleuzo-guattariano, cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". **Cadernos de Campo**, nº14/15: 319-338. São Paulo, 1999 e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais.** São Paulo: Cosac Naify, 2015a, p.55-ss.

simétricas[163]): organizar, estratificar, prender fluxos e desorganizar, desestratificar, desprender fluxos, segundo variadas correlações entre elas. Por um lado, há sempre a liberação de graus de intensidade desligada que abre um conjunto a variações de potência ou devires (desestratificação) e, por outro lado, a formação de materiais ordenados, o aprisionamento de intensidades em corpos organizados (estratificação).

É preciso levar desde já a seguinte advertência em conta: os dois planos e os dois procedimentos a eles associados são, enquanto tais, *neutros* de um ponto de vista axiológico. A estratificação não é má e a desestratificação boa; o problema é mais complicado do que isso, e a avaliação das duas tendências em cada processo precisa se limitar ao escopo de casos concretos, como veremos. Por isso, Deleuze e Guattari já indicam no primeiro parágrafo do platô sobre a "geologia da moral" que o fenômeno da estratificação é "importante", "inevitável" e até mesmo "*benéfico sob certos aspectos*" – como vimos com o mito de Pu'iito – ainda que seja sem dúvidas "lamentável sob muitos outros" (teremos a ocasião de nos aprofundarmos nesse aspecto ambíguo).[164]

Entre o plano de consistência e os processos de estratificação, observa-se uma interação perpétua.[165] Os estratos só estratificam e pinçam a matéria instável do plano de consistência, e, inversamente, o plano de consistência só libera *continuums* intensivos que são desprendidos dos estratos. Há, assim, imanência na relação dos estratos com o plano de consistência, vivida como a coexistência instável entre dois estados de intensidades: nos estratos, as intensidades estão ordenadas, organizadas, recobertas em qualidades e aspectos extensivos; já no plano de consistência, as intensidades estão livres, em estado puro, desligadas, desconectadas, desorganizadas.[166]

Mas como se procede efetivamente em um fenômeno de estratificação? E o que significa desestratificar um conjunto?

A estratificação geral procede como a própria "criação do mundo a partir do caos, uma

---

[163] Estratificação e desestratificação são operações inversas mas não simétricas porque não implicam em procedimentos e resultados "equivalentes" ou cambiáveis: estes são completamente distintos em cada caso. Em um sentido, o movimento é de abrir-se para mais conexões, no outro, reproduzem-se os impasses de pontos de bloqueio de um processo. Cf. um argumento análogo em **MPv.1**, p.31.

[164] **MPv.1**, p. 70 – grifo nosso.

[165] A interação entre o plano de consistência ou o CsO e os estratos parece ser uma variação ou um desdobramento da relação entre CsO e suas máquinas-órgãos, tal como era apresentada em '72.

[166] No limite, uma superfície de estratificação não passa de um "plano de consistência mais compacto entre duas camadas" (**MPv1**, p.70).

criação contínua, renovada", de modo que cada estrato constitui um "Juízo de Deus"[167], e o conjunto dos estratos forma o *sistema transcendente do juízo de Deus*.[168] "Cada estrato procede assim: pega nas suas pinças um máximo de intensidades, de partículas intensivas, onde vai estender suas formas e suas substâncias e constituir gradientes, limiares de ressonância determinados".[169] Pertencem ao domínio dos estratos tanto os sujeitos quanto os objetos, tudo o que seja organizado, com forma e função definida.

Os estratos são compostos de uma *dupla articulação*, ou uma dupla pinça, e é sob essa dupla articulação que a matéria ganha contornos relativamente estáveis. A primeira articulação exprime o processo de interação, acumulação e sedimentação de multiplicidades moleculares que conduz à formação de uma massa molar, regulada por uma ordem estatística. Já a segunda articulação dá conta do "dobramento" que instaura uma estrutura funcional, uma organização hierárquica no interior da substância formada na primeira articulação. Em uma palavra, a primeira articulação responde pela *ordenação* de uma massa, ao passo que a segunda articulação forma a *organização* estrutural da mesma. Toda morfogênese passa por esse mecanismo. A *ordenação* fixa uma substância e uma forma próprias a um "conteúdo", ao passo que a *organização* estabelece uma substância e uma forma próprias à "expressão".[170] Em seu conjunto, a dupla articulação como procedimento da estratificação é uma operação "divina", um juízo de Deus em ato.

> O juízo de Deus, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação Daquele que faz um organismo, uma organização de órgãos que se chama organismo porque Ele não pode suportar o CsO, porque Ele o persegue, aniquila para passar antes e fazer passar antes o organismo. (...) O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações

---

[167] "Sendo cada estrato um juízo de Deus, não são apenas as plantas e os animais, as orquídeas e as vespas que cantam ou se exprimem, são também os rochedos e até os rios, todas as coisas estratificadas da terra." **MPv.1**, p.75. Cf. também **MPv.5**, pp.230-231.

[168] O juízo de Deus é colhido de Artaud em *Para acabar com o julgamento de Deus*. Um juízo ou julgamento de Deus é o ato que consiste em imprimir uma forma em um conjunto material instável, em um corpo intensivo e explosivo. Analisaremos o poema de Artaud em outro capítulo. Juízo e julgamento são traduções possíveis para o termo francês "jugement", empregado por Artaud, Deleuze e Guattari. Utilizamos aqui sem distinção as duas opções do português.

[169] **MPv.1**, p.89.

[170] **MPv1**, p.71. Simplificamos a análise aqui porque não nos interessa apresentar pormenorizadamente a relação da dupla articulação com o "conteúdo" e a "expressão" que Deleuze e Guattari colhem da linguística de Hjelmslev para construir uma teoria própria dos estratos. Reportamos de novo ao comentário de Lapoujade, que clarifica muito os pontos obscuros deste terceiro platô "A geologia da moral". (*op.cit*., cap.7 "As tríades da terra").

> dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil.[171]

I.2.6. Os três grandes estratos da Natureza: geológico, orgânico e antropomórfico

Deleuze e Guattari propõem um esquema composto de três grandes estratos da Natureza: o estrato geológico, o estrato orgânico e o estrato antropomórfico.[172] Em todo caso, para cada estrato, a questão em jogo é a mesma: como converter as multiplicidades intensivas que povoam o plano de consistência da terra em multiplicidades estratificadas, em corpos organizados? A diferença entre o procedimento de cada estrato se dá justamente na diferença com que se opera a dupla articulação, isto é, na diferença que há entre cada correlação estrática entre o nível do conteúdo e o da expressão, conforme estes níveis são mais ou menos independentes um do outro em cada caso.

Vejamos rapidamente como Deleuze e Guattari apresentam a história dos sistemas de estratificação sobre a Terra, para compreendermos o múltiplo alcance da noção de corpo sem órgãos, que não se limita a um fenômeno especificamente humano.

1. O estrato geológico (ou "cristalino"), por exemplo, forma todo tipo de sedimento, rocha, cristal. A relação entre a matéria (conteúdo) e a estrutura (expressão) que se desenvolve numa estratificação geológica é tal que uma é praticamente inseparável da outra: a estrutura de um cristal é imediatamente a expressão macroscópica das interações microscópicas que constituem sua matéria (ou seu *material*, conforme já se trate de uma matéria *formada*). A forma de expressão, aqui, está diretamente presa às três dimensões do volume do conteúdo com o qual se relaciona.

2. Quando passamos para a análise do estrato orgânico, observa-se uma liberação relativa da expressão com relação ao conteúdo, na medida em que os corpos orgânicos se tornam capazes de reproduzir, duplicar e replicar sua própria estrutura genética independentemente das dimensões de seu conteúdo. A estrutura expressiva do estrato orgânico não é mais de três dimensões (volumosa) mas unidimensional ou linear : o essencial

---

[171] **MPv.3**, p.24.

[172] **MPv.5**, p.230. Ademais, é importante observar que, ainda que seja difícil expor o sistema dos estratos sem parecer introduzir uma evolução cósmica ou espiritual entre eles (do geológico ao orgânico e daí ao humano), não é disso que se trata. "As diferentes figuras do conteúdo e da expressão não são estágios. Não há biosfera, noosfera, por toda parte só há uma única e mesma Mecanosfera. Se considerarmos, primeiramente, os estratos por si mesmos, não poderemos dizer que um seja menos organizado que outro." (**MPv.1**,p. 109).

aqui é a "*linearidade da sequência nucleica*".[173] Daí que, com os organismos, produzidos pelos processos de estratificação orgânica, a expressão se torne "independente em si mesma", "autônoma"[174], porque não depende mais do próprio conteúdo expresso. Entretanto, há ainda, no estrato orgânico, dependência, de um ponto de vista espacial, da forma de expressão em relação às substâncias formadas. Pois uma forma de expressão permanece determinada pela própria substância a que se refere num "ajuntamento" que é localizado, e não pode ser traduzida e convertida de substância em substância independentemente de sua interação local: como no caso das cadeias RNA e DNA do código genético, usado como exemplo por Deleuze e Guattari.[175]

3. Eis que com o estrato antropomórfico ou aloplástico estamos diante de uma nova transformação, uma nova distribuição estrática entre o conteúdo e a expressão: a expressão se libera ainda mais, transpõe um novo limiar de desterritorialização.[176] É que a forma de expressão neste terceiro tipo de estrato, que corresponde às organizações humanas, é propriamente a *linguagem*. E a linguagem enquanto código é completamente livre tanto de uma relação localizada com as substâncias formadas quanto com os conteúdos; diferentemente do código genético que definia a expressão no estrato orgânico (que só era livre de sua relação com os conteúdos, mas dependente de uma interação espacial com os mesmos), e da estrutura geológica (que era efetivamente inseparável do conteúdo expresso).

A linguagem é um código que opera por *tradução*, e tal tradução é, de direito, universal, ilimitada. O que suscita, Deleuze e Guattari frisam, "pretensões imperialistas" entre aqueles que tentam fazer com que todos os estratos sejam mediados pela linguagem, logo, subordinados à linguagem enquanto estrato dominante. Já do lado da articulação de conteúdo deste terceiro grande estrato, está o par "mão-ferramenta"[177], que por sua vez introduz uma grande reviravolta no sistema dos estratos. É que, neste ponto da história da estratificação, a forma de conteúdo deixa de ser "homoplástica" e se torna "aloplástica": ou seja, deixa de se relacionar com o mundo exterior por uma relação de semelhança formal e passa a produzir, de maneira notável, modificações no mundo exterior por meio da própria diferença com que se

---

[173] **MPv.1**, p.96 – grifo dos autores.
[174] *ibid*, p.95.
[175] *ibid*., p.100: A linearidade genética é "antes de mais nada espacial, mesmo se seus segmentos são construídos e reproduzidos sucessivamente" e só procede por "fenômenos de ajuntamento, regulações locais e interações parciais".
[176] **MPv.1**, p.100.
[177] Deleuze e Guattari se reportam aos estudos de Leroi-Gourhan para construir o argumento da importância do par mão-ferramenta no estrato humano.

relacionam.[178]

Todas as três máquinas sociais descritas em *O anti-Édipo* (Selvagens, Bárbaros e Civilizados) são aqui realocadas como modos do estrato antropomórfico. São, realmente, estratos no interior deste grande estrato. A lista de estratos em Deleuze e Guattari não é exaustiva, por isso em cada grupo de estratos pode haver tantos outros estratos, e cada nova articulação entre formas de conteúdo e formas de expressão pode constituir um novo tipo de estrato.[179] Especialmente o estrato das populações humanas, por ter a relação mais independente da forma de expressão com relação a sua forma de conteúdo, tende a se proliferar e se multiplicar em novos conjuntos estratificados.

Em todo caso, em Deleuze e Guattari, será sempre chamado de "estrato" um conjunto que opera por dupla pinça, articulando uma matéria formada (ou um material) a um regime de signos (ou uma semiótica), ambos selecionados, captados e moldados sobre o plano de consistência, que designa o campo de imanência ilimitado povoado somente por matérias instáveis, desorganizadas, contínuos intensivos em variação, fluxos livres de toda ordem formal ou funcional. Mas é preciso ainda outro componente conceitual que descreva as relações que se formam *entre* os estratos e *entre* os estratos e o plano de consistência. É aí que Deleuze e Guattari se valem das noções de *agenciamentos* e *máquina abstratas*.

I.2.7. A tetravalência do agenciamento

Os agenciamentos não se confundem com os estratos – no entanto, fazem-se *nos* estratos, *entre* os estratos.[180] É que a dupla articulação estrática conteúdo-expressão só assume formas concretas discerníveis no nível do agenciamento. São nos agenciamentos que os estados de forças dos corpos e os regimes de signos se entrecruzam concretamente, formando a unidade de composição dos estratos (conteúdo-expressão). Enfim, são os agenciamentos que garantem que as relações dos estratos entre si e entre esses estratos e o plano de consistência

[178] *ibid.*, p. 98. O termo "aloplástico" refere-se a capacidade de um organismo ou um tecido ser colocado dentro de outro organismo vivo e que, mesmo através de suas diferenças, possa comportar-se de maneira semelhante ao organismo envolvente, moldando seu meio e ao mesmo tempo sendo moldado por este. Já "homoplastia" refere-se a uma relação de semelhança entre materiais ou tecidos orgânicos de espécies distintas.

[179] Há ainda combinações entre estratos que podem produzir fenômenos novos, por exemplo o "rosto", compreendido por Deleuze e Guattari (**MP**, platô 7) como uma articulação entre o estrato da subjetividade e o estrato da significância, produzida por uma máquina abstrata própria, chamada de máquina abstrata de rostidade.

[180] **MPv.5**, p.232.

"sejam relações organizadas e não relações quaisquer".[181]

O conceito de agenciamento em Deleuze e Guattari substitui o de máquinas desejantes [182] e se contrapõe a todas as formas tradicionais de se pensar as relações entre um conjunto material e um conjunto de signos a ele associado que preserve a preponderância de um sobre o outro, como os pares tradicionais matéria-espírito da filosofia, infraestrutura-superestrutura do marxismo, significante-significado da linguística. O desafio de Deleuze e Guattari é pensar aqui, em primeiro lugar, todo desejo como construção de um agenciamento, que estabelece ligações, correspondências, coadaptações entre um estrato de conteúdo e um estrato de expressão a ele associado em um determinado território.[183]

Neste nível, pode-se dizer que todo agenciamento é duplo. De um lado, comporta o segmento do conteúdo sob a forma de um *agenciamento maquínico* de corpos, que envolve toda a mistura de ações e paixões que afetam os corpos em um conjunto empírico. De outro lado, comporta o segmento da expressão sob a forma de um *agenciamento coletivo* de enunciação, que envolve atos de fala, enunciados e transformações incorporais que se atribuem aos corpos.[184] (Como exemplo, poderíamos descrever o fenômeno do uso da droga como um agenciamento. Discriminaríamos o corpo do drogado, o corpo da droga, os instrumentos utilizados para o uso da droga, o território e os aliados envolvidos, as paixões que afetam o corpo antes, durante e depois do consumo da droga por um indivíduo ou um grupo, e ainda o corpo do traficante, o corpo do dinheiro, conforme todas as variáveis sociais envolvidas, quer se trate de um traficante pobre, negro, em uma "boca de fumo" na favela, armado e sob a tensão de ser atacado a qualquer momento por tropas policiais, ou um traficante branco, de classe média, que recebe seus clientes em casa ou faz entregas de carro, em uma situação de risco reduzido. Tudo isso diria respeito ao nível do agenciamento maquínico de corpos do exemplo considerado. Haveria ainda, do lado do agenciamento coletivo de enunciação, todas as formações de enunciado que intervêm no fenômeno da droga: os enunciados proibicionistas da família do usuário ou dos vizinhos, os enunciados niilistas dos viciados, enunciados de tipo *hippie*, enunciados da redução de danos dentre os

[181] **MPv.1**, p.112.
[182] Cf. o comentário de Zourabichvili no verbete "Agenciamento" de seu **Vocabulário**..., *op.cit*., pp.20-24.
[183] Como o agenciamento tem uma relação direta com o território, só há propriamente agenciamento entre os animais territoriais, que transformam um *meio* natural em um agenciamento territorial, que consiste em um complexo de relações relativamente estáveis entre componentes físicos e semióticos. Este ponto é demonstrado no platô 11 "Acerca do ritornelo" (**MPv.4**, p.121-180).
[184] **MPv.2**, p.19.

profissionais da saúde, e ainda todo tipo de atos jurídicos, transformações na legislação, que reforcem ou afrouxem a repressão policial, etc.)

O mais importante é que, entre o nível dos corpos maquinados e o dos enunciados coletivos, há independência, distinção real[185] e *pressuposição recíproca*, de modo que cada um possui uma processualidade própria, uma formalização própria, e ao mesmo tempo não deixa de interferir um no outro, segundo pontos precisos determináveis em cada caso.

Entretanto, a rigor, o aspecto duplo dos agenciamentos só vale para um de seus eixos, o eixo horizontal. Porque conforme seu outro eixo, vertical, todo agenciamento tem, de uma parte, "*lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, *picos de desterritorialização* que o arrebatam".[186] É o que Deleuze e Guattari chamam também de as "duas faces" de todo agenciamento. Segundo a face territorial, um agenciamento, como um tal complexo de relações entre multiplicidades heterogêneas (multiplicidades discursivas de expressão e multiplicidades não discursivas de conteúdo[187]), apresenta unidade de composição e distinção real entre um regime de signos e uma mistura de corpos e paixões. Esta é a face do agenciamento voltada para o sistema dos estratos, logo é a face estabilizada e *concreta* do agenciamento. Mas eis que segundo a sua outra face, voltada para o plano de consistência, o agenciamento é atravessado por vetores de desestratificação, desterritorialização, descodificação, e já não é mais possível distinguir os signos semióticos (expressão) e as partículas físicas (conteúdo), porque uma continuidade intensiva se estende entre os dois: só há, aqui, "traços" de conteúdo e "traços" de expressão, e, no limite da desterritorialização absoluta, há uma efetiva indiscernibilidade entre os dois segmentos em um bloco de "matérias não formadas, forças e funções desestratificadas".[188] Esta é a face do agenciamento voltada para o plano de consistência ou sua face *abstrata*. Aqui, o agenciamento vive desestabilizações, rearranjos, que podem tanto multiplicar suas conexões entre heterogêneos quanto aniquilá-lo completamente, no caso de uma desestratificação disruptiva, excessivamente violenta e imprudente.

---

[185] A teoria da distinção real em Deleuze e Guattari opera uma aproximação entre a ideia de "distinção formal" no filósofo medieval Duns Scoto e a teoria das distinções em Espinosa. Cf. **EPE**, *passim* e especialmente caps. I, II e III.

[186] **MPv.2**, p.31. Cf. também **Kplm**, cap.9 "O que é um agenciamento?".

[187] **MPv.1**, p.106: "A forma de expressão (...) não se reduz a palavras, mas sim a um conjunto de enunciados que surgem no campo social considerado estrato (é isto um regime de signos). A forma de conteúdo não se reduz a uma coisa, mas a um estado de coisas complexo como formação de potência (arquitetura, programa de vida etc.). Há nisso como que duas multiplicidades que não cessam de se entrecruzar, 'multiplicidades discursivas' de expressões e 'multiplicidades não discursivas' de conteúdo."

[188] **MPv.5**, p.234.

(Se retornamos ao exemplo mencionado acima, poderíamos pensar o caso de um drogado que parte, que abandona a cidade, a família, os amigos, e traça uma linha de fuga, largando a segurança e a relativa estabilidade com que sua vida era organizada dentro dos limites de tudo aquilo que a estratificava. Em busca de uma nova relação com a droga, talvez, ou de uma radical abstinência, não se sabe previamente o que ele encontrará. Esquematicamente, podemos apontar dois encaminhamentos possíveis: pode ser que ele encontre uma situação favorável e estabeleça novas conjugações de fluxos, fazendo com que os estratos que o aprisionavam na dependência e na relação familiar percam sua força em um novo agenciamento territorial; pode ser também que tais estratos retornem ainda mais duros diante da ausência de condições de viver por conta própria em outro território, e a dependência seja ainda mais violenta, levando-o à miséria, a viver na rua, eventualmente a ser capturado pela polícia ou pelas instituições psiquiátricas como um delinquente).[189]

O conjunto do sistema (eixo horizontal conteúdo-expressão e eixo vertical território-desterritorialização) forma a "tetravalência" dos agenciamentos. No eixo horizontal, temos as intensidades descontínuas sob os estratos, com suas formalizações independentes, que compõem um agenciamento coletivo de enunciação em pressuposição recíproca com um agenciamento maquínico de corpos. No eixo vertical, percebemos que os estratos como um todo só dizem respeito a uma das faces do agenciamento: a face territorial ou reterritorializada, porque na sua contraface eles são atravessados por linhas de fuga que desprendem intensidades, forçando o agenciamento a sofrer desestratificações, que podem tanto reinventá-lo quanto aniquilá-lo. É portanto entre os lados territoriais e os picos de desterritorialização que se colocam todas as perguntas relativas às regras *concretas* de operacionalidade dos agenciamentos: "por um lado, é preciso perguntar: qual é a territorialidade do agenciamento, quais são os regimes de signos e o sistema pragmático? Por outro lado, quais são as pontas de desterritorialização, e as máquinas abstratas que elas efetuam?"[190]

I.2.8. As máquinas abstratas

Mas o que são as "máquinas abstratas" e como elas determinam que um agenciamento ganhe ou perca concreção?

---

[189] Simplificamos aqui a análise para efeitos de exposição. Retomaremos o exemplo do agenciamento-droga posteriormente, quando tratarmos da casuística dos corpos sem órgãos.
[190] **MPv5**, 234.

As máquinas abstratas dão conta da distribuição das potências intensivas infinitas do plano de consistência em relações variadas. Cada máquina abstrata é um modo singular de distribuição dessas potências. Se o plano de consistência é um plano intensivo de variação contínua, cada máquina abstrata pode ser considerada como um "platô" de variação que se traça sobre o plano.[191] Mas há dois tipos de máquinas abstratas, ou melhor, toda máquina abstrata oscila entre dois procedimentos.

Em um primeiro sentido, as máquinas abstratas *abrem* os agenciamentos concretos. Elas se definem pela quarta valência dos agenciamentos, isto é, pelos vetores ou pontas de desterritorialização.[192] As máquinas abstratas, no esquema de Deleuze e Guattari, são singularidades impessoais e pré-individuais que traçam literalmente estas pontas de desterritorialização em um agenciamento, e assim "abrem o agenciamento territorial para outra coisa, para agenciamentos de um outro tipo, para o molecular, o cósmico, e constituem devires".[193] Elas são ditas *abstratas* num sentido preciso: porque ignoram formas, substâncias e todo o sistema dos estratos. Elas são datadas e nomeadas, mas não designam nada de pessoal, e sim a conjunção entre forças e funções desestratificadas (máquina abstrata Galileu, máquina abstrata Einstein, etc.). Consistem realmente em conjuntos de *matérias não formadas* (ou seja, matérias que só podem ser determinadas em função de graus de intensidade, como resistência, condutibilidade, velocidade ou retardamento etc.) e *funções não formais* (funções de equações diferenciais ou "tensores"), por isso não distinguem forma, substância, sistemas físicos ou semióticos.[194] Mas de fato elas presidem a distinção e a distribuição entre conteúdo e expressão que se desenrola fora de si, nos estratos e nos territórios. Enquanto pura conjunção Função-Matéria imanente, a máquina abstrata designa um "diagrama", que só conecta "traços" intensivos e desterritorializados de conteúdo e de expressão (signos-partículas, "partignos"), que irão por sua vez criar um "real por vir, um novo tipo de realidade". É só depois, sob a ação dos estratos, que os *continuums* de intensidade serão interrompidos, os picos de desterritorialização serão esmagados, barrados, receberão um valor negativo, e o real intensivo traçado pelas máquinas abstratas será formalizado,

---

[191] **MPv.5**, 242.
[192] **MPv.4**, p.154: "Cada vez que um agenciamento territorial é tomado num movimento que o desterritorializa (em condições ditas naturais ou, ao contrário, artificiais), diríamos que se desencadeia uma máquina. É essa a diferença que queríamos propor entre *máquina* e *agenciamento*: uma máquina é como um conjunto de pontas que se inserem no agenciamento em vias de desterritorialização, para traçar suas variações e mutações."
[193] **MPv.5**, p.241.
[194] *ibid*.

substancializado.[195]

Mas há ainda um segundo modo de existência das máquinas abstratas, que não é imanente, mas transcendente. É quando as máquinas funcionam como um "programa" e não um diagrama, e reificam um estado de coisas em vez de abri-lo à variações. A máquina abstrata enquanto programa permanece envolvida num estrato, definindo e regulando as desterritorializações *relativas* que se dão dentro dos limites da unidade de composição estrática, e não atingem o *absoluto* da desterritorialização no plano de consistência. Toda desterritorialização dita relativa envolve um movimento que se passa entre os estratos, enquanto que a desterritorialização absoluta é um movimento de desestratificação referido ao plano de consistência. Na medida em que uma desterritorialização relativa ganha velocidade, ela chega a uma barreira: se as partículas ricocheteiam nessa barreira ou são reabsorvidos por buracos negros, recaem nas correlações dos estratos; mas, se conseguem transpor a barreira, conseguem atingir o elemento não formado, desestratificado do plano de consistência.[196] No caso da máquina abstrata programática, ela comanda picos de desterritorialização que se mantém *entre* os estratos. Aqui, a máquina *fecha* um agenciamento, em vez de abri-lo para forças que o excedem e aumentam sua potência.

Mas é importante ressaltar que não bastaria ultrapassar a barreira dos estratos e atingir o plano de consistência para determinar qualitativamente, praticamente, a máquina abstrata ou a linha de fuga por ela traçada. Por isso Deleuze e Guattari precisam distinguir os tipos de fuga, não só entre relativa (presa aos estratos) e absoluta (que se desenvolve sobre o plano de consistência), mas também entre *positiva* e *negativa*, compondo um esquema de pelo menos quatro tipos de desterritorialização.

I.2.9. Tipologia das desterritorializações

As desterritorializações comportam coeficientes ("*quanta*") de variação. Consistem em fugir, mas não tanto fugir *de* alguma coisa, e sim *fazer fugir* uma situação, "como se estoura um cano", como repetem inúmeras vezes. Isto é, não significa fugir *de* um estrato mas sobretudo *fazê-lo fugir*, ou ainda, fazer variar um estrato ou um conjunto de estratos de onde se parte. Fazer oscilar o agenciamento de sua face estratificada ao plano de consistência: é

[195] **MPv.3**, p.103–ss.
[196] **MPv.1**, p.91-92.

isso, em primeiro lugar, uma fuga.

Mas há inúmeros tipos de fugas, e desde *O anti-Édipo* Deleuze e Guattari buscavam criar os meios teóricos e práticos adequados para distingui-las e compará-las em seus riscos e em suas forças criadoras.

Além de relativa ou absoluta, há que distingui-las entre positivas ou negativas. Pensando somente nas desterritorializações absolutas, porque referidas ao plano de consistência, vemos que há uma desterritorialização absoluta *positiva*, que está implicada em todo processo de *criação*. E há uma desterritorialização absoluta *negativa*, que rompe todos os estratos de maneira "brutal", "precoce", "catastrófica", "imprudente": é o caso da linha de fuga que perde toda sua força criadora e se converte em pura linha de morte, como o caso da linha fascista de abolição, como dizem Deleuze e Guattari. É exatamente esse o caso do tecido "canceroso", que promove uma mutação no corpo que não tem mais nenhuma potência criadora, convertida em pura paixão de abolição, propagando por toda a parte a morte e a mortificação da diferença.[197] É o caso, enfim, como pretendíamos mostrar, do segundo uso da máquina abstrata, quando, em vez de abrir um agenciamento para outras potências, produz um efeito de fechamento e enrijecimento: "como se o conjunto caísse e girasse numa espécie de buraco negro: é o que se produz em condições de desterritorialização precoce e brutal".[198] Os buracos negros de que falam Deleuze e Guattari pertencem tanto aos agenciamentos quanto às linhas de desterritorialização. A "função buraco negro" aparece aqui com destaque no décimo primeiro platô: ela é um efeito de máquina nos agenciamentos e diz respeito ao risco de a desterritorialização tornar-se catastrófica. Não há empreitada experimentadora que esteja de partida segura contra esse tipo de risco.[199]

Note-se que, a cada novo conceito que apresentamos, somos remetidos sempre a dois movimentos do procedimento deleuzo-guattariano que convém explicitar, porque são de grande importância para nossa pesquisa. Primeiro, eles propõem uma distinção qualitativa entre tipos e componentes dos movimentos da matéria; e, segundo, eles encaminham a difícil tarefa seletiva e de montagem, que se coloca a partir da distinção qualitativa e tipológica prévia: como selecionar, praticamente, os tipos? Como encontrar os tipos que nos convém e efetuá-los? Como operar a montagem maquínica que favorece nossas próprias potências?

---

[197] Analisaremos o corpo canceroso em outro capítulo.
[198] **MPv.4**, p.155.
[199] *ibid*, p. 155-156.

Com que cautelas? Que tipo de vida está implicado em cada tipo de montagem? São perguntas próprias ao construtivismo do desejo de *Mil platôs*.

I.2.10. A vitalidade não orgânica

Como a teoria da tetravalência dos agenciamentos bem mostra, cada tipo de estrato coexiste com o movimento de desestratificação que lhe cabe como uma ameaça própria.[200] Mas o que são esses impulsos intensivos que arrastam os estratos e os levam ao desarranjo, fazendo fugir todo o agenciamento? Seriam retornos a um plano indiferenciado da morte, regressões a uma matéria inanimada? Deleuze e Guattari se recusam a conceber assim a Natureza, como se a vida se esgotasse em formas e estruturas ordenadas, tombando para o lado do abismo indiferenciado, do puro caos[201], do negativo ou da morte, tudo aquilo que é diferente dos estratos e os ameaçam: partículas loucas, monstruosidades, variações aberrantes, intensidades malditas. Pelo contrário, do ponto de vista da proposta esquizoanalítica de Deleuze e Guattari, é preciso conceber os movimentos intensivos de diferenciação da matéria em sua plena *positividade*.[202] É preciso livrar a diferença de seu estado de "maldição", como Deleuze dizia já desde *Diferença e Repetição* (1968).[203]

Daí que a oposição que vimos entre o material e a matéria, entre o sistema dos estratos e o plano de consistência, se desdobre ainda em uma distinção entre a vida orgânica dos estratos e a *vida não orgânica* das intensidades puras, que precisa ser definida como uma potência afirmativa, que é primeira relativamente à ação dos estratos. "Se tudo é vivo, não é porque tudo é orgânico e organizado, mas, ao contrário, porque o organismo é um desvio da vida."[204] Sendo assim, os estratos físico-químicos não esgotam a matéria viva: pois há a vida pulsante da matéria intensiva, não formada. Nem os estratos orgânicos esgotam a vida: pois há vida tanto mais intensa quanto mais é inorgânica e atravessa um *corpo sem órgãos* – ao passo

---

[200] **MPv.1**, p.91: "As territorialidades são, pois, atravessadas, de um lado a outro, por linhas de fuga que dão prova da presença, nelas, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização. De certo modo, elas vêm em segundo lugar. Elas próprias nada seriam sem esses movimentos que as depositam." e **MPv.5**, p.239: "Em primeiro lugar, o próprio território é inseparável de vetores de desterritorialização que o agitam por dentro (...)".

[201] "O plano de consistência, ou o planômeno, não é de modo algum um conjunto indiferenciado de matérias não formadas, tampouco um caos de quaisquer matérias formadas." (**MPv.1**, 110-111).

[202] "Temos que pensar a desterritorialização como uma potência perfeitamente positiva, que possui seus graus e seus limiares (...)." (**MP, v.1**, p.89).

[203] "Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, então, a tarefa da filosofia da diferença." (**DR**, p.54).

[204] **MPv.5**, p.226. Note-se aqui uma interessante inversão entre as fórmulas de Deleuze e Guattari e Freud: enquanto Freud definia a pulsão como um desvio do organismo, Deleuze e Guattari põem a vida intensiva como primeira, e o organismo como desviante.

que o organismo é apenas "aquilo a que a vida se opõe para limitar-se".[205] O mesmo vale para o estrato antropomórfico: este não esgota a vida porque há devires não humanos do homem que extravasam por todos os lados também este estrato.[206] Por toda parte, há em Deleuze e Guattari um materialismo e um vitalismo muito singulares. Pois o materialismo aqui designa o primado conferido à matéria intensiva não formada, e o vitalismo é a afirmação da potência vital, criadora, deste conjunto intensivo. Potência de uma vitalidade não-orgânica ou anorgânica, que é a condição do procedimento dos estratos que organizam e recobrem as intensidades em formas e funções orgânicas.

I.2.11. Os dois procedimentos: estratificar e compor conjuntos consistentes

Podemos tentar sistematizar as oposições entre os dois planos, ou duas concepções do plano. À primeira vista, há distinção física entre o plano da matéria não-formada e o dos materiais formados, estratificados. Há distinção ontológica entre um plano de imanência ou de consistência, cujos elementos são partículas não formadas sob relações de velocidade e lentidão, movimento e repouso; e um plano de organização ou de transcendência, povoado por formas em desenvolvimento e sujeitos em formação.[207]

Se aprofundamos a análise, porém, percebemos que o plano de consistência e o plano

---

[205] *ibid*. Num texto de 1993 ("Para dar um fim ao juízo"), Deleuze retomará ainda este mesmo problema da relação entre o corpo sem órgãos e a vitalidade não-orgânica, do ponto de vista de uma política de combate ao sistema do julgamento de Deus que comanda a estratificação: "O corpo sem órgãos é um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta polos, zonas, limiares e gradientes. Uma poderosa vitalidade não orgânica o atravessa. A vitalidade não orgânica é a relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa." (**CC**, pp.168-169).

[206] **MPv.5**, p. 231**.**

[207] Os dois planos são apresentados esquematicamente em três textos: **MPv.4**, "Lembranças de um planejador" pp.56-ss, **D**, p.107 e **EFP**, p.133. Citemos aqui o trecho de *Espinosa filosofia prática*, que parece ser o que resume de maneira mais esquemática esta oposição: "Há duas concepções bem opostas da palavra "plano", ou da ideia de plano (...). Chamamos plano teológico toda organização que vem de cima e diz respeito a uma transcendência, mesmo oculta: desígnio no espírito de um deus, mas também evolução nas profundezas supostas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. Tal plano pode ser estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo; ele se refere sempre a formas e a seus desenvolvimentos, a sujeitos e a suas formações. (...) É, pois um plano de organização e de desenvolvimento. Desde logo, será sempre, independentemente do que se diga, um plano de transcendência que dirige tanto as formas quanto os sujeitos, e permanece oculto, que nunca é dado, que deve apenas ser adivinhado, induzido, inferido, a partir do que ele oferece. Ele dispõe, de fato, de uma dimensão a mais, implicando sempre uma dimensão suplementar às dimensões daquilo que é dado. Ao contrário, um plano de imanência não dispõe de uma dimensão suplementar: o processo de composição deve ser captado por si mesmo, mediante aquilo que ele dá, naquilo que ele dá. É um plano de composição, e não de organização nem de desenvolvimento. (...) Não há mais formas, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas: o plano será percebido como aquilo que ele nos faz perceber, passo a passo."

dos estratos não se diferenciam enquanto substâncias ou classes de seres, mas sobretudo por dois procedimentos ou exercícios característicos. De um lado, qual é o procedimento que define a atividade intensiva dos corpos sem órgãos sob as articulações estráticas que lhes espremem em camadas ordenadas e organizadas? A terra e todos os corpos sem órgãos sobre o plano de consistência não param de resistir, de se "esquivar ao juízo, de fugir e se desestratificar, se descodificar, se desterritorializar".[208] Em toda parte, os CsO se esforçam para liberar intensidades presas sob as pinças dos estratos. Desligar as intensidades presas em formas e funções, não para desfazer simplesmente toda organização em um caos, mas sobretudo para poder lançar os dados outra vez, e ainda outra vez, afirmando mais o processo de experimentação através do qual um corpo testa novas organizações provisórias para si próprio do que qualquer parada do processo em uma organização que se pretenda definitiva. Deleuze e Guattari definem o plano de consistência e o movimento da desestratificação que nele se desenvolve por três fatores essenciais: a construção de contínuos de intensidade, a emissão combinada de signos-partículas ("partignos") e a conjunção de fluxos de desterritorialização.[209]

No outro sentido, qual o procedimento característico da estratificação? Do contínuo intensivo, os estratos recortam formas e formam matérias em substâncias formadas (materiais), fazem, dos corpos sem órgãos, corpos organizados. Os estratos incidem com seu mecanismo de dupla articulação, formando ligações e compactações entre as intensidades, juntas, camadas. Nas emissões combinadas de signos-partículas, os estratos distinguem unidades de expressão (signos) e unidades de conteúdo (partículas), impondo limites à transmutação infernal e esquizofrênica das partículas em signos e vice-versa, que enquanto prevalece impede a estabilização da linguagem em um sistema hierarquizado.[210] Já nas conjunções de fluxos desterritorializados, os estratos intervém separando-os em movimentos de desterritorialização relativa, acomodando-os em territorialidades diversas ou acionando reterritorializações complementares.[211] É assim que, sob o domínio dos estratos, só conhecemos intensidades *descontínuas*, separadas pelas fronteiras formais de cada estrato; só emitimos signos linguísticos, que se relacionam com partículas físicas com a condição de que

[208] **MPv.1**, p.70.
[209] **MPv1**, p.111.
[210] Um bom exemplo de emissão combinada de signos-partículas são as "palavras-sopro" e as glossolalias de Antonin Artaud. De fato, em toda sua obra Artaud buscou trabalhar nesta zona de vizinhança entre a linguagem poética e o corpo. Cf. o comentário de Deleuze às "palavras-sopro" em **LS**, 13ª série.
[211] **MPv.1**, p.113.

um não se confunda com o outro, na medida em que circulam segundo as regras da linguagem estabelecida; só vivemos os fluxos territoriais e reterritorializantes; ou desterritorializantes, desde que estejam dentro dos limiares de uma desterritorialização relativa.

O plano de consistência e o plano de organização constituem dois pontos de vista ou duas perspectivas da Natureza. São duas maneiras de cortar, de seccionar, duas formas de perceber a Natureza.[212] O plano de organização formado pelo sistema dos estratos nos dá acesso somente às intensidades aprisionadas em formas, funções, sedimentos, organismos; enquanto o plano de consistência nos faz ver, sentir e pensar o nível molecular das intensidades livres ou sob ligações instáveis. Com efeito, o nível estratificado da percepção corresponde à percepção ordinária, determinada como fenômeno molar de massa, ao passo que o plano de consistência nos dá a perceber precisamente aquilo que é "imperceptível" nos estratos: todo um nível molecular de variações, microssegmentações, microrrupturas nos conjuntos molares.[213]

***

A esta altura, tendo acompanhado a apresentação do plano de consistência e do plano de organização dos estratos em *Mil platôs*, é preciso uma atenção redobrada para não cairmos nos contrassensos que envolvem esta dualidade entre os dois planos. Não podemos acreditar em uma dualidade estanque entre os dois planos. De maneira alguma este conflito entre planos tem valor de um dualismo ontológico em Deleuze e Guattari: os dois planos se dizem de um mesmo conjunto múltiplo, da realidade em devir.

Num sentido amplo, percebemos uma oposição abstrata entre dois tipos de planos: plano de imanência ou de consistência *versus* plano de organização ou de transcendência. Num sentido mais estrito e preciso, a oposição se desfaz em favor de uma distinção concreta entre dois movimentos que atravessam "*o*" plano. Os dois planos, na verdade, não são duas coisas nem mesmo dois tipos multiplicidades, mas duas tendências ou dois procedimentos que se desenvolvem nas mesmas multiplicidades, que ora se organizam nos estratos, ora se desestratificam no plano de consistência. A oposição entre os dois planos é abstrata, porque concretamente ambos se misturam e se interferem mutuamente. Deleuze e Guattari frisaram isso inúmeras vezes:

---

[212] cf. LAPOUJADE, D., *op.cit*., p. 193-197.

[213] Retomaremos este ponto da percepção molecular no capítulo sobre as experimentações de Carlos Castaneda guiadas pelo xamã Dom Juan, analisadas em *Mil platôs*.

> Precisamente, não podemos nos contentar com um dualismo ou com uma oposição sumária entre os estratos e o plano de consistência desestratificado. É que os próprios estratos são animados e definidos por velocidades de desterritorialização relativa; mais que isso, a desterritorialização absoluta aí está desde o começo, e os estratos são recaídas, espessamentos num plano de consistência por toda parte presente, por toda parte primeiro, sempre imanente.[214]

Se ignoramos estas formulações, corremos o risco de não apreendermos aquilo que é mais relevante do procedimento de Deleuze e Guattari. Tomando o pensamento da dupla como marcado fundamentalmente por um tipo de dualismo, por exemplo entre micro e macro, entre CsO pleno e vazio, ou entre plano de consistência e sistema dos estratos, perdemos o mais importante e inovador, que confere sentido inclusive à dualidade evocada. Não há nenhum dualismo ontológico nem axiológico entre esses pares de conceitos. Há, em primeiro lugar, dois tipos de movimentos, quais sejam: estratificar e desestratificar. Só que esses dois movimentos se dão em *um* mesmo plano, chamado plano de imanência ou de consistência. Portanto, de um aparente dualismo somos conduzidos a uma espécie estranha de monismo. Mas em que consistiria esse "monismo" em Deleuze e Guattari? Não se trata absolutamente de afirmar uma ontologia do Uno, centrada na unidade da substância e na sua indiferença com o que se passa sobre ela. Ao contrário, o monismo de *Mil platôs* é a afirmação da unidade aberta formada pelo conjunto imanente das multiplicidades. Trata-se de um monismo derivado de um pluralismo, uma unidade estranha que só se diz do múltiplo.[215] É esta identidade entre pluralismo e monismo que caracteriza o estatuto das multiplicidades em Deleuze e Guattari. Daí a fórmula literal própria ao livro de 1980: "PLURALISMO = MONISMO".[216] Porque primeiro é preciso livrar a ontologia de toda transcendência que reparta o mundo em dois mundos, o ser em superior e inferior, o plano em dois tipos de plano, para torná-la uma descrição da lógica imanente aos processos que se desenrolam sobre "o" ser – seja estratificação e ordenação formal ou desestratificação e conexão intensiva. Da perspectiva do ser, isto é, ontologicamente, os dois processos são "iguais", porque o ser é imanente a todas as suas modificações, e numa imanência absoluta não há distinção entre

---

[214] **MPv.1**, p.110.

[215] **MPv.3**, p.23: "...a anarquia e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do uno, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo".

[216] "Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo. É necessário cada vez corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer e pelos quais passamos. Chegar à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que constituem o inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar." (**MPv.1**, p.42).

natural e sobrenatural ou mesmo artificial: todos os processos são igualmente "naturais" do ponto de vista dessa Natureza, que não distingue natural nem artificial. Tendo alcançado este monismo, pela via de um aparente dualismo de planos ou processos, percebemos que já estamos com efeito no pluralismo das multiplicidades. É neste ponto que é preciso dizer: realmente, há toda a diferença do mundo entre esses processos, e se um é como que o inverso do outro, isso não significa que eles sejam "simétricos" ou "equivalentes" de um ponto de vista prático. Há diferença ética e política entre seus efeitos e seus modos de funcionamento, mas não há diferença ontológica de partida. Só há diferença ontológica, por assim dizer, no ponto de chegada: no nível dos efeitos ontológicos produzidos por cada tipo de processo, que conduz à produção de realidades distintas. Um dos processos é primordial, o outro é derivado e reativo; um deles é o movimento real, o outro só é um "movimento" num sentido relativo; pois, num sentido absoluto, a estratificação é apenas parada do movimento físico ou cósmico, que capta diretamente as forças intensivas do plano de consistência da Terra. E todo processo concreto pode ser analisado e avaliado segundo suas correlações entre captação de forças intensivas criadoras e ordenação das mesmas em formas ou totalidades estruturadas, porque não existe pureza entre as duas coisas a não ser enquanto polos abstratos. Na prática, não paramos de "passar de um [plano] ao outro, por graus insensíveis e sem sabê-lo, ou sabendo só depois", não paramos de "reconstituir um no outro, ou de extrair um do outro."[217] Em última instância, nenhum dos planos pré-existe como um dado natural e fechado sobre si mesmo. Eles precisam ser construídos, pedaço por pedaço, e estabelecerão entre si todo tipo de interação em zigue-zague.

Poderíamos mesmo retomar uma fórmula de *O anti-Édipo* para tentar dar conta de maneira aproximada do que está em jogo nesta dualidade: entre os dois planos, há identidade de natureza e diferença de regime, como entre os dois tipos de máquinas e entre o molar e o molecular.[218] Ou seja, o que os distingue não é a substância, mas a maneira como funcionam, o procedimento ou o tipo de exercício característico a cada um. Em uma palavra, o que cada plano define é, em primeiro lugar, um tipo de *prática*. Ou melhor, o que engendra cada tipo de plano, seja um plano de consistência ou um plano de organização, é um certo tipo de prática – de modo que é a prática que é primeira com relação ao plano. É sempre um certo tipo de

[217] **MPv.4**, p.62.
[218] Para uma reavaliação dos conceitos de "molar" e "molecular" à luz dos novos conceitos de *Mil platôs*, cf. **MPv.4**, p.156-157.

prática, clínica, ética, política, que engendra um certo tipo de plano.[219] O plano de consistência não preexiste às linhas de fuga que o traçam, aos devires que o compõem: ele só existe na mesma dimensão daquilo que passa sobre ele, linhas e intensidades, individuações sem sujeito, afetos impessoais.[220] Coextensividade entre o plano, seus corpos sem órgãos e seus devires. O plano de consistência "não para de se extrair do plano de organização, de levar partículas para fugirem para fora dos estratos, de embaralhar as formas a golpe de velocidade ou lentidão, de quebrar as funções à força de agenciamentos, microagenciamentos."[221] Também o plano de organização não cessa de trabalhar sobre o plano de consistência, "tentando sempre tapar as linhas de fuga, parar ou interromper os movimentos de desterritorialização, lastreá-los, reestratificá-los, reconstituir formas e sujeitos em profundidade."[222]

I.2.12. A prudência como critério imanente à experimentação

A questão toda se torna prática, e a razão de ser da oposição entre os dois planos que atravessa toda a construção de *Mil platôs* se torna pouco a pouco mais clara: como *atingir* este plano de consistência intenso? Como criar um corpo sem órgãos? Como construí-lo, como traçar a linha que nos conduz até ele, com a máquina abstrata adequada? A experimentação do CsO é uma *práxis*.

Note-se que a matéria não formada do plano de consistência não se confunde com um caos.[223] Ao contrário: a consistência a ele se opõe, tanto quanto se opõe às relações já ordenadas e organizadas dos estratos. Contra os estratos, o plano de consistência libera intensidades. Diante do caos, o plano de consistência capta suas forças. O que define a consistência é a capacidade de manter juntos, reunidos, em uma mesma consolidação, um conjunto de elementos heterogêneos e instáveis, que se relacionam entre si pela própria heterogeneidade e instabilidade.[224]

---

[219] Parece ser também nesse sentido que Guattari e Deleuze escreveram "...antes do ser, há a política. A prática não vem após a instalação dos termos e de suas relações, mas participa ativamente do traçado das linhas, enfrenta os mesmos perigos e as mesmas variações que elas.". (**MPv.3**, p.85).
[220] **MPv.4**, p.58.
[221] *ibid*, p.63.
[222] *ibid*.
[223] *ibid*.
[224] Sobre o problema da consistência, essas passagens são indispensáveis: "É uma questão de consistência: o 'manter-se junto' de elementos heterogêneos." e "O que torna o material cada vez mais rico [, mais consistente,] é aquilo que faz com que heterogêneos mantenham-se juntos sem deixar de ser heterogêneos (...)" (**MPv.4**, p.140, 149).

É exatamente aqui que a prudência é necessária como um critério imanente à experimentação, para evitar que o plano de consistência que se traça se torne um puro "plano de abolição, ou de morte". Como fazer com que a experimentação da matéria não formada, da vida não orgânica, dos devires não-humanos nos levem além de um "puro e simples caos"?[225] Como não ser tragado, no traçado de uma linha de fuga, por um buraco negro e acabar girando no vazio? Era já o risco, que vimos, da desterritorialização absoluta negativa, que perde sua força criadora, convertida em linha de destruição pura e simples. "Não será preciso guardar um mínimo de estratos, um mínimo de formas e funções, um mínimo de sujeito para dele extrair materiais, afetos, agenciamentos?", perguntam Deleuze e Guattari.[226] É por isso que todo empreendimento de desestratificação, de experimentação, deve observar, no curso de sua própria feitura, "regras de uma prudência extrema", pois

> qualquer desestratificação demasiado brutal corre o risco de ser suicida, ou cancerosa, isto é, ora se abre para o caos, o vazio e a destruição, ora torna a fechar sobre nós os estratos, que se endurecem ainda mais e perdem até seus graus de diversidade, de diferenciação e de mobilidade.[227]

Ao fim e ao cabo, a prudência em Deleuze e Guattari não é uma categoria moral ou geral[228], mas uma categoria que só tem valor quando aplicada em casos concretos. Sua função não é a de interromper a experimentação, ou de "moderá-la" (como na ética aristotélica do "meio-termo"). Pelo contrário, a prudência prolonga e intensifica a experimentação, multiplica as conexões de um agenciamento com o plano de consistência. É o cuidado, a precaução imanentes a toda forma de experimentação. A prudência é o critério seletivo que, no interior de um processo de experimentação, irá distinguir 'o pó da poeira', como se diz em bom português: ou melhor, é o critério que irá distinguir aquilo que aumenta as conexões em um agenciamento, fazendo-o voltar-se para sua face desestratificada, e aquilo que as diminui, enrijecendo e petrificando o agenciamento em segmentaridades duras. A prudência é o correlato ético do plano de consistência como critério seletivo ontológico. Os dois se pressupõem reciprocamente. A seleção é sempre, de uma só vez, ética e ontológica. A seleção não é, bem entendido, uma "escolha", se bem que pode envolver escolhas. Uma escolha pressupõe sempre alternativas prévias já dadas no espaço. A seleção, ao contrário, opera sobre as intensidades como matrizes produtivas do real, e participa diretamente da criação da

---

[225] **MPv.5**, p. 231.
[226] **MPv.4**, p.63.
[227] **MPv.5**, 232.
[228] GUATTARI, F. **Confrontações**…, *op.cit.*, p.18.

realidade. As alternativas sobre as quais incidiria uma escolha já pressupõem a operação seletiva, que lhe antecede e fornece suas condições – seus limiares intensivos, suas relações características. É no nível da seleção que as intensidades e suas correlações diferenciais são determinadas, e é a partir da operação seletiva que se desencadeia o movimento da tomada de consistência de partículas caóticas tanto quanto a liberação consistente de segmentos estratificados. Selecionar aqui é sempre selecionar as intensidades e suas relações diferenciais em um conjunto. Por isso o procedimento seletivo de que falam Deleuze e Guattari é coextensivo à produção do CsO, à distribuição intensiva das quantidades envolvidas e a maneira de vivê-lo, de consumá-lo, de cuidá-lo e de conectá-lo com o *cosmos*. A prudência ética e a consistência ontológica se articulam como "o" Critério de *Mil platôs*, o "*Criterium*". [229] Precisaremos retornar a esses pontos em outro momento.

I.2.13. Os três grandes estratos quanto a nós: organismo, significância e subjetivação

Vimos que *Mil platôs* analisa estratos os mais variados: geológicos, orgânicos, antropomórficos, e, no interior de cada um desses três macrotipos, outros tantos estratos que a continuidade da pesquisa poderia descobrir e descrever. Na perspectiva das populações humanas e suas organizações (estrato antropomórfico), Deleuze e Guattari elencam três estratos principais que nos amarram, nos mortificam, nos submetem a seu poder: o organismo, a significância e a subjetivação.[230] Cada um desses três estratos emite um tipo próprio de "sentença de morte" contra tudo o que excede as ordens e organizações vigentes. Como dizem Deleuze e Guattari:

> Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado – senão será um desviante. Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo.[231]

Já havíamos visto o caso do organismo, do estrato orgânico: ele trata de aprisionar as intensidades e os órgãos em um "regime de totalização, de colaboração, de sinergia, de integração, de inibição e de disjunção".[232] Ele não passa de "um fenômeno de acumulação, de

---

[229] **MPv.4**, p.37.
[230] **MPv.2**, p.94 e **MPv.3**, p.25.
[231] **MPv.3**, p.25.
[232] **DRL**, p.24. Cf. com **AE**, p.431 e **MPv.3**, p.24.

coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil".[233] Já o estrato da significância decorre do uso imperialista da linguagem, em sua pretensão de mediar e regular todas as relações semióticas de produção de sentido. Os centros de significância mantêm sempre relações íntimas com os centros de poder em uma dada sociedade, e é como um aparelho de poder que o estrato da significância age esmagando toda produção livre de enunciados e signos, na medida em que os inscreve em um muro pautado pelas redundâncias dos significados dominantes, pela estrutura hierárquica das posições discursivas na sociedade. Enfim, a subjetivação é o estrato com que se fixa um corpo em uma consciência, em um sujeito que encarna uma história de vida individual. É pela subjetivação que as paixões recebem uma forma propriamente individualizada e se encadeiam em uma sequência processual que faz com que cada paixão ricocheteie nas outras, convergindo na produção de uma mesma identidade pessoal que nos aprisiona.

Estamos, no entanto, diante de uma situação complexa. Não basta gritar: viva o CsO! Abaixo o organismo, a significância e a subjetivação! O problema é, mais uma vez, ambíguo. Em seu conjunto, os estratos são por um lado aliados inevitáveis porque permitem que uma vida ganhe algum contorno, alguma forma, o que é em certa medida fundamental para que ela perdure no tempo – era nesse sentido que Deleuze e Guattari diziam que os estratos são "benéficos sob certos aspectos".[234] Por outro lado, os estratos são os maiores inimigos da experimentação, porque operam em toda parte por dupla articulação e julgamento, reprimindo os devires, as passagens de intensidade, ou o ciclo de esquizofrenização da morte, como diziam em *O anti-Édipo*. Esses dois lados devem ser levados em conta na hora de avaliarmos a proposta ética de Deleuze e Guattari a favor do corpo sem órgãos, a favor de exercícios de desmontagem do organismo. Aqui, Deleuze e Guattari estão colados em Artaud, e seus conceitos estão em clara ressonância com o diagnóstico do poeta: o organismo humano é de uma ineficácia gritante; é preciso refazer a anatomia humana.

I.2.14. O que é desfazer um organismo?

Estamos aqui em um ponto decisivo do argumento em favor da práxis do CsO em *Mil platôs*. Deleuze e Guattari perguntam: "O que quer dizer desarticular, parar de ser um

---

[233] **MPv.3**, p.24.
[234] **MPv.1**, p. 70. Cf. *supra*, p.72 deste trabalho.

organismo?"[235] A compreensão deste ponto é fundamental para escapar a todos os contrassensos que envolveram a recepção da esquizoanálise desde *O anti-Édipo*.

> Como dizer a que ponto isto é simples, e que nós o fazemos todos os dias. Com que prudência necessária, a arte das doses, e o perigo, a overdose. Não se faz a coisa com pancadas de martelo, mas com uma lima muito fina. (...) Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor.[236]

É preciso ter claro que desfazer o corpo não é se matar, mas abrir o corpo a mais conexões vitais no plano de consistência. Em larga medida, cada um desfaz seu próprio organismo todos os dias.[237] Assim o corpo de uma bailarina não aprende a dançar sem desfazer em alguma medida o seu pé, justamente para poder abrir o pé enquanto órgão a uma espécie de pé intensivo, que experimenta a passagem de um "a mais" em potência. Isso vale para toda dança e todo tipo de esporte. Não há dançarino ou esportista que não viva constantemente no limite de um CsO, que eles precisam justamente cuidar e povoar para não perdê-lo, para não serem obrigados a interromper a experimentação com a dança ou o esporte. Porém, a rigor, não somente os atletas e dançarinos vivem um CsO, estes são apenas casos em que essa dimensão é mais visível. Em última instância, todos os dias carregamos um CsO, mesmo que imperceptível, ou mesmo que nos roubem o acesso a ele. O que dizer do ar poluído que respiramos nas cidades? Não há naturalidade orgânica no pulmão de ninguém submetido ao ar poluído que respiramos nas cidades. O que dizer de ficar oito horas sentados trabalhando? Ou fazendo esforços repetitivos? Nenhum corpo sobrevive enquanto puro organismo, pois o organismo, para funcionar, depende diretamente deste plano do CsO, que garante as forças intensivas informais que serão apropriadas, organizadas, hierarquizadas sob a ação do organismo, e também dos demais estratos.[238] Desfazer o organismo, desarticulá-lo, é ao mesmo tempo a condição de criar um corpo mais forte e um meio de destruí-lo. O que não

---

[235] **MPv.3**, p.25.
[236] *ibid.*
[237] O que nos remete ao slogan de abertura de *O anti-Édipo*: "somos todos bricoleurs". Isto é, diariamente vivemos o desejo como uma questão de *bricolage*, ou como uma questão de montagem experimental do CsO.
[238] "[D]o mesmo modo como o mecânico supõe uma máquina social, o próprio organismo supõe um corpo sem órgãos, definido por suas linhas, seus eixos e seus gradientes, todo um funcionamento maquínico distinto das funções sociais orgânicas tanto quanto das relações mecânicas. O ovo intenso, nada maternal, mas sempre contemporâneo de nossa organização, subjacente a nosso desenvolvimento. Máquinas abstratas ou corpos sem órgãos, é o desejo. Há muitas espécies deles, mas eles se definem por aquilo que se passa sobre eles, neles: continuums de intensidade, blocos de devires, emissões de partículas, conjugações de fluxos." (**D**, p.123).

o mata, o fortalece, como disse Nietzsche. Tudo se volta então para o problema da dosagem. A questão não é distinguir as boas e as más substâncias com que se compor, mas os *graus* de intensidade com que se faz tal composição. Entre o remédio e o veneno só há distinção de grau (dose ou overdose), e não de substância.

O sistema do Juízo de Deus é composto de muitos estratos que funcionam sob um regime de concordância, de colaboração e cooperação entre eles. Inversamente, o CsO só consegue experimentar a liberação de intensidades na medida em que produz no corpo organizações de um tipo estranho, regidas pela diferença: arranjos desarranjados, acordos discordantes. Em cada agenciamento concreto, há por um lado uma cooperação entre os estratos que o compõem, e por outro lado, ele não deixa de ser atravessado por linhas que o "decompõem", abrindo-o, por isso mesmo, a tantas outras composições, *n*-composições. Toda a questão para Deleuze e Guattari está no estudo comparado dos efeitos práticos que se seguirão de cada movimento real de desestratificação. Em cada caso, o exercício de pensamento proposto por Deleuze e Guattari segundo vários nomes (Esquizoanálise, Estratoanálise, Cartografia, Micropolítica…) trata de localizar e descrever os cruzamentos entre os estratos que vigoram num determinado conjunto material e semiótico, investigar cada um deles no que têm de próprio e no ponto-limite em que um estrato retoma um outro, em que o regime de signos dominante se prolonga numa ativa produção social de subjetividade, e mesmo no ponto em que os processos de subjetivação repercutem imediatamente no organismo, e assim por diante. Toda essa longa análise das linhas que nos estratificam numa situação atual deve ser feita não para reificar os estratos ou nos conformarmos a eles, mas para localizar, nos estratos, as suas brechas ou suas aberturas, suas entradas mais favoráveis à passagem de intensidades e traçar *transversais de desestratificação* capazes de virar uma situação e compor conjuntos consistentes entre heterogêneos. Mas o que isso significa concretamente?

Como vimos, o CsO não para de oscilar entre as duas faces do agenciamento: as superfícies que o estratificam e o plano de consistência que o libera. Não basta liberá-lo de qualquer jeito. De forma alguma, a apologia à experimentação do CsO de Deleuze e Guattari se confunde com um "liberou geral", como disse Guattari na passagem citada no início deste capítulo.[239] A apologia ou o elogio à experimentação introduz em primeiro lugar um componente de prudência, que opera de modo tático para selecionar as maneiras de conectar

[239] Cf. *supra* p.63 deste trabalho.

desejos, conjugar fluxos, liberar intensidades, levando em conta todo o conjunto do agenciamento de onde se parte, todo o contexto em que o desejo encontra-se estratificado atualmente.

> Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano. O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca.[240]

Ora, desfazer o organismo é tão difícil quanto descolar a significância da alma e despregar os pontos de subjetivação que nos fixam a uma história de vida individual, pessoal, presa a uma realidade dominante.[241] A tarefa clínica, ética e política de Deleuze e Guattari se volta para uma mesma direção: arrancar o corpo do organismo para fazer dele um meio de experimentação, arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração, arrancar o inconsciente da significância e da interpretação para fazer dele uma verdadeira produção.[242] Mas isso não se faz de qualquer maneira. Não basta destruir de uma só vez o organismo, de maneira suicida. É necessário guardar o suficiente do organismo "para que ele se recomponha a cada aurora".[243] É inútil abandonar de uma vez a significância, tanto quanto esquecer completamente da subjetividade – é necessário conservá-los em algum *grau*, para encontrar estratégias para responder a realidade dominante, inclusive para forjar meios de pôr os estratos a serviço de experimentações criadoras, dentro de seus limites, forçando seus limites a vibrarem e se ampliarem numa efetiva conquista de potência. "Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente."[244]

Para conquistar um grau maior de potência, um corpo precisa viver um movimento forçado extremo que force suas fibras a um limite, limite a partir do qual o corpo se reconstrói com fibras mais fortes, como na hipertrofia do tecido muscular de um atleta ou artista. Mas justamente esse "limite" não pode ser excedido, pois isso levaria a uma lesão, a uma mortificação, a uma diminuição da potência do corpo.[245]

Quando Deleuze e Guattari, no sexto platô de *Mil platôs*, dedicado ao CsO, dizem "o

---

[240] **MPv.3**, p.27.
[241] *ibid*., p.26.
[242] *ibid*.
[243] *ibid*.
[244] *ibid*.
[245] Aqui precisaríamos distinguir um *limite* de um *limiar*, seguindo Deleuze e Guattari. Apresentaremos essa distinção em outro momento.

que então seria necessário fazer", isto é, qual a tarefa ética do ponto de vista deste *êthos* intensivo do CsO em experimentação, não há como não nos lembrarmos daquela passagem de *O anti-Édipo* citada no início do capítulo anterior[246], acerca da tarefa destrutiva da esquizoanálise. É assim que a proposição ética deleuze-guattariana aparece no sexto platô:

> Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fazer fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO. Conectar, conjugar, continuar: todo um "diagrama" contra os programas ainda significantes e subjetivos.[247]

Seguindo a exposição dos autores, citamos resumidamente agora as três tarefas práticas exigidas pela prudência durante a experimentação do CsO: 1) analisar como nossa formação social é estratificada em nós, 2) analisar dos estratos ao agenciamento mais profundo, aos fluxos mais desterritorializados , 3) fazer com que o agenciamento "oscile delicadamente", fazê-lo passar ao lado do plano de consistência, através de exercícios que façam as relações cristalizadas serem atravessadas por linhas moleculares, por variações, testando suas possibilidades a cada vez, buscando levá-las até seu limite de desestratificação com o maior cuidado e a maior sobriedade. "É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades. Você terá construído sua pequena máquina privada, pronta, segundo as circunstâncias, para ramificar-se em outras máquinas coletivas."[248]

Estas tarefas práticas da esquizoanálise deleuzo-guattariana não se confundem com uma cartilha com regras prontas. Sugerem apenas a prudência como dose, como regra

---

[246] "Em sua tarefa destrutiva, a esquizoanálise deve proceder com a maior rapidez possível, mas também só pode proceder com uma grande paciência, uma grande prudência, desfazendo sucessivamente as territorialidades e as reterritorializações (...) pelas quais um sujeito passa na sua história individual. Isto porque há várias camadas, vários planos de resistência vindos de dentro ou impostos de fora. A esquizofrenia como processo, a desterritorialização como processo, é inseparável das estases que a interrompem, ou então que a exasperam, ou que a fazem girar em roda, e que a reterritorializam em neurose, em perversão, em psicose. Isto ocorre a tal ponto que o processo só pode se desembaraçar, perseverar em si mesmo e se efetuar, na medida em que for capaz de criar (...) uma terra nova. É preciso, em cada caso, voltar a passar pelas velhas terras, estudar sua natureza, sua densidade, pesquisar como se agrupam em cada uma os índices maquínicos que permitem ultrapassá-la. (...) — como, a cada vez, reconquistar (…) o processo, retomar constantemente a viagem?" (**AE**, pp.420-421).
[247] **MPv.3**, p.27.
[248] *ibid*.

imanente à experimentação: injeções de prudência.[249] Os conselhos práticos ou advertências de prudência se resumem a "experimente", "teste", "cuide-se", sinta até onde isso vai e se compõe com teu corpo, e além de quê isso não vai mais, até onde somos afetados de alegria numa dada relação, de onde em diante essa mesma relação nos excede (além de nossa máxima potência), ou talvez não nos é ainda suficiente (e nos aprisiona aquém de nossa potência). É exatamente enquanto um corpo experimenta suas capacidades afetivas que ele conhece efetivamente seus limites e pode forjar um *critério* ético, um tipo de regra ética *experimental*. Relação "muito delicada" e "meticulosa", sem dúvida, já que, de fato, "muitos são derrotados nesta batalha".[250]

Por isso Deleuze e Guattari afirmam que não basta opor abstratamente os estratos e o CsO. Há sempre CsO nos estratos, não menos do que sobre o plano de consistência desestratificado. Como vimos acima: os estratos dependem diretamente de um CsO, de sua dimensão intensiva, sobre a qual eles se engancham, se penduram. Inversamente, todo CsO vive diretamente o movimento pelo qual suas intensidades se atualizam em formas estratificadas.[251]

***

Vemos delineando-se a dinâmica do quadro conceitual montado em *Capitalismo e Esquizofrenia* voltado para o tema dos riscos da experimentação intensiva do corpo. Poderíamos rever alguns dos componentes conceituais do CsO que trabalhamos até agora.

O CsO não é um fenômeno especificamente humano, é o nível intensivo virtual de todo corpo (é o "ovo" como campo de individuação). Como já se dizia em *O anti-Édipo*: o CsO diz respeito precisamente à "vida genérica" que ultrapassa a distinção Natureza-Indústria. *Mil platôs* desenvolve esta intuição através da tipologia dos sistemas de estratificação e dos processos de desestratificação que definem o conjunto da vida não orgânica. O CsO é o plano intensivo de consistência, que só existe enquanto é montado experimentalmente, pedaço por pedaço, de operação em operação.[252] Só atingimos o CsO

---

[249] *ibid*., p.13.
[250] *ibid*., p.15, 27, 13.
[251] **MPv.4**, p.160 "...não se deve esquecer que é no plano de consistência que os estratos endurecem e se organizam, e que é nos estratos que o plano de consistência trabalha e se constrói, ambos peça por peça, passo a passo, de operação em operação."
[252] Sobre a confusão entre o plano de consistência e o CsO: "É o plano que constitui os CsO ou os CsO que compõem o plano? Ou são a mesma coisa? De qualquer maneira, o que compõe e o composto têm a mesma potência: a linha não tem dimensão superior ao ponto, a superfície não tem dimensão superior à linha, nem o

através de devires inumanos, que traçam relações transversais entre os elementos mais heterogêneos, compondo um bloco que de alguma maneira funcione, reúna as condições para que as intensidades passem sobre si. Mas de *qual* maneira? É precisamente a questão. Fazer um CsO é um exercício tanto anorgânico quanto, assignificante, assubjetivo, e, digamos, 'desantropológico'. Não é um exercício "regressivo", porque não envolve retorno a nenhum estágio originário. Muito menos "evolutivo", porque toda evolução pertence ao domínio dos estratos. Deleuze e Guattari dirão apenas que o CsO é um exercício "involutivo", como vimos a propósito do ovo: no sentido de que ele envolve um procedimento de *subtração* dos estratos, das amarras, das formas e das funções, na medida necessária para extrair intensidades e *constituir* um campo de variação contínua ou de "devir".[253] O CsO é o meio contemporâneo de experimentação que cada corpo carrega consigo, como uma metade virtual, como um "pedaço de placenta".[254] O CsO não é individual, porque só pode ser experimentado agenciando alianças com outros corpos, formando um plano comum, onde circulam diferenças de intensidade, ondas, vibrações, fluidos. O CsO não é um "dado", porque precisa ser *traçado* pela máquina abstrata correspondente. Em cada caso, como as multiplicidades se entrecruzam formando o plano imanente de consistência? Com que sucesso, com que riscos, com que fracassos? Como medi-los, como avaliá-los pelo seu funcionamento em conjunto? São necessários critérios imanentes para essa avaliação de consistência. A questão toda se volta para o modo de conexão entre as diversas partes do plano de consistência:

> em que medida os corpos sem órgãos se compõem juntos? e como se prolongam os *continuums* de intensidade? (...) O plano é como uma fileira de portas. E as regras concretas de construção do plano só valem quando exercem um papel seletivo. Com efeito, o plano, isto é, o modo de conexão, proporciona a maneira de eliminar os corpos vazios e cancerosos que rivalizam com os corpos sem órgãos; (...) de neutralizar as linhas de morte e de destruição que desviam a linha de fuga. Só é retido e conservado, portanto

volume dimensão superior à superfície, mas há sempre um número de dimensão fracionária, anexato, ou que não para de crescer ou de decrescer com as partes. O plano opera a secção em multiplicidades de dimensões variáveis." (**MPv.5**, p.237).

[253] Seguimos Ovídio de Abreu, quando assinala que o procedimento filosófico deleuziano se caracteriza por um duplo movimento de "subtração-constituição": subtração das coordenadas transcendentes do pensamento que envolve num mesmo gesto a constituição de um plano de imanência, no qual o pensamento experimenta um processo de variação contínua. Cf. ABREU, Ovídio de. "O procedimento da imanência em Deleuze". **ALCEU** - v.5 - n.9 - p. 87 a 104 - jul./dez. 2004. Ovídio de Abreu não aproxima, no entanto, este procedimento do aspecto involutivo do CsO.

[254] **MPv.3**, p.31. Cf. também **D**, p.94: "Cada um fabrica ou agencia, não com um ovo de onde saiu, nem com os genitores que o ligam a ele, nem com as imagens que ele daí tira, nem com a estrutura germinal, mas com o pedaço de placenta que ele furtou e que lhe é sempre contemporânea, como matéria de experimentação. Produza inconsciente, e não é fácil, não é em qualquer lugar, não com um lapso, um trocadilho ou até um sonho. O inconsciente é uma substância a ser fabricada, a fazer circular, um espaço social e político a ser conquistado."

> criado, só tem consistência, *aquilo que aumenta o número de conexões* (...).[255]

Dizíamos que *Mil platôs* empreende uma análise materialista e construtivista das multiplicidades. O aspecto materialista deve ser remetido à distinção real e à interação dinâmica entre a matéria não formada e os materiais formados e organizados. Já o traço construtivista diz respeito, finalmente, à capacidade periclitante de compor multiplicidades consistentes, ou de montar corpos sem órgãos plenos de intensidades. Como indica a passagem supracitada: o problema do construtivismo é o problema da capacidade atual de compor conjuntos que se relacionam pela diferença, pela instabilidade, em um regime de funcionamento por heterogênese. Tal capacidade construtivista não é um dado *a priori* nem uma decisão voluntária, mas uma conquista prática experimental, jamais definitiva, apoiada em um processo vital de tentativas, erros provisórios, ensaios, aprendizagens. Como saber, antes da experiência, que tipo de multiplicidade irá funcionar com que outro tipo? Este é um problema mal colocado e nem mesmo Deus poderia respondê-lo, como dizem Deleuze e Guattari.

> Cada multiplicidade é simbiótica e reúne em seu devir animais, vegetais, micro-organismos, partículas loucas, toda uma galáxia. (...) [E] ninguém, nem mesmo Deus, pode dizer de antemão se duas bordas irão enfileirar-se ou fazer fibra, se tal multiplicidade passará ou não a tal outra, ou se tais elementos heterogêneos entrarão em simbiose, farão uma multiplicidade consistente ou de co-funcionamento, apta à transformação.[256]

Não há garantias prévias à experimentação. Mas se o experimentador não dispõe de garantias, isto não significa que ele não disponha de mais nada. Pois há tantos riscos quanto maneiras de se livrar deles e traçar efetivamente um plano de consistência. A esquizoanálise, segundo Deleuze e Guattari, tem como objetivo justamente analisar os riscos da experimentação para potencializar a experimentação, encontrando em cada caso os critérios imanentes adequados:

> Sabemos demais dos perigos das linhas de fuga, e suas ambiguidades. Os riscos estão sempre presentes, e a chance de se safar deles é sempre possível: é em cada caso que se dirá se a linha é consistente, isto é, se os heterogêneos funcionam efetivamente numa multiplicidade de simbiose, se as multiplicidades transformam-se efetivamente em devires de passagem. Que se tome um exemplo tão simples como: x se põe a tocar piano de novo… É um retorno edipiano à infância? É uma maneira de morrer numa espécie de abolição sonora? É uma nova borda, com uma linha ativa que vai procurar

[255] **MPv.5**, p.237.
[256] **MPv4**, pp.35-36.

> outros devires, devires inteiramente diferentes de devir pianista ou de devi-lo novamente, e que vai induzir a uma transformação de todos os agenciamentos precedentes dos quais x era prisioneiro? Uma saída? Um pacto com o diabo? A esquizoanálise ou a pragmática não tem outro sentido: faça rizoma, mas você não sabe com o que você pode fazer rizoma, que haste subterrânea irá fazer efetivamente rizoma, ou fazer devir, fazer população no teu deserto. Experimente. É fácil dizer? Mas se não há ordem lógica pré-formada dos devires ou das multiplicidades, há critérios, e o importante é que esses critérios não venham depois, que se exerçam quando necessário, no momento certo, suficientes para nos guiar por entre os perigos.[257]

É justamente quando se encontra livre das ficções de garantias de estabilidades identitárias, formais e funcionais, que um corpo encontra as condições para desenvolver uma prudência própria como critério imanente de avaliação dos processos de experimentação do corpo. Ou seja, os critérios aqui não servem para impor uma delimitação da experiência, um contorno, mas ao contrário para avaliar caso a caso as chances de sucesso e os riscos de catástrofe envolvidos, e selecionar os encontros, esforçar-se para compor agenciamentos favoráveis.

À medida que avançamos na exposição conceitual, sentimos uma necessidade cada vez maior de um estudo comparado dos casos que fornecem ao CsO um estatuto concreto, um conteúdo vivido.

[257] *ibid*., p.36.

Seção II

TUNE IN

Capítulo 3

A casuística dos corpos sem órgãos

II.3.1. O CsO já está aí, mas precisa ser feito

Deleuze e Guattari apresentam, nas primeiras linhas do sexto platô, os paradoxos constitutivos do corpo sem órgãos, esta noção aparentemente enigmática e obscura. Somos lançados de uma vez na estranha ontologia, propriamente paradoxal, que o conceito evoca: "de todo modo, você tem um (ou vários)", "mas de todo modo você faz um, não pode desejar sem fazê-lo"; "não porque ele pré-exista ou seja dado inteiramente feito", "se bem que sob certos aspectos ele pré-exista"; é uma "experimentação inevitável", e ao mesmo tempo um "limite" a que "nunca se acaba de chegar"; ele é "não-desejo", "mas também desejo".[258]

É preciso determo-nos com atenção no jogo entre tais fórmulas, para precisarmos seu sentido e não tomá-las como jogos de palavra arbitrários. Na medida em que o CsO já está aí (de certa forma ele "pré-existe"), ele parece designar aquela dimensão ontológica do conceito, que já está presente desde *O anti-Édipo*. Só há desejo – como vimos – mediante a condição de repulsa das máquinas desejantes pelo CsO, ao mesmo tempo que por sua relação de atração que engendra produções anorgânicas. Era esse o estatuto paradoxal do CsO, ou seu aspecto ambíguo. O funcionamento maquínico do desejo só se dá tangenciando perpetuamente o seu disfuncionamento, seu desarranjo. A máquina só funciona dando defeito.

Mas, ao mesmo tempo que é um pressuposto – o CsO, *de certa maneira*, já está aí, pré-existindo em cada corpo – trata-se de uma estranha ontologia cujo pressuposto não se basta a si mesmo para fazer do CsO uma realidade experimentada efetivamente, afinal, o CsO só existe de fato *enquanto é feito* – "de todo modo você *faz* um", é uma "experimentação inevitável".[259] Mesmo que o CsO já exista sob certas condições, porque o plano intensivo e anorgânico do corpo é primeiro com relação a sua distribuição extensiva e qualitativa em órgãos organizados, só há realmente experiência do CsO na medida em que ele é de alguma maneira fabricado em ato.

Se o primeiro aspecto (segundo o qual o CsO "pré-existe") parecia já estar contido em *O anti-Édipo*, o segundo aspecto parece-nos ser a marca da nova formulação conceitual de

[258] **MPv.3**, p.11-12.
[259] *ibid*.

Mil platôs. Este aspecto inexoravelmente *experimental* do CsO é, parece-nos, o que caracteriza a diferença de tom de 1972 a 1980. É mediante a insistência da ideia de que o CsO só é atingido por meio de reiteradas e variadas experimentações que se coloca, em termos próprios, o problema dos riscos da experimentação e a direção ética da prudência em *Mil platôs*. Vamos nos concentrar, neste capítulo, no aspecto experimental do CsO, no exame comparado dos casos concretos de corpos sem órgãos e na filosofia prática que Deleuze e Guattari derivam daí.

II.3.2. Uma pergunta experimental

O título do platô dedicado ao CsO já indica esta variação do conceito que destacamos. Trata-se de uma pergunta explicitamente experimental: como *fazer* para si um corpo sem órgãos?[260] Concomitantemente à questão de sua feitura, no primeiro parágrafo do platô, Deleuze e Guattari já precisam evocar os perigos mortais que envolvem o CsO: "Não é tranquilizador, porque você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizador, conduzi-lo à morte."[261]. Mas por que eles enfatizam a iminência desses riscos?

Os riscos estão sempre à porta justamente porque não há qualquer segurança de sucesso no empreendimento experimentador do CsO, como vimos no capítulo anterior. O CsO é aberto às intensidades, destituído de qualquer fundamento essencial que lhe garanta a boa realização de sua feitura própria, de sua composição com os outros corpos. Para fazê-lo, é preciso em primeiro lugar neutralizar o organismo, isto é, neutralizar a organização orgânica dos órgãos que fixa suas ligações num certo arranjo de formas e funções, impedindo que o corpo experimente outros arranjos, outras organizações de seus órgãos. E além da neutralização do organismo, é preciso produzir alguma coisa diferente: um fluxo é produzido e circula pelo corpo, uma "onda", uma "vibração" em estado livre percorre o corpo. Montebello sublinhou que este duplo exercício é característico da experimentação do CsO: neutralização e produção.[262] Neutralização das organizações de poder sobre o corpo, num exercício que interrompe a atividade orgânica dos órgãos, submetida ao organismo; e

---

[260] Note-se que o título original é "28 novembre 1947 - Comment se faire un corps sans organes", isto é, literalmente, "como fazer para si um corpo sem órgãos".
[261] **MPv.3**, p.12.
[262] MONTEBELLO, P. "Chapitre V: Le paradoxe du corps sans organes (CsO): Vie et mort, ascèse (esprit/corps) et production (germen/numen). (Exercice de neutralisation)". In: _____. **Deleuze**: la passion de la pensée. Paris: Vrin, 2008.

produção de um outro corpo a partir de uma matéria intensiva selecionada. Para Montebello, o exercício que define o CsO consiste, assim, em passar do regime de uma vida finita, orgânica, com suas diferenças ligadas e energias articuladas, ao nível da vida infinita, anorgânica, povoada por diferenças livres e intensidades puras desarticuladas. Esse exercício teria dois momentos ou aspectos: neutralidade e produtividade, ou ascese e produção.[263]

Enquanto conjunto de práticas ou procedimentos que refutam, rechaçam, desfazem, subtraem as organizações de poder sobre o corpo para experimentar a liberação de intensidades livres, o CsO é imediatamente uma experimentação que transita entre domínios heterogêneos e os *des*articula em conjunto: é uma experimentação tanto radiofônica (a de Artaud), quanto política, ética, biológica... Isto quer dizer que se faz, concretamente, um CsO partindo de qualquer corpo: seja pedra, seja planta, seja bicho, seja humano.[264]

Há de fato várias maneiras de se experimentar um CsO, segundo os agenciamentos mais variados. E, em qualquer domínio que se desenvolva, a experimentação tende a atrair sobre si "censura e repressão", na medida em que, em certo sentido, toda experimentação é herética para o julgamento de algum Deus ou poder estabelecido, que fixa conjuntos materiais em funcionamentos ideais e reprime como pode tudo o que escapa a seu modelo. "Não deixarão você experimentar em seu canto", advertem-nos Deleuze e Guattari.[265] É que os corpos sem órgãos só são feitos enquanto travam combate com o sistema dos estratos, o sistema do julgamento de Deus, que por sua vez reage ao CsO, colmatando e bloqueando toda linha de fuga que se trace, toda experimentação sobre o corpo.

Ao conjunto dos estratos, os corpos sem órgãos opõem: *a)* suas *n*-articulações (ou a desarticulação) como propriedade do plano de consistência; *b)* a experimentação como operação sobre este plano; e *c)* o nomadismo ou as "viagens imóveis" como movimento das intensidades sobre este plano.[266]

Mas não devemos acreditar que a diversidade de maneiras de se produzir um CsO implica que haja uma espécie de equivalência generalizada entre elas. Na verdade, há tantas diferenças entre as formas de neutralizar o organismo quanto entre as formas de produzir o

---

[263] *ibid*. p.175-176.
[264] Trecho extraído do poema "Olho de Lince" de Waly Salomão (musicado por Jards Macalé): "(...) nada que se aproxima, nada me é estranho/fulano sicrano beltrano/ seja pedra seja planta seja bicho seja humano/ quando quero saber o que ocorre à minha volta/ ligo a tomada abro a janela escancaro a porta/ experimento invento tudo nunca jamais me iludo (...)". *In*: SALOMÃO, W. **Poesia total**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 114.
[265] **MPv.3**, p.12.
[266] *ibid*., p.25.

CsO, e infinitos cruzamentos entre os dois aspectos do procedimento. Por isso Deleuze e Guattari enfatizam a necessidade de se fazer um estudo caso a caso para avaliar as potências e os riscos de cada tipo de empreendimento experimentador. Ainda que *Mil platôs* leve a força das distinções e proliferações conceituais às últimas consequências, isso não significa que os conceitos dispensem casos concretos para engendrá-los.[267] Aliás, talvez o CsO seja o melhor exemplo de uma noção imediatamente prática de *Mil platôs*, já que, no limite, o CsO não é exatamente um conceito, mas sim uma "prática", um "conjunto de práticas"[268].

Parece haver uma casuística dos corpos sem órgãos em *Mil platôs*, formada como um estudo de "desantropologia comparada", isto é, um estudo comparado das diversas formas pelas quais se cria um corpo sem órgãos, sempre experimentando um processo que produz e distribui intensidades, que desencadeiam devires, que desfazem em alguma medida o *anthropos* como realidade tanto 'cultural' quanto 'orgânica', como figura de referência para o corpo.[269]

II.3.3. A casuística dos corpos sem órgãos

A filosofia de Deleuze e Guattari pode ser tomada como uma *casuística*, uma filosofia construída sobre uma série aberta de casos que, se levados a sério, nos convidam a pensar diferentemente. Perguntaríamos: qual o lugar dos casos nessa filosofia?

A ambição da dupla francesa parece ser criar um plano comum onde se torna indiscernível (ainda que não indiferenciado) quando é o *caso* falando ou quando é o *analista*. Neste gesto, percebemos um esforço por compor uma aliança, uma causa ético-política comum com os próprios casos em questão. O conceito de corpo sem órgãos é um notável

---

[267] Em *Diálogos*, Deleuze e Claire Parnet já apontavam nessa direção: "Nossas distinções são, sem dúvida, sumárias demais. Seria necessário tomar cada caso preciso, e procurar em cada caso qual é a máquina, ou o 'corpo sem órgãos', e então procurar o que se passa, partículas e fluxos, qual regime de signos. Que a máquina não seja um mecanismo, que o corpo não seja um organismo, é sempre nesse ponto que o desejo agencia. Mas não é da mesma maneira que um masoquista agencia, ou então um drogado, ou um alcóolatra, ou um anoréxico etc.." (**D**, p.127).

[268] **MPv.3**, p.12.

[269] A fabricação de um CsO implica sempre em ser arrastado por um devir ou devires. Em Deleuze e Guattari, devir é: "a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de devir, e através das quais devimos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo." (**MPv.4**, p.67). Sobre o fato de que os devires se afastam do modelo de Homem: "Por que há tantos devires do homem, mas não um devir-homem? É primeiro porque o homem é majoritário por excelência, enquanto que os devires são minoritários, todo devir é um devir-minoritário" (*ibid*., p.92.)

exemplo disso, na medida em que rende uma grande homenagem a Artaud. Também as ideias de repulsão e atração como descritivas do dinamismo do CsO, que, como vimos, reportam a Schreber. Ou ainda a ideia de que as máquinas desejantes são sistemas de corte-fluxo, colhidas do pequeno Joey, que dizia: "*Connect-I-Cut*". Assim, desde *O anti-Édipo*, era esse o projeto deleuzo-guattariano: acolher todo um conjunto de casos clínicos que não encontrava abrigo na psicanálise ou na psiquiatria, na medida em que permaneciam reféns de estruturas conceituais que são alheias a sua realidade e incapazes de descrevê-la positivamente, reduzindo-os a traços negativos.

Em uma mesa redonda com intelectuais franceses voltada para discutir *O anti-Édipo* em 1972, Deleuze comenta como essa distância entre o caso e a análise do caso, tão recorrente nos livros de psiquiatria ou psicanálise, permite um esmagamento daquilo que os casos dizem efetivamente:

> Uma coisa muito chocante nos livros de psiquiatria ou mesmo de psicanálise, é a dualidade que os atravessa, entre o que um suposto doente diz e o que aquele que o trata diz sobre o doente. Entre o "caso" e o comentário ou a análise do caso. *Logos* contra *pathos*: supõe-se que o doente diz qualquer coisa e que aquele que o trata diz o que isso quer dizer na ordem do sintoma ou do sentido. Isto permite todos os esmagamentos do que o doente diz, toda uma seleção hipócrita.[270]

No sentido contrário, o desafio para Deleuze e Guattari passa por compor um sistema conceitual que é ele próprio colhido dos casos, ou faz intercessão entre as próprias concepções dos casos e as teorias filosóficas, científicas ou psicanalíticas, conforme sejam mais ou menos permeáveis ao que dizem os casos e conectáveis com eles. É só com uma tal orientação em vista que poderemos compreender, por exemplo, como o corpo sem órgãos de Artaud pode ser descrito a partir da teoria espinosana do corpo.[271]

Antes do encontro com Guattari, Deleuze já vinha desenvolvendo seu trabalho, nos anos 1960, na direção do que propomos chamar de uma casuística. Veja-se a reinterpretação do masoquismo em *Sacher-Masoch*, da perversão em *Lógica do sentido*, ou a teoria do amor como interpretação de signos a partir do caso Proust em *Proust e os Signos*. Veja-se o lugar de Artaud em *Diferença e Repetição*, que figura como um dos autores principais da concepção de gênese do pensamento que há neste livro. Mesmo as monografias filosóficas de Deleuze talvez possam ser tomadas neste sentido: análises de casos, que permeiam tanto a dimensão da

---

[270] **ID**, p.280.
[271] Analisaremos a intercessão Artaud-Espinosa em outro momento.

vida quanto da obra de cada caso (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Espinosa, Leibniz, Foucault…). Em seu último livro, Deleuze desenvolve uma última análise casuística: *Crítica e clínica* se compõe de curtas análises de casos literários e filosóficos, muitos deles que o acompanharam ao longo de toda sua trajetória.

Com Guattari, a empreitada casuística se prolonga e se intensifica. Como já comentamos, boa parte das noções que povoam *O anti-Édipo* foram colhidas literalmente de casos clínicos ou literários. Em *Kafka, por uma literatura menor* (1975), há uma análise intensiva e extensiva do caso Kafka, peça chave para a transição terminológica de *O anti-Édipo* a *Mil platôs*. Em *Mil platôs*, a casuística avança sobre domínios novos, como mencionamos no capítulo anterior, e os casos clínicos e literários são evocados a todo momento em meio a casos políticos, casos científicos, casos de artistas plásticos e músicos, e mesmo os casos animais colhidos da etologia. Por fim, *O que é a filosofia* (1991), último livro da dupla, faz uso do procedimento casuístico segundo uma nova técnica estilística: os capítulos são todos atravessados por exemplos enumerados de casos filosóficos.

O valor operacional dos casos na construção dos argumentos deleuzo-guattarianos nos remete a uma instrução que Deleuze oferece no prólogo de *Diferença e Repetição*. Ali, Deleuze concebe a filosofia como uma espécie de "romance policial" e ao mesmo tempo como uma "ficção científica".[272] Romance policial, ele explica, no sentido de que os conceitos filosóficos devem resolver sempre uma situação local, isto é, um caso concreto e preciso, o que implica que os conceitos se modifiquem em função dos problemas. E ficção científica no sentido de que os conceitos respondem sempre a uma espécie de "aqui e agora" que é, simultaneamente, um "em nenhum lugar", reunidos na ideia de um "*Erewhon*", que Deleuze colhe de Samuel Butler.[273] Deleuze chama esse aspecto de o segredo do empirismo: fazer com que cada conceito surja como objeto de um encontro, encontro que se dá em um "em nenhum lugar" originário e em um "aqui e agora" sempre modificado e disfarçado, num horizonte movente que tanto descentra os centros quanto desloca as periferias, reinventando – como numa ficção científica – o exercício da filosofia para além da chantagem que nos faria escolher entre uma abordagem fundamental (que visasse as origens puras ou o eterno) ou uma abordagem empírica estrita (que se prendesse no "aqui e agora", sem colocar questões de alcance mais amplo). Contra a falsa alternativa entre o eterno e o temporal, Deleuze define a

[272] **DR**, p.15.
[273] *Erewhon* é corruptela de "nowhere" e "here-now" inventada pelo escritor de Samuel Butler no romance "*Erewhon*, or: Over the Range", publicado anonimamente em 1872.

filosofia, seguindo Nietzsche, como "intempestiva", isto é: "contra este tempo, a favor, espero, de um tempo por vir".[274]

Os casos mais aberrantes serão elevados contra o transcendental, e Artaud questionará a imagem moral que se faz habitualmente do pensamento, exigindo uma modificação das próprias condições transcendentais do pensamento, no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*. A força dos casos é notável na ambição mesma de atingir um "empirismo transcendental", que significa, *grosso modo*, um transcendental que não é *a priori*, mas imanente a tudo aquilo que se passa sobre ele, um transcendental que não cessa de ser modificado pelas experiências-limite que se passam sobre ele, que só condiciona a experiência de maneira intrínseca.

Por que recorremos a esse texto? É que, se relemos essa orientação do prólogo de *Diferença e Repetição* buscando elementos para a formação de uma casuística no pensamento de Deleuze e Guattari, percebemos que os casos que lhes servem, *grosso modo*, em toda a obra conjunta, carregam esta dupla operacionalidade: ao mesmo tempo que resolvem uma situação local, como num romance policial[275], realizam também uma espécie de fabulação filosófica, que aposta na força de uma nova forma de reunião sistemática dos casos considerados, que não se limitam, desde então, a servir como meros exemplos de um modelo teórico, mas incidem sobre as próprias condições internas de formação do modelo teórico, forçando-o a variações, aberturas e conexões imprevistas.

Portanto, os casos são peças indispensáveis para Deleuze e Guattari criarem problemas filosóficos e conceitos que tentem respondê-los de maneira inovadora.[276] Mas quais são, precisamente, os casos privilegiados por Deleuze e Guattari? Quais são os casos que põem, por excelência, a necessidade de toda teorização esquizoanalítica? De maneira geral, podemos dizer que são casos extremos, são casos-limite.

Jamais encontramos exemplos de situações banais na obra de Deleuze e Guattari,

---

[274] **DR**, p.15.

[275] Por exemplo, veja-se o segundo platô, dedicado, brevemente que seja, a reinterpretar o Homem dos Lobos freudiano.

[276] Sobre isso, a "Carta-prefácio a Jean-Clet Martin", de Deleuze, contém um conselho de trabalho precioso, que dá a ver a importância da relação com os casos concretos na obra de Deleuze bem como de Deleuze e Guattari: "sempre há interesse, nas análises de conceito, em partir de situações bem concretas, bem simples, e não dos antecedentes filosóficos nem mesmo dos problemas enquanto tais (...). Portanto, tenho apenas uma coisa a lhe dizer: não perca o concreto, volte constantemente a ele." Os conceitos "desenvolvem-se em puros conceitos, mas são estritamente inseparáveis da passagem de um concreto a outro. Eis por que é preciso que se evite dar a uma noção qualquer um primado sobre as outras: cada noção é que deve arrastar as demais, por sua vez e no momento propício." (**DRL**, p.384-385).

exemplos colhidos da vida ordinária: eu, aqui, na minha mesa… eu, próximo a lareira… etc.[277] Encontramos masoquistas, esquizofrênicos, drogados, crianças experimentadoras, anoréxicos, artistas, suicidas, lunáticos, amantes. Encontramos Artaud, o presidente Schreber, o pequeno Joey, o pequeno Richard, o pequeno Hans, Rimbaud, Virginia Woolf, o xamã Dom Juan, entre tantos outros. O CsO remete certamente ao vivido corporal, mas não ao vivido ordinário, nem exatamente ao vivido raro, extraordinário. O CsO remete, precisamente, ao limite do corpo vivido, limite imanente do corpo: ali onde o corpo é atravessado por potências que ultrapassam seu modo de funcionamento orgânico e produzem um modo de existência mais intenso, e por isso mesmo roçam diretamente no limiar tênue entre o "a mais de intensidade" como devir ou experiência da morte, e o intenso demais, insuportável, que aniquila o corpo, reconduzindo-o ao grau zero (o modelo da morte).[278]

Mas qual a necessidade de recorrer a esses casos da experiência mais extrema que se faz da vida, muitas vezes casos tão dolorosos e catastróficos?

II.3.4. O cortejo dos corpos lúgubres

Chama atenção do leitor o "desfile lúgubre" ou a "longa procissão" dos CsO já no segundo parágrafo do sexto platô.[279] O corpo hipocondríaco, cujos órgãos são "destruídos"; o corpo paranoico, cujos órgãos são a todo momento atacados por influências e restaurados por energias exteriores; o corpo esquizo, que trava uma luta interior ativa contra os órgãos, chegando no limite à catatonia; o corpo drogado, "esquizo experimental", que subordina o funcionamento orgânico do corpo ao processo de experimentação com a droga; o corpo masoquista, que submete o corpo às experimentações com as intensidades de dor.[280]

A apresentação deste cortejo lúgubre dá a ver o gesto, tanto ético, político quanto teórico, praticado aqui por Deleuze e Guattari. Qual seja: o de acolher radicalmente toda experiência-limite do corpo, todos os movimentos aberrantes, e formar um sistema em que eles se comuniquem entre si e ponham em xeque toda filosofia apoiada num modelo "normal" de forma e funcionamento do corpo ou regulação da experiência. Todos os *freaks* invadem o transcendental e fazem irromper um novo modo de sistematização da diferença. Eis o mundo

---

[277] Sobre este ponto, cf. ZOURABICHVILI, F. **Vocabulário**… *op.cit.*, p.32. e a "Introdução" de LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**… *op.cit*.
[278] Sobre a experiência da morte distinta do modelo da morte, Cf. *supra*, pp. 49-50.
[279] **MPv.3**, p.12-13.
[280] *ibid*.

da Anarquia Coroada.[281]

II.3.4.1 O caso dos masoquistas

Como compreender o agenciamento de desejo mobilizado por um masoquista perverso? Em primeiro lugar é preciso descrever seu funcionamento, para daí tentar reconstituir a lógica que lhe é imanente em sua feitura, em vez de pressupor um modelo prévio que diria o ser do desejo e aplicá-lo ao caso masoquista. Portanto, Deleuze e Guattari precisam, primeiro, citar um programa de experimentação de um perverso deste tipo:

> "Senhora, 1) você pode me atar sobre a mesa, solidamente apertado, de dez a quinze minutos, tempo suficiente para preparar os instrumentos; 2) cem chicotadas pelo menos, com alguns minutos de intervalo; 3) você começa a costura, costura o buraco da glande, a pele ao redor deste à glande, impedindo-o de tirar a parte superior, você costura o saco à pele das coxas. Costura os seios, mas com um botão de quatro buracos solidamente sobre cada mama. Você pode reuni-los com um suspensório. *Aí você passa à segunda fase*: 4) você pode escolher virar-me sobre a mesa, sobre o ventre amarrado, mas com as pernas juntas, ou atar-me ao poste sozinho, os punhos reunidos, as pernas também, todo o corpo solidamente atado; 5) você me chicoteia as costas as nádegas as coxas, cem chicotadas pelo menos; 6) costura as nádegas juntas, todo o rego do cu. (...)"[282]

O que está em jogo neste programa masoquista? Uma neutralização do organismo, uma interrupção do funcionamento orgânico dos órgãos, desenvolvida como momento do processo de produção de um corpo sem órgãos masoquista, que irá experimentar ao máximo as intensidades de dor de que for capaz.

Para Deleuze e Guattari, é estéril evocar certas categorias tradicionais da psicanálise para interpretar o que se passa neste agenciamento: falta, princípio do prazer, pulsão de morte, etc., apenas assentariam a diferença própria deste modo de experimentar o desejo em um quadro prévio.[283] O que conta é encontrar, na lógica própria do caso considerado, os elementos que lhe conferem inteligibilidade em sua imanência. Como se fabrica, ali, um corpo sem órgãos? Como selecionar as intensidades que irão preenchê-lo; como produzi-las? Como fazer para que as intensidades circulem por este corpo? Quais os limiares de intensidade por

---

[281] Analisaremos a ideia de Anarquia coroada em outro momento.
[282] **MPv.3**, p.13-14.
[283] Simplificamos enormemente o debate com a psicanálise presente em toda essa parte do texto de Deleuze e Guattari.

ele suportados? Como as linhas molares, moleculares e de fuga são inscritas no CsO?[284] As perguntas que interessam à abordagem esquizoanalítica são procedimentais e de quantidades intensivas: *como?*, *quanto?*, *até quanto?*... E suas respostas são sempre provisórias e referidas às experimentações que se passam no agenciamento concreto de desejo, e não a uma suposta verdade oculta e perene do desejo (que se confundiria aqui com um estrato dentre outros).

Deleuze e Guattari detectam uma "tríplice maldição" lançada contra o desejo que opera, sobretudo na psicanálise, assentando todo caso de experimentação concreta na lei negativa da falta, na regra extrínseca do prazer e no ideal transcendente do fantasma.[285] *Grosso modo*, esta tríplice maldição exerce a função de roubar o corpo desejante de sua imanência, roubar o corpo enquanto CsO, para dobrá-lo, estratificá-lo desde o interior por uma tripla transcendência: transcendência do objeto faltante ao desejo, transcendência do prazer como meta do desejo, transcendência do fantasma como identificação imaginária do sujeito.

Como pensar *com* os masoquistas? Há distinções políticas e éticas imanentes ao pensamento, que se delineiam segundo as diferentes maneiras de responder a tal tipo de pergunta. A interpretação psicanalítica corrente do masoquismo, segundo Deleuze e Guattari, traduz a maneira masoquista de viver como uma busca pelo prazer mediada pelas dores e humilhações fantasmáticas que teriam como função apaziguar uma angústia profunda.[286] Inversamente, os autores propõem uma abordagem positiva do modo masoquista de agenciar o desejo. Por isso defendem que, na verdade, "o sofrimento do masoquista é o preço que ele deve pagar, não para atingir o prazer, mas para *desligar o pseudoliame do desejo com o prazer como medida extrínseca*".[287] Sublinhamos que se trata de "*desligar*" o pseudoliame do desejo com qualquer instância extrínseca (na passagem supracitada) tanto quanto se tratava, acima, de "interromper" o funcionamento orgânico dos órgãos: é esta a dimensão *neutralizadora* das práticas CsO. Há ainda a sua dimensão *produtiva*, como vimos. Ao mesmo tempo, um CsO

---

[284] "As linhas se inscrevem em um Corpo sem órgãos, no qual tudo se traça e foge (...). *A esquizoanálise não tem outro objeto prático*: qual é o seu corpo sem órgãos? quais são suas próprias linhas, qual mapa você está fazendo e remanejando, qual linha abstrata você traçará, e a que preço, para você e para os outros? Sua própria linha de fuga? Seu CsO que se confunde com ela? Você racha? Você rachará? Você se desterritorializa? Qual linha você interrompe, qual você prolonga ou retoma (...)?" (**MPv.3**, pp.84-85).

[285] *ibid*., p.18. Aproveitamos para lembrar, como já citamos no capítulo anterior, que, desde *Diferença e Repetição*, Deleuze propunha que a tarefa da filosofia da diferença era livrar a diferença de seu estado de maldição. (**DR**, p.54.)

[286] **MPv.3**, p.18-19.

[287] *ibid*., p.19.

precisa neutralizar, sabotar um regimento orgânico dos órgãos e fazer nascer um outro regime de funcionamento, um outro critério de existência, conforme o seu tipo.

Há aqui um contraste importante entre o desejo e o prazer. O desejo, em Deleuze e Guattari, é o processo positivo de construção da realidade enquanto agenciamento, ao passo que o prazer marca pontos de parada do processo, em que há uma satisfação e um apaziguamento da intensidade do desejo. O desejo é por natureza um processo de desterritorialização e mantém relação íntima com a fuga e com a criação; já o prazer não passa, nesta filosofia, de uma afecção pessoal que opera a reterritorialização em uma pessoa ou um sujeito, descarregando e interrompendo a positividade intensa e produtiva do processo desejante. O prazer é, segundo Deleuze e Guattari, "o único meio para uma pessoa 'se encontrar' no processo do desejo que a transborda; os prazeres, mesmo os mais artificiais, são reterritorializações. Mas justamente, será necessário reencontrar-se?".[288]

Mais importante do que o prazer, nesta perspectiva, são as *alegrias* vividas pelo desejo, estas entendidas à maneira de Espinosa, como aumentos de potência de existir, intensificação da vida (o contrário de uma "descarga"), aumento das conexões com o plano de consistência formado pelo conjunto dos CsO (segundo o vocabulário de *Mil platôs*).[289]

II.3.4.2. O caso do amor cortês

O caso do amor cortês também é analisado na chave da oposição proposta entre *desejo* e *prazer*. O agenciamento do amor cortês é aquele que se desenrolou em torno dos séculos XI e XIV do ocidente europeu, entre trovadores guerreiros e suas damas amadas. Não cabe aqui estudar suas condições históricas e culturais, que também não são analisadas em detalhe por

---

[288] **MPv.3**, p.20-21. Sobre a crítica do "prazer" em favor do desejo, cf. o importante artigo "Desejo e Prazer" (*In*: **DRL**, pp.127-138) em que Deleuze faz um balanço de sua diferença com relação ao trabalho de Michel Foucault. Em um trecho central, Deleuze apresenta a distinção entre os dois conceitos: "(...) eu não suporto muito a palavra 'prazer'. Mas por quê? Para mim, desejo não comporta falta alguma; tampouco se trata de um dado natural; ele é o mesmo que um agenciamento de heterogêneos que funciona; ele é processo, contrariamente a estrutura ou gênese; ele é afeto, contrariamente a sentimento; ele é "hecceidade" (...), contrariamente a subjetividade; ele é acontecimento, contrariamente a coisa ou pessoa. E, principalmente, implica a constituição de um campo de imanência ou de um "corpo sem órgãos", que se define apenas por zonas de intensidade, limiares, gradientes, fluxos. Esse corpo é tanto biológico quanto coletivo e político; é sobre ele que os agenciamentos se fazem e se desfazem, é ele que traz as pontas de desterritorialização dos agenciamentos ou as linhas de fuga. Ele varia (o corpo sem órgãos da feudalidade não é o mesmo que o do capitalismo). Se o chamo de corpo sem órgãos é porque ele se opõe a todos os estratos de organização, o do organismo, mas também às organizações de poder. (...) Não posso dar valor positivo algum ao prazer, pois o prazer me parece interromper o processo imanente do desejo; o prazer me parece estar do lado dos estratos e da organização; e é no mesmo movimento que o desejo é apresentado como submetido de dentro à lei e escandido de fora pelos prazeres; nos dois casos, há negação de um campo de imanência próprio ao desejo." (*ibid*., 134-135).

[289] Retornaremos ao aspecto forte e explicitamente espinosano da teoria do CsO no próximo capítulo.

Deleuze e Guattari. O fato é que o amor cortês ficou amplamente conhecido por ser uma forma de amor em que não há a consumação do ato sexual: há a postergação do orgasmo ao infinito ou mesmo sua renúncia. O sexo, o orgasmo, são substituídos por uma forma de contrato em que se trocam cartas, cumprimentos, demonstrações de amor, poemas, executados de modos rigorosamente rituais. "Tudo é permitido", diz Deleuze numa aula, de maneira esquemática, "tudo é permitido salvo o orgasmo".[290] Como compreender, então, esta renúncia ao orgasmo e ao ato sexual?

Para Deleuze e Guattari, seria um erro interpretar o amor cortês sob a lógica da lei da falta, do princípio do prazer ou da identificação fantasmática, negligenciando a dimensão produtiva e imanente deste tipo de agenciamento concreto de desejo. Ao contrário, a renúncia ao prazer externo ou seu distanciamento nos dão testemunho, em primeiro lugar, de um estado tal em que "ao desejo nada mais falta", em que há uma efetiva construção de um campo de imanência do desejo, povoado por afetos determinados segundo a forma da relação contratual em jogo.

> O amor cortês não ama o eu, da mesma forma que não ama o universo inteiro com um amor celeste ou religioso. Trata-se de criar um corpo sem órgãos ali onde as intensidades passem a façam com que não haja mais nem eu nem o outro (...). O campo de imanência não é interior ao eu, mas também não vem de um eu exterior ou de um não-eu (...) porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram. (...) Se o desejo não tem o prazer por norma, não é em nome de uma falta que seria impossível remediar, mas, ao contrário, em razão de sua positividade, quer dizer, do plano de consistência que ele traça no decorrer do seu processo.[291]

Portanto, o amor cortês é, para Deleuze e Guattari, mais um caso, historicamente verificável, de construção de um CsO, isto é, construção de um campo coletivo de imanência em que o desejo circula pondo em relação elementos heterogêneos entre si e que funcionam de alguma maneira pela própria diferença entre eles, circulando afetos determinados, segundo graus (limiares) determinados, cambiantes conforme a situação concreta em jogo.

II.3.4.3. O caso do taoísmo

O caso oriental do taoísmo é evocado por Deleuze e Guattari logo em seguida ao amor cortês. Por mais distintas que sejam as determinações históricas e culturais deste fenômeno

---

[290] Aula de 27/05/1980, intitulada "Anti-Œdipe et autres réflexions", fita nº3, disponível em: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=70 (acessado em 08/07/2019, 00:00h).
[291] **MPv.3**, p.20-21.

com relação ao masoquismo e ao amor cortês, interessa-nos somente evidenciar em que medida os procedimentos utilizados nesses agenciamentos heterogêneos dão a ver os exercícios de construção e povoamento de um CsO na base de todo agenciamento desejante.

Em um circuito sexual taoísta, para que haja efetiva circulação e multiplicação das intensidades de tipo Yin (energia feminina) e Yang (energia masculina) entre o casal, há a condição de que o homem não ejacule. Como conceber esta prescrição de não ejacular para a formação deste tipo específico de relação? Mais uma vez, parece a Deleuze e Guattari muito pueril e trivial interpretar todos esses esquemas tão diferentes de se viver a sexualidade segundo uma mesma estrutura analítica, segundo a mesma "tripla maldição contra o desejo", que preserva uma espécie de imagem moral do inconsciente. Para Deleuze e Guattari, não se trata, no taoísmo, de

> sentir o desejo como falta interior, nem de retardar o prazer para produzir um tipo de mais-valia exteriorizável, mas, ao contrário, de constituir um corpo sem órgãos intensivo, Tao, um campo de imanência onde nada falta ao desejo e que, assim, não mais se relaciona com critério algum exterior ou transcendente.[292]

É importante frisar que, se o CsO abandona a relação com todo critério *exterior*, isso não significa, como já adiantamos, que ele abandone todo e qualquer critério. Pelo contrário, em sua dimensão produtiva, o CsO precisa justamente forjar, no mergulho "caósmico" da experimentação[293], novos critérios – desta vez critérios *imanentes*.

II.3.4.4. O caso dos drogados

Resta analisarmos o lugar do drogado, este "esquizo experimental", no interior do cortejo lúgubre que ora comentamos. Se Antonin Artaud era de fato "*o*" Esquizo de *O anti-Édipo*, talvez possamos tomar William Burroughs como "*o*" drogado de *Mil platôs*. Ainda que não seja tão citado quanto Artaud, podemos destacar alguns pontos que fazem do caso Burroughs um caso privilegiado para situar o problema da droga na perspectiva da esquizoanálise.

---

[292] **MPv.3**, p.22.

[293] A ideia de "mergulho caósmico" é definida por Félix Guattari como um processo de caotização desterritorializante de um determinado estado de coisas, que é acompanhado de uma "cosmificação" reterritorializante que enriquece um material e lhe confere uma nova textura ontológica, uma nova consistência, um novo uso ou um novo sentido. Cf. *passim*, GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 2012.

Em primeiro lugar, devemos evocar a advertência muito explícita de Burroughs ao final da introdução de seu primeiro livro, *Junky* (1953), que vai ao encontro direto da perspectiva deleuzo-guattariana, que pensa os agenciamentos de desejo sem qualquer remissão à noção de "prazer" como princípio explicativo: "*Junk* não é (...) um meio de aumentar o prazer de viver. *Junk* não é um barato. É um modo de vida."[294] Ao tomar o caso dos drogados como um modo de vida, a princípio tão digno quanto qualquer outro, suspendemos todo o espectro moral que habitualmente circunscreve os agenciamentos da droga ou as experimentações com drogas, e abrimos a possibilidade de abordá-los de outro ponto de vista, propriamente *ético*.[295]

Segundamente, um motivo evidente para Deleuze e Guattari se aproximarem de Burroughs é que o escritor americano também foi um explícito crítico do organismo como vinculado a uma função de poder que limita a experimentação do corpo. Não há nada de mais inútil do que um órgão, escrevia Artaud; enquanto Burroughs combatia, na mesma direção, a "ineficácia gritante" do organismo.[296]

Burroughs escreveu que se sentia mais saudável com todas as crises de abstinência que viveu do que se jamais tivesse sido um viciado – o que implica toda uma redefinição da própria noção de "saúde", que certamente aqui não carrega nada do sentido habitual de conformidade a um modelo homeostático do corpo, mas diz respeito em primeiro lugar a uma ampliação da capacidade de experimentação do próprio corpo.[297]

A intimidade de Burroughs com a experimentação de um corpo sem órgãos pela via da droga é explícita e atravessa o conjunto de sua obra. No início de *Almoço Nu*, por exemplo, o autor descreve as transformações físicas que se passam no corpo do *junky* ao longo do tempo:

> A princípio, as mudanças físicas foram lentas, logo estalaram em manchas negras, emergindo por sobre o tecido frouxo, borrando os traços humanos… No lugar em que habitam, de total escuridão, boca e olhos formam um órgão que salta para morder com dentes transparentes… mas nenhum órgão tem função ou posição constantes… órgãos sexuais brotam em qualquer lugar…

---

[294] BURROUGHS, W. (1953) **Junky**: the definitive text of "junk". New York: Grove Press, 2003. p.6 (tradução livre). "Junk" é um termo de difícil tradução para o português. Designa drogas culturalmente tidas como "pesadas", normalmente opioides como heroína e morfina.

[295] A distinção entre "ética" e "moral", assinada por Deleuze a partir de sua leitura de Espinosa, será explicitada no próximo capítulo.

[296] Deleuze e Guattari citam este trecho de Burroughs sobre a ineficácia gritante do organismo no sexto platô: "o organismo humano é de uma ineficácia gritante; em vez de uma boca e de um ânus que correm o risco de se arruinar, por que não possuir um único orifício polivalente para a alimentação e a defecação? (...)" (**MPv.3**, p.12-13).

[297] BURROUGHS, W. **Junky**, *op.cit*., p.5.

> retos se abrem, defecam e se fecham… e todo o organismo muda de cor e consistência em ajustamentos de décimos de segundos.[298]

A casuística de Deleuze e Guattari procura definir cada tipo de CsO por uma qualidade específica que o caracteriza. Cada CsO seleciona um tipo de onda que lhe convém, e monta um agenciamento específico para produzi-la segundo uma escala intensiva, sempre dentro de um limiar mínimo e máximo. O tipo masoquista, como vimos, produzia um CsO povoado somente pelas ondas de dor, ondas "doloríferas". Para definir a qualidade ou o atributo que define o CsO drogado, Deleuze e Guattari recorrem a Burroughs:

> Um viciado não deseja sentir calor, ele quer sentir frio-mais frio: GELADO. Mas quer o Frio como quer sua droga: NÃO FORA, onde não lhe serve para nada, mas DENTRO, para que possa se sentar por aí com a coluna vertebral como um macaco hidráulico congelado… e seu metabolismo aproximando-se do ZERO Absoluto.[299]

O tipo drogado produz, portanto, um CsO povoado pelas ondas e intensidades de frio, a partir do Frio absoluto como grau zero, "ondas geladas".

II.3.5. Distinção abstrata entre as experimentações vitais e as empreitadas mortíferas

A objeção mais recorrente e fácil de ser feita contra a casuística esquizoanalítica é aquela a que aludíamos desde as primeiras páginas deste trabalho, e que impulsiona toda nossa pesquisa. Trata-se daquela objeção que consistiria em dizer: mas não seria irresponsável este elogio à experimentação (com drogas, por exemplo)? Atravessar essa fronteira, desfazer o organismo, não seria um caminho sem volta, ao fim do qual só encontraríamos o suicídio ou, pior, que provocaria a morte de outrem em uma situação catastrófica?

Para respondê-la, é preciso recorrer a um argumento muito semelhante àquele de *O anti-Édipo*, que distinguia claramente o processo esquizo e a esquizofrenia como entidade clínica, justamente para discernir os fatores socio-historicamente determinados que convertem uma coisa na outra: a abertura (*percée*) em colapso (*effondrement*). Com efeito, é preciso agora também distinguir abstratamente duas dimensões em um agenciamento-droga: o

---

[298] *Id*. (1959). **Almoço Nu**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. p.21. (Citado parcialmente em **MPv.3**, p.16-17).
[299] *Id*. **Almoço Nu...**, *op.cit.*, p.11. (Citado em **MPv.3**, p.17).

domínio das "experimentações vitais" e aquele das "empreitadas mortíferas".[300]

Deleuze define o amplo conjunto das experimentações vitais como todo investimento desejante que se abre a cada vez mais conexões a partir de determinados meios, que funcionam como "portas" para a passagem de mais intensidades e mais conexões no plano de consistência.[301] Tais experimentações podem sempre comportar algum tipo de autodestruição, algum nível de sacrifício do próprio corpo ao trabalho criativo, fazendo uso de produtos de acompanhamento como tabaco, álcool, drogas. Mas tais experimentações vitais não são suicidas porque o fluxo destruidor envolvido não se assenta sobre si mesmo, mas, ao contrário, é posto à serviço da conjugação de outros fluxos, independentemente dos riscos em jogo.[302]

A empreitada mortífera ou suicida, pelo contrário, é quando a experimentação é toda assentada sobre um único fluxo: "meu" tiro, "meu" copo, "meu" pico, "meu" baseado. Neste caso, as conexões são todas perdidas: está-se diante da "desconexão organizada", como escreve Deleuze:

> Em vez de um "motivo", que serve aos verdadeiros temas, às atividades, um único e raso desenvolvimento, como numa intriga estereotipada, onde a droga existe pela droga e suscita um suicídio estúpido. Há somente uma linha única, ritmada pelos segmentos "paro de beber – recomeço a beber", "não estou mais drogado – logo posso retomar a coisa".[303]

Diante dessa distinção abstrata entre a experimentação vital e a empreitada mortífera, Deleuze faz intervir a questão prática: como evitar que o rico campo das experimentações vitais, que fazem variar molecularmente a percepção, seja tragado pelo desastre das empreitadas mortíferas? Em uma palavra, como evitar o efeito de "ressaca", rebordose ou revertério, que faz com que uma linha de fuga ativa traçada numa experimentação da percepção com drogas (e muita coisa pode funcionar como droga) perca sua potência criativa e se afunde num buraco negro? Como e por que ocorre tão frequentemente essa transformação de uma experimentação vital, que conecta múltiplas linhas em um agenciamento (mesmo ao custo de alguma autodestruição), em um processo mortífero de dependência generalizada e unilinear? Será essa conversão inevitável? "Se há um ponto preciso de terapêutica", conclui

---

[300] **DRL**, p.160. Este texto curto, "Duas questões sobre a droga" (1978), é muito rico para pensar a relação da filosofia deleuziana ou deleuzo-guattariana com a problemática da droga. Seu argumento é incluído de forma ampliada e modificada no décimo platô de *Mil platôs*, cf. **MPv.4**, p.80-86.
[301] *ibid*.
[302] *ibid*. Vale conferir também "B de Bebida" no **Abecedário de Gilles Deleuze**, *op.cit.*
[303] **DRL**, p.160.

Deleuze, "é aqui que ele deveria intervir".[304] Poderíamos acrescentar que tal terapêutica teria como objetivo não um ideal de abstenção de qualquer droga, mas pelo contrário a redução máxima dos danos envolvidos nessas experimentações e o aumento de suas potências criativas, conectivas, seguindo uma rigorosa e longa análise singular para cada caso.

***

Ora, tal problemática da droga, tanto em seu componente criativo quanto no destrutivo, sempre foi muito caro a Deleuze e Guattari.[305] Na entrevista sobre *O anti-Édipo* publicada na revista *L'Arc* (nº49, de 1972), Deleuze e Guattari afirmam que o problema colocado pelo primeiro livro da dupla sobre a esquizofrenia era de fato muito semelhante ao problema que atribuem a Burroughs a propósito da droga: "será que é possível captar a potência da droga sem se drogar, sem se produzir como um farrapo drogado? É a mesma coisa para a esquizofrenia."[306] Isto é, como já vimos no primeiro capítulo: como captar as potências produtivas da esquizofrenia sem perder o seu processo, paralisando como um "trapo" impotente? A questão da esquizofrenia tanto quanto a da droga são sérias demais para serem negligenciadas ou tratadas com ingenuidade.

De fato, já na famosa passagem sobre o "elogio a psicodelia" da 22ª série de *Lógica do sentido* (1969), o argumento de Deleuze apostava na possibilidade de afirmar a potência das drogas e do álcool como "meios de exploração revolucionários", mesmo (e talvez sobretudo) nos casos em que esta potência revolucionária é extraída de outros meios que não a droga ou o álcool:

> Não podemos renunciar à esperança de que os efeitos da droga ou do álcool (suas "revelações") poderão ser revividos e recuperados por si mesmos na superfície do mundo, independentemente do uso das substâncias, se as técnicas de alienação social que o determinam são convertidas em meios de exploração revolucionários. Burroughs escreve sobre este ponto estranhas páginas que dão testemunho desta busca da grande Saúde (...): "Imaginai que tudo o que se pode atingir por vias químicas é acessível por outros caminhos…" Metralhamento da superfície para transmutar o apunhalamento dos corpos, ó psicodelia.[307]

---

[304] *ibid*. p.161.
[305] Dentre os textos sobre esta temática assinados apenas por Guattari, merecem atenção especial os artigos "Le défoncés machiniques", publicado em GUATTARI, F. **Les années d'hiver**: 1980-1985. Paris: Barrault, 1986. pp. 201-206 e "Les drogues signifiantes", em GUATTARI, F. **La Révolution Moléculaire**. Paris: Editions Recherches, 1977. pp. 335-345.
[306] **C**, p.35.
[307] **LS**, p.164-165.

Não cabe situarmos suficientemente aqui a relação entre a ética da contra-efetuação dos acontecimentos, que atravessa o livro de 1969, de inspiração estóica e nietzschiana, e a ética da prudência diante dos riscos da experimentação do corpo de *Capitalismo e esquizofrenia*. Basta-nos, todavia, indicar que parece haver um fio comum que entrelaça a preocupação ética de *Lógica do sentido* à de *Mil platôs*, passando por *O anti-Édipo*. A "grande Saúde" da passagem supracitada e a tarefa de separar o acontecimento puro de sua efetuação nos corpos em *Lógica do sentido* dão lugar à "grande prudência" e à tarefa de distinguir o processo esquizofrênico de suas interrupções e colapsos em *O anti-Édipo*, à "prudência" e à tarefa de distinguir as experimentações vitais que constroem um CsO pleno de intensidades das empreitadas mortíferas que o esvaziam em *Mil platôs*.

Note-se que o último parágrafo do sexto platô é muito próximo deste último parágrafo supracitado da série "Porcelana e Vulcão" do livro de 1969: "Aquilo que o drogado obtém, o que o masoquista obtém, poderia também ser obtido de outra maneira nas condições do plano: no extremo, drogar-se sem droga, embriagar-se com água pura, como na experimentação de Henry Miller?".[308]

Qual o sentido da insistência nesta ideia, no mínimo obscura, confusa e paradoxal, de se "drogar sem droga", de captar o processo esquizofrênico sem se tornar louco? Por que ela retorna?

II.3.6. O risco concreto de esvaziamento do CsO

O caráter paradoxal desta aposta ética tem um valor operacional muito preciso: é ela que permite distinguir, no interior de um agenciamento, o componente vital do componente mortífero. É possível captar algo da potência da loucura sem no entanto reivindicar a loucura como modelo moral, e, da mesma forma, é possível captar potências da droga sem prescrever o uso de drogas como caminho da realização humana. Logo, há algo nessas experiências que não é pura e simples autodestruição, e que deve ser levado em conta para não cairmos na confusão moral que torna indistintos os dois aspectos. Isso que deve ser captado dessas experiências inexoravelmente arriscadas é a potência de fazer variar a percepção, agenciar um devir-molecular da percepção e do corpo, de maneira mais ampla.

Portanto, seguindo a distinção apresentada entre as potências vitais da experimentação

[308] **MPv.3**, p.33.

e a empreitada mortífera, em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari distinguem os corpos sem órgãos enquanto corpos plenos e corpos vazios. Como o corpo sem órgãos não é dado pronto de partida, ele precisa ser fabricado por meios próprios, como vimos, e há infinitas maneiras de tentar fazer um CsO para si. Logo, existem tantas maneiras de fazer um CsO quanto maneiras de perdê-lo. Seja por não se chegar a produzi-lo, seja por produzi-lo mais ou menos, de modo que as intensidades acabam "não passando ou se bloqueando".[309] Era esse o motivo do sexto platô ter logo de início apresentado os riscos destrutivos do CsO e o paradoxo dos corpos lúgubres e esvaziados: "*eles haviam se esvaziado de seus órgãos* ao invés de buscar os pontos nos quais podiam paciente e momentaneamente desfazer esta organização dos órgãos que se chama organismo".[310]

No décimo platô, Deleuze e Guattari apresentam, em uma página, de maneira muito clara, o risco concreto do esvaziamento do corpo sem órgãos no caso do drogado; e convocam Artaud e Michaux para dar advertências a todos os experimentadores:

> Em vez de fazer um corpo sem órgãos suficientemente rico ou pleno para que as intensidades passem, as drogas erigem um corpo vazio ou vitrificado, ou um corpo canceroso: a linha causal, a linha criadora ou de fuga, vira imediatamente linha de morte e de abolição. A abominável vitrificação das veias, ou a purulência do nariz, o corpo vítreo do drogado. Buracos negros e linhas de morte, as advertências de Artaud e de Michaux se juntam (mais técnicas, mais consistentes do que o discurso sóciopsicológico, ou psicanalítico, ou informacional, dos centros de assistência e de tratamento). Artaud dizendo: você não evitará as alucinações, as percepções errôneas, os fantasmas descarados ou os maus sentimentos, como tantos buracos negros nesse plano de consistência, pois tua consciência irá também nessa direção cheia de armadilhas. Michaux dizendo: você não será mais senhor de tuas velocidades, você entrará numa corrida louca do imperceptível e da percepção, que gira mais em falso ainda porque tudo aí é relativo. Você irá inchar de si mesmo, perder o controle, estar num plano de consistência, num corpo sem órgãos, mas exatamente no lugar onde você não parará de deixá-los escapar, esvaziar, e de desfazer o que você faz, farrapo imóvel. Que palavras mais simples do que "percepções errôneas" (Artaud), "maus sentimentos" (Michaux), para dizer no entanto a coisa mais técnica: como a causalidade imanente do desejo, molecular e perceptiva, fracassa no agenciamento-droga. Os drogados não param de recair naquilo de que eles queriam fugir: uma segmentaridade mais dura à força de ser marginal, uma territorialização mais artificial ainda porque ela se faz sobre substâncias químicas, formas alucinatórias e subjetivações fantasmáticas.[311]

---

[309] **MPv.3**, p.27.
[310] *ibid*.
[311] **MPv.4**, p.84.

Note-se que na passagem acima, colhida do décimo platô, Deleuze e Guattari mencionam um terceiro tipo de corpo que ainda não abordamos: os corpos cancerosos, além dos corpos vazios e dos corpos plenos de intensidades. O termo canceroso deve ser tomado literalmente: são corpos atravessados por potências mutantes, transformadoras, mas que perdem sua força de criar e tornam-se puros agentes mortíferos e suicidas. Pode-se fazer proliferar um tecido canceroso em um processo de experimentação com drogas, ou um tecido canceroso pode se alastrar como rebento do interior de um movimento revolucionário, que perde a força criadora de transmutação e volta-se para uma abolição pura e simples.[312]

O que deve ser captado destas experiências extremamente arriscadas é a potência de fazer variar a percepção, agenciar um devir-molecular da percepção. Conquistar esta potência é conquistar a própria potência intensiva do corpo, é o resultado do processo de tessitura ontológica do CsO, quando este é capaz de produzir e redistribuir intensidades para além das formas e organizações atuais. É adquirir a posse de um regime de causalidade imanente sobre o sistema perceptivo e sensível do próprio corpo. É por isso que, no limite, a tarefa ética é conquistar progressivamente uma sobriedade, capaz de extrair partículas e lançar-se em devires riquíssimos de maneira seletiva, comportando graus mais baixos do componente destrutivo: drogar-se sem droga, por pura abstenção (Michaux e Burroughs), embriagar-se de água pura (Henry Miller).

> Chegar ao ponto onde a questão não é mais "drogar-se ou não", mas que a droga tenha mudado suficientemente as condições gerais da percepção do espaço e do tempo, de modo que os não-drogados consigam passar pelos buracos do mundo e sobre as linhas de fuga, exatamente no lugar onde é preciso outros meios que não a droga.[313]

***

[312] Voltaremos ao problema dos corpos cancerosos em outro momento. Este ponto encontra-se desenvolvido no sexto platô, "Como fazer para si um corpo sem órgãos".

[313] **MPv.4**, p.85. Indicamos que uma última palavra de Deleuze e Guattari sobre o tema da droga aparece em *O que é a filosofia?*, a respeito do problema da criação artística. Porém, o encaminhamento da questão ali não difere muito do de *Mil platôs*, porque prolonga a distinção entre a potência criativa (independente da droga) e um componente destrutivo, e de fato o tema não é muito explorado no livro de 1991 para além desta breve passagem: "A questão de saber se as drogas ajudam o artista a criar esses seres de sensação, se fazem parte dos meios interiores, se nos conduzem realmente às "portas da percepção", se nos entregam aos perceptos e aos afectos, recebe uma resposta geral, na medida em que o que foi composto sob efeito de droga é o mais das vezes extraordinariamente friável, incapaz de se conservar por si mesmo, desfazendo-se ao mesmo tempo que se faz ou que o olhamos. Podemos também admirar os desenhos de crianças, ou antes comovermo-nos com eles; é raro que se mantenham de pé, e só parecem com coisa de Klee ou de Miró, se não os olhamos muito tempo." (**Oqf?**, p.195)

A casuística dos CsO desenvolvida em *Mil platôs* enquanto estudo de "desantropologia comparada" ou tipologia dos modos de experimentação do corpo remete a uma ética e uma ontologia, ou melhor, a um entrecruzamento específico entre a ética e a ontologia que Deleuze chamou certa vez de "a via espinosista". Já falamos de prudência, cautela, causalidade imanente, corpo intensivo, Anarquia coroada, mas, enquanto não passarmos pela filosofia de Espinosa, receamos que estas palavras sejam ainda muito imprecisas e se prestem a muitos contrassensos.

Capítulo 4
Espinosa e a anarquia coroada

II.4.1. Espinosa e o corpo sem órgãos

É somente no nono parágrafo do sexto platô que Espinosa irrompe como autor fundamental para a filosofia do corpo sem órgãos. Desde *O anti-Édipo*, percebia-se o tom fortemente espinosista com que Deleuze e Guattari descreviam a dinâmica imanente da produtividade do inconsciente, mas essa aliança com Espinosa permanecia pouco desenvolvida. Nos únicos momentos em que o CsO é aproximado à ontologia espinosana no livro de 1972, lia-se, em nota de rodapé, que "o corpo sem órgãos é a própria substância, e os objetos parciais são seus atributos ou elementos últimos"[314] e depois, no corpo do texto, que o corpo sem órgãos

> é a matéria que preenche sempre o espaço com este ou aquele grau de intensidade, e os objetos parciais são esses graus, essas partes intensivas que produzem o real no espaço a partir da matéria como intensidade = 0. O corpo sem órgãos é a substância imanente, no sentido mais espinosista da palavra; e os objetos parciais são como seus atributos últimos, que lhe pertencem justamente porque são realmente distintos e não podem, assim, excluir-se ou opor-se.[315]

Fora essa indicação estritamente alusiva e aproximativa, não encontramos nenhuma correspondência explícita, termo a termo, entre a teoria do desejo inconsciente de Deleuze e Guattari, apoiada no CsO, e a ontologia de Espinosa. Isso só muda oito anos depois, no nono parágrafo do sexto platô que agora comentamos.

Espinosa é evocado quando Deleuze e Guattari se perguntam: "Finalmente, o grande livro sobre o CsO não seria a *Ética*?".[316] Daí, os autores descrevem a lógica do CsO através de uma correspondência precisa com o sistema espinosano. O problema do CsO é um desdobramento direto da filosofia de Espinosa, tanto em seu componente ontológico quanto em seu componente ético. De fato, Espinosa é uma peça chave para compreendermos a maneira como Deleuze e Guattari se defrontam com o problema dos riscos da experimentação e o encaminham pela via da prudência na experimentação das intensidades que atravessam o

---

[314] **AE**, p.409.
[315] **AE**, pp.432-433. Cf. *supra*, item I.1.7 deste trabalho: "O estatuto paradoxal do CsO".
[316] **MPv.3**, p.17.

corpo. Por isso, neste capítulo, propomos explorar com um pouco mais de detalhe o componente espinosista da equação do CsO.

***

Como Deleuze e Guattari traçam a correspondência entre o CsO e a ontologia de Espinosa em *Mil platôs*?

Em primeiro lugar, eles dizem que os *atributos* são tipos de CsO, tipos substanciais, substâncias qualificadas ou intensidades Zero como matrizes produtivas. Por que chamam essas matrizes de "atributos"? É que os atributos, em Espinosa, não se reduzem simplesmente a "propriedades" da substância, eles são na verdade *expressivos*: eles exprimem a essência da substância sob a perspectiva interna de uma de suas infinitas qualidades.[317] Cada atributo, no sistema espinosano, cria a realidade segundo a qualidade que lhe é essencial: de modo que o atributo pensamento dá conta da produção infinita das ideias que compõem o intelecto divino, e o atributo extensão dá conta da produção infinita dos corpos que compõem a substância divina enquanto realidade extensa. Da mesma maneira, do ponto de vista do esquema deleuzo-guattariano, cada tipo de CsO produz as intensidades de acordo com a qualidade essencial que o define enquanto tipo singular de CsO (ondas doloríferas do masoquista, ondas geladas do drogado, etc.).

Já os *modos* são tudo o que se passa sobre o CsO: "as ondas e as vibrações, as migrações, limiares e gradientes"[318]; são as intensidades produzidas sob tal ou qual tipo de CsO, ou seja, a partir de tal ou qual matriz. Assim, o tipo de corpo masoquista como atributo (matriz dolorífera) produz as intensidades *maiores* ou *menores* de dor (ondas doloríferas) enquanto modos que o percorrem, segundo relações características próprias que definem a efetuação concreta desta produção.

O corpo drogado, enquanto tipo de CsO, produz suas intensidades específicas, as ondas de frio, a partir do grau zero do "Frio absoluto" de que fala Burroughs (matriz gelada); o corpo anoréxico produz ondas que fazem o corpo oscilar entre os limiares de vazio e cheio, em torno da recusa aos ritos sociais alimentares; o corpo esquizofrênico e sua matriz produtora de ondas alucinatórias; o corpo paranoico, e sua matriz produtora de ondas delirantes; o corpo fascista e sua matriz produtora de ondas de ódio, de extermínio ('expurgo')

[317] Este ponto é desenvolvido na tese de Deleuze sobre Espinosa, **EPE**, caps. II e III.
[318] **MPv.3**, p.17.

de minorias e ondas suicidárias. Além de não ser exaustiva, poderíamos acrescentar ainda que toda combinação entre os tipos de CsO são possíveis conforme as situações concretas. Por exemplo, pode-se conceber um corpo drogado *e* masoquista, ou paranoico *e* fascista, etc.

Se os atributos são os tipos de CsO e os modos são as intensidades produzidas por cada tipo enquanto matriz, devemos perguntar: qual é o lugar reservado à substância no esquema conceitual de *Mil Platôs*? A substância, dirão Deleuze e Guattari, é o conjunto formado por "todos os CsO". Este conjunto de todos os CsO também é chamado de "plano de consistência". O conjunto de todos os CsO designa precisamente a multiplicidade em estado substantivo, para além da oposição tradicional entre o Uno e o múltiplo. Citemos aqui o trecho do parágrafo mais explicitamente espinosista do sexto platô, em que Deleuze e Guattari apresentam essa correspondência entre a substância e o conjunto dos CsO:

> O problema de uma mesma substância para todas as substâncias, de uma substância única para todos os atributos, vem a ser este: *existe um conjunto de todos os CsO*? Mas se o CsO já é um limite, o que seria necessário dizer do conjunto de todos os CsO? O problema não é mais aquele do Uno e do Múltiplo, mas o da multiplicidade de fusão, que transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo. Multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância. *Continuum* de todos os atributos ou gêneros de intensidade sob uma mesma substância, e *continuum* das intensidades de um certo gênero sob um mesmo tipo ou atributo. *Continuum* de todas as substâncias em intensidades, mas também de todas as intensidades em substância. *Continuum* ininterrupto do CsO. O CsO, imanência, limite imanente. Os drogados, os masoquistas, os esquizofrênicos, os amantes, todos os CsO prestam homenagem a Espinosa. [319]

Note-se que a unidade ontológica da substância espinosana não é tomada como ponto de partida por Deleuze e Guattari, mas, pelo contrário, ela só é atingida no fim, pois é uma unidade que só pode ser dita *das* multiplicidades, e não uma unidade do Uno. É também nesse sentido que Deleuze dizia que é um equívoco pensar que Espinosa começa sua filosofia com Deus, com o Uno. Pelo contrário, Espinosa começa constituindo a essência infinita da substância: seus múltiplos atributos infinitos. O que é primeiro é a síntese imediata do múltiplo em uma multiplicidade formal de atributos da substância, que só dão a ver a unidade da substância por uma espécie de dedução lógica posterior.

Na seção *Lembranças de um espinosista I* do décimo platô, Deleuze e Guattari tornam este posicionamento explícito:

---

[319] **MPv.3**, p.17-18.

> O Uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere. Não estamos falando aqui da unidade da substância, mas da infinidade de modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida.[320]

Nessa mesma direção, qual seja, a de livrar a ontologia de toda transcendência para afirmá-la como "ontologia pura", que afirma a imanência absoluta, Deleuze e Guattari recorrem a uma expressão de Artaud, que será usada para designar o tipo de mundo anárquico formado pelo sistema das multiplicidades enquanto identidade Pluralismo = Monismo. A expressão de Artaud é: "Anarquia Coroada".

O que é primordial é que, ao mesmo tempo que a Anarquia coroada apresenta um sentido claramente ontológico em *Mil platôs*, ligado à distribuição unívoca do Ser, ela não deixa de indicar um modo de vida, posto que, quando definem a sua "fórmula", Deleuze e Guattari recorrem ao conceito de "experimentação": "Espinosa, Heliogábalo e a experimentação têm a mesma fórmula: a anarquia e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo".[321]

A ontologia deleuzo-guattariana se mostra, aqui, umbilicalmente vinculada a uma prática, a uma maneira de viver. E, inversamente, a própria ontologia é afetada desde seu interior pela prática, pelos diferentes modos de vida. Parece o caso de afirmar que nesse sistema há uma íntima pressuposição recíproca entre a ontologia e a ética, entre a descrição imanente dos modos de expressão do ser e a tipologia imanente dos modos de existência. Não é possível dissociar um domínio isolado da ontologia de um domínio da ética, e vice-versa, na perspectiva de Deleuze e Guattari. Não por um capricho intelectual mas por uma espécie de exigência mais profunda. Pois, em última instância, deve-se levar ao pé da letra a fórmula: "antes do ser, há a política".[322] Quer dizer, nesta perspectiva, o Ser é construído *praticamente*, não no sentido de que ele conservaria um dualismo entre o campo prático e o domínio do Ser, mas no sentido de que o Ser é coextensivo ao campo prático e a ele deve suas condições genético-produtivas (naturais, artificiais, históricas…: processuais).

Há ainda correlações interiores entre os modos de expressão da potência infinita do ser e a tipologia qualitativa dos modos de existência.[323] Assim, por exemplo, o "sábio" de

---

[320] **MPv.4**, p.41.
[321] **MPv.3**, p.24
[322] *ibid*., p.85.
[323] É nesse sentido que já no prefácio à edição italiana de *Mil platôs* Deleuze e Guattari definem a ambição de uma teoria das multiplicidades por elas mesmas como uma ambição "construtivista".

Espinosa, *grosso modo*, seria como o nome ético para estes modos de expressão do Ser que se esforçam por afirmar o máximo de sua potência. E o "ignorante" corresponderá aos modos que efetuam sua potência segundo seu limiar mais baixo.

A pergunta que importa a respeito da Anarquia coroada, então, não é nada abstrata, no sentido trivial do termo, mas implica diretamente uma atitude, um engajamento prático. A pergunta será: como *atingir* este mundo da anarquia coroada? Porque, se este mundo existe, isso não significa, no entanto, que ele existe já "dado", "pronto". Ele precisa ser construído, fabricado, conquistado. Não atingimos este plano intenso se permanecemos fechados "no organismo, ou em um estrato que bloqueia os fluxos e nos fixa neste nosso mundo".[324] Atinge-se esta anarquia coroada desfazendo os estratos, construindo um CsO e inventando uma outra maneira de habitar o mundo, uma nova ética e uma nova política enquanto experimentações. É ao mesmo tempo que se traça um CsO e se atinge o regime ontológico da Anarquia coroada: "Pois, antes do ser, há a política. A prática não vem após a instalação dos termos e de suas relações, mas participa ativamente do traçado das linhas, enfrenta os mesmos perigos e as mesmas variações do que elas."[325]

II.4.2. Dois tipos de distribuição

Com efeito, a menção à Anarquia coroada no sexto platô, situada no cerne da aproximação entre Espinosa e Artaud, nos ajuda a compreender o posicionamento ontológico de Deleuze e Guattari porque dá continuidade a um tópico desenvolvido por Deleuze anos antes. Em referência explícita a Artaud, Deleuze já anunciava esta Anarquia Coroada em *Diferença e Repetição*, a propósito de uma distinção entre dois tipos de distribuição ontológica: a distribuição sedentária analógica e distribuição nômade unívoca. Já aqui este aspecto anárquico da ontologia se mostra diretamente ligado a uma forma de fazer política: dois modos de distribuição ontológica são igualmente dois modos de povoar a terra.

Por um lado, há uma distribuição que reparte o distribuído por determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a "propriedades" ou territórios limitados. Por outro lado, há uma distribuição totalmente distinta, diz Deleuze. É uma distribuição nomádica, "sem propriedade, sem cerca e sem medida".[326] Aqui, não há partilha de um distribuído, mas repartição daqueles

[324] *ibid*., p.24.
[325] **MPv.3**, p.85.
[326] **DR**, p.63.

que *se* distribuem num espaço aberto ilimitado ou ao menos sem limites precisos. “Preencher o espaço, partilhar-se nele, é muito diferente de partilhar o espaço”.[327]

Correlatos a esses dois tipos de distribuição, há ainda dois tipos ou duas acepções de “hierarquia”. Há, por um lado, uma acepção dominante de hierarquia que “mede os seres segundo seus limites e segundo seu grau de proximidade ou distanciamento em relação a um princípio”.[328] Mas há uma outra hierarquia que considera as coisas e os seres do ponto de vista da potência, e não do princípio. Neste caso, não se trata de estabelecer um grau de potência absoluto para julgar os seres em função dele, mas sim de saber se um ser vai até o extremo daquilo que pode, seja qual for o grau.[329]

> Então, as palavras “Tudo é igual” podem ressoar, mas como palavras alegres, com a condição de se dizê-las *do* que não é igual neste Ser igual unívoco: o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas se mantenham desigualmente neste ser igual. Mas todas estão numa proximidade absoluta (...), nenhuma delas participa mais ou menos do ser ou o recebe por analogia. Portanto, a univocidade do ser significa também a igualdade do ser. O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada.[330]

Para compreendermos um pouco mais do que está em jogo nessa distinção entre um tipo de distribuição ontológica que convém à Analogia e outro tipo que convém à Univocidade, e como isso afeta diretamente a maneira que *Mil platôs* traça uma zona de vizinhança entre Espinosa e Artaud, sentimos necessidade de fazer uma digressão, mesmo que breve e esquemática, pelo pensamento de Espinosa. Sentimos ainda que a correspondência que pretendíamos explicar entre as dimensões do CsO e a teoria espinosana permaneceram ainda aproximativas e alusivas. Depois desta digressão, talvez os problemas que levantamos neste capítulo ganhem um sentido mais preciso e um estatuto mais concreto. Ao fim e ao cabo, procuramos elementos conceituais para responder a pergunta: “Por que o grande livro sobre o CsO é a *Ética* de Espinosa?”.[331]

---

[327] *ibid*.
[328] *ibid*., p.64.
[329] *ibid*.
[330] *ibid.*
[331] **MPv.3**, p.17.

II.4.3. Espinosa, a vertigem da imanência

A imanência é a vertigem filosófica, escreveu Deleuze.[332] Ao mesmo tempo que a filosofia depende da imanência para se firmar em seu projeto de constituir problemas e conceitos que os solucionem, na maioria das vezes os filósofos só acolhem a imanência em um estatuto relativo: parece que em toda a história da filosofia ocidental, a imanência causa espanto, é objeto de escândalo e reprovação. É sintomático: a cada vez que a imanência é suscitada, ela é recalcada. A cada vez que um filósofo parecia se aproximar de uma teoria radical da imanência, ele logo reporta a imanência a uma dimensão superior, suplementar a ela, que a subordina numa hierarquia ontológica: e assim uma pura imanência se torna, por uma trapaça quase imperceptível, imanência *a* alguma coisa.

Por exemplo, é o que se torna evidente com Platão e seus sucessores:

> Em vez de um plano de imanência constituir o Uno-Todo, a imanência está "no" Uno, de tal modo que um outro Uno, desta vez transcendente, se superpõe àquele no qual a imanência se estende ou ao qual ela se atribui. (...) Assim mal entendido, o plano de imanência relança o transcendente: é um simples campo de fenômenos que só possui secundariamente o que se atribui de início à unidade transcendente.[333]

Para Deleuze e Guattari, Espinosa ocupa um lugar especial na história da filosofia. Para eles, nenhum filósofo foi mais radical no sentido de afirmar um plano de imanência absoluto, que não cede nenhum lugar a elementos transcendentes. O caso Espinosa aparece até como um aspecto à primeira vista místico: o "Cristo dos filósofos", aquele que viveu para encarnar a chaga da imanência filosófica.

Em *O que é a filosofia?* (1991), Deleuze e Guattari escrevem ainda que Espinosa é o príncipe dos filósofos, por ter sido, talvez, "o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares" [334], e por ter sido o filósofo que "mostrou, erigiu, pensou o 'melhor' plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas".[335] Espinosa afirmou a imanência e a univocidade entre Deus e as criaturas de maneira absoluta e incondicional, inventando a partir daí uma ética

---

[332] "A imanência é a vertigem filosófica" é uma fórmula que Deleuze emprega em *Espinosa e o problema da expressão* e *Lógica do sentido*. Em *O que é a filosofia?*, com Guattari, eles recolocam que Espinosa é a vertigem da imanência: "*Espinosa é a vertigem da imanência da qual tantos filósofos tentam em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração espinosista*?". (**Oqf**?, 60-61).
[333] **Oqf?** p. 56. Cf. Deleuze, **EPE** cap.XI e **DRL**, "Imanência, uma vida".
[334] **Oqf?** p. 60.
[335] *ibid.* p. 73.

extremamente original. Mas qual o sentido de sua proposição ontológica e quais suas relações com a prática (com a ética, a política, e mesmo a clínica)?

II.4.4. A "via espinosista": a correlação entre ética e ontologia

Numa aula em Vincennes, Deleuze caracteriza o que chama de "a via espinosista".[336] Ele nos diz: a filosofia de Espinosa é uma ética que se afirma imediatamente como correlata a uma ontologia; e qualquer um que siga esta trilha aberta por Espinosa será dito espinosista.[337]

Parece-nos que a radicalidade da proposição ontológica espinosana está, para Deleuze, em dois aspectos. Primeiro, na destituição de toda hierarquia do Ser, de toda desigualdade, a tal ponto que podemos chamar esta ontologia da imanência absoluta de uma espécie de ontologia anarquista.[338] Segundo, no elemento ético que se vê implicado nesta ontologia, que substitui a pergunta moral "o que você deve em virtude de sua essência?" pela pergunta propriamente ética "o que você pode em virtude de sua potência?".[339]

Diversas vezes, nas obras em que comenta a filosofia de Espinosa, Deleuze ressalta sua dimensão prática e critica as interpretações demasiado abstratas e intelectualistas que o filósofo luso-holandês recebeu. Para ilustrar, Deleuze indica em uma aula que os melhores exemplos para compreendermos o que são as "noções comuns" espinosanas não provém da matemática, mas sim de aprendizados práticos, quer dizer, composições de relações entre nosso corpo com outros corpos: como aprender a nadar, aprender a utilizar um utensílio, tocar um instrumento musical. Desde *Espinosa e o problema da expressão* (1968), Deleuze defendia a força de Espinosa como filósofo prático, na medida que os problemas de ontologia que ela coloca implicam diretamente em uma tarefa prática: a afirmação especulativa na teoria da substância corresponde à alegria prática na concepção dos modos.[340] A *Ética* de Espinosa

---

[336] **CSE**, p.233-ss.

[337] Convém lembrar que é o semestre em que Deleuze preparava o livro "*Espinosa: filosofia prática"*.

[338] **CSE**, p.113: "O que me parece impressionante numa ontologia pura, é até que ponto ela repudia as hierarquias. Com efeito, se não há Uno superior ao Ser, se o Ser se diz de tudo o que é, e se diz de tudo o que é em um só e mesmo sentido, esta me parece ser a proposição ontológica chave (...). É o mundo da imanência. Este mundo da imanência ontológica é um mundo essencialmente anti-hierárquico. No limite, é uma espécie de anarquia. Há uma anarquia dos entes no Ser. (...) É uma bela ideia. Uma espécie de mundo muito selvagem."

[339] **CSE**, p.127.

[340] Deleuze, EPE 303: "O sentido da alegria aparece como o sentido propriamente ético; ele é para a prática o que a própria afirmação é para a especulação. O naturalismo de Espinosa se define pela afirmação especulativa na teoria da substância, pela alegria prática na concepção dos modos. Filosofia da afirmação pura, a *Ética* é também filosofia da alegria que corresponde a essa afirmação." e Deleuze, EFP 34: "A alegria ética é o correlato da afirmação especulativa." Mais exemplos de passagens de Deleuze contra interpretações abstratas, intelectualistas de Espinosa: **EPE**, p.349, **EFP**, p.23, 129, **CSE**,p. 45, 53, 156.

não se chama "Ontologia", justamente pelo seguinte motivo, segundo Deleuze: é que qualquer que seja a importância das proposições ontológicas espinosanas, "somente poderão julgá-las no nível da ética que elas envolvem ou implicam."[341] Por isso, aqui o grifo será sobre sua Ética. Em que sentido essa ética se distingue de uma moral? Não se vive, não se pensa, da mesma maneira em uma ética e em uma moral.

Habitualmente, pensamos por transcendência e reproduzimos suas lógicas na regulação da vida prática. Como Deleuze apresenta um contraste conceitual entre ética e moral? Em uma moral, há sempre a suposição de alguma unidade superior ao Ser, um valor superior ao Ser, que nos permite *julgá-lo*. Por exemplo a ideia de Bem como valor transcendente, que é superior ao Ser e nos permite julgar tudo o que é. Numa moral, há sempre a ideia de que nós temos uma essência, uma essência que jamais se encontra realizada, mas que *deve* ser realizada, e a maneira pela qual a essência se realiza como um fim é mediada pela força coercitiva do valor moral. A moral é tomada assim como um processo de realização da essência humana, apoiada no procedimento do julgamento moral, ao qual se adere de maneira obediente, servil.

Numa ética, é completamente diferente. Só há o Ser e suas afirmações, logo não há valor exterior e superior que sirva de apoio para julgá-lo. Espinosa discorre em belas passagens, ao longo da *Ética*, especialmente nos apêndices e escólios, sua crítica bem humorada de tudo o que habitualmente se concebe por perfeição e imperfeição, bem e mal, vício e virtude.

É em função disso que a ética de Espinosa não se confunde com uma moral. Nessa ética, não existem essências não realizadas, que precisariam do valor moral transcendente para serem atingidas. Só existem essências singulares em ato. Não há essência do homem, ou de noções gerais e confusas desse tipo. Só há esta essência, aquela, *uma* essência, deste corpo ou daquele. E de qualquer maneira, ela estará realizada tal como ela pode a cada instante. Mas o que não nos é evidente é justamente o que pode um corpo, este ou aquele, em sua constante variação. De qualquer maneira, nossa essência enquanto grau de potência está sempre realizada, sob os limiares intensivos de nossa capacidade afetiva. A questão que se coloca é antes *como* essa essência se efetua, segundo quais afecções?[342] Segundo qual proporção interna entre afecções alegres e tristes?

---

[341] **CSE**, p.67.

[342] Isto é, queremos dizer que do ponto de vista ontológico, uma essência é sempre tão perfeita quanto pode, enquanto que do ponto de vista ético, cada essência varia dentro dos seus limiares.

À questão moral "o que você deve em virtude de sua essência?", a ética, segundo Deleuze, opõe a questão "o que você pode em virtude de sua potência?" E o que pode um corpo?[343] Sobre isso, não se tem saber prévio, só se aprende enquanto se experimenta os limites de sua própria capacidade, formando esta ciência vital da composição de encontros, esta aprendizagem experimental que se desenvolve num exercício tateante. Uma ciência vital ou uma filosofia prática é o que formamos no curso desta longa aprendizagem, desta longa conquista da razão: esforçando-se por selecionar e compor as relações segundo as conveniências e inconveniências, segundo as regras de composição e decomposição.

Por isso o Mal não existe em Espinosa pela mesma razão que o Bem não existe: só existe o mau encontro, o bom encontro; o veneno, o remédio, e segundo que proporções? O Mal não existe quando levamos o desafio de pensar a imanência a sério. Como dizem Deleuze e Guattari, num enunciado claramente espinosista: "O bom e o mau são somente o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada".[344] A moral é tão somente uma fraqueza do cérebro, como disse Rimbaud em *Uma temporada no inferno*. E basta não compreender as relações naturais de composição dos corpos para moralizar e tomar uma lei natural como um mandamento divino. A nocividade da teologia é tamanha que ela nos ensina a confundir o conhecimento com a moral, a relação entre conhecimento e conhecido e a relação entre mandamento e obediência, prejudicando toda ontologia. "A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau." [345]

"Ele necessita fazer isso", ou aquilo, é o que se diz no domínio da moral, sob o pressuposto da obediência ao valor transcendente, aos "valores superiores". Enquanto numa ética, numa experimentação ética, diz Deleuze,

> ele não necessita fazer absolutamente nada, ele necessita encontrar. Ele necessita encontrar sua coisa (...) uma espécie de esforço extremamente tateante. É necessário encontrar as doses, (...) é necessário fazer seleções (...), isto é, chegar a encontrar por experiência com quais relações as minhas se compõem, e daí tirar as consequências.[346]

---

[343] Cabe deixar claro que "o que pode um corpo" refere-se àquilo de que um corpo é capaz de realizar, segundo sua potência de agir. O sentido de "poder" aqui em nada tem a ver com o que é ou não permitido: diz respeito, antes, à herança hobbesiana de Espinosa no que tange à sua concepção do direito natural como potência de agir (é do direito natural de um ser realizar tudo aquilo de que ele é capaz). Cf. por exemplo Deleuze, **EPE**, cap. XVI.
[344] **MPv.1**, p. 26.
[345] **EFP**, p. 30.
[346] **CSE.** p. 169, 174.

Tirar daí as consequências significa: criar valor ético a partir dessas experiências, criar regras para a regulação da vida. Formar critérios imanentes à vida para sua (auto)regulação, enquanto se assume que não existem critérios acima da vida. Como dizia Nietzsche, não existem valores que possam medir a vida – é a vida que opera como único parâmetro para todos os valores.

Sem dúvidas, criar valores éticos significa criar regras. Mas são regras de um outro tipo: regras facultativas ou variáveis, que podem ser aplicadas ou não segundo índices probabilísticos, ao sabor das experiências em curso aqui ou ali.[347] Pois evidentemente não é por abandonarmos o julgamento transcendente que abandonamos completamente a regulação da vida, apenas mudamos de meios, de procedimentos e de efeitos. Desmontando assim a falsa alternativa entre uma visão moralizante do mundo e o abismo indiferenciado[348], forjamos o espaço para uma ética.

Nessa ética deleuzo-guattariana, de inspiração espinosista, a experimentação e a avaliação[349] imanentes se opõem ao julgamento moral, a potência em ato e sob variação contínua se opõe à essência ideal genérica não realizada, o paralelismo mente-corpo se opõe à eminência da mente sobre o corpo, as regras facultativas ou variáveis se opõem às regras coercitivas obrigatórias. Fora do Ser subordinado ao Bem, não temos o puro caos, abismo indiferenciado. O avesso do ser transcendente não é o não-ser, mas as multiplicidades que constróem o ser absolutamente imanente: esplendor da Anarquia coroada. É a multiplicidade como substantivo, para além do Uno e do Múltiplo.

Ao afirmar a vertigem da imanência, o que muda? É toda uma outra paisagem do mundo, toda uma outra concepção do que seja a vida sobre este plano de imanência, de consistência, isto é, de composição de potências. O mundo se torna intensivo e opõe suas infinitas articulações (*n*-articulações) à toda forma, função, finalidade organizada. Novas questões se colocam sob esta espécie de anarquia dos entes no ser ou *anarquia coroada*. Como não tombar ante a vertigem? Teremos a capacidade de formar, processualmente, esta

---

[347] Cf. BARBOSA, M. T. "Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana". *In*: **Revista Trágica**. 2015, volume 8, número 2, pp. 54-72.

[348] Cf. **LS**, pp. 103-111.

[349] Mariana de Toledo desenvolveu a ética de Deleuze a partir dessa fórmula: "um corpo que avalia e experimenta". Cf. BARBOSA, M. T. **A ética em Deleuze: um corpo que avalia e experimenta**. Tese de Doutorado em Filosofia, PPGF/IFCS-UFRJ/ École Doctorale 139, Université Paris Ouest Nanterre La Défense. 2012. e _____. "Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da "grande identidade" Spinoza-Nietzsche". **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 141, Dez./2018, p. 867-890.

ciência vital, tateante, organizando os encontros, dando consistência ao caos, formando noções comuns?

II.4.5. As duas fases do procedimento: criar e povoar o CsO

Voltemos a *Mil platôs*. Deleuze e Guattari sublinham que, na própria produção do CsO, deve-se diferenciar duas fases "nitidamente distintas": uma que trata realmente de *fabricar ou criar* o CsO; outra cuja tarefa é *povoar* o CsO, fazer as intensidades e os fluxos circularem no CsO segundo seu tipo. Porém, uma fase está compreendida na outra, e são os mesmos procedimentos que conduzem a ambas.[350]

É com conceitos espinosanos que Deleuze e Guattari caracterizam estas duas fases. A primeira fase dá conta da constituição de um tipo de CsO, concomitante à seleção deste tipo, entendendo cada tipo como definido por um *atributo* substancial ou uma qualidade infinita sobre o plano de consistência. Já a segunda fase desenvolve a produção efetiva dos *modos* (fluxos, intensidades, ondas) que irão exprimir, por sua vez, esses atributos ou essas qualidades que definem tal tipo de CsO *segundo determinados graus*, isto é, dentro de certos *limiares* afetivos. Um nível é o da constituição do CsO e o outro nível é o dos fluxos e das intensidades que circulam sobre tal CsO, ou o nível "daquilo que passa ou não passa".[351]

Os exemplos dados a esta altura do sexto platô são os que vimos no capítulo anterior, como o do masoquista, "que busca um CsO, mas de tal tipo que ele só poderá ser preenchido, percorrido pela dor, em virtude das próprias condições em que foi constituído", o do drogado, que cria um corpo a ser povoado por intensidades de frio, "ondas geladas". E assim por diante, para cada tipo de CsO, poderíamos buscar qual tipo de onda o define no nível do atributo e segundo quais escalas intensivas ou graus de potência esta onda é efetuada no nível do modo.

Daí que para cada fase deveríamos fazer uma pergunta própria: 1º) Que tipo é este, como ele é fabricado, por quais procedimentos?, e 2º) quais são estes modos, o que acontece, o que passa efetivamente e o que não passa, "com que coisas inesperadas em relação à expectativa?".

Nos dois níveis da fabricação do CsO, corre-se o risco de fracassar. Não há "bons tipos" de CsO *a priori*, e nem graus intensivos ótimos que possam servir de modelo geral,

---

[350] **MPv.3**, pp.13-14.
[351] *ibid.*, p.15.

para qualquer circunstância para os CsO. É bem verdade que os riscos tangenciados por cada corpo são muito distintos, visto que decorrem das relações características da composição de cada corpo, diferentes em cada caso. Mas de maneira mais ampla, essas diferenças não nos garantem de partida qual meio será o mais adequado para conquistar um corpo pleno, um corpo ativo que experimenta o limite máximo dos afetos de que é capaz de suportar a cada vez. Há sempre a chance de ter-se forjado um bom tipo de CsO, segundo a qualidade ou a onda conveniente, e, no entanto, algo dar errado de repente, e as intensidades não passam, não circulam, ou algo impede a circulação delas, e o corpo se esvazia.[352]

Não há, portanto, rigorosamente, nenhuma hierarquia prévia entre os tipos de CsO, nem nenhum tipo mais "seguro" em seus procedimentos de autofeitura do que outros. Não há nenhum "modelo" de CsO a ser seguido. Os neuróticos bem o sabem que seus fracassos podem ser tão intensos, intoleráveis e possivelmente mortíferos quanto os de outrem; uma melancolia pode levar um jovem amante frustrado rapidamente ao suicídio (como o jovem Werther); ou um paranoico pode viver uma longa vida muito bem organizada em torno de seu delírio, inclusive administrando os negócios da família, etc. Isto quer dizer que o fracasso não é exclusivo dos tipos "lúgubres" de CsO, mas um risco imanente a todos as práticas dos corpos sem órgãos. Só se atinge o nível intensivo do corpo, portanto, enfrentando esses riscos. Como disse Torquato Neto: "quem não se arrisca não pode berrar"[353]. O que significa, em termos deleuzo-guattarianos, quem não se arrisca não goza da liberdade de criar um CsO para si. Mas, justamente, a questão é *como* enfrentar esses riscos? Como se arriscar sem no entanto abrir mão de tudo? A prudência intervém exatamente nesse ponto como técnica de cuidado imanente à experimentação que, por um lado, conserva um mínimo necessário de estratos para que o organismo sobreviva a sua parcial desmontagem, quanto, por outro lado, esgarça e prolonga ao máximo o limite intensivo do corpo.

Das correspondências traçadas por Deleuze e Guattari entre: I) os tipos de CsO como "atributos", II) as intensidades que passam sobre cada CsO como "modos" e III) o conjunto eventual de todos os CsO, o plano de consistência como "substância", derivam algumas questões. Como *fazer* ou *criar* um CsO? Como produzir e fazer circular as intensidades necessárias para preenchê-lo, ou seja, *como povoá-lo*? Como *cuidar* do CsO, para que ele não

---

[352] *ibid*., p.15.
[353] NETO, Torquato. "Geleia geral (coluna da *Última hora*) – 14 de junho de 1971". *In*: MORICONI, Italo. (org.) **Torquato Neto**: Essencial. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p.169.

se esvazie? Enfim, como *conectar* o conjunto dos CsO num plano de consistência, traçando as transversais que assegurem a reunião entre os elementos disparatados?

II.4.6. Tudo é permitido, tudo é perigoso

Como não há garantias prévias ao experimentador, como não há, previamente, bons tipos de CsO ou bons graus de intensidade, toda a operação do CsO precisa ser dotada de uma precisão cirúrgica, meticulosa. "Experimentação muito delicada, porque não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo".[354]

É que, da mesma forma que não há nenhum bom CsO prévio, não há também nenhum mau CsO. Como distinguir, a cada vez, em ato, o bom CsO do mau CsO? Concretamente isso significa: como compor as potências, como reunir corpos heterogêneos e instáveis em um conjunto que conjuga suas potências pela própria heterogeneidade e instabilidade? Não se sabe o que vai funcionar para cada caso, é preciso testar e aprender com as experiências. É preciso criar um certo tipo de regra muito particular, que seja produzida como efeito das experimentações vividas pelo corpo, e não imposta como condição moral que define previamente o permitido e o proibido para o corpo. É preciso que as próprias regras variem conforme as variações intensivas da experimentação. Não nos é lícito duvidar da experiência do corpo, repete incansavelmente Espinosa, quase como um mantra.

A princípio, tudo é permitido. A princípio, é proibido proibir. É preciso que cada corpo faça de si próprio um critério avaliador, e meça seus encontros com outros corpos em função desse critério, que é o mais concreto e o mais singular. Dizer que tudo é permitido não implica "permissivismo" algum, porque a afirmação da experimentação do CsO não é uma afirmação da liberdade em geral, abstrata. Pelo contrário, o CsO é um trabalho constante sobre os limites atuais do corpo – *tais* limites, em *tais* circunstâncias –, e sua desestratificação do organismo opera tensionando os limites atuais do corpo ao seu grau máximo. A verdadeira liberdade de que fala Artaud[355] não se confunde com uma liberdade que nos seria dada naturalmente, como um direito natural. Pelo contrário, a liberdade só existe quando é *conquistada* cruelmente pelo corpo.

Quando Deleuze e Guattari afirmam que "tudo é permitido" de partida, eles não

---

[354] **MPv.3**, p.15.
[355] ARTAUD, A. **Pour en finir avec le jugement de dieu**. Paris: Gallimard, 2003, p.61 (última estrofe do poema).

deixam de estabelecer de maneira muito clara uma condição imanente de regulação da experimentação, que dá conta justamente de garantir que nada ameace esse estado livre e amoral da experimentação, que dá conta de garantir que um princípio de transcendência não seja capaz de policiar o corpo. Eles dizem, literalmente: "tudo é permitido, *desde que* não seja exterior ao desejo nem transcendente a seu plano, mas que não seja também interior às pessoas".[356] "Tudo é permitido, com exceção do que vier interromper o processo completo do desejo, o agenciamento."[357]

Num sentido que nos parece muito próximo a esse, encontramos uma espécie de *slogan* da proposta do movimento cultural brasileiro da tropicália em Torquato Neto: "Todas as propostas, menos as conformistas. Todos os papos, menos os repressivos".[358] O *slogan* de Torquato nos ajuda a comentar o *slogan* de Deleuze e Guattari. O que é importante salientar nos dois casos é que afirmar que "tudo é permitido" não implica o abandono de todo e qualquer critério de *seleção*. Ao contrário, dizer que tudo é permitido de antemão, que nada é proibido, ou ainda que "é proibido proibir", só assume todo seu sentido *enquanto evidenciamos aquilo que precisa ser rejeitado para garantir que "tudo seja permitido"*. Tudo é permitido: *menos* o que for transcendente ao plano. Todas as propostas, *menos* as conformistas e reacionárias. Todos os papos, *menos* os repressivos e fascistas. É preciso subtrair o que ameaça a consistência do conjunto, o que ameaça desfazer sua consistência e estratificá-lo em organizações hierarquizadas, é esse o ponto. Isso é expresso por Deleuze e Guattari de maneira muito simples e sóbria: n-1. Que indica que é preciso neutralizar, subtrair o Uno, o transcendente, para constituir o plano imanente ou consistente das multiplicidades. É preciso rejeitar o elemento que ameaça a consistência heterogenética do conjunto, que se impõe e exerce do alto sua violência. É preciso rejeitar aquilo que "fecha portas", e reter e favorecer os "abridores de portas".[359] Como disse Artaud: é preciso extirpar Deus e seus órgãos de nossos corpos, para então aprendermos a fazer para nós mesmos um corpo sem órgãos, capaz de "dançar ao avesso".[360]

Tudo é permitido, sem dúvidas, mas – atenção: *tudo é perigoso, tudo é divino,*

---

[356] **MPv.3**, p.21. Logo em seguida, eles escrevem: "Tudo é permitido: o que conta somente é que o prazer seja o fluxo do próprio desejo, Imanência, no lugar de uma medida que viria interrompê-lo (...)."
[357] **D**, p.116.
[358] NETO, Torquato. *op.cit*., p.141.
[359] **MPv.3**, p.16.
[360] ARTAUD, A. **Pour en finir avec le jugement de dieu**, *op.cit.*, p.61.

maravilhoso, como na canção de Caetano e Gil.[361] Isto é, na perspectiva do CsO, as mesmas coisas são ao mesmo tempo divinas e perigosas, podem nos afetar de alegrias ou tristezas. Pois a substância divina não se diferencia de uma substância perigosa, maligna, enquanto tipos distintos de substâncias: o divino só se distingue do perigoso e mortal do ponto de vista de seus graus, de suas dosagens.

O critério que Deleuze e Guattari estão forjando para dar conta da seleção que é necessária (selecionar tanto o tipo de CsO quanto selecionar as intensidades que serão produzidas e distribuídas em determinados graus segundo o seu tipo) é justamente o critério da *consistência*. Como o circuito do desejo se forma num caso ou em outro? De que maneira os heterogêneos se articulam nesse plano comum?

[361] VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. **Divino maravilhoso**. Intérprete: Gal Costa. Álbum: Gal Costa, faixa 2, lado B. Gravadora Phonogram/Philips, 1969.

Capítulo 5

II.5. Os dois limites do corpo e o grito de Artaud

II.5.1. Dois sentidos de "limite"

Existem duas acepções totalmente distintas da palavra "limite", segundo Deleuze, e esses dois tipos de limite são compreendidos como desdobramentos dos dois tipos de distribuição ontológica (analógica e unívoca) que vimos no capítulo anterior.

Em um primeiro sentido, podemos dizer que o gesto de limitar alguma coisa, no sentido de delimitar a forma de um corpo qualquer, é algo certamente corriqueiro e indispensável sob muitos aspectos de nossa vida prática. É útil separar o sujo do limpo, o seco do molhado, os brinquedos dos utensílios de cozinha, o momento de brincar do momento de comer, o trabalho do lazer… Assim, temos uma justificativa habitual para impor fronteiras que separam e reúnem determinados objetos por meio de limitações exteriores. (Vimos nesse sentido também como os próprios estratos são "benéficos" sob certos aspectos decisivos).

Claro que esses limites não cessam de ser questionados e transpostos, por exemplo, pelas crianças, que a todo momento embaralham os códigos que estruturam as relações entre os objetos, seus usos e espaços ideais. Ao que os pais respondem: "esta criança precisa de *limites*".[362] Quer dizer: ela precisa reconhecer esta lógica segmentária implícita, mas vigente e vigilante, que opera distribuindo coisas (sejam roupas, brinquedos, alimentos, materiais de limpeza...) e fluxos (de palavras, de brincadeiras, fluidos e excrementos...) em seus espaços-tempos ideais, segundo certas regras de combinação entre esses termos, demarcando suas fronteiras e as regras de transição de um espaço ao outro, etc.[363] Em suma, o efeito prático desse tipo de limites é um efeito repressivo: "[n]ão deixarão você experimentar em seu canto"[364], não deixarão você experimentar a *bricolage* maquínica desejante.

Em todo caso, neste tipo de prática habitual que impõe limites, estratos e segmentos

---

[362] Sobre este ponto, cf. o poema de Stela do Patrocínio: "É dito: pelo chão você não pode ficar/ Porque lugar de cabeça é na cabeça/Lugar de corpo é no corpo/ Pelas paredes você também não pode/ Pelas camas também você não vai poder ficar/ Pelo espaço vazio você também não vai poder ficar/ Porque lugar de cabeça é na cabeça/ Lugar de corpo é no corpo." PATROCÍNIO, Stela do. **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001. p.52.

[363] "Somos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções. O homem é um animal segmentário. A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente. A casa é segmentarizada conforme a destinação de seus cômodos; as ruas, conforme a ordem da cidade; a fábrica, conforme a natureza dos trabalhos e das operações." (**MPv.3**, p. 92).

[364] **MP v.3**, p.12.

ordenadores, uma matéria corpórea é revestida de contornos formais e julgada segundo supostas finalidades funcionais. Poderíamos multiplicar os exemplos desta acepção de limite: os limites como fronteiras de um território, os limites de um objeto geométrico, os limites entre um suposto domínio ontológico da "cultura" e o domínio ontológico da "natureza", entre mente e corpo, razão e loucura, ou ainda, num sentido jurídico-político, os limites da liberdade de um cidadão etc.

A despeito da heterogeneidade destes casos do mundo prático, parece-nos haver uma concepção comum a todos eles sobre o que é um limite: é sempre um contorno espacializado, uma forma, um modelo, fixado por uma lei que se apoia num costume ou na suposta natureza do objeto considerado, que serve para julgar *de direito* qualquer "deslimite" que ocorra *de fato*: um cubo com contornos irregulares, um imigrante ilegal, uma criança experimentadora e malcriada, assim por diante.

Estabelecer uma fronteira precisa entre um corpo e o que ele não é, com efeito, não é uma prática habitual somente à vida cotidiana, mas também à história da filosofia. E, embora sua aplicação se mostre útil segundo certos aspectos, de maneira geral, uma tal noção de limite parece, numa perspectiva deleuziana ou deleuzo-guattariana, perniciosa para a filosofia, como tentaremos demonstrar.

Na contramão desta abordagem corrente na filosofia e no senso comum da vida prática, portanto, não estamos diante da impossibilidade absoluta de um conceito de limite, não estamos diante do "caos indiferenciado", como poderia parecer a uma primeira vista: estamos diante da possibilidade de pensar um conceito diferente de limite, um conceito imanente de limite enquanto *diferença intensiva*. Para formarmos esta outra acepção de limite, seguimos algumas pistas indicadas com ênfase por Deleuze. Por esta via, "limite" não designaria mais uma fronteira, uma limitação externa, "que mantém a coisa sob uma lei" ou "que a termina ou a separa"; mas, ao contrário, aquilo a partir de que cada corpo ou faculdade "se desenvolve e desenvolve toda sua potência", desde seus graus mais ínfimos aos mais extremos.[365] É esse sentido de limite imanente que está em jogo na definição do CsO em *Capitalismo e esquizofrenia*.

Numa aula de 17/02/81, em Vincennes, Deleuze nos convida a distinguir assim dois sentidos da noção de limite: um limite-contorno e um limite-tensão; um limite-espaço e um limite-espacialização; ou ainda, poderíamos acrescentar, um limite transcendente, exterior,

[365] **DR**, p.64.

formal e estático oposto a um limite imanente, interno, intensivo, e dinâmico.

O primeiro sentido, o limite-contorno, remonta em primeiro lugar ao idealismo platônico: um limite (*peras*) é o contorno de uma forma qualquer, seja ela sensível ou puramente inteligível.[366] Os contornos que definem uma figura: eis a teoria do limite no *Timeu* de Platão. E por que essa concepção do limite como contorno pode ser considerada a base de um idealismo filosófico?, pergunta Deleuze. É porque, ele responde, os limites são os contornos ideais, essenciais, que definem uma forma:

> Quer eu ponha areia ou (...) matéria inteligível entre meus limites, este será sempre um cubo ou um círculo. Em outros termos, a essência é a forma mesma relacionada a seus contornos. Eu poderia falar do círculo puro porque há um puro contorno do círculo. Eu poderia falar de um cubo puro, sem precisar de qual se trata. Eu os nomearia ideia do círculo, ideia do cubo. Daí a importância do *peras*-contorno na filosofia de Platão, na qual a ideia será a forma relacionada ao seu contorno inteligível.[367]

Tal concepção idealista do limite define assim um indivíduo qualquer pela forma inteligível de seu contorno. Um indivíduo qualquer tem sua essência sempre numa forma ou ideia puramente inteligível (*Eidos*). O que é, então, um corpo, nessa perspectiva? Só pode ser algo que se define por seus contornos formais ideais.

Aristóteles tenta se afastar do idealismo platônico ao estabelecer sua doutrina hilemórfica; no entanto, para Deleuze, ele ainda conserva o pressuposto do limite-contorno.[368] Ao estabelecer que todas as substâncias são um composto de forma e de matéria, a forma relacionada ao seu contorno (como no exemplo célebre do escultor) sendo o componente essencial, um corpo continua a ser definido essencialmente pela relação de limitação externa por seu contorno formal.

II.5.2. Dos estóicos a Espinosa

Contra essa abordagem, Deleuze apresenta a filosofia estóica, que concebe um limite como algo inteiramente distinto. O que os estóicos criticam nesta concepção apresentada é que, quando os limites de um corpo são pensados como seus contornos, nada sabemos de *positivo* sobre este corpo, desconhecemos o que ele é, suas propriedades internas; conhecemos apenas o que um corpo *não é*, ou o espaço mesmo onde ele cessa de ser. Como no exemplo

---

[366] **CSE**, p.189-190. (Curso de 17/02/1981, disponível também em http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/).
[367] *ibid.*
[368] *ibid*., p.191.

dado do cubo: desconhecemos as diferenças reais entre cubos feitos de materiais distintos e nos atemos apenas ao seu contorno externo. Os estóicos denunciam, com isso, a pretensão de se estabelecer de antemão o ser e o não-ser de uma coisa por meio de uma análise estritamente formal de suas propriedades. A natureza nunca procede por moldes prévios, a não ser em casos pueris, superficiais, afirma Deleuze.[369] Seja o caso de um molde ideal das coisas, puramente inteligível (Platão), seja o caso de um molde cuja forma é material e sensível (Aristóteles), não compreendemos nada de um corpo enquanto o reduzimos a seus contornos – é o que dizem os estóicos. Para Deleuze, há uma espécie de "astúcia maliciosa" em jogo que faz com que, quando definimos um corpo pelos seus contornos, "tudo o que se passa no seu interior já não tem mais qualquer importância". Em oposição a isso, Deleuze reconhece nos estóicos a criação de uma concepção vitalista do limite. Um limite, nessa perspectiva, *é até onde vai uma ação*, o ponto máximo para onde ela tende. É um limite intensivo que marca a potência de agir de um corpo, e não mais a fronteira formal onde ele cessa sua ação.

Tal definição fica clara no exemplo da semente: até onde vai uma semente?[370] De que ela é capaz? Uma semente perdida em um muro é capaz de pôr abaixo esse muro. "Uma coisa que tinha um contorno tão pequeno" mostra-se efetivamente capaz de desdobrar sua ação sobre um campo muito vasto... Assim, os estóicos afirmam que a concepção do limite como contorno nos diz "*muito bem o que as coisas não são, mas não nos diz nada sobre o que as coisas são*".[371] Eles dão ainda o exemplo da floresta. Enquanto caminhamos pela floresta densa, não sabemos até onde ela irá. Caminhamos, percorremos sua extensão, até que chegamos a seu limite, a orla. Este limite não é certamente um limite da forma da floresta, mas um limite de sua ação, isto é, limite de sua potência, ali onde ela não é mais capaz de penetrar e se aclara. Ou ainda, poderíamos pensar em outro exemplo desse tipo: nos casos em que há encontro da água do mar com um mangue, ou um rio. Trata-se, nesses casos, de um limite dinâmico, que se opõe ao limite contorno, pois não é possível definir o momento preciso em que cessa o campo de ação dos corpos em relação: seja a semente, a floresta, as águas. Há apenas a tendência ou a tensão até o limite da potência de um corpo em ação. A

---

[369] **CSE**, p.192-ss. Cf. também BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.22: "como um gérmen que se desenvolve até certo ponto do espaço (...) a causa é, verdadeiramente, a essência do ser, não um modelo ideal que o ser se esforçaria em imitar, mas a causa produtora que age nele, vive nele e o faz viver; mais parecido (...) à *essentia particularis affirmativa* de Espinosa do que à *Ideia* platônica." A interpretação que Deleuze dá dos estóicos segue rigorosamente muitas pistas desse belo livro de Bréhier.

[370] **CSE**, p.194-195.

[371] *ibid*. – grifo nosso.

coisa se define assim, portanto, pela sua potência, e não por sua forma. Até onde um corpo é capaz de desdobrar sua potência? É a única pergunta que nos leva a conhecer o que importa, precisamente, as forças intensivas que agem nestes corpos.

É nesse sentido que os estóicos dizem: "as coisas são corpos", "tudo é corpo".[372] Isso quer dizer: as coisas são as suas ações; os corpos se definem pelas ações de que são capazes, pelo que podem (limite dinâmico) e não por seu contorno (limite estático).

E assim Deleuze nos indica uma via de contato entre os estóicos e Espinosa:

> Quando eles dizem que tudo é corpo, (...) eles querem dizer que todas as coisas se definem por "*tonos*", o esforço contraído que define a coisa. A espécie de contração, a força embrionária que está na coisa, se você não a encontra, você não conhece a coisa. Isto é o que Espinosa retomará com a expressão "o que pode um corpo?".[373]

A acepção de limite ganha realmente um novo alcance com Espinosa. Sobretudo em função da maneira pela qual ele concebe a relação entre o ato de conhecer um corpo e a experimentação de seus limites. De fato, para Espinosa, *conhecer* os limites de um corpo é o mesmo que *experimentar* corporalmente os seus limites. É a mesma ação, considerada sob a perspectiva do atributo do pensamento ou da extensão. Com isso, Espinosa critica não somente as abordagens que definem um corpo por seus contornos formais, mas também as doutrinas finalistas que definem um corpo por uma *função* qualquer, por uma *teleologia* da vontade (divina ou humana), que transcenderia a própria materialidade do corpo considerado. Esse ponto é objeto de uma longa argumentação no apêndice do livro I da *Ética*.[374]

II.5.3. O que pode um corpo?

A filosofia do corpo de Espinosa se dá em torno de uma afirmação que é um verdadeiro grito de guerra, para Deleuze: "ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo (...) Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções"[375]. Analisando esta famosa passagem, Deleuze

---

[372] BRÉHIER, Émile. *op.cit.*, p.23.
[373] **CSE**, p. 195-196.
[374] "Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto." (ESPINOSA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, I, Apêndice).
[375] ESPINOSA, B. **Ética**, *op.cit*., III, Prop.2, Escólio. Sobre o "grito" de Espinosa, segundo Deleuze, cf. **EPE**, p.283 e **EFP**, p.130.

percebe que Espinosa concebe uma equivalência entre duas questões: "*qual é a estrutura de um corpo?*" e "*o que pode um corpo?*".[376] Seguindo essa equivalência, temos que, por um lado, a estrutura de um corpo individual se define por sua relação característica de movimentos e repousos, velocidades e lentidões, entre partes extensivas não formadas e infinitamente compostas; e, por outro lado, o que pode um corpo exprime a natureza e os limites de seu poder de afetar e ser afetado. A primeira dimensão, que define o conjunto das partículas de um corpo em um certa relação cinética característica, Deleuze chama de *longitude*, e a segunda, que define sua capacidade afetiva dinâmica, chama de *latitude*.[377]

De fato, como poderíamos saber de antemão, antes da experiência, o que pode um corpo? Até onde vai sua potência de agir? Não sabemos ainda, pois ela está sempre em *variação*.[378] Só podemos conhecê-la *em ato*, posto que só há potência em ato, no espinosismo. Deleuze conclui daí que existe uma *elasticidade* fundamental, portanto, tanto no nível da *essência singular* de um corpo quanto no nível de sua *relação característica* de composição.[379] Tal elasticidade do grau de potência e da capacidade afetiva faz com que a determinação da potência de um corpo seja inseparável de uma avaliação experimental das múltiplas relações extremamente complexas e variáveis que definem um corpo de maneira diferente a cada vez, segundo os diferentes conjuntos de partículas não formadas que efetuam sua potência segundo tal ou tal relação característica.[380] Não é possível delimitar de partida, segundo Espinosa, a essência de um corpo (isto é, sua potência), ou mesmo a relação característica sob a qual essa essência será efetuada. Tudo é questão de experimentação, sempre por se (re)fazer, nunca inteiramente feita, nunca acabada "*de uma vez por todas*". Assim, impede-se que um corpo seja enquadrado numa forma que o limite por fora ou numa função que o oriente segundo uma finalidade extrínseca.

Mais ainda, desviamos também de um terceiro risco ao considerarmos o corpo como sendo, essencialmente, um grau de potência variável, parte da potência infinita da Natureza e portanto submetido às forças dos afetos: o risco de, livrado de formas e funções, deixarmos que o corpo caia num "caos" entendido como um "abismo indiferenciado". Justamente, enquanto concebemos um corpo como um grau de potência variável, que se exprime numa

---

[376] **EPE**, p.240.
[377] **MPv.4**, 44-ss; **EFP**, p.132-133.
[378] "As variações do *conatus* (...) são as variações dinâmicas da nossa potência de agir." (**EPE**, p. 255).
[379] *ibid.*, p. 245.
[380] É importante reter esta tríade espinosana dos modos: a essência como seu grau de potência, a relação característica de composição como sua capacidade afetiva e as partes extensas não formadas como suas afecções.

relação característica de movimentos e repousos, velocidades e lentidões, logo, numa capacidade afetiva (com um limiar máximo e mínimo que ele suporta), cada corpo só é pensável enquanto um corpo concreto e singular, apreensível desde o interior de um complexo de relações determináveis, e não abstratas, genéricas ou caóticas. Portanto, recusamos três contrassensos quando pensamos os limites de um corpo como Espinosa: aprisionar o corpo numa *forma exterior*, remetê-lo a uma *finalidade extrínseca* e abandoná-lo no *caos impensável*. Com efeito, os três são na verdade partes de uma mesma falsa alternativa que se apresenta sob variadas formas na filosofia, e que é denunciada diversas vezes por Deleuze: a de que *ou* concebemos as coisas segundo formas e funções (individuadas, pessoalizadas, estratificadas) *ou* perdemos as coisas para um caos que nos impede de diferenciar seus traços característicos.[381]

Aqui, percebemos sob outro ponto de vista o curioso paralelo entre os estóicos e Espinosa. Assim como aqueles acusavam a teoria do limite-contorno porque esta só nos ensinava o que um corpo não é, este dirá que há um triste hábito do pensamento que trata de delimitar a virtude pelo seu exterior, pelo seu lado negativo, que seria o "vício". Segundo tal perspectiva corrente, o vício seria abominável, temível, seria o próprio Mal, e a virtude constituiria, por sua vez, o caminho do Bem, por oposição. Contrariamente, Espinosa argumenta: quando os homens se aplicam mais a censurar o vício e a contê-lo pelo medo do que a se engajar num amor ativo à virtude, ou seja, quando se deixam levar diretamente pelo medo e fazem o bem apenas indiretamente, para evitar o mal, nesse caso, não se conduzem pela razão, pela liberdade, mas apenas pela ignorância e pela obediência servil.[382] Encontram-se, desta forma, separados de sua potência de agir, já que esta é a própria constituição da *virtude* ética em Espinosa: uma pura potência de agir, sem conteúdo específico.[383] Contra o vício como contorno exterior à virtude, fronteira que não deve ser

---

[381] Sobre essa falsa alternativa que prejudica toda a filosofia, cf. **LS**, p.108-109: "O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem *ou* um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos…"

[382] "Os supersticiosos, que, mais do que ensinar as virtudes, aprenderam a censurar os vícios, e que se aplicam a conduzir os homens não segundo a razão, mas a contê-los pelo medo, de maneira que, mais do que amar as virtudes, fujam do mal, não pretendem senão tornar os demais tão infelizes quanto eles próprios. Por isso, não é de admirar que sejam, em geral, importunos e odiosos para os homens." (ESPINOSA, B. **Ética**, *op.cit*., IV, Prop. 63, Escólio).

[383] Virtude, em Espinosa, é a própria potência de agir. Cf. ESPINOSA, **Ética**, IV, def.8 (ed. Autêntica): "Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza".

transposta sob a pena das mais severas punições divinas, Espinosa diria: *mas em que isso nos ajuda a agir, a desenvolver nossa potência?* Por todos os lados, permaneceríamos, nesta visão moral do mundo, imersos em superstições que em nada nos servem para a conquista de um verdadeiro aprendizado ético.

Enfim, só saberemos o que *pode* um corpo, até onde vai sua ação, com que forças ele se compõe, na experimentação em ato, sempre começada e recomeçada de maneiras distintas. "Tagarelamos muito sobre a alma, mas não sabemos ainda o que pode um corpo": é esse o grito de Espinosa, segundo Deleuze. E se, de fato, nos surpreendemos com as capacidades de um corpo, se o corpo "ultrapassa o conhecimento que dele temos"[384], isso se deve ao liame entre o corpo e as intensidades. Enquanto experimenta a variação de sua potência, um corpo está em contato direto com esse plano *diferenciante-intensivo*.

***

No sexto platô, lemos uma bela definição do corpo: "*o corpo é tão somente um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes*", sendo sua questão própria a de um sistema hidráulico: "o que povoa, o que passa e o que bloqueia?".[385] E quando se trata de comentar a teoria espinosana do corpo, Deleuze indica que este se definia de duas maneiras simultâneas: por um lado, um corpo sempre comporta uma infinidade de partículas em relações de movimento e de repouso, de velocidades e de lentidões, que definem a individualidade de um corpo (*longitude*). Por outro lado, um corpo afeta outros corpos e é afetado por outros corpos, e este poder de afetar e ser afetado também define sua individualidade (*latitude*).[386] Tais fórmulas convergem para a idéia de que um corpo não se define por formas nem por funções dadas, não se define por um organismo, como vimos, mas apenas por uma matriz intensiva, que libera ou bloqueia fluxos, e os reparte segundo tal ou tal mapa, que acelera ou diminui seu movimento, que amplia sua potência enquanto se encontra com tais outros corpos, e que tem sua potência diminuída pelo mau encontro com tantos outros. Latitude como capacidade afetiva, longitude como relações características que efetuam tal capacidade: eis os elementos que marcam a cartografia de um corpo, segundo Deleuze e Guattari.[387]

---

[384] **EFP**, p.24.
[385] **MPv.3**, p. 16.
[386] **EFP**, p.128, 132.
[387] **MPv.4**, p.49: "Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, um corpo se

Neste sentido, a potência de um corpo é sempre estabelecida por um coletivo de forças dos corpos em relação. É preciso notar que mesmo os corpos simples, para Espinosa, já são infinitamente compostos. Daí que jamais exista o "meu" corpo sem órgãos – mas sempre *um* corpo sem órgãos, que nos excede, que se passa *entre* um Lugar, um Plano, um Coletivo, além e aquém de um sujeito, de um organismo, de uma estrutura significante.[388] Se o CsO está envolvido numa ontologia, esta já não é, portanto, uma ontologia dos entes, mas, por assim dizer, uma estranha ontologia dos "entres", já que cada corpo aqui não é um corpo já-individuado, mas um corpo relacional, apanhado em seu meio próprio de individuação, caracterizado por relações entre relações (movimento e repouso, velocidade e lentidão; capacidade de afetar e ser afetado; grau de potência).

Vimos como Espinosa é a referência filosófica principal para Deleuze e Guattari formularem sua teoria do corpo como realidade intensiva. No entanto, até agora não explicitamos o lugar do poema de Artaud como marco da descoberta e da nomeação deste corpo intenso: o corpo sem órgãos. De que maneira Artaud entra no sistema deleuzo-guattariano como um aliado de Espinosa? Como a intervenção do corpo sem órgãos de Artaud suscita uma releitura da teoria do corpo de Espinosa?

Quando Artaud viajou para o México e viveu intensas experiências com os índios Tarahumara, tudo se passa como se ele tivesse refeito a descoberta deste plano intensivo infinito espinosano. Assim escreveu, em 1936, a seu editor Jean Paulhan: "Espero poder te contar na minha volta coisas estonteantes que podem mostrar a todo mundo que o mundo é duplo e triplo e que *tudo funciona por planos e regiões*".[389] Deleuze e Guattari frisariam apenas que estes planos e regiões não definem uma organização em extensão, mas sobretudo uma cartografia intensiva.

---

define somente por uma longitude e uma latitude: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afetos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afetos e movimentos locais, velocidades diferenciais. Coube a Espinosa ter destacado essas duas dimensões do Corpo e ter definido o plano de Natureza como longitude e latitude puras. Latitude e longitude são os dois elementos de uma cartografia."

[388] **MPv.3**, p.28.

[389] ARTAUD, A. **A perda de si** - Cartas de Antonin Artaud. Rio de Janeiro: Rocco, 2017, p.71. Veremos no capítulo seguinte como Dom Juan insistia neste mesmo ponto de Artaud de que existem vários mundos contidos no mundo, isto é, de que as formas atuais do mundo escondem a potência virtual infinita que não cessa de pôr o regimes formas atuais em variação por força de suas intensidades pululantes.

II.5.4. O grito de Artaud contra o julgamento de Deus

"A questão é primeiro a do corpo — o corpo que nos roubam…", dizem Deleuze e Guattari.[390] Ora, foi Antonin Artaud quem inaugurou essa maneira de apresentar o problema do corpo como realidade intensiva anorgânica contra as imposições arbitrárias do organismo. Para Artaud, Deus é o senhor do organismo e das organizações, é Ele quem espremeu os órgãos sob o organismo, roubando do corpo sua dimensão intensiva, anorgânica. O termo "sem" órgãos não deve nos confundir com uma espécie de negatividade interior ao corpo: o corpo artaudiano só é sem órgãos porque é *contra* os órgãos, contra esta organização dominante dos órgãos que se chama *organismo*, e não porque o corpo careça de qualquer coisa.

Como o poeta escreve em *Para acabar com o julgamento de Deus* (1947): dois caminhos estavam diante do homem, o infinito de fora e o ínfimo de dentro. E o homem escolheu o ínfimo de dentro,

> onde basta espremer
> o pâncreas,
> a língua,
> o ânus,
> ou a glande.
> E deus, o próprio deus espremeu o movimento.[391]

Enquanto impõe sua organização orgânica ao corpo, Deus impede que o corpo perceba que ele poderia muito bem não ter essa organização. O que é grave, diz Artaud, é exatamente isso: que atrás da atual ordem deste mundo, existe "uma outra". Que outra? – Não o sabemos, responde. "O número e a ordem de suposições possíveis neste campo é, precisamente, o infinito!". Mas, então, "*o que é o infinito*?", pergunta Artaud como um espinosista. Também não sabemos, responde:

> Parece que a consciência
> está ligada
> em nós
> ao desejo sexual
> e à fome;
>
> mas poderia
> muito bem

---

[390] **MPv.4**, p.72.

[391] ARTAUD, A. **Pour en finir avec le jugement de dieu**. Paris: Gallimard, 2003, p.42. (Todas as passagens citadas deste poema de Artaud foram consultadas nesta edição do original francês e traduzidas livremente para o português).

> não estar ligada
> a eles.[392]

Fora do estrangulamento a que lhe foi imposto nesta fisiologia, com a tríade Consciência, Desejo sexual e Fome, o corpo pressente que existem outras infinitas organizações que ele poderia experimentar caso refizesse sua anatomia, e extirpasse "deus/ e com deus,/ seus órgãos".[393] "Fez-se o corpo humano comer/ Fez-se o corpo humano beber/ *Para evitar-se de fazê-lo dançar*".[394]

Toda a vida de Artaud foi a encarnação dessa luta contra a intromissão de Deus e seus agentes em seu corpo, das formas mais violentas. E, para extirpá-los, Artaud valeu-se de técnicas e exercícios variados: escrita automática com os surrealistas, uso regular de drogas, prática teatral intensa concebida como um "atletismo afetivo", vivências em rituais xamânicos com os índios Tarahumara no México, e uma atividade de escrita ininterrupta de cartas, poemas, peças e ensaios.[395] Note-se que a maior parte de sua produção escrita se deu durante os longos e penosos anos em que passou internado em diferentes instituições psiquiátricas (1937-1946). Enfim, Artaud viveu o próprio corpo como um "campo de batalha" contra as ligações divinas que fixam os órgãos em uma anatomia definida, experimentando nesse processo terríveis sofrimentos.[396]

***

Reencontramos numa carta de Artaud o cerne da distinção deleuzo-guattariana entre as duas esquizofrenias: a esquizofrenia como processo e como prostração clínica. Artaud escreve no asilo psiquiátrico de Rodez a seu médico:

> Você não pode imaginar, Sr. Ferdière, até que ponto a minha consciência fica penalizada e escandalizada quando eu o vejo considerar e tratar como uma doença Atos, Pensamentos e uma Atitude que estão na própria base de toda Religião e toda Poesia. Sr. Ferdière, os demônios são uma enfermidade da natureza humana…[397]

---

[392] *ibid*., p.49.
[393] *ibid.*, p.61.
[394] *ibid*., p.171 – grifo nosso.
[395] Sobre estas experimentações intensas de Artaud para erradicar Deus de seu corpo e temas próximos, cf. DUMOULIÉ, Camille. **Nietzsche et Artaud**: Pour une éthique de la cruauté. Paris: PUF, 1992. p.123 e *passim*.
[396] O que Artaud escreveu sobre Van Gogh talvez possa ser aplicado para si mesmo: "Van Gogh não morreu num estado propriamente de delírio; mas por ter sido corporalmente o campo de batalha de um *problema* em torno do qual o espírito iníquo desta humanidade se debate desde as origens". ARTAUD, A. **Os escritos de Antonin Artaud.** 3.ed. Porto Alegre: L&PM, 1986. (Coleção Rebeldes e malditos ; v. 5). p.135.
[397] ARTAUD, A. **A perda de si**…, *op.cit*., p.93.

Trata-se, aqui, da defesa por parte de Artaud de uma atividade esquizofrênica, que está na "base de toda Religião e toda Poesia", anterior a qualquer paralisação em quadros clínicos patológicos. Reencontramos a dualidade que Deleuze e Guattari colhem de Ronald D. Laing: a atividade esquizofrênica como travessia intensiva, abertura para a criação (*percée* ou *breakthrough*), e a esquizofrenia como parada do processo, colapso (*effondrement* ou *breakdown*), que cria o doente por artifício social, por incapacidade de levar a sério – quer dizer: de sustentar ética e politicamente – a força da abertura esquizo.

A brecha para a passagem de intensidades pode ser convertida em colapso, curto-circuito catastrófico.[398] A coexistência dos dois elementos na loucura, a possibilidade de um se converter no outro, o perigo do desabamento ou de rachar ao meio ("*crack up*", como diz Fitzgerald[399]), para Deleuze e Guattari, é um perigo fundamental, que jamais deve ser tratado de forma ingênua.[400] Era essa a questão central de *O anti-Édipo*: pensar como, por meio de que mecanismos sociais, o processo produtivo esquizo pode chegar a produzir uma tal coisa como os esquizofrênicos como um tipo social determinado, um "trapo" das instituições psiquiátricas? "Como se passa de uma coisa a outra? e será inevitável essa passagem? É essa a importante questão que permanece."[401] O recurso à antropologia comparada é decisivo para a construção do argumento de *O anti-Édipo* que tenta responder a essa pergunta. Não nos cabe aqui reconstitui-lo em seu detalhe. Basta-nos indicar um ponto da contribuição antropológica neste aspecto. É que o estudo das diferentes formas de lidar socialmente com a "abertura" esquizo (*percée*) indica muito rapidamente que a associação causal entre tal abertura e a produção de indivíduos subordinados a instituições como as psiquiátricas não é nada recorrente em outras sociedades, não é nada evidente, não é nada necessário.[402]

---

[398] **ID**, p.303; **AE**, p.177-178.

[399] Comentamos um pouco mais a leitura que Deleuze e Guattari fazem do conto "The Crack Up" (A Fissura) de Scott Fitzgerald no próximo capítulo.

[400] **ID**, p.304.

[401] **AE**, p.41.

[402] Cf., por exemplo, textos clássicos sobre o que se poderia chamar de uma antropologia da saúde ou das técnicas terapêuticas (cada uma delas parece desenvolver praticamente um tipo próprio de CsO): LÉVI-STRAUSS, C. "O feiticeiro e sua magia"; "A eficácia simbólica" *In:* _____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008 e TURNER, Victor. "Um curandeiro Ndembu e sua prática" *In*: _____. **A Floresta de Símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005. Este último é citado em **AE** ("Viva os Ndembu!...") como um caso de prática esquizoanalítica. Cf. também os dados sobre a relação de proporção inversa entre xamanismo e sofrimento psíquico nas sociedades não-ocidentais sob colonização em colhidos de Nadel e comentados em LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.21: "Precisamente porque as condutas xamanísticas são normais,

O que força o esquizofrênico a redobrar-se "num corpo sem órgãos tornado (...) surdo, cego e mudo?".[403] Não é pela própria positividade do processo esquizofrênico que esta operação se realiza, mas por força das determinações históricas do modo de produção e reprodução do desejo nas sociedades ocidentais. Este único tipo de sociedade que inventou para si um limite externo, fixo, arbitrariamente fixado, entre um domínio suposto da Razão e outro da loucura foi a "nossa" ocidental. A direção para onde aponta Artaud, retomada por Foucault e por Deleuze e Guattari, pode ser sintetizada a partir daquelas palavras de Foucault em seu primeiro prefácio à *História da Loucura*: "Talvez um dia já não se saiba muito bem o que terá sido a loucura… Artaud pertencerá ao solo da nossa linguagem e não ao da sua ruptura… Tudo o que hoje experimentamos como um limite, como algo de estranho ou insuportável, terá ganho a serenidade do positivo".[404]

II.5.5. O diagnóstico de Artaud

Filosofia imediatamente prática, a crítica de Artaud é também clínica. Seu diagnóstico: o corpo humano é mal construído. Seu prognóstico: é preciso colocá-lo mais uma vez, uma última vez, na mesa de autópsia para refazer sua anatomia:

> O homem é doente porque é mal construído. (...)
>
> Quando você tiver feito para ele um corpo sem órgãos,
> quando o tiver libertado de todos os seus automatismos e o tiver devolvido à sua liberdade.
>
> Quando você tiver lhe ensinado a dançar ao avesso como no delírio dos bailes *musette*
> e esse avesso for o seu verdadeiro direito.[405]

---

resulta que, nas sociedades com xamãs, possam permanecer normais certas condutas que, noutra parte, seriam consideradas (e seriam efetivamente) patológicas. Um estudo comparativo de grupos xamanísticos e não xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel frente a disposições psicopáticas: explorando-as, por um lado, mas, por outro, canalizando-as e estabilizando-as. De fato, parece que, sob a influência do contato com a civilização, a freqüência das psicoses e das neuroses tende a se elevar nos grupos sem xamanismo, enquanto nos outros é o próprio xamanismo que se desenvolve, mas sem crescimento dos distúrbios mentais. (...) Isso não significa que as sociedades ditas primitivas se coloquem sob a autoridade de loucos, mas sim que nós mesmos tratamos às cegas fenômenos sociológicos como se eles pertencessem à patologia, quando nada têm a ver com ela ou, pelo menos, quando *os dois aspectos devem ser rigorosamente dissociados*. Na realidade, é a noção mesma de doença mental que está em causa." (grifo nosso).

[403] **AE**, p.122.

[404] FOUCAULT, M. "La folie, l'absence d'oeuvre" In: **Dits et Écrits I** – 1954-1969. Paris: Gallimard, 1994. p.412. Citado em **AE**, pp.178 (nota de rodapé) e 425.

[405] ARTAUD, A. **Pour en finir avec le jugement de dieu**, *op.cit*., p. 60-61.

É preciso *aprender* a dançar ao avesso, para daí refazer a anatomia humana: intervir não no nível das formas de um corpo, mas no nível das forças que sob determinadas relações constituem suas formas. Conhecer um limite seria, portanto, algo que se passa primeiro num nível intensivo, não-orgânico, num *spatium inextenso* que é o campo de imanência do desejo. Mas chegar até o limite não é algo trivial ou ordinário, ainda que também não seja algo reservado a uma casta rara, superior. É na processualidade desta aprendizagem do CsO que todos os riscos intervêm e ameaçam impossibilitar por todos os lados a continuidade da experimentação. Ir ao máximo de sua potência, ser afetado de um máximo de alegria suportável, isso não se faz de qualquer jeito.

O corpo sem órgãos, segundo Artaud, é o exercício mesmo pelo qual o corpo é libertado de seus "automatismos" e devolvido a sua "verdadeira liberdade". Seus automatismos são todo o funcionamento estratificado e organizado do corpo, toda atividade fisiológica conforme ao juízo de Deus. Para Artaud, o CsO implica ainda uma aprendizagem: da dança ao avesso, reverter a relação entre o avesso e o direito, fazendo com que este avesso torne-se o seu "verdadeiro direito".[406] Algazarra das intensidades esquizofrênicas sobre os limites do corpo, fazendo-os vibrar – ondas passam sobre suas bordas, imprimindo variações.

II.5.6. Problema dos três corpos: o tecido canceroso

Artaud é o exemplo por excelência de Deleuze e Guattari para mostrar que os perigos envolvidos na intensa travessia esquizo (*percée*) são extremos; para mostrar que, apesar da distinção real entre este aspecto do atravessamento ou da abertura esquizo e o desabamento esquizofrênico (*effondrement*), os dois elementos podem ser violentamente ligados em certas circunstâncias.[407] E devemos ter uma grande atenção para esses casos em que a abertura se fecha em desconexão e colapso, pois daí colhemos aprendizados preciosos. "Mesmo que Artaud não tenha conseguido para ele mesmo, é certo que através dele algo foi conquistado para nós todos."[408]

---

[406] Cf. duas últimas estrofes de *Para acabar com o julgamento de Deus*, *ibid*. p.61: "Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes, alors vous l'aurez délivré de tous ses automatismes et rendu à sa véritable liberté./Alors vous lui réapprendrez à danser à l'envers comme dans le délire des bals musette et cet envers sera son véritable endroit."

[407] **ID**, p.304: "[Artaud] realizou o 'furo genial', ele rompeu o muro, mas a que preço? O preço é aquele de um desabamento que deve ser qualificado de esquizofrênico. O furo (*percée*) e o desabamento (*effondrement*) são dois momentos diferentes. Mas seria irresponsável ignorar o perigo do desabamento em tentativas como essa."

[408] **MPv3**., p.31.

Neste ponto, devemos retomar o que dissemos anteriormente sobre a oposição entre os corpos plenos e os corpos esvaziados. Com o desenvolvimento deste argumento, a certa altura do sexto platô, Deleuze e Guattari introduzem um terceiro termo nesta tipologia: são os "corpos cancerosos". O que é o tecido canceroso que define este tipo de corpo? É este tecido de desestratificação que se prolifera e perde sua potência mutante em uma pura potência destrutiva, pura potência de extermínio e suicídio. "*Tecido canceroso*: a cada instante, a cada segundo, uma célula devém cancerosa, louca, prolifera e perde sua figura, apodera-se de tudo".[409] Os estratos revelam-se mais uma vez em seu aspecto em certo sentido benéfico: é que a proliferação cancerosa é um risco ao menos tão perigoso quanto o risco do esvaziamento. Por isso,

> é necessário que o organismo a reconduza à sua regra ou a reestratifique, não somente para sobreviver, mas também para que seja possível uma fuga para fora do organismo, uma fabricação do "outro" CsO sobre o plano de consistência. (...) Se os estratos dizem respeito à coagulação, à sedimentação, basta uma velocidade de sedimentação precipitada num estrato para que ele perca sua figura e suas articulações, e forme seu tumor específico nele mesmo, ou em tal formação, em tal aparelho. Os estratos engendram seus CsO, totalitários e fascistas, aterrorizadoras caricaturas do plano de consistência.[410]

Por isso, Artaud é um caso singularmente importante para a casuística do CsO. Artaud é o caso que descobriu e nomeou o CsO, criou para si um CsO, povoou o CsO, mas perdeu brutalmente seu CsO sob o poder mais parasitário das instituições psiquiátricas. Através de Artaud, entrevemos três ou quatro questões relativas ao CsO: 1) como criar um CsO?, 2) como povoar um CsO?, 3) como cuidar do CsO? e 4) como conectar os CsO segundo linhas transversais que dêem consistência a seu conjunto?

II.5.7. Distinção entre limite e limiar

A esta altura, devemos fazer aparecer a distinção proposta por Deleuze e Guattari entre *limite* e *limiar*, mais uma distinção conceitual que pode ser compreendida pela chave de leitura que propomos neste trabalho: a de uma teoria dos riscos da experimentação. O limite, dizem Deleuze e Guattari no décimo terceiro platô, designa sempre o "penúltimo" de uma série ou de um processo, que marca o seu recomeço necessário. Ao passo que o limiar é

---

[409] *ibid*., p.29.
[410] *ibid.* pp.29-30.

sempre o "último" de uma série ou de um processo, e marca necessariamente uma mudança inevitável.[411] Em outros termos, pode-se dizer que o limite é imanente ao agenciamento e garante a sua manutenção, a sua reprodução. Um limite enquanto limite imanente, dinâmico (segundo sentido de limite tratado anteriormente), vai sempre tão longe o quanto pode: ele não tem uma fronteira previamente determinada que limite o seu alcance. No entanto, há outra coisa que o excede, mas que o limite jamais ultrapassa: o *limiar*. O limiar transcende ao agenciamento considerado, e uma vez atingido, implica a transformação do próprio agenciamento. "O limiar está 'depois' do limite".[412] A distinção entre limite e limiar incide, pois, sobre o que eles chamam de uma economia da vida cotidiana.[413] Os autores nos dão dois exemplos muito precisos.

O primeiro exemplo é o do alcoólatra. Para que o alcóolatra persista vivendo segundo seu modo de vida alcóolatra, segundo seu CsO de tipo alcóolico, suas ondas alcóolicas, ele precisa ter uma avaliação subjetiva do quanto ele é capaz de suportar. O "último copo" do alcóolatra, para Deleuze e Guattari, é mais precisamente, sempre, um "penúltimo" copo, posto que ele demarca o limite além do qual o alcóolatra não pode beber. Caso o alcóolatra ultrapasse o penúltimo (o limite), e chegue ao *último* de fato (o limiar), ele vive o risco de perder o seu agenciamento alcóolico e acabar sendo tomado em agenciamentos indesejáveis: hospital, família, prisão por se envolver em uma briga no bar, etc. Portanto,

> [o] que ele pode suportar é precisamente o limite em função do qual, segundo ele, ele poderá recomeçar (levando-se em conta um repouso, uma pausa…). Mas, além desse limite, há ainda um limiar que lhe faria mudar de agenciamento: seja pela natureza das bebidas, seja pelos lugares e horas em que ele costuma beber; seja, pior ainda, que ele entraria num agenciamento suicida, ou bem num agenciamento médico, hospitalar, etc. Pouco importa que o alcoólatra se engane, ou que ele utilize de uma maneira bem ambígua o tema "eu vou parar", o tema do último.[414]

Deleuze e Guattari dão ainda um segundo exemplo para tornar claro o problema da distinção entre o limite e o limiar no interior de uma experimentação. É o caso da briga de casal. O que marca a "última" palavra em um agenciamento do tipo briga doméstica (*scène de ménage*) é o limite que garante a continuidade do relacionamento do casal. Na verdade, é uma

---

[411] **MPv.5**, p.140.
[412] *ibid*., p.142.
[413] Simplificamos aqui a exposição do limite e do limiar para evidenciar sua relação com uma teoria dos riscos da experimentação. Nesse sentido, ignoramos a dimensão da teoria do marginalismo econômico mobilizada na argumentação deleuzo-guattariana.
[414] **MPv.5**, p.140.

penúltima palavra, na terminologia de Deleuze e Guattari. Porque, com efeito, a última palavra designa o limiar além do qual o agenciamento é forçado a se desfazer, e se transformar em outro agenciamento. Assim,

> [c]ada parceiro avalia desde o início o volume ou a densidade da última palavra que lhe daria vantagem e encerraria a discussão, marcando o fim de um exercício ou de um ciclo de agenciamento, para que tudo pudesse recomeçar. Cada um calcula suas palavras em função da avaliação dessa última palavra e do tempo vagamente estabelecido para chegar lá. E para além da última palavra (penúltima) haveria ainda outras palavras, desta vez últimas, que fariam entrar num outro agenciamento, divórcio, por exemplo, porque se teria passado das "medidas".[415]

É importante frisarmos que todo limite e todo limiar não são dados prévios à experimentação, na verdade, eles são completamente móveis e só recebem um sentido concreto no interior de cada caso, de cada processo, cada experimentação. Dito de outra maneira, a avaliação do limite jamais é separável de um "tateamento coletivo".[416] Ao fim e ao cabo, o programa de experimentação do CsO não visa quebrar os limiares do corpo, mas, pelo contrário, viver no seu limite imanente: "O mais belo é viver sobre as bordas, no limite do seu próprio poder de ser afetado"[417], e não romper de maneira imprudente os limiares, ao menos quando for o caso de efetivamente desejar uma transformação do agenciamento em que se está em outro que pode ser mais conveniente.

***

Voltemos a Artaud. É preciso levarmos a sério o seu grito-sopro:

> **koerman**
>
> **ta**
>
> **radaborsta**
> **taborsta**
> **santa pan**
>
> Nós não sabemos nada da vida, nós. [418]

---

[415] *ibid*.
[416] *ibid*., p.141.
[417] **CSE**, p.50.
[418] ARTAUD, A. **Pour en finir**…, *op.cit*., p.110.

> Eu não quero que de uma falsa anatomia do cosmos saia um esqueleto do qual serei obrigado a apertar a mão.[419]

A glossolalia exprime a instância intensiva da linguagem, o CsO da linguagem, já que a própria linguagem é também corpo, e enquanto tal é submetida aos mesmos procedimentos limitativos, aprisionadores, que viemos descrevendo: a insaciável mania ocidental de atar as *forças* (desejantes, sociocósmicas) em *formas* (estruturais) e *funções* (te(le)ológicas). É nesse sentido também que Artaud criticou as fraseologias revolucionárias marxistas. Nada terá sido efetivamente revolucionado no mundo enquanto permanecermos presos a uma dimensão estritamente "social" da revolução e não desencadearmos um devir revolucionário generalizado, com componentes físicos, políticos, fisiológicos, anatômicos, elétricos...[420] Artaud nos ensina a suspeitar de toda organização formal, funcional, orgânica, de qualquer imposição que se faça sobre um conjunto material para dar-lhe uma estrutura e uma finalidade útil. Pois a verdadeira oposição não se passa tanto entre um interesse reacionário e um interesse revolucionário na condução das sociedades, mas antes entre a paralisação, o bloqueio, a estratificação de todo tipo de fluxo movente em um conjunto organizado (organismo) e o movimento intensivo do CsO que desfaz cruelmente, com seus vetores de desestratificação, a organização dos organismos. A oposição entre o sistema dos estratos (sistema do Juízo de Deus) e o CsO intenso (campo de imanência do desejo), desenvolvida por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, parece partir do seguinte diagnóstico de Artaud:

> O corpo humano atual é um inferno com o qual se atracaram todas as magias, todas as religiões, e todos os ritos para esclerosar, atar, petrificar, amarrar dentro do módulo de suas *estratificações* atuais, que são o primeiro verdadeiro impedimento a toda verdadeira revolução.[421]

Note-se a proximidade entre a formulação da carta de Artaud acima citada e aquela definição de "organismo" no platô 6 como "um fenômeno de acumulação, de coagulação, de

---

[419] ARTAUD, A. Carta a André Breton, por volta de 1º de março de 1947. In: _____. **A perda de si** - Cartas de Antonin Artaud. Seleção, organização e prefácio de Ana Kiffer. Tradução: Ana Kiffer e Mariana Patrício Fernandes. Rio de Janeiro: Rocco, 2017 (grifo nosso).

[420] "E [há] nesse ponto uma revolução ainda a ser feita com a condição de que o homem não se pense revolucionário somente no plano social, mas que ele acredite que deve sê-lo, sobretudo, no plano físico, fisiológico, anatômico, funcional, circulatório, respiratório, dinâmico, atômico e elétrico." (*ibid*., p.127)

[421] *ibid.*, p.133 – grifo nosso.

sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil".[422]

No avesso do organismo, isto é, do corpo com órgãos organizados num organismo, o que temos não é o caos absoluto, a desarticulação absoluta dos órgãos, mas a realidade puramente intensiva do corpo sem órgãos, das *n*-articulações do corpo, esta matéria informal, logicamente anterior a qualquer procedimento de estratificação que lhe confira formas e funções, ontologicamente contemporânea a toda experimentação que se faça sobre si.

Assim, vê-se que o corpo sem órgãos ataca diretamente a falsa alternativa que nos é reservada de partida pela nossa tradição: ou um corpo já organizado, já submetido ao julgamento de Deus, às convenções morais, com um cu para cagar, uma boca para comer, e todo um *script* já feito para regular, vigiar os usos reais do corpo; ou, no outro extremo, um caos absoluto, totalmente indiferenciado, um corpo tão desarticulado que é impossível de ser concebido enquanto corpo vivente. Assim, contra um certo ser do corpo, cuja anatomia é toda já-dada, já articulada segundo critérios transcendentes (formas, funções…); e também contra um puro não-ser do corpo, tomado como desarticulação vazia, que impede que se pense conceitualmente o corpo para além do corpo orgânico, anatômico – aí encontramos o CsO, essa matriz intensiva, *spatium* inextenso.

O que resta quando tiramos da definição conceitual do corpo essa estrutura formal e funcional chamada "anatomia" ou "organismo"? Resta o que importa, isto é, o que é singular a cada corpo, as intensidades que circulam neste ou naquele corpo, segundo as modalidades que qualificam tal ou tal tipo de corpo. "O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é justamente o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações".[423] O organismo não é nada além dos piolhos de Deus, dizia Artaud, estes parasitas. O CsO é o corpo escrito a n-1. É o corpo que não se totaliza numa unidade transcendente. Estranha ideia: o corpo sem órgãos é um efeito, ele é produzido. Mas é produzido como um todo. Um todo estranho, porque não é uma totalidade que totaliza partes, mas existe enquanto todo ao lado das partes.[424]

---

[422] **MPv.3**, p.24.
[423] *ibid*., p. 14.
[424] "O corpo sem órgãos é, com efeito, produzido como um todo, mas como um todo ao lado das partes, todo que não as unifica nem as totaliza, um todo que se acrescenta a elas como uma nova parte realmente distinta." (**AE**, p.431). Cf. também GUATTARI, F. **Confrontações**…, *op.cit*., p.67.

Se os limites de um corpo são tornados imanentes, então só podemos conhecê-los a cada vez, a cada experiência de cada corpo: *um* corpo, meu corpo, seu corpo, mas também o corpo formado pelos nossos corpos reunidos, e assim até o infinito: plano de imanência ou de consistência, plano de consistência ou conjunto de todos os CsO.

Desde que livrado de fundamentos, verdades morais ou metafísicas transcendentes, o corpo se percebe *só*, como disse Artaud: "o corpo é o corpo/ ele está só/ e não precisa de órgãos (...)/ todo órgão é um parasita"[425], cujo regime submete o corpo à organização dos poderes vigentes. O corpo só, sem fundamento e sem centro, sem dúvidas tangencia muitos riscos, como repetimos várias vezes. A poesia viva de Stela do Patrocínio atesta precisamente esse risco de esvaziamento esquizofrênico do corpo:

> Eu era gases puro, ar, espaço vazio, tempo
> Eu era ar, espaço vazio, tempo
> E gases puro, assim, ó, espaço vazio, ó
> Eu não tinha formação
> Não tinha formatura
> Não tinha onde fazer cabeça
> Não tinha onde fazer braço, fazer corpo
> Fazer orelha, fazer nariz
> Fazer céu da boca, fazer falatório
> Fazer músculo, fazer dente
>
> Eu não tinha onde fazer nada dessas coisas
> Fazer cabeça, pensar em alguma coisa
> Ser útil, inteligente, ser raciocínio
> Não tinha onde tirar nada disso
> Eu era espaço vazio puro[426]

A descoberta do CsO, por exemplo, desse brutal "espaço vazio puro" da experiência esquizofrênica, povoado tão-somente por intensidades, vetores de força e diferenças de potencial, esse *spatium* não extenso[427], anterior ao desenvolvimento de formas e à formação de sujeitos, amplia o alcance e dá nova consistência à filosofia espinosista. É nesse sentido que os "drogados, os masoquistas, os esquizofrênicos, os amantes, todos os CsO prestam homenagem a Espinosa"[428]: na medida em que "espinosista" não designa tão-somente um posicionamento intelectual, mas um modo de existência, uma maneira de viver.

---

[425] ARTAUD, A. **Pour en finir avec le jugement de Dieu**…, *op..cit.*, p.167.
[426] PATROCÍNIO, S. **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001. p.82.
[427] O espaço vazio puro de Stela, que aqui aproximamos do *spatium* intensivo e não extenso de Deleuze e Guattari, também não se confunde com um "palco" ou uma "cena" para as intensidades. cf. *supra*, cap. I.2.
[428] **MPv.3**, p.17.

O CsO é o *avesso* do organismo, povoado por intensidades órfãs, anônimas e amorfas. Está lá, pressuposto, e ao mesmo tempo, é um exercício, precisa ser feito: lógica paradoxal do CsO. Enquanto é efetuado, praticado, o CsO rechaça e neutraliza a atividade dos estratos, liberando intensidades livres. Já o organismo é a face estratificada e estratificadora do corpo, que capta, canaliza e estrutura os vetores do CsO intenso. O organismo designa o corpo como sistema *extensivo* tal que as intensidades já estão distribuídas e recobertas em *qualidades,* com contornos relativamente estáveis e um fisiologia cujo modelo é o do equilíbrio homeostático. [429] Sob o organismo, contra o organismo e, ao mesmo tempo, respondendo pela gênese do organismo, está o CsO, onde o corpo se revela uma "fábrica superaquecida"[430], como disse Artaud. Esta fábrica e suas intensidades pululantes constituem a parte maldita do corpo. É preciso livrá-las de seu estado de maldição, é preciso reativá-las para liberar o corpo de seus automatismos enfraquecedores e entristecedores.

II.5.8. Tudo o que é precioso é tão difícil como raro

Cabe recolocar a questão. O que alcançamos ao substituir a perspectiva filosófica que toma um limite de um corpo como um contorno orgânico para esta que o apreende como potência imanente intensiva?

Parece que a filosofia do limite-contorno não serve muito para: 1) compreender a potência de ação dos corpos (prejuízo especulativo ou ontológico) e nem para 2) avaliar os benefícios e os prejuízos de se relacionar com as coisas segundo tais ou tais maneiras de viver (prejuízo prático ou ético).

O primeiro prejuízo nos impede de compreender de maneira imanente e processual a natureza e os limites de cada corpo. Enquanto o prejuízo ético relacionado à concepção de limite como contorno exterior estático está justamente no seu aspecto negativo ou reativo: não aprendemos a conquistar novas potências nos processos vitais que experimentamos por tal tipo de concepção do corpo, apenas somos constrangidos a temer os vícios. Não precisamos de muito esforço para perceber que essa é uma noção fortemente *moral* e "*infantil*"[431] de

---

[429] Essa dualidade corresponde às duas faces de todo agenciamento: uma face territorial, estratificada, e outra face atravessada por linhas de desterritorialização, que se volta para o plano de consistência ou CsO.
[430] *apud* **AE**, p.13.
[431] No sentido proposto por Guattari, de que infantis não são as crianças, mas sim os adultos obcecados em estabelecer fronteiras lógicas para melhor dominar uma matéria que nela mesma não se presta facilmente à dominação e carrega potências demoníacas. Cf. GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolíticas**: cartografias do

limite.

Quando os limites de um corpo são tomados em sua absoluta imanência, abandonamos o terreno da Moral e forjamos o espaço de uma Ética[432]. No limite da experimentação do CsO, não temos o "vício", o "pecado", o "proibido", o "mal": temos decomposição, desnaturação, morte, doença, loucura, intoxicação, adicção, suicídio, fascismo... Isto é: a interrupção do processo desejante. Fenômeno físico e etológico[433] que não se confunde com qualquer "corrupção" moral ou metafísica. Como chegar até o limite máximo de nossa potência? E, ao mesmo tempo, como evitar ultrapassar o *limiar* máximo de nossa potência, além do qual o corpo não aguenta e racha ao meio?

A aprendizagem ética consiste em aprender a alterar de maneira organizada nossas composições com os outros corpos, intervir nas velocidades e lentidões, nos movimentos e repousos, selecionar os afetos que nos povoam, para sermos capazes de conquistar novas potências.

Longe de promover uma apologia da experimentação a qualquer custo, percebemos que o aspecto central aqui é o de uma verdadeira ética da *prudência* concebida como a arte de organizar os encontros. Rigorosamente, de nada serviria opor abstratamente o corpo sem órgãos ao sistema dos estratos: afinal a destruição completa dos estratos leva à interrupção definitiva da experimentação da vida. Mais ainda, além do risco de se esvaziar ou aniquilar o organismo, como vimos, há o risco de uma tal experimentação imprudente que desencadeia um CsO canceroso, que prolifera de uma tal forma que desfaz toda consistência heterogenética e torna-se um puro e simples meio de mortificação das diferenças de intensidade. Em vez de uma conexão mais rica entre heterogêneos, o tecido canceroso produz uma desconexão generalizada e de tendência suicidária.

Como vimos, um mínimo de organismo, de significância e subjetividade são necessários para viver.[434] Além do mais, para sermos precisos, "tudo se passa sobre o CsO,

---

desejo. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013., p.26. As crianças, por sua vez, são *espinosistas* como dizem Deleuze e Guattari no décimo platô **MPv.4**, p.43.

[432] Cf. **EFP**, cap.II.

[433] Apresentamos no capítulo anterior como Deleuze aproxima a ética de Espinosa de uma "etologia".

[434] "É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante. Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente." (**MPv.3**, p.26).

tanto suas inibições quanto sua própria constituição"[435]; o que já nos impede de estabelecer uma oposição simples entre o CsO e os estratos que se erigem sobre ele: há sempre um estrato atrás de outro estrato e um CsO sob cada estrato, ao infinito. Daí que a experimentação intensiva do corpo sem órgãos seja dita uma experimentação tão *delicada*, de alto risco, em que não existe modelo a ser seguido: você pode morrer, ou ficar louco, ser aprisionado, virar um fascista etc. Cada um que faça seus estratos oscilarem segundo um ritmo próprio, uma consistência própria. "Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide."[436]. O que certamente não é nada fácil de ser feito, afinal, como escreve Espinosa na última linha da *Ética*: "tudo o que é precioso é tão difícil como raro"[437]... Uma longa experimentação, a aventura de uma vida é concebida aqui como um processo incessante de aprendizagem, sempre começado e recomeçado por vias distintas.

[435] Fragmento de aula de Deleuze,: "..Em outros termos, tudo se passa sobre o corpo sem órgãos, tanto suas inibições quanto sua formação, sua constituição, sua fabricação." (tradução livre da transcrição do curso de 14/05/1973 de Deleuze em Vincennes, disponível em: https://www.webdeleuze.com/textes/169 (acesso 18/07/2019).
[436] **MPv.3**, p.13.
[437] ESPINOSA, B. **Ética**, *op.cit.*, V, Prop. 42, Escólio.

Seção III

DROP OUT

Capítulo 6

Experimentação e aprendizagem: os ensinamentos de Dom Juan

III.6.1. Aprendizagem e experimentação, corpo e pensamento: o caso Castaneda

A *aprendizagem* é o problema que atravessa toda a relação entre o antropólogo Carlos Castaneda e o feiticeiro Dom Juan. O que se passa num processo de aprendizagem? Como se chega a aprender? São questões postas em jogo de maneira muito clara entre o mestre Dom Juan e seu aprendiz Castaneda, desde seus primeiros encontros. Dom Juan diz o mesmo em todos os livros: o caminho para o conhecimento é um caminho forçado, não se conhecerá nada por boa vontade.[438]

Este mesmo problema é central na obra de Deleuze pelo menos desde *Proust e os Signos* (1964) e *Diferença e Repetição* (1968). Nestes dois livros, temos formulado o empirismo transcendental[439] de Deleuze, composto de uma doutrina diferencial das faculdades (retomando, por via heterodoxa, certa ambição kantiana) e de uma longa crítica à imagem que se faz do pensamento como naturalmente dotado para o verdadeiro, balizada pelo senso comum e pelo bom senso, em nome de uma teoria da *gênese* do ato de pensar no pensamento (fortemente marcada por Proust e Artaud). Resumidamente, podemos dizer que se tal teoria trata de criar uma nova *imagem do pensamento*, o seu primeiro aspecto é atestar que "mais importante do que o pensamento é o que 'dá que pensar'".[440] E o que dá a pensar, o que força o pensamento a pensar, é um signo portador de problema, objeto de um *encontro* contingente, e não de uma recognição.[441] O pensamento é suscitado, primeiro, por algo que só pode ser sentido, por um elemento intensivo que é pura diferença, insubordinável às mediações da representação. Elevada a sua máxima potência, diante de seu limite próprio, a faculdade da sensibilidade entra num jogo discordante com as demais faculdades (imaginação, memória, pensamento...[442]) e "*seus órgãos se tornam metafísicos*".[443] "Cadeia de força e pavio de

---

[438] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**. São Paulo: Círculo do Livro, s/d. pp.206-207.
[439] A proposta de um "empirismo transcendental" só aparece assim formulada em *Diferença e Repetição*, embora alguns de seus elementos já estejam em *Proust e os Signos* (1964) – por exemplo a ideia de um "uso transcendente das faculdades" –, e em *Nietzsche e a filosofia* (1962) no tópico "Nova imagem do pensamento".
[440] **PS**, p. 89.
[441] **DR**, p.191.
[442] O ciclo que vai da sensibilidade ao pensamento passando pela imaginação e a memória não encerra a doutrina das faculdades deleuziana. A pesquisa transcendental, em Deleuze, poderia descobrir ainda outras faculdades.
[443] *ibid*. (grifo meu).

pólvora"[444], as faculdades entram num acordo discordante em que cada uma enfrenta seu limite próprio e só comunica à outra a diferença intensiva que lhe força a atingir sua máxima potência, e segue se diferenciando, no percurso que vai dos sentidos ao pensamento. Tal perspectiva sobre a gênese do ato de pensar atinge, por fim, um conceito de aprendizagem que desloca a centralidade que o "saber" ocupa tradicionalmente na filosofia em proveito desta nova concepção de uma estrutura transcendental do "aprender", que se passa no inconsciente, de maneira involuntária. Aprender, segundo Deleuze, implica criar um problema e criar-lhe um encaminhamento possível; enquanto saber designa apenas a "generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções".[445] Aprender seria uma aventura então dotada de dois aspectos: por um lado, o aprendiz "constitui e inventa problemas práticos ou especulativos como tais"; por outro lado, "eleva cada faculdade ao exercício transcendente"[446], isto é, vai ao limite máximo de sua potência, e o transpõe mais além, engendrando uma nova potência para cada faculdade. Neste sentido, aprender é criar. E dizer que o ato de pensar começa na sensibilidade não é outra coisa que dizer que o pensamento só se engendra a partir de certa experimentação intensiva do corpo, num movimento que faz aumentar sua capacidade de agir, de pensar, de afetar e ser afetado.

***

Percebemos que existem muitas afinidades, que podem ser exploradas, entre a concepção de Dom Juan e a de Deleuze sobre o que está em jogo no processo experimental de uma aprendizagem[447]. Algumas observações contextuais podem servir de partida. Certamente, entre 1964 e 1968, Deleuze não poderia ter lido ainda a obra de Castaneda, cuja primeira publicação data de 1968. Reciprocamente, e por razões óbvias, Dom Juan não leu Deleuze. É só nos anos '70 que Deleuze começa a comentar a obra de Castaneda: nos seus cursos em Vincennes e numa breve passagem em *Diálogos* (1977). Finalmente, firma uma aliança mais produtiva com a perspectiva de pensamento de Dom Juan em *Mil Platôs* (1980).

Entretanto, curiosamente, nas várias vezes que a obra de Castaneda é evocada por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, a questão da aprendizagem – que é *a* questão dos livros sobre Dom Juan – não recebe destaque. Ela fica, na verdade, ocultada ou disfarçada pelo tema

[444] *ibid*. p.233.
[445] *ibid.*, p.269.
[446] *ibid* p. 269-270.
[447] No entanto, os comentadores e estudiosos de Deleuze parecem ter negligenciado a intercessão entre o filósofo e a obra de Castaneda.

da experimentação. Castaneda é o aprendiz-experimentador, que faz para si um corpo sem órgãos, ainda que frequentemente de maneira atrapalhada. O que se passou? Não se trata de um abandono do problema da aprendizagem, mas é o seu encaminhamento que ganha novos contornos. Há um deslocamento de interesses, em função dos problemas que estão colocados por *Mil platôs*. A busca não será mais por uma definição das condições "transcendentais" do pensamento puro (tema de *Proust e os Signos* e *Diferença e Repetição*), mas por uma descrição dos diferentes meios de que um corpo se vale para ampliar seus limites, para fugir dos bloqueios da realidade social dominante. Como fazer um corpo sem órgãos?, como escapar das estratificações de maneira consistente, "sem que seja o CsO canceroso de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranoico ou de um hipocondríaco?", perguntam agora Deleuze e Guattari.[448] De qualquer maneira, pensamento e corpo não estão separados. E se o corpo (a faculdade da sensibilidade, no esquema de '68) estava no ponto de partida da engrenagem que engendra o pensamento, e se, além disso, pensar, para Deleuze, é precisamente criar, é esta mesma definição de pensamento enquanto criação que parece estar na base do conceito de corpo sem órgãos (CsO), tomado como a matriz intensiva do desejo. Não se deseja sem criar para si um corpo sem órgãos, sem produzir as intensidades e reparti-las, distribuí-las, conectá-las sobre um CsO tomado como "meio de experimentação", "componente de passagem", "deserto povoado". E essa criação, sem dúvida, também se passa no inconsciente, de maneira involuntária.

Em função das possíveis relações entre os conceitos de aprendizagem e de experimentação na filosofia de Deleuze, perguntamo-nos aqui: qual a relevância dos ensinamentos de Dom Juan para a ética da experimentação de *Mil platôs*? Em que pontos singulares as forças do pensamento de Dom Juan afetam o sistema conceitual forjado por Deleuze e Guattari? Quais são as intercessões entre os dois domínios, especialmente no que diz respeito ao alcance imediatamente *ético* e *ontológico* das proposições de Dom Juan? Percorrer tais questões talvez nos sirva a encontrar, guiados por Dom Juan, uma conexão entre o tema da (hetero)gênese do pensamento[449] e o do corpo intensivo no sistema de Deleuze e Guattari. Para forjarmos respostas a tais perguntas precisamos explicitar as condições do

---

[448] **MPv.3**, p.30.

[449] O tema da gênese do pensamento vem desde os anos '60 sendo trabalhado por Deleuze do ponto de vista de uma filosofia da diferença intensiva que vem ao encontro da sensibilidade como um signo que força a pensar. Mas é só com Guattari, em *O que é a filosofia?*, que eles falam explicitamente do "pensamento como heterogênese" (**Oqf?**, p.235).

encontro entre Castaneda e Dom Juan por um lado, e, por outro, a apropriação que Deleuze e Guattari fizeram da obra de Castaneda em *Mil Platôs*.

III.6.2. Castaneda encontra Dom Juan

Carlos Castaneda vai ao México pela primeira vez em 1960 enquanto estudante de Antropologia da Universidade de Los Angeles, com intuito de realizar um trabalho de campo para sua pesquisa sobre técnicas de conhecimento indígenas sobre "plantas medicinais". Neste mesmo ano, Carlos encontra Juan Matus, numa estação rodoviária no Arizona. Informado de que o velho índio era um *yerbero*[450] (um curandeiro, um feiticeiro...), Carlos se aproxima e se apresenta, dizendo que estava à procura de "qualquer tipo de informação sobre plantas, especialmente o peiote"[451]. O índio se coloca de imediato às suas ordens, ouvindo atentamente os interesses de pesquisa do jovem estudante. Enquanto Carlos expunha a Dom Juan um conhecimento que sequer tinha sobre o assunto, embora o aparentasse ter com maestria – Dom Juan o escutava, pacientemente... Até que, enfim, curvou a cabeça, devagar, pressionando os olhos algo envesgados na direção de Carlos. "Os olhos dele pareciam brilhar com uma luz própria"[452], conta o antropólogo. "Foi um olhar formidável. (...) Foi um olhar que me atravessou. Fiquei logo de língua presa e não consegui continuar a falar de mim."[453]

Naquele momento, Dom Juan *vê* Carlos Castaneda pela primeira vez. Não sabemos ainda o que é *ver* segundo Dom Juan. De todo modo, o fato é que Carlos sentiu, subitamente, a perda da coerência de seu pensamento; sua língua travou, sem conseguir dizer mais nada. O curandeiro havia percebido claramente que o estudante blefava em sua "palestra" sobre plantas medicinais. Castaneda não compreendeu que tipo de força havia se passado ali, entre os dois, a partir daquele olhar estranho e profundo, que paralisou subitamente seu movimento. Dom Juan então convida o jovem para visitá-lo em sua casa numa próxima ocasião.

Daí em diante, Castaneda passa a encontrá-lo com frequência. O humor fino de Dom Juan e a profundidade de seu pensamento fascinam o jovem estudante. Também a força e

---

[450] O termo varia (um curandeiro, um feiticeiro, um *brujo*, um xamã), mas designa a mesma coisa: alguém que conhece as propriedades e as técnicas de uso das plantas de poder bem como as regras de etiqueta rituais que regulam as relações com o "espírito" aliado, visível somente ao xamã, que é "guardião" do princípio de poder da planta.

[451] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op. cit.*, p.6.

[452] *ibid*.

[453] CASTANEDA, C. **Viagem a Ixtlan**. Rio de Janeiro: Record, s/d., p.18.

destreza física do índio *yerbero*, muito bem conservadas apesar de sua idade avançada. Reciprocamente, Dom Juan *vê* no antropólogo em formação algo de misterioso, que o leva a iniciá-lo em seus ensinamentos; uma espécie de presságio. A cada encontro, Castaneda tem sua perspectiva violentamente subvertida por Dom Juan, suas questões de partida vão perdendo a relevância a cada semana. Castaneda vive uma perturbação constante, que só se intensifica com o tempo. É que Dom Juan ri de suas questões; acha-as estúpidas, bobas, irrelevantes.[454] Não se limita, portanto, a dar novas soluções aos problemas do estudante americano, mas se situa no nível mesmo dos problemas, interroga o interesse subjacente aos problemas de seu aprendiz, e reinventa novos problemas em função de um deslocamento dos interesses. É preciso criar novos problemas, aprender a criá-los. O que implica a criação de um outro corpo, e de uma outra relação do corpo com o plano intensivo de onde emerge o pensamento. Pressão por fazer para si um novo corpo, um novo modo de vida, um novo estilo de pensamento.[455]

Carlos Castaneda decide então iniciar propriamente seu primeiro ciclo de aprendizagem, que dura até 1965, quando opta por interromper os ensinamentos. A esta altura, ele experimenta com o "fuminho" (*humito*) de Dom Juan, da maneira mais avassaladora, o colapso de suas certezas, de seus pressupostos subjetivos acerca da "natureza da realidade".[456] Algo irrompe sob as identidades do Eu e do mundo, que faz com que elas vibrem, oscilem, deformem-se mutuamente, sob a continuidade das intensidades que as arrastam. Vertigem: "como poderemos ainda identificar e nomear as coisas, se elas perderam os estratos que as qualificavam e passaram para uma desterritorialização absoluta?"...[457] Carlos se vê à beira de um colapso mental definitivo e interrompe este primeiro ciclo.

Já em 1968, volta a procurar Dom Juan, levando um exemplar de *A erva do diabo*, seu trabalho recém-publicado, no qual descreve este primeiro ciclo de ensinamentos ocorrido entre 1960 e 1965. Fato que o índio menospreza tranquilamente, tomando o gesto do escritor e antropólogo como mera vaidade. Nessa época, Castaneda retoma o aprendizado, que seria concluído em 1971.

---

[454] Castaneda, *passim.* Cf. por exemplo, CASTANEDA, C. **A erva do diabo**. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2002.
[455] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op.cit.*,p.7: "A simples companhia dele me obrigava a fazer uma tremenda reavaliação de meus padrões de comportamento."
[456] CASTANEDA, C. **A erva do diabo**, *op.cit.* p.236.
[457] **MPv.1**, p.110.

Em resumo, podemos supor que durante toda a relação de mestre-aprendiz entre o xamã e o antropólogo, o que está em jogo é uma lição dupla que problematiza o cerne dos pressupostos metafísicos do pensamento ocidental, com uma dimensão propriamente ontológica e outra epistemológica. Segundo o primeiro aspecto, Dom Juan ensina-nos que a "realidade" não é una, mas múltipla: "existem mundos sobre mundos, bem aqui na nossa frente"[458] – multiplicidades de multiplicidades. Já no segundo aspecto, ele atesta que a realidade não é passível de ser esgotada pela razão humana, por qualquer método científico, mas, ao contrário, ela jamais se presta a ser completamente reduzida a "cenas conhecidas", na medida em que permanece eternamente um mistério insolúvel e infinitamente mais poderoso do que nós[459], comandado por uma diferença intensiva fluente absoluta.

Dom Juan parece dizer que, diante da multiplicidade e da diferenciação intrínseca ao ser, a única ética possível, a única que possa afirmar tal concepção ontológica, é a de um "*homem de conhecimento*", isto é, um feiticeiro e guerreiro[460]. Reciprocamente, pela ética guerreira, somos levados diretamente a uma ontologia perspectivista, anarquista, uma espécie de anarquia coroada. É o "conhecimento", por assim dizer, de dentro, dessa espécie de segredo do mundo (que existem vários mundos dobrados sobre este mundo) – já que este segredo só se revela sob a experimentação induzida de estados alterados da percepção – que capacita qualquer um a afirmar eticamente a vida em seu perpétuo devir, indiferente às exigências morais que clamam por constância e previsibilidade, pela unidade coesa de um Eu. "É assim que operamos, nós feiticeiros, não segundo uma ordem lógica, mas segundo compatibilidades ou consistências alógicas".[461]

O objetivo dos ensinamentos xamânicos em que Carlos foi iniciado era este: mostrar como se tornar um homem de conhecimento, através de uma sequência intensa e exaustiva de lições-experimentações. Neste caminho, é necessário apagar a história pessoal, perder a importância que se atribui a si mesmo, romper as rotinas da vida, tomar a morte como conselheira, entre outros exercícios antinarcísicos por meio dos quais o aprendiz fabrica para si um CsO.

Tais lições envolvem exercícios corporais intensos, que precisam ser repetidos muitas

---

[458] CASTANEDA, C. **Viagem a Ixtlan**, *op.cit.*, p. 133.
[459] *ibid.*, p. 134.
[460] A rigor, tornar-se um caçador e um guerreiro são condições para tornar-se um feiticeiro, e a expressão "homem de conhecimento" reúne todas essas aptidões.
[461] **MPv.4**, p.36.

vezes, toda uma crueldade necessária ao processo de aprendizagem. Não remetem a técnicas interpretativas de enunciados linguísticos, combinando significantes e significados. Cada lição não é o resultado final abstrato que encerraria uma experimentação, à maneira de uma moral da história, mas antes se confunde com a própria variação a que são levadas as faculdades do aprendiz durante as experiências despersonalizantes de iniciação na feitiçaria, propostas pelo mestre. Dom Juan jamais interpreta ou decifra as experiências narradas por Carlos. "Perguntei-lhe o significado de minha experiência. – Não tem significado – respondeu."[462]. As experimentações não são ainda execuções de um roteiro previamente elaborado com vistas a um fim pré-determinado, mas verdadeiros procedimentos de abertura (atravessamento, *breakthrough*) para essas "estranhas realidades". E o que se passa durante cada experimentação, nela mesma e não *sobre* ela ou *entre* cada uma delas, é a própria matéria lecionada. As lições são os próprios devires suscitados por cada experiência, que não querem dizer nada a não ser o que se tornam ou fazem com que o aprendiz se torne com eles[463]. Dom Juan apenas escuta seu aprendiz e lhe propõe técnicas e exercícios para melhor conduzir a experimentação, para tentar selecionar os efeitos que deseja obter com os ensinamentos. O que importa é manejar-se enquanto corpo, organizar os encontros entre os corpos, para desbloquear e conquistar novas potências."— Eu disse manejar, não compreender, reparou?", frisa Dom Juan.[464] Filosofia prática.

Castaneda conclui, ao final do primeiro livro, que seriam sete os componentes envolvidos no processo de iniciação na feitiçaria: (1) *tornar-se* um homem de conhecimento é questão de *aprendizagem*; (2) um homem de conhecimento tem um propósito inflexível; (3) um homem de conhecimento tem clareza de espírito; (4) para tornar-se um homem de conhecimento é preciso um trabalho exaustivo; (5) um homem de conhecimento é um guerreiro; (6) tornar-se um homem de conhecimento é um processo incessante; e (7) um homem de conhecimento tem um aliado.[465] Vejamos em que medida tudo isso interessa aos autores de *Capitalismo e Esquizofrenia*.

---

[462] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op. cit.*, p.238.
[463] **D**, p.40.
[464] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op. cit.*, p.248. Note-se que, nesta passagem, a "compreensão" a que alude Dom Juan é tomada num sentido ordinário de um exercício intelectual, não se confundindo com o sentido de compreender enquanto experiência, propriamente espinosano, que descrevemos ao longo deste trabalho.
[465] CASTANEDA, C. **A erva do diabo**, *op.cit.* p.241.

III.6.3. Deleuze e Guattari leem Castaneda

Em *Mil Platôs*, os filósofos franceses estabelecem uma clara aliança com o pensamento de Dom Juan.[466] Vários platôs evocam temas que também são centrais nos livros de Castaneda. Vejam-se alguns exemplos: a crítica da interpretação e a defesa do primado da experimentação como via de acesso ao conhecimento, isto é, como via de aprendizagem; a relação entre aprender e adquirir uma capacidade de selecionar as forças que nos compõem, eliminando as fracas e autodepreciativas e conservando as fortes e afirmativas (com o que Dom Juan se aproxima de Zaratustra); a prudência necessária para se aproximar do CsO enquanto experiência-limite, encarando e driblando os riscos que lhe são imanentes; a necessidade de que haja uma relação de aliança ao menos entre dois termos como ponto de partida capaz de desestratificar o organismo (ou qualquer estrato) e fazê-lo escorrer sobre um CsO.

Como Dom Juan intervém especificamente nestes temas? Na maior parte das vezes, Deleuze e Guattari radicalizam as proposições ontológicas e éticas de Dom Juan, abrigando-as no cerne mesmo do sistema conceitual de *Mil Platôs*. Dom Juan não é evocado sem ter ao seu lado personagens conceituais importantes, seja Zaratustra, Artaud ou Espinosa, em cenas de guerra, aliados no combate contra todo julgamento que se faça da vida.[467] Veremos nas próximas páginas como eles se atravessam em torno de alguns temas.

---

[466] Não há menção à Castaneda em *O anti-Édipo*. Recenseando a obra de Deleuze, antes de *Mil Platôs*, só verificamos uma rápida menção à obra de Castaneda em *Diálogos* (1977), no texto a respeito da superioridade da literatura anglo-americana. Entretanto, há registros de comentários feitos por Deleuze às experiências descritas por Castaneda em algumas aulas sobre o CsO oferecidas em Vincennes, já em 1973 (transcritas e disponíveis em www.webdeleuze.com – cf. referências bibliográficas ao final).

[467] Deleuze e Guattari se referem a Dom Juan ou a Castaneda em debates de grande relevância no interior do livro. Aparecem precisamente oito vezes ao longo dos platôs, sendo uma vez nos 1º (*Rizoma*), 5º (*Sobre alguns regimes de signos*), 9º (*Micropolítica e segmentaridade*) e 12º (*Tratado de nomadologia*); e duas vezes no 6º platô (*Como criar para si um corpo sem órgãos?*) e no 10º platô (*Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...*). Nos seguintes contextos: ao exporem o princípio de ruptura assignificante de um rizoma (1º); ao opor a experimentação à interpretação (5º); ao oporem o CsO desestratificado ao sistema dos estratos (6º); enquanto introduzem a prudência como arte das doses, como regra imanente à experimentação com o exemplo do *tonal* e do *nagual* (6º); quando elaboram a teoria das três linhas (molar, molecular e linha abstrata ou de fuga) e seus perigos correspondentes (9º); quando comentam a sequência involutiva dos devires e sua relação com modificações de velocidade, alterações na percepção e o agenciamento-droga (10º), e por fim, quando conceitualizam a relação das ciências ditas nômades com um espaço liso e o movimento de seguir materiais à procura de suas singularidades (12º). Esses dados bastam para indicar que há um íntimo alinhamento entre os filósofos franceses e o pensamento de Dom Juan.

III.6.4. Aprender é muito perigoso: as três linhas e os quatro perigos

Carlos Castaneda gostaria de aprender a respeito dos usos indígenas das plantas de poder, especialmente o peiote. Mas isso Dom Juan não pode ensinar-lhe. Não se trata de um assunto sobre o qual se possa *aprender* intelectualmente.[468] Seria um absurdo que Dom Juan ensinasse suas técnicas *falando* sobre elas, e *descrevendo* a cosmologia que as engloba, mas não as *realizando* e as *experimentando* propriamente. Não há nada sobre o que se falar, se ouvir, ou se escrever. Existem apenas fluxos ou "fibras de luz" a serem percorridos, experimentados e avaliados. Nenhuma possibilidade de que haja efetiva aprendizagem através da razão ordinária, de uma apreensão intelectual abstrata do pensamento xamânico. Toda aprendizagem é imediatamente prática, inscrita no corpo aprendiz. Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento, dizia Nietzsche, é consequência da coragem, da dureza consigo...[469] Carlos não chegará jamais a se tornar um "homem de conhecimento" em função de suas anotações no caderno de campo. Dom Juan e seu amigo Dom Genaro não se cansam de gargalhar do esforço constante de Carlos em fixar as experiências, as conversas, relatando-as imediatamente em seu bloco de notas.

Um homem de conhecimento é aquele que seguiu honestamente as dificuldades da aprendizagem. Um homem que, sem se precipitar nem hesitar, foi tão longe quanto pôde para desvendar os segredos do poder e da sabedoria.[470] Note-se a similaridade entre a expressão de Dom Juan – "sem precipitar nem hesitar, foi *tão longe quanto pôde*..." – e aquela que é a única tarefa ética explicitamente formulada por Deleuze: ir até o máximo do que se pode, desdobrar toda a sua potência...[471]

Para chegar a tanto, é preciso desafiar e vencer os quatro inimigos no caminho do conhecimento: o Medo, a Clareza, o Poder e a Velhice (a que Deleuze e Guattari se referem como os quatro "perigos" do conhecimento).[472]

---

[468] É curioso observar como Nietzsche diz algo muito semelhante a respeito do filósofo: "É difícil aprender o que é um filósofo, porque isso não se pode ensinar: há que 'sabê-lo' por experiência – ou ter o orgulho de *não* sabê-lo. (...)". NIETZSCHE, Friedrich. (1885). **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; §213.

[469] NIETZSCHE, Friedrich. "Prólogo,§3". **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

[470] CASTANEDA, C. **A erva do diabo**, *op.cit.* p. 112.

[471] **DR**, p.64.

[472] "Four natural enemies", no original inglês.

Em primeiro lugar, não se sabe previamente quem pode ou não pode se tornar um homem de conhecimento. Quem sabe de que você será capaz?, pergunta Dom Juan.[473] Quem saberia (*poderia*) dizer o que pode um corpo?... É impossível prever o resultado da luta de cada um contra os quatro inimigos incontornáveis no caminho do conhecimento. E a própria luta é incessante, jamais chega a um resultado definitivo ("de uma vez por todas"). Esta luta que cada aprendiz tem de travar no caminho do conhecimento, nos termos de Dom Juan, já é – se a tomamos com lentes de Espinosa, Deleuze e Guattari – imediatamente a luta *política* pela liberdade de experimentação do próprio corpo e do próprio pensamento, o desafio *ético* de perseverar na existência insistindo nos afetos alegres e a tarefa *clínica* de neutralizar os inimigos fantasmáticos que roubam (ou "cafetinam"[474]) de cada um a potência de existir, pondo-a a serviço das engrenagens das modelizações subjetivas dominantes.

O primeiro inimigo do aprendiz é o Medo. Dom Juan explica:

> Quando um homem começa a aprender, ele nunca sabe muito claramente quais seus objetivos (...). Espera recompensas que nunca se materializarão, pois não conhece nada das dificuldades da aprendizagem. Devagar, ele começa a aprender (...) E logo seus pensamentos entram em choque. O que aprende nunca é o que ele imaginava, de modo que começa ter medo. Aprender nunca é o que se espera. Cada passo da aprendizagem é uma nova tarefa, e o medo que o homem sente começa a crescer impiedosamente, sem ceder. Seu propósito torna-se um campo de batalha.[475]

O Medo diante do novo, do diferente, do estranho, nós conhecemos bem. "Tememos o tempo todo perder", dizem Deleuze e Guattari. Perder nossos hábitos, nosso eu, nossa segurança, "a grande organização molar que nos sustenta, as arborescências onde nos agarramos".[476]

Mas só se vence o medo desafiando-o. Deve-se viver o medo, plenamente, e sem se paralisar diante dele. "E chegará o momento em que seu primeiro inimigo recua", e o aprendiz conquista uma clareza de espírito, que vence o medo.[477]

---

[473] CASTANEDA, C. **Viagem a Ixtlan**, *op.cit*, p. 104: "Não estou querendo torná-lo um homem doente e maluco – continuou Dom Juan. – Pode fazer isso sozinho, sem auxílio de minha parte. Mas as forças que nos dirigem trouxeram você a mim e estive tentando ensinar-lhe a modificar suas maneiras estúpidas e viver a vida forte e limpa de um caçador. Depois, as forças o encaminharam de novo e me disseram que você devia viver a vida impecável de um guerreiro. Parece que não o consegue? Mas, quem sabe? Nós somos tão misteriosos e assombrosos quanto este mundo insondável. Por isso, quem sabe de que você será capaz?"

[474] Termo do novo livro de Suely Rolnik: **Esferas da insurreição**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

[475] CASTANEDA, C. **A erva do diabo**, *op.cit.* p.114.

[476] **MP v.3**, p.119.

[477]CASTANEDA, C. **A erva do diabo**, *op.cit.* p.115.

No entanto, também a clareza ameaça o aprendiz. A clareza, o segundo inimigo, também "cega". O aprendiz já não teme romper com as linhas molares ou os estratos que definiriam sua identidade pessoal, seu organismo, seu pertencimento subjetivo, suas coordenadas básicas sobre o que é "a realidade" etc. Já conquistou alguma capacidade efetiva de perceber as rachaduras da organização molar, seus buracos, todas as molecularidades que a atravessam de cima a baixo. Tudo se tornou flexibilidade aparente, porosidades que pululam entre as formas ou sob a pele, nebulosas nas formas, tremidos nos traços. Acreditamos ter entendido tudo e tirado todas as conseqüências disso.[478] Mas o perigo aqui é justamente o de ceder apressadamente às baixas potências da clareza e da flexibilidade, sem o cuidado necessário, sem a paciência e a estratégia de um guerreiro, e perder o fio da aprendizagem: o aprendiz aqui se precipita, quando devia ser paciente, ou é paciente quando devia se precipitar, diz Dom Juan.[479] Errar no ritmo, nas relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão, ou na dose, na quantidade intensiva afetiva. É muito importante chegar a denunciar a falsidade ou fragilidade sobre a qual se sustentam os estratos, mas de nada adianta gritar simplesmente "os estratos são falsos! fora todos os estratos! o real é outra coisa! fora estratos corruptos!". A clareza é envolvida aqui pelo risco de o aprendiz interromper o processo de aprendizagem propriamente, e reproduzir, nas linhas moleculares, os enrijecimentos molares de todo tipo: microfascismos, "mil monomaniazinhas, (...) que dão a qualquer um a missão de um juiz, de um justiceiro, de um policial por conta própria"[480].

Aqui, o aprendiz tem de desafiar sua clareza, relativizá-la, não se escravizar diante do pequeno poder que ela parece conferir-lhe. Até que, enfim, compreenderá que sua clareza não era mais do que um "ponto brilhante" diante de sua vista.

Nesse momento, o aprendiz alcança o manejo de seu "poder", que veio buscando desde que aceitou as dificuldades da aprendizagem. Pode fazer o que quiser com seu poder, está em íntima relação com seus *aliados*. Mas o poder é ele próprio o terceiro perigo, o mais forte de todos. E por isso mesmo o mais natural é ceder diante dele, e tornar-se um homem "cruel e caprichoso".[481] O mais perigoso no poder é justamente a impotência da qual ele é indissociável[482]. O poder pelo poder, em sua vã redundância... Daí que o poder também

---

[478] **MP v.3**, p. 120.
[479] CASTANEDA, C. **A erva do diabo**, *op.cit.* p.116.
[480] **MPv.3**, p. 121.
[481] CASTANEDA, C. **A erva do diabo**, *op.cit.* p.117.
[482] **MP v.3**, p.121.

precisa ser desafiado; o aprendiz também deve saber dosar o uso do poder, ajustar seu grau de proximidade e de distância.

Enfim, o quarto inimigo é a velhice, para Dom Juan ("desgosto", no texto de Deleuze e Guattari).[483] Isto é, a vontade de morrer e fazer morrer, uma espécie de niilismo senil do qual nenhum aprendiz jamais se livra totalmente, que o ameaça sempre, conforme envelheça. Depois de haver "parado o mundo", isto é, desconfiado das organizações molares, experimentado as alterações perceptivas moleculares, desafiado a sedução impotente do "poder", resta o maior risco de todos: o de que a linha de fuga traçada, que desmontou e atravessou o agenciamento, não invente novos modos de vida (não amplie as conexões no plano de consistência, dirão Deleuze e Guattari), mas se torne linha de destruição pura e simples, suicida ou fascista. Perigo de que o aprendizado se interrompa apenas em seu aspecto negativo, neutralizador ou demolidor, sem chegar a conhecer-experimentar sua dimensão propriamente criativa. Pois a aprendizagem como processo envolve necessariamente a coexistência de um duplo aspecto: por um lado, *neutralização* dos estratos, demolição das formas e funções estabelecidas; por outro lado, *produção* de um corpo pleno, experimentação ativa que abre passagem a novos fluxos e novas conjugações de fluxos[484]. A aprendizagem só se desenrola enquanto se "desaprende" ao mesmo tempo um hábito.

"Parar o mundo", dizer *Não* ao fluxo contínuo das interpretações que sustentam os significados da realidade dominante, fazer desmoronar o Eu, as formas e o sistema do julgamento de Deus, neutralizar os ligamentos que aprisionam o corpo, tudo isto é apenas condição necessária para dizer Sim, retomar o movimento, prolongar a experimentação, inventar um novo modo de vida. "*Sabe, uma das artes de um guerreiro é fazer o mundo desmoronar por um motivo específico e, depois, tornar a restaurá-lo a fim de continuar a viver*"[485].

---

[483] Vale comentar que não há nenhum evolucionismo aqui nessa sequência de inimigos: eles não são "etapas". Se Dom Juan parece dar margem para lermos assim, a interpretação de Deleuze e Guattari não vai nessa direção. Cada inimigo existe virtualmente e reaparece em cada processo de aprendizagem, ameaçando seu sucesso e sua continuidade. Não há maneira de superar "de uma vez por todas" qualquer desses inimigos ou perigos, pois eles retornam "a cada vez" diferentes.

[484] Esse duplo aspecto da aprendizagem, nós derivamos do duplo aspecto do CsO tal como descrito por Montebello, *op.cit*.

[485] CASTANEDA, C. **Viagem a Ixtlan**, *op.cit*, p. 135.

III.6.5. Distinção entre olhar e ver segundo Dom Juan

Enquanto o lado negativo deste processo ético de aprendizagem consiste em fazer o mundo desmoronar, interromper ou "desaprender" o funcionamento automático de sua semiótica significante; em sua face positiva (*construtivista*), Castaneda precisa aprender com seu mestre a *ver*. Um guerreiro, um feiticeiro precisa aprender a *ver*. O que é ver, nessa concepção?

Dom Juan nos ensina: é um ato essencialmente diferente de *olhar*. De que maneira seria diferente? "Quando você vê não há mais feições conhecidas no mundo. Tudo é novo. Tudo nunca aconteceu antes. O mundo é incrível!"[486] Nada continua como quando não víamos. Quando vemos, percebemos as coisas e os homens como "fibras luminosas", como ovos de onde saem fibras luminosas para todos os lados[487]. Já não existem mais matérias formadas nem organismos, mas somente forças materiais em movimento, linhas intensivas do ovo cósmico, que se encontram e se compõem de variadas formas, metamorfoseando-se. Quando *vemos*, tudo se torna ou se revela diferente de si mesmo. Ao passo que quando *olhamos* as coisas, tudo parece idêntico a si mesmo, e a coerência do Eu, de Deus e do mundo é salvaguardada. É sempre a mesma vela em cima da mesa, a mesma mesa, e o mesmo eu que observa a vela na mesa, etc., como na meditação cartesiana... Para olhar basta ter olhos, mas para *ver* é preciso aprendê-lo, forjar uma potência.

Aprender a ver implica um trabalho duro. O caminho para o conhecimento é sem dúvida um caminho forçado, insiste Dom Juan: "A fim de aprender, temos de ser empurrados. No caminho do conhecimento, estamos sempre lutando contra alguma coisa, evitando alguma coisa, preparados para alguma coisa; e essa coisa é sempre inexplicável, maior, mais poderosa do que nós"[488]. De nada vale qualquer voluntarismo, qualquer "boa vontade". Todo aprendizado começa de maneira involuntária, através do encontro contingente com um signo portador de problema, que é *diferença intensiva*, que violenta a sensibilidade e nos coage a criar novas capacidades sensíveis – sentir o *insensível*, o ser do sensível, ver o *invisível* empírico, o que só pode ser visto sob o uso extremo da visão… O corpo do aprendiz precisa ser posto a provas cruéis, precisa ser sacrificado, auto-imolado. Não se conquistará um corpo pleno, mais intenso, mais potente, sem antes se esforçar para neutralizar, limar, seu corpo

---

[486] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op. cit.*, p.155.
[487] *ibid.*, p. 24.
[488] *ibid*., p.206.

orgânico, dócil, assujeitado pelos poderes estabelecidos, gerado e gerido por Deus. Crueldade, genitalidade da aprendizagem, como dizia Artaud. Daí a importância dos exercícios "técnicos", enquanto exercícios involuntários e produtivos, que devem dar conta de fazer surgir algo que não está previamente dado como possibilidade nos órgãos ou nas faculdades do aprendiz.[489]

É preciso organizar os encontros, as intercessões que darão conta de elevar ao máximo a potência de um corpo. Há sempre uma longa iniciação inseparável de uma crueldade contra si mesmo, um gesto de despersonalização, em que o aprendiz submete o próprio corpo ao limite de suas capacidades para engendrar, nele, novas capacidades. O que há para ser visto, senão o invisível empírico? Só se aprende a ver o *invisível*, precisamente, aquilo que *só pode ser visto*, que só se aprende *vendo* (jamais escrevendo, falando, interpretando...).[490] Só se aprende indo além de seus limites ordinários, diz Dom Juan: isto é, desenvolvendo sua potência ao máximo de seu limite imanente.[491] Para tanto é preciso abrir-se, numa experimentação vital, para ser afetado por forças que nos excedem, nos arrebatam – nos levam além ou aquém de nossos estratos (organismo, significância, subjetividade...). Mas com a condição de que não exceda o nosso limiar afetivo: afinal, tudo aquilo que excede nosso limiar é mau. É como nas aulas de alongamento: o importante é manter-se no limite da capacidade do corpo, transpondo-a aos poucos, à medida que dela se aproxima, mas sem jamais excedê-la violentamente, o que impediria a continuidade da experimentação.

Desfazer as amarras, desatar os nós, os estratos, que separam o corpo do aprendiz daquilo que ele pode, que aprisionam o corpo do aprendiz a um *sujeito* pessoal idêntico a si mesmo, a um *organismo* de modelo homeostático, a uma *significância* dominante que atribui valor negativo a toda experimentação que a subverta – só assim se chega a aprender. É nesse sentido que o problema da aprendizagem é o mesmo do CsO: *ninguém aprende sem fazer um*

---

[489] Marcel Mauss abriu o campo de estudo das *técnicas do corpo* em antropologia. Sua ambição era a de estimular uma espécie de levantamento enciclopédico das múltiplas formas pelas quais as sociedades humanas se valem de seu corpo como meio para produção de algo dotado de certa funcionalidade simbólica. Mauss definiu as técnicas corporais como técnicas que são tradicionais, isto é, aprendidas e herdadas culturalmente, e eficazes, isto é, dotadas de certa eficácia que produz uma realidade dita simbólica. Em certo sentido, o CsO implica um estudo comparado das técnicas do corpo, para a qual a intuição de Mauss pode ser útil. Pois a noção de técnica ressalta o aspecto involuntário da aprendizagem, e o aspecto produtivo deste tipo de prática. (Perguntamos se não conviria mais falarmos de uma efetiva *eficácia maquínica* no tratamento das técnicas corporais, da qual tudo o que se disse sobre a eficácia simbólica seria derivado).

[490] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op. cit.*, p.166.

[491] CASTANEDA, C. **Viagem a Ixtlan**, *op.cit*, p. 121.

CsO para si. E certamente, não há método pré-definido para tal como uma receita pronta: há somente um "violento adestramento", uma cruel experimentação sobre si mesmo.[492]

III.6.6. Viver como um guerreiro

Desde que se aprenda a *ver* as coisas como puras fibras de luz, sem formas definidas, "nada mais importa", e percebe-se que o único modo ético de se viver é como um guerreiro. "A natureza assustadora do conhecimento não nos deixa nenhuma alternativa se não nos tornarmos um guerreiro", "só como guerreiro é que a pessoa pode sobreviver no caminho do conhecimento"[493]. A caracterização da ética do guerreiro atravessa diferentes momentos dos diálogos entre Dom Juan e Castaneda. Enfatizamos apenas dois aspectos centrais dessa caracterização, que tocam mais diretamente o cerne da dimensão prática da filosofia deleuzo-guattariana. Por um lado, a vida para um guerreiro, segundo esta filosofia indígena, é um longo exercício de estratégia[494]. Não se importando com os significados de seus atos, o que lhe importa são seus *efeitos*, e as *táticas* envolvidas na produção de tais efeitos. Daí que as fórmulas "antes do ser, há a política"[495] de Guattari e Deleuze e "antes da ontologia, a estratégia"[496] de Sibertin-Blanc vão no mesmo sentido que a ética do guerreiro proposta por Dom Juan:

> Eu disse que o guerreiro escolhe as coisas que fazem seu mundo. Escolhe propositadamente, pois cada coisa que prefere é um escudo que o protege dos assaltos das forças que ele está procurando utilizar. Um guerreiro usaria seus escudos para se proteger contra seu aliado, por exemplo.[497]

Tais escudos nos protegem do assalto das forças, para que estas não excedam nosso limiar. Eis aí também princípio de *seleção ativa*. Sobre esse princípio, diz Dom Juan (*à la Zaratustra*): um guerreiro não seleciona fardos que não suporta.[498] Um guerreiro precisa sempre escolher as coisas que fazem seu mundo, propositadamente, para se valer de "escudos" contra as forças invisíveis que o destruiriam, e só assim pode "livrar-se das

---

[492] **DR**, p.222.
[493] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op. cit.*, pp.145; 207.
[494] i*bid.*, p.176.
[495] **MPv.3**, p.85
[496] SIBERTIN-BLANC, G. "Deleuze et les minorités: quelle 'politique'?" Cités, n° 40, Paris, PUF, 2009/4, p.56: "avant l'ontologie, la stratégie".
[497] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op. cit.*, p.209.
[498] *ibid.*,p.197.

besteiras"[499] que nos tornam impotentes (como a pena de si, culpa, autocomiseração, de que Carlos não consegue se livrar). Enquanto um homem comum tem como escudos os seus hábitos rotineiros, estes já não bastam para proteger um guerreiro, que sabe *ver*, que está em relação mais íntima com as forças da feitiçaria. Assim, o aprendizado ético do guerreiro constitui-se por um esforço de organização dos encontros, movido pelo duplo movimento de experimentar e avaliar, com vistas a conquistar um aumento da capacidade de agir e de pensar e se esquivar dos maus encontros[500].

É interessante notar ainda como Dom Juan se vale de alguns paradoxos para indicar o estado de espírito de um guerreiro, sua prudência própria: ele deve ter um alto grau de abandono de si[501] e ao mesmo tempo um controle de si; ele deve se segurar e ao mesmo tempo se entregar; ele comanda o poder, ao mesmo tempo em que é comandado por ele. Estranho mundo da "loucura controlada"... Dom Juan tem aversão aos sentidos únicos, ao "bom senso" e ao "senso comum", que tanto bloqueiam o pensamento de seu aprendiz. "O trabalho de Dom Juan (...) consistia em desmantelar uma certeza determinada que compartilho com todo o mundo, a certeza de que nossas visões 'de bom senso' do mundo são definitivas"[502]. É somente pela subtração cruel desses entraves que o aprendiz se lança na possibilidade de aprender (criar) efetivamente algo novo.

III.6.7. Uma experimentação delicada…

"Você deve ter um cuidado infinito. Quando a gente lida com o poder, tem de ser perfeito. Aqui, os erros são fatais"[503]. Deleuze e Guattari são enfáticos ao dizerem que esse processo de aprendizado ético pela via da experimentação, por envolver incontornavelmente tantos riscos, é sem dúvida o caso de uma *experimentação muito delicada*[504]. Não se aprenderá nada num gesto de desestratificação demasiado brutal, inconseqüente, que beire o suicídio ou a demência, fazendo com que os estratos retornem ainda mais violentos. Neste

---

[499] *ibid*., p.122.
[500] Cf. BARBOSA, M.T.. "Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana". In: **Revista Trágica**. 2015, volume 8, número 2, p.55.
[501] Deleuze fala, por sua vez, de um "severo exercício de despersonalização" levado a cabo por um indivíduo quando este "se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem", em **C**, p.15.
[502] CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**, *op. cit.*, p.3.
[503] CASTANEDA, C. **Viagem a Ixtlan**, *op.cit*, p. 144.
[504] **MPv.3**, p.15

ponto, o conto "*The Crack Up*" de Fitzgerald, citado em *Diálogos* e *Mil platôs*, é decisivo. Fitzgerald distingue duas maneiras de fugir: fugir "de uma prisão" ou fugir de maneira "radical". No caso da fuga de uma prisão, que muitas vezes é imaginada como uma grande fuga, "Evasão" ou "Fugir de tudo de uma vez", somos forçosamente levados "a uma nova prisão ou (...) a voltar à antiga". É o caso da viagem ou experimentação em que os estratos retornam endurecidos. Enquanto que uma fuga radical é "algo do qual não há volta", algo de "irreversível porque faz com que o passado deixe de existir"[505]. O que precisamos sublinhar dessa distinção fitzgeraldiana é a ideia de que a fuga efetivamente radical não está ligada a uma autoproclamação enquanto radical, mas sim a uma capacidade real de atingir o nível do plano de consistência e cuidadosamente liberar, remanejar, fluxos reprimidos sob o sistema dos estratos – de maneira consistente, eficiente, duradoura, e mesmo assim jamais definitiva. A fuga radical, a viagem mais intensa, pode muitas vezes ser "imóvel", como insiste frequentemente Deleuze. O que a define é mais o tipo de efeito liberador gerado por ela mesma do que uma forma explicitamente disruptiva.

Daí a importância fundamental da noção ética de *prudência* no sistema de Deleuze e Guattari. A prudência, como vimos, é a arte das doses, o cuidado imanente à experimentação, que só avalia em termos éticos de "bom" e "ruim" contra a moral do "bem" e do "mal". A prudência não designa a parada da experimentação: é antes o cuidado necessário para potencializar a própria experimentação, para prolongá-la numa linha de vida, aumentar a probabilidade de bons encontros, traçar o CsO "pleno" de intensidades, e escapar de seus duplos cancerosos, vazios, fascistas, suicidas, dementes...

Não é esse o tema mesmo das lições éticas de Espinosa? Talvez seja também nesse sentido que Deleuze e Guattari dizem que o grande livro sobre o CsO é a *Ética*, para além do sentido explicitamente ontológico com que demonstram tal afirmação. A proposição (ética) da *Ética* não é outra: o caminho para a formação de ideias adequadas (ou para o "conhecimento", diz Dom Juan) envolve necessariamente um longo aprendizado pela via da experimentação, um esforço tateante sempiternamente retomado, jamais completamente finalizado, para organizar os encontros, selecioná-los e avaliá-los. O que implica duas coisas. Por um lado, favorecer os *bons* encontros, em que o corpo experimenta a captação de uma nova intensidade: ondas que atravessam os tecidos, vibrações que fazem variar a potência de um

[505] FITZGERALD, F. Scott. "O colapso". *In*: TADEU, Tomaz (org.). **Quatro novelas e um conto: as ficções do platô 8 de *Mil platôs*, de Deleuze e Guattari**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. p. 34. Citado em **MPv.3**, p.78.

corpo para um grau superior. Nesse tipo de encontro, há uma intensificação do plano de conexões com a vida, chamado *plano de consistência*, por meio da montagem de um circuito em que componentes muito heterogêneos se relacionam *pela* heterogênese, e não *apesar* dela. Por outro lado, inibir os *maus* encontros, bloqueá-los. A seleção necessária na fabricação de um CsO não trata apenas de captar mais intensidades, mas também de selecionar aquelas que devem ser a todo custo bloqueadas, justamente porque elas põem a consistência heterogenética do conjunto em risco. Esse duplo movimento de favorecer bons encontros e rechaçar os maus encontros se desenvolve concretamente no próprio processo da experimentação, em que todo tipo de questão se coloca e se recoloca: com o que *isso* se compõe? Com o que se amplia minha potência, com o que ela é bloqueada? Em que *lugar* posso me sentar por horas sem me cansar? (Primeira lição de Dom Juan a Castaneda). Com que *coletivo* de forças (animais, vegetais, musicais, atmosféricas, moleculares...) consegue-se desbloquear *potências* que estão para além dos limites ordinários de um corpo, e traçar um CsO intensivo no plano de consistência, vivendo na borda máxima de sua capacidade afetiva? Como diz Deleuze numa aula sobre Espinosa, que já citamos neste trabalho: "o mais belo é viver sobre as bordas, no limite do seu próprio poder de ser afetado"[506]. Tudo o que excede nossos *limiares afetivos* é necessariamente mau. Por isso havíamos dito que a diferença entre veneno e remédio, entre o que é causa de *saúde* (composição de forças, aumento de potências) e o que é causa de doença (decomposição de forças, diminuição de potências) só pode ser de *grau*, e não de natureza.

O caminho para o conhecimento descrito por Dom Juan é o de um espinosismo radical: aprender a alterar e manejar nossas composições com os outros corpos, intervir nas relações entre velocidades e lentidões, movimentos e repousos, selecionar os afetos que preenchem e desdobram nossa potência, para sermos capazes de experimentar esse estado perceptivo em que o mundo não é governado por formas, funções ou órgãos, mas só distingue intensidades livres ou "fibras de luz". Anarquia coroada. Longo caminho do aprendiz em que este busca efetuar ao máximo suas partes intensivas, sentir e experimentar sua própria eternidade: beatitude.

---

[506] **CSE**, p.50.

III.6.8. O *tonal* e o *nagual*: os estratos sobre o plano de consistência

Os problemas do corpo sem órgãos em oposição ao organismo, e da experimentação delicada, da prudência que é necessária para experimentar – e transpor – os limites do corpo, são preciosos para compreendermos o tipo de ensinamento que Dom Juan tentava passar a Carlos Castaneda no último livro *Porta para o infinito*, a respeito da diferença entre o *tonal* e o *nagual*.

Esta oposição entre *tonal* e *nagual*, o próprio uso destes dois termos, é algo que só aparece na segunda parte deste quarto livro, portanto já onze anos depois do início dos ensinamentos de Dom Juan. E o mestre diz a seu aprendiz que de fato este é o assunto mais difícil de lhe ensinar, por isso a demora em abordá-lo.

Os dois termos são complementares e designam, em suas palavras, a "totalidade do ser".[507] Mas o *tonal* e o *nagual* não fundam um dualismo ontológico, muito menos axiológico. São antes dois aspectos ou dois movimentos de um único e mesmo todo, absolutamente infinito. Dom Juan, xamã espinosista.

"O *tonal* é o organizador do mundo".[508] Tudo o que sabemos e fazemos é obra do *tonal*. O trabalho do *tonal* é dar uma ordem ou uma organização ao caos do mundo. "Neste momento, por exemplo, aquilo que está empenhado em dar sentido a essa nossa conversa é o seu *tonal*: sem ele só haveria sons estranhos e caretas e você nada compreenderia do que estou falando".[509] O *tonal* é um guardião que protege algo de muito precioso: a nossa própria integridade, a integridade de toda forma. Daí o perigo de que, de guardião, o *tonal* se torne um verdadeiro guarda, despótico, vigilante, intolerante.

Por isso o *tonal* funciona como os estratos sobre o corpo sem órgãos, que lhe impõe formas e funções fixas, um funcionamento de tipo orgânico. Deleuze e Guattari dizem, citando Dom Juan ao fim:

> O *tonal* parece ter uma extensão disparatada: ele é o organismo e também tudo o que é organizado e organizador; mas ele é ainda a significância, tudo o que é significante e significado, tudo o que é suscetível de interpretação, de explicação, tudo o que é memorizável, sob a forma de algo que lembra outra coisa; enfim, ele é o Eu, o sujeito, a pessoa, individual, social ou histórica, e todos os sentimentos correspondentes. Numa palavra, o *tonal* é tudo,

[507] CASTANEDA, C. **Porta do infinito.** Rio de Janeiro: Círculo do Livro, s/d., p.114.
[508] CASTANEDA, Carlos. **Porta para o infinito***, op.cit.*, p. 117.
[509] *ibid.*

> inclusive Deus, o juízo de Deus, visto que ele 'constrói as regras por meio das quais apreende o mundo, logo ele cria o mundo, por assim dizer'.[510]

Podemos compreender bem o sentido desta afirmação. É que, realmente, o *tonal* não pode criar nem modificar coisa alguma – sua função é a de julgar e fixar julgamentos, testemunhar, dar um nome, reconhecer uma forma, um significado[511]. Daí que Dom Juan diga que o tonal é "um criador que nada cria". Pois é sob o *nagual* que se passa realmente a criação do novo.

O *tonal* é apenas uma ilha. Uma ilha no meio do oceano movente que é o *nagual*, que rodeia a ilha e a ameaça por todos os lados. Ameaça desintegrá-la. Não existem palavras, nem nomes, nem sensações, nem conhecimentos sobre o *nagual*. Tudo o que é nomeado já foi passado para a jurisdição do *tonal*. Não se poderia dizer que se o *tonal* é "tudo", o *nagual* é "nada", pois o "nada", enquanto nomeado, já é obra do próprio *tonal*. O *tonal* ofusca e domina o *nagual*, não cessa de tentar bloqueá-lo, representá-lo, governá-lo, capturá-lo para sua ilhota – fazer expandir o sistema do julgamento de Deus. "A grande arte do *tonal* é reprimir qualquer manifestação do *nagual*...".[512] Já o *nagual* envolve todo movimento que se recusa a ser representado – o *nagual* está para além dos limites da ilha da representação. O *nagual* só se expressa por meio de choques, de lapsos, de uma violência que perturba a calma e desfaz a aparente coerência dos estratos: a consciência subjetiva, a fisiologia orgânica, a significância linguística. O *nagual* tende a desintegrar as formas, pois seu movimento libera intensidades, irrompe fluxos que se expandem em direções imprevistas. E é por essa razão que toda criatividade deve-se ao *nagual*; só o *nagual* consegue efetivamente criar, enquanto o *tonal*, no melhor dos casos, assiste e auxilia, canaliza um fluxo liberado por obra do *nagual*.

Efetivamente, nos dois casos trata-se de um mesmo todo, ora considerado sob o ponto de vista das formas estabelecidas, ora sob o ponto de vista da matéria intensa não formada, o ovo cósmico. E à medida que trocamos a perspectiva representacional do *tonal* pela perspectiva intensiva do *nagual*, percebemos que, segundo Deleuze e Guattari:

> o corpo sem órgãos substituiu o organismo, a experimentação substituiu toda interpretação da qual ela não tem mais necessidade. Os fluxos de intensidades, seus fluidos, suas fibras, seus contínuos e suas conjunções de

---

[510] **MPv.3**, p.28.
[511] CASTANEDA, Carlos. **Porta para o infinito**, op.cit., pp.119-120.
[512] *ibid.*, p. 126.

> afetos, o vento, uma segmentação fina, as micropercepções substituíram o mundo do sujeito.[513]

Assim, a oposição entre o *tonal* e o *nagual* de Dom Juan corresponde explicitamente à oposição entre o sistema dos estratos (sistema do julgamento de Deus) e o CsO (anarquia coroada) de Deleuze e Guattari. Daí que a noção ética de prudência, de importância capital em *Mil Platôs*, se mostra diretamente vinculada ao ensinamento mais difícil que Dom Juan tentou passar a Castaneda: se, por um lado, só há criação através do *nagual*, por outro lado, não se desfaz o *tonal* destruindo-o a um só golpe, pois se o tonal morrer, o homem também morre. "Um guerreiro nunca deixa a ilha do tonal. *Ele a utiliza*."[514] É preciso, antes, saber utilizá-la com a prudência adequada, diminuí-la, estreitá-la, limpá-la, nos momentos e espaços adequados... Em todo caso, é necessário preservá-la para sobreviver.[515] "O tonal deve ser protegido a todo custo. (...) Qualquer ameaça ao *tonal* sempre acaba em sua morte"[516].

Aqui cabe recorrermos a advertência de Van Gogh, em carta citada em *O anti-Édipo*, tomando este "muro" mencionado pelo pintor como o *tonal* de que fala Dom Juan: "para atravessar esse muro, já que de nada adianta bater-lhe com força, é preciso miná-lo e limá-lo lentamente e com paciência"[517]. No mesmo sentido, dirão Deleuze e Guattari em *Mil platôs*: "Não se faz a coisa com golpes de martelo, mas com uma lima muito fina".[518] É neste sentido que devemos compreender também a luta entre o *caos* e a *consistência*, de *Mil Platôs* (1980) a *O que é a filosofia?* (1991): o caos, assim como o *nagual*, é ao mesmo tempo aliado e inimigo.

---

[513] **MPv.3**, p.28.
[514] CASTANEDA, Carlos. **Porta para o infinito**, op.cit., p.147 (grifo meu).
[515] **MPv.3**, p.29. Vale relembrar o trecho daquela carta de Van Gogh citada por Deleuze e Guattari: "A meu ver, para atravessar esse muro, já que de nada adianta bater-lhe com força, é preciso miná-lo e limá-lo lentamente e com paciência." (*apud* **AE**, p.184).
[516] CASTANEDA, Carlos. **Porta para o infinito**, op.cit., 151-152.
[517] Carta de Van Gogh de 8 de setembro de 1888, citada em **AE**,p.184.
[518] **MPv.3**, p.25.

Considerações finais

A consistência é a prova dos nove

Ao longo desta pesquisa, buscamos os traços distintivos de uma tal coisa como uma teoria ética dos riscos da experimentação elaborada na obra de Deleuze e Guattari. Longe de pretender analisá-los extensivamente ou exaustivamente, o que gostaríamos de ter feito neste trabalho eram coisas mais simples como mergulhar no conjunto de textos que pareciam-nos pôr em jogo os elementos desta ética e descrever alguns de seus lineamentos conceituais. O risco de perder o horizonte de sistematização deste conjunto de lineamentos se colocava a toda vez, e não estamos certos de que tenhamos nos esquivado de maneira inteiramente bem sucedida dele. De qualquer forma, fomos atravessados pelos elementos intensivos que atravessam a obra deleuzo-guattariana segundo o crivo que estabelecemos como perspectiva de análise; e buscamos apresentar ao leitor, se não um todo sistemático (*a* teoria dos riscos da experimentação deleuzo-guattariana), ao menos um conjunto de pequenos contágios e comunicações aberrantes entre alguns desses elementos selecionados.

Em primeiro lugar, tentamos propor a existência desta teoria desde o início da parceria Deleuze-Guattari, contra o fundo polêmico que a obscureceu na história da recepção da esquizoanálise. Por isso nosso percurso precisou se apoiar de partida numa releitura de *O anti-Édipo*, seguindo a orientação de Deleuze quando diz que *O anti-Édipo* era já o livro de uma "prudência extrema". Nesse sentido, analisamos a distinção conceitual entre o processo esquizo e a esquizofrenia como entidade clínica.

Em segundo lugar, comparamos as diferenças e semelhanças entre *O anti-Édipo* e *Mil platôs*. Evidenciamos que, no segundo livro, ocorre uma proliferação de novas noções cujo sentido é fortemente marcado pelo problema dos perigos implicados em toda experimentação. Daí que sentimos necessidade de apresentar não apenas as novas formulações em torno do Corpo sem órgãos, marcadas pelo uso sistemático da prudência como critério imanente à experimentação, e todo o novo esquema do desejo marcado pela oposição abstrata (e mistura concreta) entre o plano de consistência e o sistema dos estratos, mas também a aparição dos agenciamentos, sua relação com as máquinas abstratas, a tipologia das desterritorializações e o problema da significação prática do que seja "desfazer" o organismo. Posteriormente apresentamos ainda, neste mesmo sentido, a distinção entre limite e limiar e, por fim, o

problema dos três corpos (vazios, plenos e cancerosos).

Em terceiro lugar, vimos que não se trata, na feitura do CsO, de uma experimentação condicionada por um exercício filosófico, de leitura ou crítica. “Corpo sem órgãos, conheço gente sem cultura que compreendeu imediatamente, graças a seus próprios ‘hábitos’, graças à sua maneira de se fazer um.”[519] Deleuze e Guattari são literais quando dizem que o CsO não é um conceito em primeiro lugar, mas sim uma prática, um conjunto de práticas. Por isso insistimos na ideia de que a busca por uma teoria imanente dos riscos da experimentação em Deleuze e Guattari precisa passar por uma *casuística*, entendida como um estudo comparado de casos concretos, das riquezas e misérias de cada tipo de fabricação de um CsO. Filosofia experimental da imanência, ela não é nem poderia ser uma teoria “teórica”, digamos, no sentido de uma teoria puramente especulativa, mas sim uma teoria *prática*, uma *práxis*. Isso é importante porque evidencia que, enquanto valorizam os casos (masoquista, drogado, etc.), de maneira alguma eles fazem dos casos exemplos ou modelos a serem seguidos. A importância da casuística deleuzo-guattariana está em que ela permite evidenciar o caráter procedimental, involuntário e variado das formas de se experimentar esta realidade intensiva do corpo. “Que existam outros meios, outros procedimentos diferentes do masoquismo e certamente melhores é outra questão, o fato é que este procedimento convém a alguns.”[520]

Em quarto lugar, tentamos apontar qual é a questão ética e também política a respeito da possibilidade de composição de um plano comum entre todos os CsO, um plano de consistência em que os CsO multipliquem suas conexões uns com os outros pela via da intensificação de suas heterogeneidades, e não pelo seu apaziguamento. De fato, o apaziguamento da heterogeneidade entre os CsO ocorre quando proliferam os duplos cancerosos do CsO, verdadeiras “caricaturas” do plano de consistência. Tudo isso nos leva a explicitar que, embora haja toda uma discussão com a tradição da ontologia implicada na teoria do plano de consistência, na perspectiva deleuzo-guattariana não há anterioridade da ontologia sobre o campo da prática, uma vez que o Ser precisa ser construído *praticamente*, ou ainda, que a ética e a ontologia são coextensivas uma a outra na medida em que as duas

[519] **C**, p.17.
[520] **MPv.3**, p.19.

dependem da "fórmula"[521] *experimentação* como fabricação de um modo de existência tanto quanto produção ontológica da realidade.

O último parágrafo do sexto platô é central para essa discussão. Ali, fica clara a relação entre o problema material da esquizoanálise e a prova seletiva do desejo. A questão toda é saber se os CsO conseguirão traçar as transversais que os mantém reunidos numa consolidação consistente, heterogenética, ou se deixarão passar os vetores de estratificação que coagulam um conjunto de modo que as intensidades não passam, ou se proliferarão ainda as desestratificações imprudentes, cancerosas. Dito de outra forma, a questão é saber se os CsO conseguirão traçar efetivamente, com a máquina abstrata adequada, o plano de consistência que os reúne num conjunto de comunicações aberrantes intensivas. Pois o plano não é realmente dado de partida. Ele precisa ser construído, pedaço a pedaço. A prova seletiva do desejo ou o problema material da esquizoanálise é então, exatamente, *selecionar*, não os verdadeiros corpos dos falsos, mas aqueles que se compõem e os que não se compõem. *Distinguir* aqueles em que passam intensidades e se forma um campo de imanência, e aqueles nos quais se bloqueiam as intensidades, ou ainda, aqueles em que se prolifera um tecido canceroso inconsistente. A tarefa *seletiva*, nesse sentido, incide diretamente na produção do corpo: não é uma escolha, que pressuporia alternativas já dadas, mas uma verdadeira seleção-constituição, seleção-produção, da qual as alternativas dadas na situação atual dependem geneticamente.

Não é tampouco uma seleção de tipo *moral*. Vimos que não há maus tipos ou bons tipos *a priori* de CsO. A seleção é apenas de tipo ético, entendendo por isso um critério imanente que avalia as composições de corpos que favorecem ou inibem suas conexões heterogenéticas. Se não sabemos previamente o que pode um corpo, como estabeleceu Espinosa, toda a questão se volta para o exame prático pelo qual cada corpo se esforça por conquistar e efetuar sua máxima potência.[522]

A alegria é a prova dos nove, disse Oswald de Andrade. Talvez isso queira dizer: a

---

[521] "Espinosa, Heliogábalo e a experimentação têm a mesma fórmula: a anarquia e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo." (**MPv.3**, p.23).

[522] *O que é a filosofia?* prolonga ainda essa temática: "Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentes que os compareriam, os selecionariam e decidiriam que um é 'melhor' que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça, e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida." (p.90).

alegria é o único critério para a existência. Se tomamos a alegria no sentido espinosano do termo, a alegria envolve sempre um aumento da potência de agir do corpo, um aumento das conexões que o definem num dado momento. Fazer da alegria o critério da experimentação da vida, portanto, implica a seleção segundo o critério do aumento ou diminuição de potência do corpo. A prudência é a arte de organizar os encontros, e a consistência, o critério da composição das potências. Um Oswald de Andrade esquizoanalista diria hoje, talvez: a consistência é a prova dos nove.

Finalmente, na última seção deste trabalho, tematizamos o CsO do ponto de vista da teoria da aprendizagem, no seguinte sentido: a ética do cuidado, da prudência, é igualmente uma ética da aprendizagem. É necessário aprender a criar o CsO, aprender a cuidá-lo e povoá-lo, aprender a conectá-lo com os outros CsO. Em tudo isso, o aprendizado "mais difícil", como dizia Dom Juan, era sustentar a relação paradoxal entre o *tonal* e o *nagual*. É que se o *nagual* é o plano de consistência, certamente este plano não é dado, e mantém um liame com todas as forças do caos que o envolvem e o ameaçam. Só se atinge o CsO por essa relação paradoxal com o caos: de aliança e, ao mesmo tempo, de inimizade. O caos é um aliado, porque contém as velocidades infinitas necessárias à criação, e um inimigo, pois ameaça desfazer toda consistência. Não há receita quanto a isso: há que se experimentar, cada um como pode, a cada vez. O caos é então o "aminimigo" de todo experimentador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Deleuze e Guattari:

DELEUZE, Gilles. (1964). **Proust e os Signos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. (1968a). **Diferença e repetição.** Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. (1968b). **Espinosa e o problema da expressão.** São Paulo: Editora 34, 2017. 1ª Edição.

_____. (1969). **Lógica do sentido.** São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. (1978/1981). **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes 1978-1981). Fortaleza Ed. UECE, 2009.

_____. **Cursos em Vincennes** – áudio e transcrição disponíveis em http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/ e www.webdeleuze.com (acesso 20/05/2019).

_____. (1981). **Espinosa:** filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. (1993). **Crítica e clínica.** São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. (2002). **A ilha deserta:** e outros textos (1953-1974). São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. (2003). **Dois regimes de loucos :** textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. (1972). **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. (1975). **Kafka:** por uma literatura menor. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. (1980). **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia 2, vols. 1, 2, 3, 4 e 5. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição).

_____. (1991). **O que é a filosofia?**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. (1977) **Diálogos.** São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. (1988). **O Abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista disponível em http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf (acesso: 05/06/2019).

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Confrontações** – conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2016.

_____. **Les années d'hiver**: 1980-1985. Paris: Barrault, 1986.

_____. **La Révolution Moléculaire**. Paris: Editions Recherches, 1977.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolíticas**: cartografias do desejo. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

Outras obras:

ABREU, Ovídio. "O procedimento da imanência em Deleuze". **ALCEU** - v.5 - n.9 - p. 87 a 104 - jul./dez. 2004.

ARTAUD, Antonin. **A perda de si - cartas de Antonin Artaud**. Seleção, organização e prefácio de Ana Kiffer. Tradução: Ana Kiffer e Mariana Patrício Fernandes. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

_____. **Pour en finir avec le jugement de dieu**. Paris: Gallimard, 2003.

_____. **Van Gogh, le suicidé de la societé**. Paris, K Éditeur, 1947.

BARBOSA, Mariana de Toledo. **A ética em Deleuze**: um corpo que avalia e experimenta. Tese de Doutorado em Filosofia, PPGF/IFCS-UFRJ/ École Doctorale 139: Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2012.

_____. "Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana". In: **Revista Trágica**. 2015, volume 8, número 2, pp. 54-72.

_____. "Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da "grande identidade" Spinoza-Nietzsche". **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 141, Dez./2018, p. 867-890.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BURROUGHS, William. (1953) **Junky**: the definitive text of "junk". New York: Grove Press, 2003.

_____. (1959). **Almoço Nu**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

CASTANEDA, Carlos. (1968). **A Erva do Diabo**. Tradução de Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2002.

_____. (1971). **Uma estranha realidade**. Tradução de Luzia Machado da Costa. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

_____. (1972). **Viagem a Ixtlan**. Tradução de Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Record, s/d.

_____. (1974). **Porta do infinito**. Tradução de Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, s/d.

DUMOULIÉ, Camille. **Nietzsche et Artaud**: Pour une éthique de la cruauté. Paris: PUF, 1992.

ESPINOSA, Benedito. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. 2ª edição.

FEUERBARCH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. 2ª edição.

FOUCAULT, M. "La folie, l'absence d'oeuvre" *In*: **Dits et Écrits I** – 1954-1969. Paris: Gallimard, 1994.

_____."O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista". **Cadernos de Subjetividade** / v. 1, n. 1. São Paulo: PUC-SP, 1993. pp. 197-200.

GRANEL, Gérard. "L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure". *In*: CHAR, René (org.). **L'Endurance de la pensée**. Paris, Plon, 1968.

LAING, Ronald D. **La Politique de l'expérience**. Paris: Stock, 1967.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEARY, Timothy **Flashbacks**: "surfando no caos" – uma autobiografia. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2008

_____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 1997.

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

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTEBELLO, Pierre. **Deleuze**: la passion de la pensée. Paris: Vrin, 2008.

NETO, Torquato. "Geleia geral (coluna da Última hora) – 14 de junho de 1971". *In*: MORICONI, Italo. (org.) **Torquato Neto**: Essencial. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p.169.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PATROCÍNIO, Stela do. **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.

RIMBAUD, Arthur. **Uma temporada no inferno**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SALOMÃO, Wally. **Poesia total**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze et l'Art**. Paris: P.U.F., 2006.

SCHREBER, Daniel P. **Memórias de um doente dos nervos**. Rio de Janeiro : Edições Graal, 1984.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Deleuze et l'anti-Œdipe**: la production du désir. Paris: P.U.F., 2010.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. "Deleuze et les minorités: quelle 'politique'?". **Cités**, n° 40, Paris, PUF, 2009/4, pp.39-57.

TURNER, Victor. **A Floresta de Símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

VELOSO, Caetano. & GIL, Gilberto. **Divino maravilhoso**. Intérprete: Gal Costa. Álbum: Gal Costa, faixa 2, lado B. Gravadora Phonogram/Philips, 1969.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". **Cadernos de Campo**, nº14/15: São Paulo, 2006, pp.319-338.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O medo dos outros". **Revista de Antropologia**. v.54, nº2. São Paulo: USP, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.