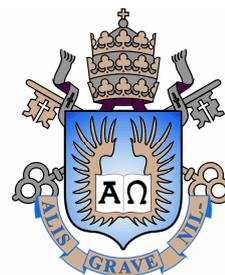


PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Juliana Martins Rodrigues

A presença da psicanálise na obra de Gilles Deleuze

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2008



Juliana Martins Rodrigues

**A presença da psicanálise na obra de Gilles
Deleuze**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^o. Carlos Augusto Peixoto Junior
Orientador
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^o. Jorge Luiz Rocha de Vasconcellos
Departamento de Filosofia - UGF

Prof^a. Regina Alice Neri
Universidade Candido Mendes - RJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 07 de março de 2008

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Juliana Martins Rodrigues

Graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2005.

Ficha Catalográfica

Rodrigues, Juliana Martins

A presença da psicanálise na obra de Gilles Deleuze/ Juliana Martins Rodrigues; orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Psicologia, 2008.

v.; 122 f.: 29,7 cm

1. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Dissertações. 2. Psicanálise clássica . 3. Pensamento representacional. 4. Deleuze. 5. Experimentação. 6. Multiplicidades. 7. Movimento infinito. 8. Plano de imanência. I. Peixoto Junior, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia Clínica. III. Título

CDD: 150

Agradecimentos

Ao Carlos Augusto Peixoto, por me orientar, por sempre me apresentar a pensamentos/pensadores fascinantes e por ter-me proporcionado a interessante oportunidade de elaborar uma dissertação de mestrado em sua parceria.

À minha família e amigos.

Ao meu analista.

À CAPES, pela bolsa de estudos a mim concedida.

Resumo

Rodrigues, Juliana Martins. Peixoto Júnior, Carlos Augusto. **A presença da psicanálise na obra de Gilles Deleuze**. Rio de Janeiro, 2008. 122 p. Dissertação de mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação de mestrado procurou investigar a relação de Gilles Deleuze com a teoria psicanalítica mais tradicional e a conseqüente repercussão de seu pensamento sobre ela. A partir da leitura das obras de Deleuze e de S. Freud viabilizou-se uma comparação de dois pensamentos divergentes. O pensamento freudiano, fundado em grande parte numa lógica transcendente, e o pensamento deleuziano numa lógica imanente. Fez-se necessária, inicialmente, uma incursão pela obra deleuziana visando fundamentar suas críticas ao campo psicanalítico; para isso, analisou-se sua contraposição ao pensamento representacional, dual, e sua proposta de criticá-lo a partir um sistema aberto às singularidades e às multiplicidades. Procurou-se ainda analisar algumas proposições clássicas da teoria psicanalítica – como o desejo e o inconsciente – que na perspectiva deleuziana estariam presas a coordenadas universais e dadas a priori. Por fim, o trabalho debruçou-se sobre a formulação do plano de imanência para pensar a possibilidade de uma psicanálise renovada, mais viva e mais criativa.

Palavras-chaves

Psicanálise clássica; pensamento representacional; Deleuze; experimentação; multiplicidades; movimento infinito; plano de imanência.

Abstract

Rodrigues, Juliana Martins. Peixoto Júnior, Carlos Augusto (Advisor). **The presence of psychoanalysis in the work of Gilles Deleuze**. Rio de Janeiro, 2008. 122 p. Master's Grade Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This Master's Grade dissertation aimed at studying Gilles Deleuze's relation to the mainstream traditional psychoanalytic theory and his thought's repercussion on it. From the reading of Deleuze's and Freud's works a comparison between two divergent thinking could be made, Freudian thinking grounded for its most part on a transcendent logic and the Deleuzian on an immanent logic. At first, an incursion in Deleuze's works was necessary, aiming at substantiating his critics to the psychoanalytic field; for that, we analyzed his opposition to the dual, representational, thinking and his proposal to criticize it from the standpoint of a system opened to uniqueness and the multiplicities. We still intended to analyze some classical propositions of psychoanalytic theory, as the wish and the unconscious, which, from Deleuzian perspective, would be tied to universal and a priori coordinates. Finally, the work scrutinized the formulation of an immanence plan for thinking the possibility of a renewed psychoanalysis, livelier and more creative.

Keywords

Classical psychoanalysis; Representational thinking; Deleuze; Experimentation; Multiplicities; Infinite movement; Immanence plan.

Sumário

Introdução	8
1. A contraposição de Deleuze à tradição filosófica do pensamento representacional	14
2. As primeiras leituras deleuzianas da psicanálise	26
2.1 Sobre a suposta entidade sadomasoquista	26
2.2 O princípio positivo da repetição da diferença	37
2.3 A lógica do sentido paradoxal	41
3. A produção desejante e a crítica ao Édipo	54
3.1 Sobre o desejo construtivista	54
3.2 Os modos de processamento da experiência nas máquinas desejantes	60
3.3 O peso do familialismo sobre a psicanálise	67
3.4 Como desedipianizar as paisagens	78
4. A Psicanálise no plano de imanência	82
4.1 O plano de imanência ou plano de composição	82
4.2 As multiplicidades rizomáticas	86
4.3 Desarticulando os estratos dominantes do organismo, da significância e da subjetivação	94
4.4 Da vida imanente	112
Considerações finais	116
Referências bibliográficas	120

Introdução

O tema da dissertação ora proposta decorre do trabalho desenvolvido para a apresentação da monografia de conclusão do Curso de Graduação em Psicologia, ocasião em que foram analisados aspectos do pensamento de Freud e de Nietzsche quanto à questão da “doença da civilização”. Esta pesquisa tem por objetivo repensar alguns aspectos da teoria psicanalítica, a partir de observações feitas por Gilles Deleuze, filósofo de declarada inspiração nietzschiana, sobre o campo da psicanálise.

Para relacionar o pensamento de Deleuze à teoria psicanalítica mais tradicional e buscar compreender como se dá essa relação, será necessário trabalhar conceitos fundamentais em ambos.

A presença da psicanálise na obra de Deleuze é paradoxal, crítica, porém afirmativa. Seu interesse pelo tema encontra registro em diversos dos seus trabalhos, onde se constata que muitos dos conceitos emitidos foram construídos a partir de uma leitura da psicanálise marcada pelo duplo movimento de aceitação de problemas e reorientação de funções. Assim, pode-se entender que o autor de *O Anti-Édipo* (1972), obra determinante para a crítica da ideologia psicanalítica, estabelece uma relação de cooperação com a psicanálise. Logo, é necessário saber contra quem na psicanálise a filosofia de Deleuze quer se opor, quais são as principais críticas que formulou e sua repercussão no campo psicanalítico.

De imediato, podem-se destacar três importantes pontos contra os quais Deleuze investe: crítica da lógica representacional da psicanálise (as questões do significante, do inconsciente lingüístico domesticado e dos papéis marcados); crítica da sustentação do desejo na concepção de falta e crítica do negativo como fundamento da psicanálise (o gozo impossível, por exemplo). Dessa forma, Deleuze opera um ataque à representação e ao negativo característicos da dialética de Hegel, recusando a pretensão hegeliana de redução das diferenças a identidades, para além de criticar os paralogismos, ou seja, falsas conclusões que transformam verdades relativas em verdades absolutas.

Nos círculos onde o tema é a psicanálise, existe uma crítica comum a Deleuze, qual seja a de que ele fala de uma leitura específica da psicanálise, estrutural, lacaniana.

Efetivamente, autores como Winnicott não submetem a subjetividade a fundamentos transcendentais ou aos fundamentos da razão. Afastam-se do racionalismo francês, são empiristas, pensam na imanência da experiência sempre vivida e não na estrutura, atribuindo uma importância maior ao manejo do *setting* do que à interpretação.

Deleuze é um autor cujo pensamento se funda na tradição imanente e, como tal, denuncia uma espécie de essencialização da psicanálise mais tradicional, seu viés metafísico onde os conceitos não são mais relacionados a circunstâncias e sim a essências, substituindo forças produtivas do inconsciente, por valores representativos. O inconsciente, por exemplo, que viria como uma proposta de abertura ao desconhecido, sofre uma crescente vinculação com a noção do complexo de Édipo.

Na concepção de Deleuze, alguns conceitos levariam o pensamento freudiano de volta à transcendência, à distinção entre dois mundos: o essencial e o aparente, o verdadeiro e o falso, o inteligível e o sensível, enfim, a um mundo dividido e dominado pela representação, onde a produção desejante estaria despotencializada. Entretanto, impõe-se reconhecer, que é o próprio Deleuze quem adverte da prudência necessária para que o plano de imanência ou de consistência não se torne um simples plano de destruição de referências, mas sim que adote referências nômades, variantes, cambiantes. Afinal, nem que seja um mínimo de formas e estratos precisam ser preservados para possibilitar novos agenciamentos, linhas de fuga e seus conseqüentes movimentos de desterritorialização e reterritorialização.

Deleuze considera que a psicanálise abalou o conjunto da medicina mental, revelou o desejo, impôs novas articulações, e reconhece aí um aspecto de produção de desejo, de maquinaria. No entanto, contesta a perspectiva, a seu ver negativa, que a psicanálise dá ao inconsciente e ao desejo,

o que a psicanálise chama de produção ou formação do inconsciente, são fracassos, conflitos, compromissos ou jogos de palavras. Desejos, sempre há demais, para a psicanálise: perversa polimorfa. Vamos ensinar-lhes a falta, a cultura e a lei (Deleuze & Parnet, 1977/1998, p. 93).

Diferentemente, Deleuze pensa o inconsciente como substância a ser fabricada, como um espaço social e político a ser conquistado, e não como um teatro com papéis marcados e cheio de valores representativos.

Para Deleuze é necessário reconhecer o desejo por outra via, que não a do recalque e do conflito. Desejar é ser atravessado por devires. O desejo não é reprimido porque é desejo da mãe, mas porque é revolucionário, é a própria potência da transformação. Segundo Deleuze, desejar não é de modo algum uma coisa fácil justamente porque dá, em vez de faltar. A psicanálise mais tradicional parece ter ficado mais centrada na falta e na privação do que no acolhimento do desejo como produção intensiva de mais vida. É preciso desvincular a concepção de desejo da categoria de falta.

Ainda de acordo com Deleuze, somos compostos por linhas variáveis, de diferentes combinações, sem que haja um fluxo único que represente de forma absoluta a subjetividade. Nesse sentido, ele acredita que a análise do inconsciente deveria ser uma geografia mais do que uma história. Daí a necessidade de buscar aquelas linhas que estão bloqueadas, esgotadas, descobrindo quais outras estão ativas, vivas. Deleuze concebe a filosofia como criação de conceitos, porém busca criar conceitos para acontecimentos e não para pessoas. Não acredita numa essência do ser e sim no devir.

Deleuze censura a psicanálise por criar impasses com determinadas classificações, inventar condições de enunciação que esmagam de antemão os novos enunciados que ela própria suscita. “Seria preciso chegar a dizer: seu pai, sua mãe, sua avó, tudo é bom, mesmo o nome do pai, qualquer entrada é boa, a partir do momento em que as saídas são múltiplas. Mas a psicanálise fez de tudo, a não ser saídas” (Id., *ibid.*, p. 119).

Para Deleuze, é preciso fazer uma análise não ressentida da subjetividade, não a partir da falta fundada em um ideal. É preciso não destruir as produções do desejo, não o prender na dimensão da representação, e parar de recorrer a referências transcendentais para pensar o inconsciente.

Monique David-Ménard nos situa em diferentes discussões sobre as relações de Deleuze com a psicanálise. Em seu livro *Deleuze et la Psychanalyse* (2005), que será discutido mais detalhadamente no decorrer deste trabalho, a autora faz uma crítica afirmando que o *setting* é um lugar de insuficiência e que

Deleuze não o reconhece como tal. A nosso ver, Deleuze não chega a negar o *setting* como lugar de insuficiência, porém pensa-o como espaço de potencialidades, de acolhimento para poder potencializar alternativas, injetar na dor potência de alegria, de afirmação do possível, enfim, ponto de partida para reinvenção, o que revela a afinidade de seu pensamento com o de Espinosa, como demonstra a citação a seguir:

(...) A crítica que Hegel fará a Espinosa, de ter ignorado o negativo e a sua potência, é a glória e a inocência de Espinosa, a sua própria descoberta. Em um mundo corroído pelo negativo, ele tem ainda bastante confiança na vida, na potência da vida, para questionar a morte, o apetite mortífero dos homens, as regras do bem e do mal, do justo e do injusto. Ele confia bastante na vida para denunciar todos os fantasmas do negativo (...) (Deleuze, 1981/2002, p. 18).

Deleuze propõe uma dimensão esquizo da sensibilidade na qual o psiquismo não se regula por instâncias limitadoras como a castração, por exemplo. É nesse sentido que pretendemos expor o quanto Deleuze tem a dizer àqueles que se engajam na prática clínica. Ele considera que sofremos porque não conseguimos nos relacionar com o que, em nós, não se deixa inscrever nas categorias lineares de espaço e tempo; somos prisioneiros de uma concepção de espaço e tempo que nos impede de nos relacionarmos com o que não se submete à lógica segura da representação. “(...) é preciso perder sua identidade, seu rosto... é preciso desaparecer, tornar-se desconhecido, o cantor sem nome (...)” (Deleuze & Parnet, 1977/1998, op. cit., p. 58).

A constante preocupação deleuziana parece ser a de criar um sistema aberto às multiplicidades, às coisas inexatas, às estratégias de resistência a modos de produção de subjetividades reativas. O filósofo francês pensa em termos de devir, do ser que desfaz a organização que foi imposta aos corpos, e descobre outras populações, outras zonas que o habitam.

Deleuze elabora redes de conceitos, que funcionam como redes de resistências contra o pensamento dominante e o senso comum. No decorrer do trabalho, serão estudados diversos conceitos apresentados pelo autor, sem perder de vista as possíveis contribuições que eles podem trazer à psicanálise.

No primeiro segmento que compõe a dissertação, faremos uma análise da contraposição de Deleuze ao pensamento representacional e, dentro desse contexto, será demonstrada a forma como o autor reverte à problemática

ontológica ao não se preocupar quanto a como um ser pode ganhar determinabilidade, mas sim como ele pode sustentar sua diferença.

No segundo capítulo serão abordadas as primeiras leituras deleuzianas da psicanálise. Em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967/1983) Deleuze irá questionar a forma sempre dualista com que Freud trabalha incluindo aí a entidade sadomasoquista que este autor tende a assegurar; em *Diferença e repetição* (1968/1988) a propósito dos conceitos freudianos de pulsão de vida/ pulsão de morte, o filósofo francês contesta a forma como a psicanálise concebe a repetição, como repetição do mesmo, e propõe uma nova versão para a pulsão de morte, que ganha um princípio positivo de repetição da diferença, de uma negação que abre espaço para o novo e transforma o negativo também em um movimento da vida; Já na *Lógica do sentido* (1969/1974) Deleuze afirma que uma teoria não é separável dos paradoxos, quer dizer, de ter mais de um sentido ao mesmo tempo e que, contudo, a psicanálise tem uma tendência a afirmar que não há nada cujo sentido não seja também sexual e, dessa forma, não abre espaço para o paradoxo e confere apenas um sentido à sua teoria.

No terceiro segmento da dissertação, que discute fundamentalmente *O Anti-Édipo* (1972/1996, op. cit.), Deleuze, agora já em parceria com Félix Guattari, cria importantes conceitos que permitem fundamentar o que seria uma psicanálise que escapa a crítica de seus fundamentos mais tradicionais. Entre estes conceitos, analisaremos o desejo, desvinculado de relações com a falta e a lei e entendido como construtivista, potencializado e capaz de fazer transformações com sua energia positiva e indefinida de fazer agenciamentos; o inconsciente visto como produtivo mais do que representativo e funcionando como usina de produção que não se submete a enunciados estáticos e dados a priori; o conceito de corpo sem órgãos, que concebe o corpo como plano de intensidade e não plano organizado e estratificado; a fragmentação, que é vista de forma positiva para esse autor, funcionando como uma maneira de se resistir a uma subjetividade dominante, uma renúncia à obediência; as linhas de fuga, que fazem fugir a situações dicotômicas, que fazem a ordem fugir criando outros possíveis, rupturas, regimes nômades e subjetivos diferentes de um regime despótico que reduz o ser à possibilidade de ser apenas isso ou aquilo.

No capítulo final da dissertação, são trabalhados os textos do *Mil Platôs* (Deleuze & Guattari, 1980/1995) que mantêm alguma relação com a psicanálise e

trazem importantes conceitos para pensar essa relação; como o de rizoma, com sua forma de sistema aberto, capaz de construir múltiplas conexões e sua capacidade de começar pelo meio; o devir, que não tem momentos de imobilidade e por isso mesmo dissipa identidades e se torna a nova categoria para estudar a ontologia; as multiplicidades, que não têm sua matéria num meio homogêneo; o plano de imanência, sua univocidade e movimentação infinita. Nas considerações finais, abre-se caminho para pensar o tipo de psicanálise que pode ser desenvolvido a partir da crítica, a nosso ver, bastante contundente, que Deleuze faz à psicanálise mais tradicional.

Trazer Deleuze para um encontro com a psicanálise pode significar usá-lo para introduzir um movimento infinito no pensamento psicanalítico, critério seletivo para descobrir o mais criativo, o mais potente, o mais vivo da psicanálise. Por certo, a busca de um viés de pensamento imanente para a psicanálise, amparado na obra de Deleuze, justifica a relevância teórica da pesquisa proposta.

A metodologia de trabalho desta dissertação consistiu na análise cronológica dos textos deleuzianos que abordam a teoria psicanalítica, e na consulta aos textos psicanalíticos citados por Deleuze, além da busca de um apoio em seus comentadores atuais.

1. A contraposição de Deleuze à tradição filosófica do pensamento representacional

Para uma boa compreensão do tema proposto por esta dissertação – analisar a presença da psicanálise na obra de Gilles Deleuze – faz-se necessária uma breve introdução à crítica desse autor ao pensamento filosófico de tradição representacional, já que ele considera a psicanálise mais tradicional fundada numa lógica da representação, e portanto, de certa forma, aliada desse pensamento.

De acordo com Michael Hardt (1996), é importante ressaltar que Deleuze, assim como outros pensadores pós-estruturalistas, problematizou as fundações do pensamento filosófico não apenas em um movimento de negação dos fundamentos teóricos mais tradicionais, e sim explorando novas bases de investigação filosófica, linhas alternativas de pensamento.

O nascimento da representação acontece com Platão e o método da divisão. Roberto Machado, situa duas dualidades constitutivas do platonismo, uma manifesta e uma latente. A dualidade “manifesta” do platonismo seria a da doutrina dos dois mundos, a distinção entre essência e aparência; mundo sensível e inteligível; original e cópia, enfim, mundo sensível mutante, de cópias e aparências, e mundo supra-sensível imutável, lugar do verdadeiro, da pureza da idéia, das essências e do modelo.

(...) para Platão, não pode haver verdadeiro conhecimento do sensível. O que corresponde ao domínio do sensível é apenas opinião – conjectura e crença – e não saber, conhecimento, ciência. Só do inteligível, das essências, das idéias, é possível haver verdadeiro conhecimento (Machado, 1990, p. 25).

Então, de acordo com a doutrina platônica, existe um mundo inteligível superior que torna possível pensar e conhecer o mundo inferior, que se encontra sob o domínio do sensível. No entanto, seria insuficiente definir o platonismo apenas pela distinção entre essência e aparência. Para Deleuze, essa distinção manifesta existe apenas em função da manifestação latente. A dualidade “latente”, e mais fundamental do platonismo, seria uma distinção entre duas espécies de imagens, a cópia e o simulacro; as boas cópias e os fantasmas. A primeira categoria representa a semelhança com um exemplar original, e a segunda aparece

como cópias desqualificadas que não correspondem às exigências do modelo. Platão opera, dessa forma, uma seleção entre cópias e simulacros, o que de acordo com Deleuze, faz com que a diferença só possa ser pensada num jogo comparado de similitudes.

Assim, Platão faz uma dialética entre rivais e pretendentes, entre dois tipos de imagens, dois tipos de cópias. As boas cópias são as pretendentes selecionadas, “salvas”, em nome de uma identidade com o modelo ideal, de sua semelhança com a idéia original; e as más cópias, os simulacros, são eliminadas como rivais, cópias desqualificadas, fantasmas que não têm semelhança e que distorcem o modelo puro da idéia suposta original, verdadeira. Segundo Deleuze, o platonismo é construído sobre essa vontade de exorcizar os fantasmas e subordinar as diferenças à potência do semelhante, do uno. O que mais uma vez fica latente, então, antes mesmo de uma lógica representacional, é uma visão moral do mundo, que estabelece o que é certo e o que é errado.

O pensamento platônico reduz toda a diferença à identidade e, segundo Machado, de forma contrária, Deleuze valoriza o simulacro, a imagem sem semelhança que nada mais é do que o diferente. No pensamento deleuziano a não-relação da diferença com a identidade ocupa um lugar central, e a definição deste autor sobre o pensamento representacional pode ser apontada como a subordinação da diferença à identidade.

Essa proposta nos remete mais explicitamente ao aspecto positivo e principal objetivo da leitura deleuziana de Platão: subverter a filosofia da representação significa afirmar os direitos dos simulacros reconhecendo neles uma potência positiva, dionisíaca, capaz de destruir as categorias de original e de cópia (Machado, 1990, op. cit., p. 33).

Deleuze faz uma distinção entre duas imagens do pensamento: uma imagem definida como moral, representativa e dogmática, e outra nomeada de nova imagem do pensamento ou pensamento sem imagem. Ainda de acordo com Machado, Deleuze apresenta três postulados essenciais da imagem dogmática do pensamento, que estão descritos a seguir.

(...)1. O pensador como pensador quer e ama o verdadeiro; o pensamento como pensamento possui formalmente o verdadeiro; pensar é o exercício natural de uma faculdade; 2. Somos desviados da verdade, mas é por forças externas ao pensamento provenientes do corpo, do sensível; caímos no erro, tomamos o falso

por verdadeiro, mas é porque não somos apenas seres pensantes; 3. Para pensar bem, para pensar verdadeiramente, é preciso um método. Pelo método nós conjuramos o erro, afastamos o efeito das forças externas (Id., *ibid.*, p. 133).

Observa-se que no primeiro postulado, onde o pensamento é apresentado como exercício natural de uma faculdade, há uma natureza reta do pensamento que é suposto possuir formalmente o verdadeiro. A idéia central, diz Roberto Machado, é que existe uma afinidade entre o pensamento e a verdade. Daí surge a suposição de que o bom senso e o senso comum apresentam o pensamento como uma potência compartilhada por todos os homens de modo natural. Partindo do ideal do senso comum, Deleuze apresenta outro postulado da imagem dogmática do pensamento, que ele chama de “modelo da reconhecimento”, que se define por um exercício concordante sobre um objeto, suposto como sendo o mesmo. É o mesmo objeto que pode ser visto, imaginado, tocado. Portanto, os elementos da representação têm como princípio geral, o “eu penso”.

Como se vê, Deleuze nos alerta para a existência de uma imagem do pensamento como sendo natural, tirada do senso comum. Essa imagem pressupõe que nada precisamos fazer para pensar, basta nos abirmos aos problemas para que as soluções venham a aparecer espontaneamente. Essa é a imagem moral ou dogmática do pensamento. Em *Diferença e Repetição* (1968/1988, op. cit.), o autor enfatiza o caráter conformista desse pensamento, incapaz de romper com a opinião, com o senso comum, e ressalta ainda que a finalidade prática desse pensamento, a reconhecimento, favorece o reconhecimento dos valores estabelecidos, o que de acordo com Machado, o coloca a serviço de poderes molares/majoritários, como por exemplo, a Igreja e o Estado.

A tarefa da filosofia deleuziana é introduzir o movimento no pensamento, retirá-lo de sua imobilidade, o que significa romper com os pressupostos da representação e enfatizar a idéia da diferença.

Segundo Machado, Kant faz um pequeno movimento ao substituir a disjunção essência-aparência pela conjunção aparecimento-condições do aparecimento. Ainda segundo o autor, Deleuze aponta que vários elementos da filosofia de Kant indicam na direção de uma filosofia da diferença, e chega mesmo a afirmar que Kant significa a descoberta da “diferença transcendental”. Kant elabora uma tese da irredutibilidade da ordem da intuição à ordem do

pensamento e afirma que há uma diferença interna que nenhum entendimento pode indicar.

(...) Na metafísica clássica, a noção de aparência sensível remete a uma insuficiência, a uma deficiência do sujeito, a uma constituição do sujeito que deforma, em virtude das ilusões dos sentidos, o conhecimento da essência inteligível e torna necessário que o sujeito ultrapasse essa insuficiência para atingir a essência, como vimos em Platão. Para a filosofia transcendental, ao contrário, o sujeito é condição de possibilidade do aparecimento; é constituinte das condições segundo as quais aquilo que aparece aparece, em vez de ser responsável pelas limitações ou ilusões da aparência. (Machado, 1990, op. cit., p. 28).

No entanto, Deleuze considera que a filosofia kantiana ainda não realiza uma crítica radical da filosofia da representação que Platão inaugura e, portanto, não se apresenta como uma alternativa para a metafísica, já que a concepção do sujeito transcendental não questiona os pressupostos subjetivos da reconhecimento e do senso comum que postulam a dupla identidade do eu puro e da forma do objeto qualquer. Para Michael Hardt, a crítica Kantiana permanece parcial e incompleta, também porque mantém o supra-sensível como um terreno privilegiado, protegendo-o das forças destrutivas de uma crítica radical, como se Kant questionasse as afirmações sobre a verdade e a moral sem pôr em risco a verdade e a moral em si mesmas.

Porém, ainda de acordo com Hardt, o inimigo central de Deleuze, a teoria à qual ele se opõe mais especificamente, é a tradição filosófica de Hegel e da dialética. Portanto, um dos principais problemas que se apresentam para o pós-estruturalismo é como escapar de uma fundação hegeliana e alcançar um projeto não-hegeliano.

A lógica da diferença de Hegel, assim como a de Aristóteles, é a da contradição, na qual a diferença é determinada pela oposição dos extremos ou dos contrários. Hegel insiste em que se tivermos que reconhecer a diferença real que caracteriza a particularidade de cada ser, devemos primeiramente reconhecer o movimento negativo do ser. A existência de algo é a negação ativa de algo mais, no sentido, por exemplo, de que o verde nega o vermelho, ou então que o amarelo só é amarelo porque não é cinza.

Segundo Hegel, parece que a “contradição” suscita muito pouco problema. Ela tem uma função totalmente distinta: a contradição se resolve e, resolvendo-se,

resolve a diferença, ao reportá-la a um fundamento. O único problema é a diferença. O que Hegel critica em seus predecessores é o terem permanecido num máximo totalmente relativo, sem atingir o máximo absoluto da diferença, isto é, a contradição, o infinito (como infinitamente grande) da contradição. Eles não ousaram ir até ao extremo (...) (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 88-89).

Dessa forma, Hegel leva a exterioridade da diferença ao extremo, uma coisa difere da outra por “tudo o que não é”. De acordo com Deleuze, isso é a exterioridade absoluta. A forma da diferença proposta pelo processo de determinação, argumenta Deleuze, permanece sempre externa ao ser e assim deixa de fornecer-lhe uma fundação essencial e necessária. Esses são os termos que Deleuze utiliza para criticar a determinação simples do mecanicismo. É na contradição posta que a diferença encontra o seu conceito próprio, é determinada como negatividade. A propósito de Hegel, Deleuze argumenta:

(...) ele estabelece o movimento, e mesmo o movimento do infinito, mas como ele o estabelece com palavras e representações, é um falso movimento e nada segue. E assim acontece toda vez que há mediação ou representação. O representante diz: “todo mundo reconhece que...”, mas há sempre uma singularidade, não representada, que não reconhece, porque precisamente ela não é todo mundo ou não é o universal. (Id., *ibid.*, p. 100).

Para Deleuze, a contradição hegeliana dá a impressão de levar a diferença até o fim, mas este é um caminho sem saída que apenas, mais uma vez, reduz a diferença à identidade. É somente em relação ao idêntico que a contradição é a maior diferença. Enquanto a diferença é submetida às exigências da representação, ela não é, nem pode ser, pensada em si mesma. Segundo o filósofo francês, há uma falsa profundidade nesse combate. “O negativo é a imagem da diferença, mas sua imagem achatada e invertida” (Id., *ibid.*, p. 99).

O conceito de negação que está no centro do pensamento dialético, parece colocar o mais sério desafio a qualquer teoria que se queira anti ou pós-hegeliana. Segundo Hardt, referências a uma possível ruptura com Hegel são bastante complicadas, já que Hegel fez da própria noção de ruptura o princípio central da dialética. A oposição é essencialmente dialética, e dentro desse quadro, qualquer tentativa de romper com o hegelianismo pode ser entendida como hegeliana.

Desse ponto de vista, as primeiras obras de Gilles Deleuze são exemplares de toda uma geração de pensadores pós-estruturalistas. Em suas primeiras investigações na história da filosofia podemos observar uma concentração intensa

do anti-hegelianismo generalizado da época. Deleuze tentou encarar Hegel e a dialética frente a frente, como Châtelet afirmara que se deve fazer, com uma refutação filosófica rigorosa; ele incorporou o hegelianismo não para salvar os seus elementos válidos, não para extrair o “núcleo racional da concha mística”, mas sim para articular uma crítica total e uma rejeição do referencial dialético negativo para alcançar uma autonomia real, um afastamento teórico de toda a problemática hegeliana. Os filósofos que Deleuze identifica como partidários nessa luta (Bergson, Nietzsche e Espinosa) parecem permitir-lhe sucessivos avanços no sentido da realização desse projeto (Hardt, 1996, p. 10-11).

Para Hardt, Deleuze foi quem mais profundamente desvencilhou-se dos problemas de Hegel e construiu um terreno alternativo para o pensamento, desenvolvendo uma concepção não-dialética da negação.

A negação não-dialética é mais simples e mais absoluta, não no sentido de que tudo o que está presente é negado, mas no sentido de que aquilo que é negado é atacado com força total e irrestrita. Segundo Hardt, a elaboração que Deleuze faz da crítica total mostra os dois gêneros existentes de oposição: a oposição dialética, que funciona como um ataque restrito e parcial que procura “preservar e manter” o seu inimigo, num tipo de guerra de baixa intensidade que faz com que a “ruptura” que é o objetivo central da dialética, possa ser apenas uma ruptura parcial; e a oposição não-dialética, que opera uma completa ruptura com o seu oponente mediante um ataque irrefreado e selvagem, resultando em uma profunda oposição que proíbe a recuperação das relações.

De acordo com Hardt, a radicalidade da negação não-dialética força Deleuze a se ocupar de questões básicas, como questões da natureza do ser, já que a crítica total envolve uma destruição tão absoluta que torna necessário questionar o que torna a realidade possível.

(...) Deleuze aceitará somente respostas “superficiais” à questão “o que torna possível o ser?” Em outras palavras, ele nos limita a um discurso ontológico estritamente imanente e materialista, que recusa qualquer fundação do ser profunda ou oculta. Nada há de velado ou negativo com respeito ao ser de Deleuze; ele se encontra plenamente expresso no mundo. O ser, nesse sentido, é superficial, positivo e pleno. Deleuze recusa qualquer apreensão “intelectualista” do ser, qualquer apreensão que de alguma forma subordine o ser ao pensamento, que coloque o pensamento como a forma suprema do ser (Id., *ibid.*, p. 14).

Na teoria deleuziana, em oposição a uma fundação transcendente, encontramos uma imanente; contra uma fundação dada, teleológica, encontramos uma material e aberta. A fundação do ser reside em um plano tanto corpóreo

quanto mental, na dinâmica complexa do comportamento, nas interações superficiais dos corpos.

Dessa forma, Deleuze reverte os termos da problemática ontológica tradicional. Ele não questiona a maneira pela qual o ser pode ganhar determinabilidade, mas sim como o ser pode sustentar a sua diferença, ou como a diferença pode sustentar o ser. Deleuze atribui à diferença um papel radicalmente novo, ela funda o ser, proporciona ao ser a sua substancialidade. Para compreender esse argumento da supremacia da diferença interna sobre a diferença externa, é preciso que reconheçamos o papel ontológico fundamental que a diferença é chamada a representar.

De acordo com Hardt, o ser para Deleuze difere de si mesmo imediatamente, internamente, não procura fora de si um outro ou uma força de mediação, porque sua diferença nasce de seu próprio núcleo, de um processo vital de diferenciação que anima o ser. Essa indeterminação tem muito pouco haver com a determinação de Hegel, pois está relacionada a uma idéia da criatividade e originalidade do ser real, do imprevisível, do ser em termos de uma dinâmica, de um processo. Deleuze nos diz que a filosofia da diferença recusa a alternativa geral da representação infinita: ou o indeterminado, o indiferente, o indiferenciado, ou então uma diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo. O autor afirma que em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. “A negação é a diferença, mas a diferença vista do menor lado, vista de baixo. Ao contrário, endireitada, vista de cima para baixo, a diferença é a afirmação.” (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 105).

A ontologia de Deleuze, baseada nas concepções de diferença e singularidade, encontra inspiração em Bergson, Nietzsche e Espinosa, que formam a base do seu pensamento. A discussão da diferença em Bergson, por exemplo, não é orientada para uma localização da essência, mas sim para a identificação de um movimento essencial, um processo, no tempo e no espaço. Bergson não pergunta o que é o ser, mas como ele se move. Com a leitura de Bergson, Deleuze adota uma perspectiva ontológica firmemente enraizada na duração.

O movimento do ser é uma progressão de diferenças internas. Dessa maneira, o movimento ontológico é libertado de quaisquer jogos de negações e é posto, ao invés disso, como absolutamente positivo, como uma diferenciação

interna. Hardt nos descreve dois conceitos do ser estabelecidos por Bergson: o ser virtual, que é o ser puro e transcende uma vez que é infinito e simples; e o ser atualizado, que é o ser real uma vez que é diferente, qualificado e limitado.

Deleuze afirma que a atualização de todo virtual não é uma degradação do ser, uma má cópia do ideal no real mas, ao contrário, que a atualização de Bergson é a produção positiva da realidade e multiplicidade do mundo. Um ser livre da ordem do ideal platônico que não precisa de qualquer fundamento para ditar sua forma. O devir do ser é a pura multiplicidade e singularidade.

Também no contexto espinosista, a singularidade do ser não é definida por sua diferença de outro, de um não-ser, mas sim pelo fato de que o ser é diferente em si mesmo. Para Hardt, em Espinosa, o ser que necessita buscar apoio externo para sua diferença, o ser que necessita buscar na negação a sua fundação, não é de modo algum um ser. O ser real é singular e unívoco, é diferente em si mesmo, e dessa diferença própria do ser é que flui a multiplicidade real do mundo.

Somente o materialismo pode alcançar, adequadamente, essa compreensão do ser. O materialismo aqui deve ser entendido como uma posição polêmica que combate qualquer prioridade concedida ao pensamento sobre a matéria, à mente sobre o corpo, não para inverter essa relação e dar à matéria o mesmo privilégio, mas sim para estabelecer uma igualdade entre os dois domínios. A ontologia de Deleuze requer uma perspectiva materialista porque qualquer prioridade concedida ao pensamento enfraqueceria a estrutura interna do ser. O materialismo não é, por conseguinte, apenas uma recusa da subordinação do mundo corpóreo ao mundo da mente, mas também uma exaltação do ser com respeito aos dois domínios (...) (Hardt, 1996, op. cit, p. 175-176).

Ainda de acordo com Hardt, a noção de uma ontologia positiva e também o conceito de afirmação têm sido mal entendidos e ridicularizados pela tradição hegeliana que concebe a afirmação como uma aceitação passiva, como um otimismo ingênuo e irresponsável. Não é raro a tradição hegeliana contemporânea dizer que as filosofias da afirmação permanecem impotentes porque se privam do poder da negação, do trabalho do negativo. No entanto, Deleuze rejeita sim a forma da negação e da crítica hegeliana, porém não rejeita a negação e a crítica. Ao contrário, a partir de uma crítica total, ele impele a negação até o seu limite. “A filosofia afirmativa de Deleuze não recusa ou ignora, assim, a potência do negativo, mas antes aponta para um conceito diferente da negação – uma negação que abre o campo da afirmação” (Id.,ibid., p. 178). A negação de que se vale a

lógica representativa, como já foi dito anteriormente, executa um falso movimento, pois não traz à tona novas perspectivas, outras possibilidades.

A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada. O movimento, por sua vez, implica uma pluralidade de centros, uma super posição de perspectivas, uma imbricação de pontos de vista. Uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 106).

De acordo com Machado, a interpretação do eterno retorno nietzscheano é, em última análise, a condição de possibilidade da crítica deleuziana à filosofia da representação e, conseqüentemente, de sua proposta de uma filosofia da diferença. Segundo Deleuze, no eterno retorno nietzschiano, o mesmo só retorna para trazer o diferente, ele é a repetição da diferença. É nesse sentido que o pensador francês afirma que a repetição opõe-se à representação, pois a repetição é o ser de todas as diferenças, a potência que leva cada coisa a uma forma em que sua representação se desfaz.

Quando a identidade das coisas é dissolvida, o ser se evade, atinge a univocidade e se põe a girar em torno do diferente. O que é ou retorna não tem qualquer identidade prévia e constituída: a coisa é reduzida à diferença que a esquarterja e a todas as diferenças implicadas nesta e pelas quais ela passa. (Id., *ibid.*, p. 121).

Dessa forma, Deleuze afirma que o eterno retorno só concerne aos simulacros, aos fantasmas, e só estes é que ele faz retornar. Por mais que Platão tenha tentado disciplinar o eterno retorno fazendo com que ele copiasse um modelo, no movimento infinito da semelhança degradada, de cópia em cópia, atinge-se o ponto em que tudo muda de natureza. No eterno retorno tudo morre, tudo renasce, tudo se separa, tudo volta a encontrar-se. Em cada instante começa o ser.

(...) segundo Deleuze, o pensamento nietzschiano do puro devir – que é o fundamento do eterno retorno – através da crítica do estado terminal ou do estado de equilíbrio e da correlata afirmação da infinidade ou eternidade do tempo. A argumentação consiste essencialmente no seguinte: o tempo passado sendo infinito ou eterno, o devir teria atingido seu estado final, se houvesse um; ora, o instante atual, que é um instante que passa, prova que esse estado final não foi atingido; logo, um equilíbrio das forças, um estado de equilíbrio, um estado inicial ou final, não é possível. Bastaria um único instante de ser anterior ou

posterior ao devir para que não pudesse mais haver devir. O instante atual é um instante que passa e só pode passar porque é ao mesmo tempo, presente, passado e futuro. Há uma relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro e é essa relação que funda ou determina a relação do instante atual com os outros instantes (Machado, 1999, op. cit., p. 85).

Para Machado, o conceito de vontade de potência, é de importância fundamental para Deleuze explicitar o conteúdo latente do eterno retorno. Nietzsche partiu da idéia de que aquilo que constitui a essência da força é a sua relação com outras forças, ou que é na relação que a força adquire sua essência ou qualidade. O corpo se torna um fenômeno múltiplo, composto de uma pluralidade de forças irreduzíveis em luta. Algumas dessas forças são chamadas dominantes, ou ativas, ou ainda afirmativas, e outras são forças dominadas, ou reativas.

O eterno retorno nietzschiano concerne ao ser do devir ativo, é um pensamento que estabelece como regra prática ser seletivo, buscar eliminar da vontade as forças reativas menos desenvolvidas. Porém, de acordo com Machado, essa seleção não basta para eliminar todas as forças reativas.

Para destruir todas as forças reativas, isto é, até mesmo as mais desenvolvidas, é necessário fazer a vontade de nada – a vontade negativa de potência – destruir sua aliança com as forças reativas; é necessário fazer da própria negação uma negação das forças reativas; é necessário realizar uma autodestruição pela qual as forças reativas são negadas, por uma operação ativa; é necessário efetuar uma “destruição ativa”. Só na medida em que as forças reativas são negadas, suprimidas pela vontade de potência, pela vontade negativa de potência que era o princípio que antes assegurava a conservação e o triunfo dessas forças reativas, é que todas as forças poderão tornar-se ativas. Só uma autodestruição exprime, portanto, o devir ativo das forças característico da transvaloração de todos os valores (Id., *ibid.*, p. 91).

O pensamento da representação não suporta a diferença, a transvaloração dos valores, e busca um princípio de reconhecimento, de “devir semelhante” para todas as coisas, e o que aí não se encaixa cai num indiferenciado, numa espécie de “buraco negro”.

A representação, sobretudo quando se eleva ao infinito, é percorrida por um pressentimento do sem-fundo. Mas, por tornar-se infinita para assumir a diferença, ela representa o sem-fundo como um abismo totalmente indiferenciado, um universal sem diferença, um nada negro indiferente. É que a representação começou por ligar a individuação à forma do eu e à matéria do eu. Para ela, com efeito, o Eu não é somente a forma de individuação superior, mas o princípio de reconhecimento e de identificação para todo juízo de individualidade que incide sobre as coisas. Para a representação é preciso que toda individualidade

seja pessoal (Eu) e que toda singularidade seja individual (Eu). Logo, onde se pára de dizer Eu, pára também a individuação; e onde pára a individuação, pára também toda singularidade possível. Então, forçosamente, o sem-fundo é representado como sendo desprovido de toda diferença, visto não apresentar individualidade nem singularidade (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 435-436).

Segundo Antonioli (1999), o pensamento de Deleuze dissipa identidades, busca a dissolução do eu, e faz falar das singularidades impessoais, do devir que não cessa de devir e que não pode ter nem um único momento de imobilidade. Ser é devir, e a repetição é o ser do que devém. A vida, em Deleuze é um fluxo de intensidades pré-subjetivas ou a subjetivas.

Como diferença individuante, a individuação é tanto um ante-eu, quanto a singularidade, como determinação diferencial, é pré-individual. Um mundo de individuações impessoais e de singularidades pré-individuais, é este o mundo do Ser ou do “eles”, que não se reduz à banalidade cotidiana, mas que, ao contrário, é o mundo em que se elaboram os encontros e as ressonâncias, última face de Dionísio, verdadeira natureza do profundo e do sem-fundo que transborda a representação e faz com que os simulacros advenham (Deleuze, 1968/1988 op. cit., p. 436).

Ainda de acordo com Antonioli, no eterno retorno o tempo é pensado como heterogêneo, um tempo não-cronológico de que a sucessão presente – passado – futuro não é mais que uma representação parcial e insuficiente. O tempo é multidimensional, progride para um aumento das dimensões na simultaneidade de presentes, na existência de passados múltiplos e na abertura de um futuro irreduzível ao presente e ao passado.

A operação a seguir descrita constitui, talvez, o movimento de pensamento mais decisivo de *Diferença e repetição*. Deleuze vai buscar a terceira síntese do tempo à idéia do eterno retorno em Nietzsche, e, como terceira repetição diferente das outras, conseguirá plenamente “introduzir o tempo no pensamento” – o que terá conseqüências decisivas para a abertura de um sem-fundo pensável, determinável, e não caótico e indiferenciado (Gil, 2007, p. 2).

Para José Gil, o eterno retorno nietzschiano possibilita o novo, traz uma ação que abre o futuro como dimensão temporal do novo, concebe uma forma vazia que possibilita a criação de conteúdos novos. O eterno retorno permite pensar a singularidade única através de um novo tempo que, introduzido no pensamento, destrói as imagens do passado como fundamento e modifica o presente do hábito que se repete de forma automática fazendo voltar o mesmo, e

constrói uma realidade do futuro que não apenas repete as outras duas dimensões. “Assim se forma o sem-fundo indeterminado mas determinável pelas diferenças que o habitam. As diferenças são o elemento determinável que determina o sem-fundo como *spatium* não indiferenciado” (Id., *ibid.*, p. 4).

É dessa forma que Deleuze busca dar mobilidade ao pensamento e instaura uma filosofia da diferença que entende que o ser não pode ser definido por aquilo que ele não é, que não precisa do externo para diferenciá-lo, não precisa ser isso ou aquilo, ou então se tornar um indiferenciado, é um ser simplesmente singular, notável e diferente em si mesmo.

2. As primeiras leituras deleuzianas da psicanálise

2.1 Sobre a suposta entidade sadomasoquista

A partir dessa breve introdução feita sobre o pensamento deleuziano, podemos agora passar para a análise cronológica dos trabalhos do autor que mantêm relações com a Psicanálise.

Inicialmente, encontramos em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967/1983), a análise deleuziana sobre o masoquismo e o sadismo na leitura de Freud. Nesse livro já podemos observar que o grande esforço de Deleuze é fazer uma crítica à maneira sempre dualista com que Freud trabalha, o que muitas vezes faz com que diferenças e singularidades, que colocam em questão o poder do pensamento binário, passem despercebidas.

Deleuze questiona a teoria da psicanálise e a entidade sadomasoquista que Freud tende a assegurar, reduzindo o masoquismo a um complemento do sadismo, e reunindo, arbitrariamente, sintomas bastante diferentes.

No senso comum, parece evidente que um sádico e um masoquista venham a se encontrar. No entanto, nunca um sádico suportará uma vítima masoquista, assim como um masoquista não suportará um carrasco sádico. Segundo Deleuze, essa seria uma tola pretensão de avaliação do mundo das perversões. O masoquista deve formar e persuadir a mulher-carrasco para realizar seu projeto, que fracassaria com uma verdadeira sádica.

Na verdade, temos por demais a tendência de negligenciar essa evidência: se a mulher-carrasco no masoquismo não pode ser sádica, é precisamente porque está dentro do masoquismo, porque é parte integrante da situação masoquista, elemento realizado do fantasma masoquista: ela pertence ao masoquismo. Não no sentido de que ela teria os mesmos gostos que sua vítima, mas porque ela tem esse “sadismo”, que não se encontra nunca no sádico e que é como o duplo ou a reflexão do masoquismo. Dir-se-á a mesma coisa do sadismo: se a vítima não pode ser masoquista, não é simplesmente porque o libertino ficaria despeitado se ela tivesse prazeres, é porque a vítima do sádico pertence inteiramente ao sadismo, é parte integrante da situação, e aparece estranhamente como o duplo do carrasco sádico (Deleuze, 1967/1983, op. cit., p. 45).

Misturam-se dessa forma duas entidades e pressupõe-se um comunicar abstrato de dois mundos diferentes, o sadismo e o masoquismo, criando o que Deleuze considera o preconceito sadomasoquista. De acordo com a *Apresentação de Sacher-Masoch*, o sadismo e o masoquismo seriam figuras completas, dispondo de todos os elementos que tornam impossível a passagem de um para o outro.

Por mais que a argumentação de Deleuze caminhe no sentido de desfazer a entidade sadomasoquista, faz-se necessário, primeiramente, buscar entender como o autor caracteriza o sadismo e o masoquismo e o que mais se diferencia da visão psicanalítica freudiana.

Tem-se a impressão de que Deleuze quer privilegiar as diferenças, observar características que, tanto no caso do sadismo como no do masoquismo, não são analisadas por Freud. Este, talvez por sempre atrelar uma experiência à outra, perde a riqueza dos detalhes, as particularidades de cada um.

No masoquismo, Deleuze considera primordial a elaboração de contratos, pactos que o masoquista estabelece e também seu caráter educador que forma a mulher déspota. Ele identifica no masoquismo um espírito dialético, platônico, e também uma espécie de “lucro secundário”, próprio ao masoquista.

O autor afirma que as definições do masoquismo pautadas apenas no complexo prazer-dor, são insuficientes, e que um elemento essencial na descrição do masoquismo é o contrato que se estabelece nas relações.

(...) O masoquista só em aparência é preso por ferros e laços; não está preso senão pela palavra. O contrato masoquista não exprime apenas a necessidade de consentimento da vítima, mas o dom de persuasão, o esforço pedagógico e jurídico pelo qual a vítima adentra o seu carrasco (Id., *ibid.*, p. 83).

Segundo o texto deleuziano, no masoquismo a obra de arte e o contrato fazem passar da natureza grosseira à grande natureza sentimental. O masoquista demonstra um gosto pela lei, já que o contrato gera uma lei. No entanto, não é suficiente apresentá-lo como submetido às leis, já que ele a ataca pelo outro lado; a aparente docilidade do masoquista esconde uma crítica e o prazer sentido por ele.

Encarando a lei como um processo punitivo, o masoquista começa por se fazer aplicar a punição; e nessa punição sofrida, ele encontra paradoxalmente uma

razão que o autoriza, e até lhe ordena sentir o prazer que a lei era suposta proibir-lhe (Id., *ibid.*, p. 97).

Deleuze considera, contrariamente à tese freudiana, que ao masoquista falta o superego, não o ego; pensa no triunfo que se esconde sob um ego que se declara fraco, utilizando essa suposta fraqueza para levar a mulher à função que lhe é determinada. O ego triunfa e o superego aparece do lado de fora na forma da mulher-carrasco.

O sádico, por sua vez, é caracterizado por Deleuze como aquele que precisa de instituições em vez de contratos. Ele se apega a uma função demonstrativa, identifica-se com um superego esmagador, torna-se o próprio superego, expulsa o ego e, a partir daí, só o identifica no exterior: seu ego é o de suas vítimas.

O masoquista gosta de contratos e o sádico de instituições. Essa distinção propõe uma diferença bastante acentuada na forma de se abordar a lei, como demonstra Deleuze na seguinte passagem:

(...) Conhece-se a distinção jurídica entre o contrato e a instituição: aquele em princípio supõe a verdade dos contratantes, define entre eles um sistema de direito e de deveres, não é oponível a terceiros e vale por um tempo limitado; esta última tende a estabelecer um estatuto de longa duração, involuntário e inacessível, constitutivo de um poder, de uma potência, cujo efeito é oponível a terceiros. Mas mais característica ainda é a diferença do contrato e da instituição com relação àquilo que se chama uma lei: o contrato é realmente gerador de uma lei, mesmo que essa lei venha ultrapassar e desmentir as condições que lhe dão nascimento; pelo contrário, a instituição se apresenta como sendo de uma ordem muito diferente da lei, tornando as leis inúteis, e substituindo o sistema de direitos e deveres por um modelo dinâmico de ação, de poder e de potência (Id., *ibid.*, p. 85).

Enquanto o masoquista faz a passagem de uma natureza grosseira, primária, para uma grande natureza sentimental, valorizando a arte e os contratos, por exemplo, o sádico, inversamente, faz a passagem da natureza segunda, para a natureza primeira. O sádico tem ódio ao tirano e à lei e realiza, como demonstra Deleuze na citação abaixo, o seguinte percurso:

a lei é então ultrapassada para um mais alto princípio, mas esse princípio não é mais um Bem no qual é fundada; é pelo contrário, a idéia de um Mal, Ser supremo em maldade, que a derruba. Derrubada do platonismo, e derrubada da lei mesma. A ultrapassagem da lei implica a descoberta de uma natureza primeira, que se opõe em todos os pontos às exigências e aos reinos da segunda natureza. É o porquê da idéia do mal absoluto, tal como encarnada nessa natureza

primeira, não se confundir nem com a tirania, que supõe ainda leis, nem mesmo com um composto de caprichos e arbitrariedades. Seu modelo superior e impessoal está antes nas instituições anarquistas de moto perpétuo e de revolução permanente (Id., *ibid.*, p. 95).

No intuito de dissociar a síndrome sadomasoquista, Deleuze propõe retomar a questão a partir do zero. Questiona a maneira como Freud desenvolveu a idéia do sadomasoquismo e procura retrair o percurso freudiano.

Deleuze identifica em Freud duas concepções de sadomasoquismo: uma relacionada aos instintos sexuais e do ego e outra relacionada à dualidade dos instintos de vida e de morte. Questiona se o “transformismo” que Freud prega entre sadismo e masoquismo não é, de certa forma, limitado por essa dualidade de instintos.

Em “Os instintos e suas vicissitudes” (Freud, 1915a/1996), texto no qual Freud ainda trabalha com a divisão entre instintos do ego e instintos sexuais, é feita a observação de que um instinto pode passar pelas seguintes vicissitudes: reversão ao seu oposto, retorno em direção ao próprio eu do indivíduo, repressão e sublimação.

Para Freud, o retorno de um instinto em direção ao próprio eu se torna aceitável pela suposição de que o masoquismo é o sadismo que retorna em direção ao próprio ego. No mesmo texto, propõe o seguinte percurso:

No caso do par de opostos sadismo-masoquismo, o processo pode ser representado da seguinte maneira: a) o sadismo consiste no exercício de violência ou poder sobre uma outra pessoa como objeto. b) Esse objeto é abandonado e substituído pelo eu do indivíduo. Com o retorno em direção ao eu, efetua-se também a mudança de uma finalidade instintual ativa para uma passiva. c) Uma pessoa estranha é mais uma vez procurada como objeto; essa pessoa, em consequência da alteração que ocorreu na finalidade instintual, tem de assumir o papel do sujeito. O caso c é o que comumente se denomina de masoquismo. Também aqui a satisfação segue o caminho do sadismo original, voltando o ego passivo, em fantasia, ao seu papel inicial, que foi agora, de fato, assumido pelo sujeito estranho. Se existe, além disso, uma satisfação masoquista mais direta, isso é muito duvidoso. Um masoquismo primário, não derivado do sadismo na forma que descrevi, não parece ser encontrado (Freud, 1915a/1996, p. 133).

Portanto, em 1915, Freud não acredita na hipótese de um masoquismo primário, apenas consegue visualizar o masoquismo como sendo um derivado do sadismo, o retorno do instinto sádico em direção ao próprio indivíduo.

Deleuze identifica que, nesse momento da obra freudiana, o sadismo precede o masoquismo e lembra que Freud parece não aceitar a existência das possibilidades de transformação entre um grupo e outro de pulsões de qualidades diferentes, aceitando, no domínio das perversões, essa possibilidade de evolução e transformação direta.

Na primeira interpretação freudiana, portanto, a agressividade dos instintos sexuais estaria na origem do sadismo e, no curso do desenvolvimento, poderia se virar contra o próprio ego. Dentre os principais fatores dessa virada estaria a agressividade contra pai e mãe, que se voltaria contra o ego por uma “angústia de perda de amor” ou sob a influência de um sentimento de culpa ligado à instauração do superego.

Para Deleuze, o masoquismo não pode ser definido simplesmente como um sadismo voltado contra o ego porque esse retorno requer uma dessexualização, um abandono dos fins sexuais, o que não acontece no masoquismo. O sadismo e o masoquismo como representantes de uma combinação de dois instintos, não passariam de um para o outro, senão por um processo de dessexualização e ressexualização.

Freud mostrará particularmente que a formação do superego ou da consciência moral, a vitória sobre Édipo, implica a dessexualização desse complexo. Neste sentido concebe-se a possibilidade de um sadismo revirado, de um superego se exercendo com sadismo contra o ego, sem que haja por isso masoquismo do ego propriamente. Não existe masoquismo sem a reativação de Édipo, sem “ressexualização” da consciência moral. O masoquismo se caracteriza não pelo sentimento de culpa, mas pelo desejo de ser punido: a punição vem resolver a culpabilidade e a angústia correspondente e abrir a possibilidade de um prazer sexual. O masoquismo se define então menos pelo reviramento que pela ressexualização do revirado (Deleuze, 1967/1983, op. cit., p. 113).

Deleuze tem a impressão de que a teoria psicanalítica preenche as lacunas que separam masoquismo e sadismo e, ao fazer isso, comete equívocos. Para o autor, é exatamente nos preservando de preencher as lacunas que podemos evitar as ilusões de transformismo e progredir na análise das perturbações. Dessa forma, considera que não podemos definir o masoquismo como erógeno (dor-prazer), nem como moral (culpa-punição), já que o masoquista não chega a uma definição de dor e prazer senão através de um formalismo particular e só vive a culpa através de uma história específica.

Na descrição freudiana, a figura do pai no masoquismo só é determinante porque ela o é efetivamente no sadismo, e essa ligação entre dois mundos diferentes permite tal suposição. Deleuze concorda que o sádico opera a partir de uma negação da mãe e uma inflação do pai, todo-poderoso, acima das leis. Já no universo masoquista, o pai é expulso. O masoquista fecha um contrato com a mulher que, por um determinado tempo, terá todos os direitos sobre ele.

Deleuze reconhece que, mais tarde, Freud não se contentará em dizer que não existe um masoquismo primário ou que o masoquismo é um sadismo revirado. No entanto, considera que Freud sempre manteve a primazia do sadismo.

Efetivamente, em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/1996) a possibilidade de um masoquismo primário já é considerada. Esse texto traz mudanças significativas para a teoria freudiana. A oposição entre os instintos do ego e os instintos sexuais é trocada pela oposição entre instintos de vida e de morte.

No mesmo texto, Freud afirma existir na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer, fala de instintos conservadores, que tenderiam a restaurar um estado anterior de coisas, instinto de retorno ao estado inanimado, que não traria nenhum desejo de mudança, se contentando em sempre repetir o mesmo curso de vida. Os fenômenos do desenvolvimento orgânico se deveriam a influências desviantes externas.

Freud considera o princípio do prazer como a tendência da vida mental a restaurar um estado inorgânico de falta de tensão interna, uma das mais fortes razões para acreditar nos instintos de morte, supondo que o princípio do prazer serve a esses instintos. Já os instintos sexuais são encarados como a parte de Eros, instinto de vida, voltados para os objetos. Eros opera em oposição aos instintos de morte. No entanto, Freud enfatiza que as pulsões de vida e de morte estão associadas desde o início.

Os instintos de vida surgem como rompedores da paz e constantemente produzem tensões cujo alívio é sentido como prazer, enquanto os de morte parecem efetuar seu trabalho mais discretamente. Nesse momento, Freud enxerga o masoquismo como uma regressão, o instinto retornando a uma fase anterior da sua história.

(...) As observações clínicas nos conduziram, naquela ocasião, à concepção de que o masoquismo, o instinto componente complementar ao sadismo, deve ser encarado como um sadismo que se voltou para o próprio ego do sujeito. Mas, em principio, não existe diferença entre um instinto voltar-se do objeto para o ego ou do ego para um objeto, que é o novo ponto que se acha em discussão atualmente. O masoquismo, a volta do instinto para o próprio ego do sujeito, constituiria, nesse caso, um retorno a uma fase anterior da história do instinto, uma regressão. A descrição anteriormente fornecida do masoquismo exige uma emenda por ter sido ampla demais sob um aspecto: pode haver um masoquismo primário, possibilidade que naquela época contestei (Freud, 1920/1996, op. cit., p. 65).

Já em “O problema econômico do masoquismo” (Freud, 1924/1996), Freud se baseia em sua nova descoberta da pulsão de morte. Dessa forma, estabelece conexões entre o masoquismo e a pulsão de morte, sobre os efeitos resultantes da atividade da pulsão de morte voltada para dentro.

Freud considera que o masoquismo se apresenta sob três formas: expressão de natureza feminina (masoquismo feminino); condição imposta à excitação sexual (masoquismo erógeno) e norma de comportamento (masoquismo moral). Em sua concepção, a característica do masoquismo erógeno de sentir prazer na dor está também presente nas duas outras formas.

Para Freud, o masoquismo feminino baseia-se no masoquismo erógeno, primário. Ele considera ser fato comum esse tipo de masoquismo nos homens, cujas fantasias são as de serem maltratados e forçados à obediência incondicional, que, em última instância, colocaria o indivíduo em uma situação feminina, o que significa ser castrado, copulado e dar à luz um bebê. Esse tipo de masoquismo estaria muito vinculado à vida infantil e à masturbação que traz um fator de culpa, elemento importante na transição para o masoquismo moral.

O fato de o masoquismo feminino basear-se no masoquismo primário e erógeno encontra sua explicação, segundo Freud, na primeira infância. A excitação devida ao sofrimento seria um mecanismo fisiológico infantil que deixa de operar mais tarde, mas que fornece a estrutura psíquica do masoquismo. No entanto, considerando as pulsões de vida e de morte o autor chega a outra derivação do masoquismo.

A inadequação dessa explicação é vista, contudo, no fato de não lançar luz sobre as vinculações regulares e estreitas do masoquismo com seu correspondente na vida instintual, o sadismo. Se remontarmos um pouco atrás, para nossa hipótese das duas classes de instintos que consideramos como operantes no organismo vivo, chegamos a outra derivação do masoquismo, a qual, porém, não está em contradição com a anterior. Nos organismos (multicelulares), a libido enfrenta o

instinto de morte ou destruição neles dominante e procura desintegrar o organismo celular e conduzir cada organismo unicelular separado em (que o compõe) para um estado de estabilidade inorgânica (por mas relativa que possa ser). A libido tem a missão de tornar inócuo o instinto destruidor e a realiza desviando esse instinto, em grande parte, para fora – e em breve com o auxílio de um sistema orgânico especial, o aparelho muscular – no sentido de objetos do mundo externo. O instinto é então chamado de instinto destrutivo, instinto de domínio ou vontade de poder. Uma parte do instinto é colocada diretamente a serviço da função sexual, onde tem um papel importante para desempenhar. Esse é o sadismo propriamente dito. Outra porção não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e, com o auxílio da excitação sexual acompanhante acima descrita, lá fica libidinalmente presa. É nessa porção que temos de identificar o masoquismo original, erógeno (Freud, 1924/1996, op. cit., p. 181).

Estaríamos sempre lidando com uma mistura entre os instintos de vida e os instintos de morte que também sempre se encontram em quantidades diferentes. A pulsão de morte seria o sadismo primário que, por sua vez, seria idêntico ao masoquismo. Após a parte principal da pulsão de morte (sadismo) ter sido transposta para fora, fica, residualmente, o masoquismo original que se tornou componente da libido e tem o eu como objeto. Para Freud, essa seria a prova da fase de desenvolvimento em que se efetuou a coalescência entre as duas pulsões.

O masoquismo moral tem menos vinculação com a sexualidade e o que importa é o próprio sofrimento, que não precisa emanar da pessoa amada. Nesse texto, é tentador presumir que o instinto destrutivo se voltou para dentro e agora é o eu que sofre as conseqüências. No entanto, parece difícil não levar em consideração a libido, já que a palavra “masoquista” continua sendo empregada.

No masoquismo moral, Freud (Ibid.) considera que o superego desempenha um papel muito exigente e que o ego, por não ter alcançado seu ideal, sente medo e culpa. Esses indivíduos se tornariam inibidos em grau excessivo e no relacionamento entre seu ego e seu superego existiria uma necessidade que é satisfeita pela punição e pelo sofrimento.

A consciência e a moralidade surgiriam depois da superação e dessexualização do complexo de Édipo e, no caso do masoquismo moral, a moralidade se torna novamente sexualizada. O complexo de Édipo é revivido e a moralidade regride até ele.

(...) O masoquismo cria uma tentação a efetuar ações “pecaminosas”, que devem então ser expiadas pelas censuras da consciência sádica ou pelo castigo do

grande poder parental do Destino. A fim de provocar a punição desse último representante dos pais, o masoquista deve fazer o que é desaconselhável, agir contra seus próprios interesses, arruinar as perspectivas que se abrem para ele no mundo real e, talvez, destruir sua própria existência real (Id., *ibid.*, p. 187).

A volta do sadismo contra o eu ocorre, via de regra, quando grande parte dos instintos destrutivos não pode investir o mundo externo. Supõe-se que esse instinto destrutivo aparece como uma intensificação do masoquismo e que a destrutividade que retorna do mundo externo é assumida pelo superego aumentando o sadismo contra o ego.

O sadismo do superego e o masoquismo do ego suplementam-se mutuamente e se unem para produzir os mesmos efeitos. Só assim, penso eu, podemos compreender como a supressão de um instinto pode, com frequência ou muito geralmente, resultar em um sentimento de culpa, e como a consciência de uma pessoa se torna mais severa e mais sensível, quanto mais se abstém da agressão contra os outros (Id., *ibid.*, p. 187).

Freud conclui o texto afirmando que o masoquismo moral prova a existência da fusão das pulsões, origina-se do instinto de morte, é a parcela deste que não foi voltada para fora como instinto de destruição. Sendo assim, ganha a significação de um componente erótico, já que a própria destruição é realizada pelo indivíduo com uma satisfação libidinal.

O masoquismo seria assim pulsão de morte que não foi projetada para o mundo externo em fusão com instintos de vida eróticos.

Deleuze considera que a dúvida sobre a entidade sadomasoquista cresce ainda mais com a chegada da segunda interpretação freudiana, que trabalha com os instintos de vida e de morte.

O instinto de morte, que é um puro princípio, é apenas possível de ser dado em combinações pulsionais de dois instintos. Segundo Deleuze, o instinto de morte apareceria como sadismo no caso de Eros ter assumido sua derivação para o exterior; e como masoquismo, no caso de Eros ter sua derivação ou resíduo para o interior. Aí estaria a afirmação de um masoquismo primário. No entanto, existiria, de novo, um certo sadismo revirado na produção do masoquismo passivo e moral.

Quando Deleuze se questiona sobre o que seria o instinto de morte ele se refere ao “Além do princípio do prazer” freudiano. O prazer seria o princípio que rege a vida psíquica, o id. A instância, o além, que submete a vida psíquica ao domínio do prazer, seria a função de ligação da excitação, que torna possível sua

descarga sob a forma de prazer. Dessa forma descobre-se Eros, cuja função é realizar uma ligação constitutiva, exercer uma repetição do momento de uma união necessária. Contudo, além de Eros, descobre-se também Tanatos.

(...) Como a excitação seria ligada, e seria com isso “resolvida”, se a mesma força não tendesse também a negá-la? Além de Eros, Tanatos. Além do fundo, o sem-fundo. Além da repetição, laço, a repetição-borracha, que apaga e que mata. Donde a complexidade dos textos de Freud: uns sugerindo que a repetição seja talvez uma só e única força, ora demoníaca e ora salutar, que se exerce em Tanatos e em Eros; outros, recusando essa hipótese e afirmando definitivamente o mais puro dualismo qualitativo entre Eros e Tanatos, como uma diferença de natureza entre a união, a construção de unidades cada vez mais vastas, e a destruição; outros enfim, indicando que essa diferença qualitativa é sem dúvida subtendida por uma diferença de ritmo e de amplitude, uma diferença nos pontos de chegada (na origem da vida, ou antes da origem...). Deve-se compreender que a repetição, tal como Freud a concebe nesses textos de gênio, é nela mesma síntese do tempo, síntese “transcendental” do tempo. Ela é simultaneamente repetição do antes, do durante e do após (...) (Deleuze, 1967/1983, op. cit., p. 123).

Para Deleuze, o resultado dessa pesquisa freudiana transcendental é que Eros torna possível o princípio do prazer, mas sempre arrasta consigo Tanatos. Trata-se de dois instintos que só existem, ou são dados, em combinação. Eros liga a energia e Tanatos submete essas combinações ao princípio do prazer no id.

Segundo Deleuze, Freud passa então a considerar a desintração das pulsões, a combinação das pulsões quando se considera não mais apenas o id, mas o ego e o superego. Ainda segundo o autor, Freud procurou demonstrar que a constituição do ego e a formação do superego implicam um fenômeno de dessexualização, ou seja, de libido neutralizada, deslocável. No caso do ego, essa dessexualização parece implicar um processo de idealização, e, no superego, um processo de identificação. Com relação ao princípio do prazer, a dessexualização tem como efeitos possíveis perturbações funcionais na aplicação do princípio ou a sublimação das pulsões. A desintração não significa desmentir o princípio do prazer, mas apenas, em função do ego e do superego, a formação dessa energia deslocável no interior das combinações.

Deleuze questiona então se o princípio do prazer se mantém na estrutura perversa como em outros lugares e conclui que a repetição se torna independente de qualquer prazer prévio: é o prazer que acompanha e agora segue a repetição.

Prazer e repetição trocariam de papéis como efeito do duplo processo de dessexualização e ressexualização.

(...) Quanto à ancoragem na dor por parte do sadismo e do masoquismo, na verdade não a compreendemos tanto quanto a consideramos nela mesma: a dor não tem absolutamente um sentido sexual, mas representa pelo contrário, a dessexualização que torna a repetição autônoma, e que lhe subordina in loco os prazeres da ressexualização. Dessexualiza-se Eros, mortifica-se-o, para melhor ressexualizar Tanatos. No sadismo e no masoquismo, não há vínculos misteriosos da dor com o prazer. O mistério está em outro lugar. Está no processo de dessexualização que solda a repetição ao oposto do prazer, em seguida no processo de ressexualização que faz como se o prazer da repetição procedesse da dor. No sadismo como no masoquismo, a relação com a dor é um efeito (Id., *ibid.*, p. 130).

Deleuze considera, por fim, que nas duas interpretações freudianas o masoquismo nasce a partir do sadismo já que, mesmo na segunda interpretação, apesar da existência de um masoquismo primário, o caráter completo do masoquismo só seria obtido pelo reviramento do sadismo. De acordo com o pensador francês, a passagem para o masoquismo por uma agressividade virada contra o ego sob a instância do superego seria o essencial para dar argumentação favorável à unidade do sadismo e do masoquismo. Para o autor, sadismo e masoquismo revelam em suas naturezas uma cisão estrutural. Considera que uma má interpretação do ego, do superego e de suas relações pode levar à ilusão da unidade das duas perversões. Deleuze não considera o superego como ponto de reviramento entre sadismo e masoquismo. O superego pertenceria inteiramente ao sadismo e o ego, ao masoquismo. Cada um também possuiria uma forma particular de dessexualizar e ressexualizar. A desintração não seria então um modo de passagem e o instinto de morte, embora seja elemento comum às duas unidades, também não asseguraria a comunicação das duas perversões.

Finalizando sua argumentação, Deleuze lista as razões pelas quais não se deve, nem se pode, assegurar uma entidade sadomasoquista. Todos os pontos já foram mencionados no texto. No entanto, faz-se necessário apresentar a longa citação deleuziana que reúne todas as suas idéias:

Sadomasoquismo é um desses nomes mal fabricados, monstro semiológico. Cada vez que nos encontramos diante de um signo aparentemente comum, tratava-se apenas de uma síndrome, dissociável em sintomas irreduzíveis. Resumamos: 1) a faculdade especulativa demonstrativa do sadismo, a faculdade dialética–imaginativa do masoquismo; 2) o negativo e a negação no sadismo, a denegação

e o suspensivo no masoquismo; 3) a reiteração quantitativa, o suspense qualitativo; 4) o masoquismo próprio ao sádico, o sadismo próprio ao masoquismo, um não se combinando nunca com o outro; 5) a negação da mãe e a inflação do pai no sadismo, a “denegação” da mãe e o aniquilamento do pai no masoquismo; 6) a oposição do papel e do sentido do fetiche nos dois casos; de mesmo para o fantasma; 7) o anti-estetismo do sadismo, e o estetismo do masoquismo; 8) o sentido institucional de um e o sentido contratual do outro; 9) o superego e a identificação no sadismo, o ego e a idealização no masoquismo; 10) as duas formas opostas de dessexualização, e de ressexualização; e 11) resumindo o conjunto, a diferença radical entre a apatia sádica e o frio masoquista. Essas onze proposições deveriam exprimir as diferenças sadismo–masoquismo, tanto quanto a diferença literária dos procedimentos de Sade e Masoch (Id., *ibid.*, p. 142-143).

Então, na concepção deleuziana, sadismo e masoquismo são, cada um, episódios diferentes e completos assim como, também quanto à literatura, o universo criado por Sade e o universo criado por Masoch, são totalmente distintos. Portanto, segundo o autor, não existe nenhuma perversão geral que ganharia o nome de sadomasoquismo. Discutidas as teses deleuzianas a propósito da suposta entidade sadomasoquista, podemos agora passar para a análise da obra de Deleuze de 1968, *Diferença e repetição*, e suas relações com a psicanálise.

2.2 O princípio positivo da repetição da diferença

De acordo com Deleuze, Freud não se satisfaz com a idéia de que repetimos porque recalamos, com o esquema negativo que explica a repetição pela amnésia, pelo esquecimento do que nos foi traumático ou desprazeroso. Segundo o filósofo, o recalque freudiano designa uma potência positiva de evitar o desprazer. Porém, essa positividade é apenas derivada do princípio do prazer ou do princípio da realidade.

Em Freud, o princípio do prazer e o princípio da realidade são os dois princípios que regem o funcionamento mental. O primeiro tem por objetivo evitar o desprazer, que está ligado ao aumento da quantidade de excitação e a proporcionar o prazer que é entendido como uma redução da quantidade de tensão. O segundo trabalha junto com o primeiro, modificando-o. Ele também procura o prazer, porém faz desvios, e se efetua por caminhos menos diretos em função de sua relação com o mundo exterior.

É a tendência que encontra expressão no princípio do prazer, o esforço para reduzir, manter constante ou remover a tensão interna devida aos estímulos que constitui uma forte razão para que Freud acredite nos instintos de morte, conceito formulado em seu célebre texto “Além do princípio do prazer” (1920/1996, op. cit.). Neste momento, Freud identifica que existe uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer, um instinto inerente à vida orgânica que tende a restaurar um estado anterior de coisas, uma falta de tensão absoluta, tendência a retornar ao estado de uma matéria inanimada, inorgânica. O instinto de morte é, então, descoberto em função de uma consideração dos fenômenos de repetição.

Para Deleuze, a interpretação de Freud para o instinto de morte, como uma tendência para retornar ao estado de uma matéria inorgânica, mantém um modelo de repetição totalmente física ou material. Segundo o pensador francês, a repetição não representa o papel de um termo último ou original que permaneceria em seu lugar e exerceria um poder de atração sobre a coisa a ser repetida, condicionando todo o processo da repetição. Ainda de acordo com o filósofo, em *Diferença e Repetição*, os conceitos psicanalíticos de fixação e de regressão, como também o de trauma e de cena original, exprimem este processo, esta tendência da psicanálise mais tradicional de conceber a repetição como repetição do mesmo.

De acordo com Ménard (2005), o presente não repete verdadeiramente um tempo anterior, e a psicanálise incorre no erro de pensar o passado como se ele fosse uma fonte. Deleuze se afasta de tudo que na psicanálise permanece fixado à idéia de um primeiro momento que permanece na expectativa de seu próprio acabamento.

(...) E se este modelo material é de fato perturbado e recoberto por todo tipo de disfarce, mil travestimentos e deslocamentos, que distinguem o novo presente do antigo, isso acontece apenas de maneira secundária, se bem que necessariamente fundada: a deformação, na maior parte dos casos, não pertenceria nem à fixação nem à própria repetição, mas se juntaria a elas, se suporia, viria necessariamente vesti-las, mas como que de fora, explicando-se pelo recalque que traduz o conflito (na repetição) do repetidor com o repetido. Os três conceitos bastante diferentes de fixação, automatismo de repetição e recalque, dão testemunho desta distribuição entre um termo suposto último ou primeiro em relação à repetição, uma repetição suposta nua em relação aos disfarces que a recobrem e os disfarces que aí se acrescentam necessariamente pela força de um conflito. Mesmo e sobretudo a concepção freudiana de instinto de morte, como retorno à matéria inanimada, permanece inseparável, ao mesmo tempo, da posição de um termo

último, do modelo de uma repetição material e nua, do dualismo conflitual entre a vida e a morte (Deleuze, 1968/1988, p. 175-176).

Deleuze considera que a teoria da repetição em psicanálise permanece além de materialista, também subjetiva, individualista e solipsista, porque o antigo presente, isto é, o elemento repetido disfarçado, e o novo presente, os termos atuais da repetição travestida, são considerados somente como representações do sujeito, representações conscientes e inconscientes, recalcantes e recalcadas. Assim, a teoria da repetição encontra-se subordinada às exigências da simples representação de um mesmo. “Submete-se a repetição a um princípio de identidade no antigo presente a uma regra de semelhança no atual” (Id., *ibid.*, p. 176).

Para Ménard (2005, *op. cit.*), *Diferença e repetição* é uma obra filosófica sobre o tempo como sendo constituído de diferenças que não se reduzem à unidade de um conceito e onde a questão do múltiplo ganha destaque ante os fenômenos de repetição.

Deleuze considera que não há um primeiro termo que seja repetido e que não há uma repetição nua que possa ser abstraída do próprio disfarce com que as repetições necessariamente devêm. Para Deleuze, é a máscara o verdadeiro sujeito da repetição, e é porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado.

Um momento decisivo da psicanálise foi aquele em que Freud renunciou em alguns pontos à hipótese de acontecimentos reais da infância que seriam como que termos últimos disfarçados, para substituí-los pela potência do fantasma que mergulha no instinto de morte, onde tudo já é máscara e ainda disfarce. Em suma, a repetição é simbólica na sua essência; o símbolo, o simulacro, é a letra da própria repetição. Pelo disfarce e pela ordem do símbolo, a diferença é compreendida na repetição. É por isso que as variantes não vêm de fora, não exprimem um compromisso secundário entre uma instância recalcante e uma instância recalcada, e não devem ser compreendidas a partir das formas ainda negativas da oposição, da conversão ou da reversão. As variantes exprimem antes de tudo mecanismos diferenciais que são da essência e da gênese do que se repete (Deleuze, 1968/1988, *op. cit.*, p. 46).

Para Deleuze, os fenômenos do inconsciente não são compreendidos sob a simples forma da oposição ou do conflito, e não é somente a teoria do recalque, mas também o dualismo na teoria das pulsões que favorece, em Freud, o primado de um modelo conflitante.

De acordo com Freud, Eros, os instintos de vida, são conservadores, querem prolongar a vida, fazer ligações cada vez maiores e que devem ser repetidas. Esses instintos operam contra o propósito dos instintos de morte, Tanatos, que é um princípio disjuntivo que ameaça apagar o arquivo mnêmico construído por Eros, e que conduzem, em razão de sua função, à morte.

Para Ménard, toda a crítica de Deleuze ao negativo em Freud, Melanie Klein e Lacan, concentra-se sobre a maneira pela qual estes autores entendem Tanatos. O instinto de morte, na interpretação deleuziana, não faz sobressair os poderes do negativo. Deleuze busca relacionar o instinto de morte freudiano com o eterno retorno nietzscheano, defendendo que a função do instinto de morte exige um princípio positivo de repetição da diferença, da negação radical que abre espaço para a afirmação e criação do absolutamente novo, enfim, que o instinto de morte deve ser relacionado com a potência de libertação de seus próprios conteúdos.

Segundo José Gil (2007, op. cit.), uma preocupação que atravessa *Diferença e repetição* é não atribuir um estatuto ontológico ao negativo, ao “instinto de morte”, ao não-ser e a tudo o que possa ser referido a uma negatividade do ser. O filósofo português afirma que Deleuze trata de construir uma filosofia do pleno, onde o próprio negativo e a finitude resultem de um movimento da vida.

O eterno retorno de Nietzsche é potência de afirmar, afirmação do múltiplo, do diferente, do acaso. Ele só não afirma o que subordina o múltiplo ao Uno, ao mesmo, à necessidade. O Uno subordina o múltiplo de uma vez por todas, o que Deleuze reconhece como uma face da morte. No entanto, o filósofo enfatiza que a morte tem ainda outra face, a de fazer desaparecer de uma vez por todas tudo o que opera previamente. O autor nos diz que se o eterno retorno está em relação essencial com a morte, é porque promove e implica, de “uma vez por todas”, a morte do que é uno; se ele tem também uma relação essencial com o futuro, é porque o futuro é o desdobramento e a explicação do múltiplo, do diferente, “para todas as vezes”. A repetição no eterno retorno exclui ao mesmo tempo o devir-igual ou o devir-semelhante. Essa é a interpretação deleuziana para o instinto de morte de Freud.

Os problemas e questões pertencem, pois, ao inconsciente, mas este, do mesmo modo, é por natureza, diferencial e interativo, serial, problemático e questionante. Quando se questiona se o inconsciente, no final das contas, é oposicional ou diferencial, inconsciente das grandes forças em conflito ou dos pequenos elementos em série, das grandes representações opostas ou das pequenas percepções diferenciadas, tem-se a impressão de estar ressuscitando antigas hesitações polêmicas entre a tradição leibniziana e a tradição kantiana. Mas se Freud estava inteiramente ao lado de um pós-kantismo hegeliano, isto é, de um inconsciente de oposição, por que prestava ele tanta homenagem ao leibniziano Fechner e a sua fineza diferencial, que é a de um sintomatologista? (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 183).

Deleuze concebe uma repetição que não repete alguma coisa de prévio, mas fabrica o tempo e a individuação; ele pensa o instinto de morte não se referindo mais a uma origem fantasmática, e sim aberto à possibilidade de um futuro com intensidades “libertadas” de um papel que deveria ser representado a priori.

A problemática deleuziana da diferença e da repetição e a relação que o autor busca estabelecer entre o eterno retorno e o instinto de morte, é a relação de uma negação radical que abre a possibilidade para a afirmação e permite o nascimento do novo. O que é afirmado e o que retorna, é a diferença, o devir.

Ainda de acordo com Gil, o pensamento de Deleuze, em *Diferença e Repetição* e na *Lógica do Sentido*, texto que será trabalhado na seqüência, se funda na idéia de excesso. O padrão do senso comum, que designa identidades fixas e sentidos únicos, é ultrapassado pelo excesso de intensidades e de sentidos, que atingem o extremo da sua potência na diferença e na constituição do futuro como uma dimensão ontológica do absolutamente novo. “(...) Tratava-se, para Deleuze, de conquistar o pensamento com o fluxo de excesso quebrando o que o aprisionava” (Gil, 2007, op. cit., p. 9).

2.3 A lógica do sentido paradoxal

Na *Lógica do sentido*, Deleuze apresenta séries de paradoxos que formam a teoria do sentido. Valorizando a tradição filosófica estoíca, que operou uma ruptura com o socratismo e o platonismo, o filósofo justifica que essa teoria não é separável dos paradoxos, porque o sentido é uma entidade que não existe e que, inclusive, guarda relações muito particulares com o não-senso. Segundo Deleuze, o bom senso afirma que em todas as coisas há um sentido determinável, porém, o

paradoxo é a afirmação de mais de um sentido ao mesmo tempo. Existe, então, uma constituição paradoxal na teoria dos sentidos.

Em sua relação mais específica com a psicanálise, na *Lógica do sentido*, Deleuze busca um diálogo com Melanie Klein, o qual será revisto de maneira mais acirradamente crítica a partir das formulações do *Anti-Édipo* (1972/1996, op. cit.) em conjunto com Guattari.

As observações que propomos concernindo certos detalhes do esquema kleiniano têm somente como objetivo destacar “orientações”. Pois todo o tema das posições implica bem a idéia de orientações da vida psíquica e de pontos cardeais, de organizações desta vida segundo coordenadas e dimensões variáveis ou cambiantes, toda uma geografia, toda uma geometria das dimensões vivas. (Deleuze, 1969/1974, p. 193).

Dadas as complexidades da teoria de Melanie Klein e da interlocução que Deleuze procura estabelecer com ela, cabe aqui um breve parêntese para apresentarmos alguns pressupostos da psicanálise kleiniana.

De acordo com Klein, em alguns trabalhos reunidos em seu livro *Inveja e gratidão* (1957/1991), as relações de objeto existem desde o início da vida, e implicam um processo de introjeção e de projeção entre objetos e situações internas e externas que participam da construção do ego e do superego, e preparam o terreno para o aparecimento do complexo de Édipo na segunda metade do primeiro ano de vida. Klein classifica duas etapas que estariam no início da vida do bebê, primeiro a posição esquizo-paranóide e em seguida a posição depressiva.

Na posição esquizo-paranóide, o bebê lida com objetos cindidos, e o primeiro objeto, o seio da mãe, fica cindido entre um seio bom, que ganha sentimentos amorosos nos estados em que proporciona gratificação; e um seio mau, que recebe ódio nos momentos de frustração. Para Klein, nesses estágios mais arcaicos, o medo de que suas necessidades não sejam satisfeitas, a ansiedade persecutória predomina e os objetos da criança devoram, despedaçam, envenenam, entre outras variedades de desejos e fantasias que são projetados nos objetos externos e nos objetos internalizados. Ainda de acordo com a autora, as várias formas de cisão do ego e dos objetos internos têm por resultado o sentimento de que o ego está despedaçado, desintegrado, o que, no entanto, é vivido pelo bebê de forma transitória, já que a gratificação por parte do objeto

bom externo, entre outros fatores, ajuda a transpor esses estados esquizóides temporários.

Já na posição depressiva, Melanie Klein destaca como papel central para o desenvolvimento da criança a introjeção do objeto como um todo integrado, fato que altera de forma fundamental as relações de objeto do bebê. A junção dos aspectos odiados e amados do objeto dá origem na criança a sentimentos de luto, medo de perda de amor e culpa por conta dos impulsos agressivos que foram dirigidos contra o objeto amado. Os sentimentos depressivos, segundo a autora, causam uma maior integração no ego, resultante de uma maior compreensão da realidade psíquica e do mundo externo, e implicam progressos vitais na vida emocional e intelectual do bebê. Ao mesmo tempo, progride também a relação sexual do bebê, fortalecem-se as tendências uretrais, anais e genitais, embora os impulsos e desejos orais ainda predominem. Klein afirma que, nesta fase, o bebê entra nos estágios iniciais do complexo de Édipo direto e invertido que é caracterizado pela importância que os objetos parciais ainda desempenham na mente do bebê enquanto a relação com objetos completos está sendo estabelecida.

Também um impulso de reparação surge no estágio da posição depressiva, revelando uma resposta mais realista aos sentimentos de medo e de culpa vivenciados pelo bebê, resultantes da agressão contra o objeto amado. Para Klein, a ansiedade relativa à mãe internalizada, sentida como danificada e correndo risco de ser aniquilada e perdida para sempre, leva o bebê a ter uma maior identificação com o objeto danificado, situação essa que reforça o impulso a reparar e as tentativas do ego de inibir os impulsos agressivos. Essa tendência a reparar faz parte de todas as sublimações, e permanece como importante fator pelo qual a depressão é mantida afastada e diminuída.

Ainda de acordo com Klein (1946/1991), à medida que os objetos internos bons e maus se aproximam, a relação entre o ego e o superego se altera, e ocorre progressiva assimilação do superego pelo ego.

Após este breve percurso pela teoria de Melanie Klein, podemos retornar a Deleuze, e à utilização que ele faz do esquema kleiniano, abordando a distinção promovida pelo filósofo entre profundidade (posição esquizo-paranóide) e superfície (posição depressiva).

Ora, a história das profundidades começa pelo mais terrível: teatro do terror de que Melanie Klein fez o inesquecível quadro e em que o recém-nascido, desde o primeiro ano de vida, é ao mesmo tempo cena, ator e drama. A oralidade, a boca e o seio, são primeiramente profundidades sem fundo. O seio e todo o corpo da mãe não são somente divididos em um bom e um mau objeto, mas esvaziados agressivamente, retalhados, esmigalhados, feitos em pedaços alimentares. A introjeção desses objetos parciais no corpo do recém-nascido é acompanhada de uma projeção de agressividade sobre estes objetos internos e de uma re-projeção destes objetos no corpo materno: assim, os pedaços introjetados são também como substâncias venenosas e persecutórias, explosivas e tóxicas, que ameaçam de dentro o corpo da criança e não cessam de se reconstituir no corpo da mãe. Daí a necessidade de uma re-introjeção perpétua. Todo sistema de introjeção e de projeção é uma comunicação dos corpos em profundidade, pela profundidade. E a oralidade se prolonga naturalmente em um canibalismo e uma analidade em que os objetos parciais são excrementos capazes de fazer explodir tanto o corpo da mãe quanto o corpo da criança, os pedaços de um sendo sempre perseguidores do outro e o perseguidor sempre perseguido nesta mistura abominável que constitui a paixão do recém-nascido (Deleuze, 1969/1974, op. cit., p. 192).

Este mundo dos objetos parciais internos, introjetados e projetados, denominado por Melanie Klein de posição esquizo-paranóide, Deleuze chama de mundo dos simulacros. A posição depressiva, que sucede à posição esquizo-paranóide, representa para Klein um progresso onde a criança busca reconstituir um objeto completo, no modelo do bom objeto, e tenta identificar-se a ele. A “identificação” depressiva ocupa o sistema “introjeção–projeção” da fase anterior. De acordo com Deleuze, tudo enfim se prepara para o acesso a uma posição sexual marcada por Édipo, com interesses e atividades organizados de forma cada vez melhor.

Na leitura que Deleuze faz do esquema kleiniano, no domínio dos objetos parciais que povoam a profundidade, não se pode estar certo de que o bom objeto possa ser considerado introjetado da mesma forma como o mau objeto. O objeto introjetado seria mau por princípio, isso porque ele é pedaço, e somente o objeto íntegro, completo, é um bom objeto. Para Deleuze, o que na posição esquizóide se opõe aos maus objetos parciais, não é um bom objeto, mesmo parcial, e sim, um organismo sem órgãos, um corpo sem órgãos que se torna completo porque rejeita toda introjeção ou projeção. Se o objeto bom não é como tal introjetado, é porque ele pertence a uma outra dimensão, ele está em altura, e não se deixa cair sem mudar de natureza. O filósofo nos diz que Freud insiste sobre a importância de toda uma reorganização da vida psíquica, que fica marcada entre o id, profundo, e o superego, alto.

Em verdade, o bom objeto tomou sobre si os dois pólos esquizóides, o dos objetos parciais de que extrai a força e o do corpo sem órgãos de que extrai a forma, isto é, a completude ou a integridade. Ele mantém pois, relações complexas com o id como reservatório de objetos parciais (introjetados e projetados em um corpo despedaçado) e com o ego (como corpo completo sem órgãos). Enquanto é o princípio da posição depressiva, o bom objeto não sucede à posição esquizóide, mas se forma na corrente dessa posição, com empréstimos, bloqueios e impulsos que dão testemunho de uma constante comunicação com os dois (Id., *ibid.*, p. 195).

Daí vem o turbilhão entre id, ego e superego, que culmina na posição depressiva. O bom objeto, como superego, exerce um ódio com relação ao ego, por ele se aliar aos objetos introjetados. No entanto, também lhe dá amor à medida que o ego lhe presta homenagem e tenta se identificar a ele. De acordo com Deleuze, o superego é cruel, dá amor e ódio do alto, é um objeto que não se mostra, é por natureza perdido, tem uma essência pela qual se retira e nos frustra. “Após o pré-socratismo esquizofrênico vem, pois, o platonismo depressivo: o bem não é apreendido senão como objeto de uma reminiscência, descoberto como essencialmente velado (...)” (Id., *ibid.*, p. 196).

A posição depressiva é então determinada pelo bom objeto, que se afasta do mundo profundo dos simulacros e dos mecanismos de introjeção e de projeção, e se insere no mundo do ídolo em altura e do mecanismo de identificação. Para Deleuze, enquanto na posição esquizóide tudo é agressividade, ataque e defesa, comunicação dos corpos em profundidade onde não há lugar para privação, na posição depressiva a experiência é a de frustração, do bom objeto presente e ausente, essencialmente perdido e que nos prepara para o retraimento.

De acordo com Deleuze, a linguagem é tornada possível pela superfície e pelo que se passa na superfície, o acontecimento. O autor considera que a história que libera os sons é uma gênese dinâmica que vai da profundidade à produção das superfícies, das misturas às linhas puras.

O filósofo vai, então, se colocar a tarefa de retraçar a história que libera os sons, que os torna independentes dos corpos, quer dizer, quando o som deixa de ser uma qualidade específica que se refere aos corpos, ruído ou grito, para agora manifestar sujeitos, predicados e qualidades.

Assim, Deleuze aponta a primeira etapa da gênese dinâmica, que seria o sistema sonoro esquizóide, composto pela profundidade ruidosa que comporta as explosões dos objetos. A primeira condição de uma formação da linguagem é o

bom objeto da posição depressiva, objeto em altura que extrai uma voz do todos os ruídos da profundidade. A característica do bom objeto de aparecer pela primeira vez como já perdido, diz de uma voz que fala e vem do alto.

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

Dessa forma, aponta Deleuze, a voz e as dimensões de uma linguagem organizada se apresentam sem tornar apreensível o princípio de organização do qual ela deriva como linguagem. Fica-se, pois, preso a um pré-sentido das alturas, a uma obediência de uma ordem das preexistências. A linguagem organizada se torna a voz de Deus como superego. A experiência de roubo do pensamento nos esquizofrênicos, por exemplo, remete a todo um sistema sonoro pré-vocal que possuímos e que é roubado por essa voz que vem do alto.

De acordo com Deleuze, são os acontecimentos que tornam a linguagem possível. Tornar a linguagem possível significa, para o filósofo, separar os sons dos corpos e organizá-los em proposições, torná-los livres para a função expressiva, para deixar de ser um ruído do corpo e passar a manifestar o que o sujeito exprime.

Por sua vez, o acontecimento que torna a linguagem possível, resulta dos corpos, de suas misturas e de suas ações. Deleuze nos diz que os estóicos, na tentativa de fundamentar a linguagem e seu emprego, elaboraram o modelo da conjugação dos acontecimentos. Neste modelo, a linguagem é compreendida a partir do verbo e de suas conjugações, os verbos são primeiro que os nomes. Deleuze não acredita que a totalidade da linguagem seja homogênea.

O verbo é a univocidade da linguagem, sob a forma de um infinitivo não determinado, sem pessoa, sem presente, sem diversidade de vozes. Assim a própria poesia. Expressando na linguagem todos os acontecimentos em um, o verbo infinitivo exprime o acontecimento da linguagem, a linguagem como sendo ela própria um acontecimento único que se confunde agora com o que a torna possível (Id., *ibid.*, p. 190).

Segundo o filósofo francês, a teoria de uma origem sexual da linguagem é bem conhecida. Da posição esquizóide de profundidade à posição depressiva de

altura, passava-se dos ruídos à voz. Mas, com a posição sexual de superfície, passa-se da voz à palavra.

Para Deleuze, o termo *parcial* designa o estado dos objetos introjetados e o estado correspondente das pulsões que se prendem a este objeto, mas designa também zonas eletivas do corpo e pulsões que nela encontram uma fonte. Estes dois sentidos empregados para designar *parcial*, não se confundem. O autor nos lembra que as noções psicanalíticas de estágio e de zona também não coincidem. O estágio é caracterizado por uma atividade que assimila a si outras atividades e dessa forma realiza uma mistura das pulsões. As zonas, contrariamente, representam o isolamento de um território. Segundo o filósofo, a diferença essencial é que as zonas são dados de superfície, sua organização é o investimento de uma terceira dimensão, que não é mais a da profundidade nem a da altura, o objeto de uma zona é projetado sobre uma superfície.

Conforme a teoria freudiana das zonas erógenas e de sua relação com a perversão define-se, pois, uma terceira posição, sexual-perversa, que funda sua autonomia na dimensão que lhe é própria (a perversão sexual como distinta da ascensão ou conversão depressiva e da subversão esquizofrênica). As zonas erógenas são recortadas na superfície do corpo, em torno de orifícios marcados por mucosas (Id., *ibid.*, p. 202).

Segundo Deleuze, cada zona é uma forma dinâmica de um espaço de superfície em torno de uma singularidade. Cada zona erógena possui um ou vários pontos singulares, de uma pulsão investindo um determinado território, e a superfície em seu conjunto é o produto dessa concordância e, justamente por isso, o conjunto da superfície não pré-existe. A sexualidade no seu primeiro aspecto, pré-genital, e pelo auto-erotismo que lhe corresponde, pode então ser definida como produção de superfícies parciais. Deleuze questiona então como se forma esta posição sexual, e acha evidente que seu principio está na reação da posição depressiva sobre a posição esquizóide, na liberação das pulsões sexuais das pulsões alimentares e das pulsões destruidoras da profundidade.

Quando ligamos a sexualidade à constituição das superfícies ou das zonas, queremos, pois, dizer que as pulsões libidinosas encontram a ocasião de uma dupla liberação, ao menos aparente, que se exprime precisamente no auto-erotismo. De um lado elas se destacam do modelo alimentar das pulsões de conservação, pois que elas encontram nas zonas erógenas novas fontes e novos objetos nas imagens projetadas sobre estas zonas: assim o ato de chupar que se

distingue da sucção. Por outro lado, elas se liberam do constrangimento das pulsões destruidoras na medida em que se engajam no trabalho produtivo das superfícies e nas novas relações com estes novos objetos peculiares. É por isso que, ainda uma vez, é tão importante distinguir, por exemplo, o estágio oral das profundidades e a zona oral da superfície; o objeto parcial interno, introjetado e projetado (simulacro) e o objeto de superfície projetado sobre uma zona segundo um mecanismo diferente (imagem): dependendo a subversão das profundidades e a perversão inseparável das superfícies. Devemos pois considerar, a libido duplamente liberada como uma verdadeira energia superficial. Não podemos acreditar todavia que as outras pulsões tenham desaparecido e que elas não continuem seu trabalho em profundidade ou sobretudo que não encontrem uma posição original no novo sistema (Id., *ibid.*, p. 204-205).

Deleuze aponta ainda que, as zonas/superfícies erógenas pré-genitais não são separáveis do problema de sua concordância e que a função de integração global ou de concordância geral é normalmente atribuída à zona genital. A zona genital deve ligar todas as outras zonas parciais, graças ao falo.

Em Melanie Klein, o pênis já tem toda uma história ligada às posições esquizóides e à posição depressiva. Nas profundidades, ele já foi despedaçado, agressivo e agressor, colocado no corpo da criança e no corpo da mãe; assim como ele já conheceu a altura, foi também um órgão completo e bom. Dessa forma, Klein considera que os elementos mais iniciais do complexo de Édipo são fornecidos pelas posições esquizóide e depressiva. A passagem de um mau pênis para um bom pênis é uma condição essencial à organização genital e ao complexo de Édipo, enfim, à organização da superfície.

Pois é isso que é essencial: a precaução e a modéstia da reivindicação edipiana, no ponto de partida. O falo, como imagem projetada sobre a zona genital não é de forma nenhuma um instrumento agressivo de penetração e de dilaceramento. Ao contrário, é um instrumento de superfície, destinado a reparar os ferimentos que as pulsões destruidoras, os maus objetos internos e o pênis da profundidade fizeram suportar ao corpo materno, e a tranquilizar o bom objeto, a convencê-lo a não se desviar (os processos de “reparação” sobre os quais insiste Melanie Klein nos parecem, neste sentido, pertencer à constituição de uma superfície ela mesma reparadora). A angústia e a culpabilidade não derivam do desejo edipiano de incesto; elas se formaram bem antes, uma com a agressividade esquizóide, a outra com a frustração depressiva. O desejo edipiano seria antes de natureza a conjurá-las. Édipo é um herói pacificador, do tipo hercúleo. Édipo conjurou a potência infernal das profundidades, conjurou a potência celeste das alturas e reivindica somente um império, a superfície, nada além da superfície – de onde sua convicção de não ser faltoso e a certeza em que estava de ter tudo organizado para escapar à predição (...) (Id., *ibid.*, p. 206).

O falo traça uma linha na superfície, que emana da zona genital e liga todas as zonas erógenas entre si para assegurar que todas as superfícies parciais se

tornem uma só e mesma superfície sobre o corpo da criança. Para Deleuze, é nessa fase fálica edipiana que a criança passa a perseguir sobre o seu próprio corpo a integração das zonas sob o privilégio da zona genital, e é também nessa etapa que se opera uma nítida cisão entre os sexos, entre os pais; a mãe como um corpo ferido precisando de reparação, e o pai como um bom objeto retirado na sua altura, mas que o filho pretende tornar presente com seu falo. Dessa forma, Édipo é concebido cheio de boas intenções e de zelo. No entanto, Deleuze afirma que suas boas intenções parecem voltar-se contra ele, por conta da fragilidade das superfícies, da angústia esquizóide e da culpabilidade depressiva que ameaçam o complexo de Édipo.

O falo como imagem na superfície corre o risco, a cada instante, de ser recuperado pelo pênis da profundidade ou da altura; e assim de ser castrado como falo, uma vez que o pênis da profundidade é ele próprio devorante, castrante e o da altura é frustrante. Há, pois, uma dupla ameaça de castração por regressão pré-edipiana (Id., *ibid.*, p. 209).

O empreendimento edipiano engendra também uma nova angústia que lhe é própria e que não se reduz a essas duas angústias precedentes. A criança sonha em reparar a mãe e tornar o pai presente, o que Deleuze acredita ser aquilo que Freud chamava de “romance familiar”. A criança sente-se boa e capaz de conjurar a angústia e a culpabilidade das posições precedentes. No entanto, o superego, como bom objeto em altura, condena as pulsões libidinosas do desejo de incesto-reparação em que a criança viu o corpo da mãe carecendo de pênis em sua superfície. Essa descoberta ameaça a criança, porque significa que o pênis é propriedade do pai.

(...) Torna-se, pois, verdadeiro, nesse momento, que desejando reparar a mãe, a criança castrou-a e extirpou-a, e, querendo fazer vir o pai, a criança traiu-o, matou-o, transformou-o em cadáver. A castração, a morte por castração, torna-se então o destino da criança, refletida pela mãe nessa angústia que a criança sente agora, infligida pelo pai nesta culpabilidade que suporta agora como signo de vingança. Toda a história começava pelo falo como imagem projetada sobre a zona genital e que dava ao pênis da criança a força de empreender. Mas tudo parece terminar com a imagem que se dissipa e que provoca o desaparecimento do pênis da criança. (...) (Id., *ibid.*, p. 212).

Algo de falso e perverso, segundo Deleuze, se revela na superfície. A linha que o falo traçava na superfície, é o traçado da castração em que o falo se dissipa

ele próprio. Mata-se o pai, castra-se a mãe, este é o “complexo de castração”, uma castração feita por um fenômeno da superfície. A ação que a criança queria fazer é como que suprimida pelo que é feito e, ao mesmo tempo, a ação que é feita é denegada, porque Édipo recusa sua responsabilidade, matou sem a intenção de fazê-lo. Deleuze diz então que o Édipo é uma tragédia da aparência, porque a ação querida, a intenção, é uma imagem, uma ação projetada ligada às superfícies físicas. Já a ação feita representa tudo o que pode acontecer, é da natureza do acontecimento.

Quando a linha fálica se transforma em traçado da castração (ferida narcísica), Deleuze diz que a libido que investia na superfície, o ego, sofre uma transmutação e se torna dessexualizada. Então, para a formação da sexualidade genital definitiva, os temas da morte e da castração têm o valor de liquidar o complexo de Édipo. A castração tem ainda o “valor” de, a partir da energia dessexualizada (energia neutra), formar uma nova superfície capaz de fazer sublimações e simbolização.

Para Deleuze, essa energia neutra que surge a partir da castração, significa também pré-individual e impessoal. Não é uma energia que vai se juntar ao sem-fundo, ao indiferenciado, mas ao contrário, vai remeter às singularidades liberadas do eu pelo ferimento narcísico. Segundo o filósofo, com relação à morte, o eu-narcísico olha-a de dois lados: a morte pessoal e presente que dilacera o eu e o abandona às pulsões destruidoras da profundidade tanto quanto aos golpes do exterior; mas também a morte impessoal e infinitiva que distancia o eu, eleva-o ao instinto de morte em que não se cessa e não se acaba mais de morrer. Essa neutralidade, movimento pelo qual singularidades são emitidas por um eu que se dissolve, pertence, pois, ao fantasma. O acontecimento representado no fantasma é apreendido como uma série de outros indivíduos pelos quais passa o eu dissolvido, o que aparece no fantasma, é um movimento pelo qual o eu se abre à superfície e libera as singularidades impessoais e pré-individuais que aprisionava.

O pensador francês diz que Melanie Klein, apesar do uso muito extensivo que faz da palavra “fantasma”, faz uma observação a seu ver interessante, ao dizer que o simbolismo está na base de todo fantasma e que o desenvolvimento da vida fantasmática é impedido pela persistência das posições esquizóide e depressiva. De fato, Deleuze considera que o fantasma parece encontrar sua origem com o ferimento narcísico, que traz como consequência a energia dessexualizada e

neutra, e os processos de simbolização e de sublimação. Considera que o fantasma é um fenômeno de superfície e que ele se forma em um momento da superfície. Daí Deleuze preferir a palavra *simulacro* para designar os objetos da profundidade, assim como o devir que lhes corresponde, o termo *ídolo* para designar o objeto das alturas, e *imagem* para designar o que concerne às superfícies parciais.

Sendo o começo do fantasma, na leitura deleuziana da *Lógica do Sentido*, o ferimento narcísico ou a castração, resta agora a questão de saber para onde, em que direção vai o fantasma. Deleuze observa que ele tem extrema mobilidade, que parece pertencer a uma superfície que domina e articula o inconsciente e o consciente. A energia neutra ou dessexualizada constitui, nas palavras do autor, uma superfície cerebral ou metafísica em que o fantasma vai se desenvolver. O fantasma é o processo de constituição do incorporal e, por essa razão, tem a capacidade de colocar em contato o exterior e o interior. Ele tem, de acordo com Deleuze, o lugar do eterno retorno.

Não é apenas a castração que está entre a superfície corporal da sexualidade e a superfície metafísica do pensamento; para Deleuze, é toda a sexualidade que é intermediária entre a profundidade física e a superfície metafísica. Ela se organiza precisamente neste estado de uma superfície intermediária.

Toda a vida biopsíquica é uma questão de dimensões, de projeções, de eixos, de rotações, de dobras. Em que sentido, em qual sentido iremos? De que lado tudo vai pender, dobrar-se ou desdobrar-se? Já sobre a superfície sexual as zonas erógenas do corpo entram em combate, combate que a zona genital deveria arbitrar, pacificar. Mas ela é em si mesma o lugar de passagem de um mais vasto combate, na escala das espécies e da humanidade inteira: o da boca e o do cérebro. A boca, não somente como uma zona oral superficial, mas como o órgão das profundidades, como boca-ânus cloaca introjetando e projetando todos os pedaços; o cérebro não somente como órgão corporal, mas como indutor de uma outra superfície invisível, incorporal, metafísica, onde todos os acontecimentos se inscrevem e simbolizam. É entre esta boca e este cérebro que tudo se passa, hesita e se orienta. Somente a vitória do cérebro, se ela se produz, libera a boca para falar, libera-a dos acontecimentos excrementais e das vozes retiradas e a nutre uma vez com todas as palavras possíveis (Id., *ibid.*, p. 230).

É com a sexualidade, isto é, com o isolamento das pulsões sexuais, que começa a série, porque a forma serial é uma organização de superfície. A concordância fálica das superfícies é acompanhada necessariamente por

empreendimentos edipianos que se referem a imagens parentais. As séries edipianas entram em relação com as séries pré-genitais. Nesta relação de imagens de origem diferente, edipianas e pré-edipianas, elaboram-se as condições de uma “escolha de objeto” exterior. Para Deleuze, é grande a importância desse novo momento ou relação, porque ele anima a teoria freudiana das duas séries de acontecimentos, teoria que consiste em mostrar que um traumatismo supõe a existência de pelo menos dois acontecimentos independentes, separados no tempo, um infantil e outro pós-pubertário, uma série pré-genital e outra edipiana, entre os quais se produz uma espécie de ressonância como o processo do fantasma. O essencial está na ressonância das duas séries independentes, temporalmente disjuntas.

O falo assegura um papel de dissonância para as séries divergentes, representa o agente da castração e faz ressoar as séries. Ele não cessa de marcar um excesso e uma falta, de oscilar entre os dois ao mesmo tempo. É excesso que se projeta sobre a zona genital da criança da qual vem duplicar o pênis e ao qual inspira o empreendimento edipiano, mas é também essencialmente falta ou privação quando designa a ausência de pênis na mãe. Assim, Deleuze enfatiza, como foi destacado por Lacan, que o falo é o elemento paradoxal ou o objeto = X. Jamais é igual, e falta à sua própria identidade, sua própria origem.

(...) Se considerarmos o conjunto das três espécies seriais, síntese conectiva sobre uma só série, síntese conjuntiva de convergência, síntese disjuntiva de ressonância, vemos que a terceira se revela ser a verdade e a destinação das outras, na medida em que a disjunção atinge seu uso afirmativo positivo; a conjunção das zonas deixa ver então a divergência já presente nas séries que coordenava globalmente e a conexão de uma zona à multiplicidade de detalhe que continha já na série que homogeneiza aparentemente (Id., *ibid.*, p. 236).

Devemos, pois, considerar a posição sexual como intermediária e como produtora, sob seus diferentes aspectos, (zonas erógenas, estágio fálico, complexo de castração) dos diversos tipos de séries. Com a posição sexual de superfície, passa-se da voz à palavra. De acordo com Deleuze, na organização da superfície física sexual existem três momentos que produzem três tipos de séries: as zonas erógenas e sínteses conectivas recaindo sobre uma série homogênea; a concordância fálica das zonas e síntese conjuntiva recaindo sobre séries heterogêneas, mas convergentes e contínuas; a evolução de Édipo que transforma

da linha fálica em traçado de castração e síntese disjuntiva recaindo sobre séries divergentes e ressoantes. É como se estas séries ou estes momentos condicionassem os três elementos formadores da linguagem, tanto quanto são condicionados por eles em uma reação circular entre fonemas, morfemas e semantemas.

E, no entanto, ainda não há linguagem, estamos ainda em um domínio pré-lingüístico . É que estes elementos não se organizam em unidades lingüísticas formadas que poderiam designar coisas, manifestar pessoas e significar conceitos. É por isso mesmo que estes elementos não têm outra referência além da sexual, como se a criança aprendesse a falar sobre seu próprio corpo, os fonemas remetendo às zonas erógenas, os morfemas ao falo de concordância, os semantemas ao falo de castração. Esta referência não se deve interpretar como uma designação (os fonemas não “designam” zonas erógenas), como uma manifestação, nem como uma significação: trata-se de um complexo “condicionante–condicionado”, trata-se de um efeito de superfície, sob seu duplo aspecto sonoro e sexual ou, se preferirem, ressonância e espelho. A este nível a palavra começa: ela começa quando os elementos formadores da linguagem são extraídos à superfície, do curso da voz que vem do alto (Id., *ibid.*, p. 239-240).

Para Deleuze, o barulho da profundidade era um infra-sentido e a voz da altura era um pré-sentido. No entanto, poderíamos agora acreditar, com a organização da superfície que o não-senso atinge o ponto em que toma um sentido. O falo como objeto = X, sendo precisamente o não-senso de superfície que distribui o sentido às series que percorre. O filósofo afirma que, de acordo com o dualismo freudiano, a sexualidade é o que é por toda a parte e durante todo o tempo, que não há nada cujo sentido não seja também sexual. Deleuze alerta, no entanto, para que não nos precipitemos em reduzir o não-senso, conferindo a ele um único sentido.

Boa parte das elaborações teóricas feitas por Deleuze em a *Lógica do sentido*, a propósito das teorias de Freud, Klein e Lacan, serão revistas com as teses propostas no *Anti-Édipo*, obra que será abordada na seqüência.

3. A produção desejante e a crítica ao Édipo

3.1 Sobre o desejo construtivista

A proposição sobre o desejo é de importância fundamental na obra de Deleuze. Tanto que, para alguns, ele pode ser considerado o filósofo do desejo. Por considerar que este não era bem compreendido, propõe um novo conceito de desejo.

No *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (1972/1996, op. cit.) mostram a importância do desejo e seu aspecto revolucionário frente a toda instituição, até mesmo a psicanalítica. Então, faz-se necessário, antes de uma análise mais detalhada do referido livro, falar sobre mais uma importante diferença que Deleuze mantém com a psicanálise mais tradicional, sua concepção acerca do desejo.

A noção de agenciamento é muito cara a Deleuze, que vê no desejo processos de construção e produção por meio de agenciamentos. O processo de agenciar é entendido como pensar o desejo vinculado ao fora, dentro de uma paisagem, em vez de mantê-lo preso ao domínio intrapsíquico. Não desejamos alguém ou algo, desejamos sempre em um conjunto, como no caso de uma mulher que deseja um vestido. Ela não o deseja em abstrato, mas em um contexto de sua vida. O desejo só existe em função de um agenciamento no qual está incluído, está sempre agenciado em um plano de composição que deve ser construído. Portanto, para Deleuze, desejar é construir um agenciamento, um conjunto, uma região, o desejo é construtivista.

De acordo com Mengue (1994), a teoria dos agenciamentos permite a Deleuze romper definitivamente com o pensamento representacional, já que na idéia de agenciamento o que passa ao primeiro plano são as relações de co-funcionamento, e não mais as relações de representante a representado, significante a significado. O que caracteriza o agenciamento é a idéia de conjugação. Segundo o autor, conteúdo (coisas) e formas de expressões (signos) estão sempre em conexão por um agenciamento, e dessa forma, o dualismo, as relações de causalidade, a relação simbólica e representativa, são invadidas e

reenviadas a um nível secundário. Os dois planos são conjugados e colocados em implicação recíproca por agenciamento, sem subordinação de um ao outro.

Para Mengue, o desejo, na perspectiva deleuziana, é pleno de uma positiva e indefinida energia de agenciamento, de invenção, de conjugação, é indefinidamente aberto, e a ele, portanto, não falta nada. Ao desejo não pode faltar o objeto porque ele é propriamente sem objeto, ele é em si mesmo sua própria meta.

O autor encontra inspiração em Espinoza e Nietzsche, que concebiam a idéia de um plano de imanência no qual só há coexistências, blocos de devir, conjunções de linhas, uma nova política contra o desenvolvimento de formas. É nesse plano de imanência que se encontra o desejo, que nada tem a ver com falta e lei.

Dentro da perspectiva deleuziana, o desejo é maquínico, um conjunto de termos heterogêneos e independentes, o que leva a uma crítica das estruturas e suas condições de homogeneidade. Se o desejo agencia, é para impedir que a máquina seja um mecanismo, que o corpo se converta em um organismo. É preciso observar como ele se agencia em cada caso, procurar qual é a máquina e depois ver o que se passa, que fluxos, de que regime de signos se trata.

Deleuze procura demonstrar que o desejo não é uma ponte entre o sujeito e o objeto. Pelo contrário, está fora de coordenadas personológicas e objetais. Trata-se de um processo, um campo de imanência, de consistência, um “corpo sem órgãos” percorrido por fluxos.

(...) O desejo não é, pois, interior a um sujeito nem tampouco tende para um objeto: é estritamente imanente a um plano ao qual não preexiste, a um plano que é preciso construir, onde são emitidas partículas, onde há fluxos que se conjugam. Não há desejo enquanto não houver desenvolvimento de um tal campo, propagação de tais fluxos, emissão de tais partículas. Longe de supor um sujeito, o desejo só pode ser atingido no ponto onde alguém é despojado do poder de dizer Eu. Longe de tender para um objeto, o desejo só pode ser atingido no ponto em que alguém não procura ou já não atinge um objeto, em que já não se apreende a si mesmo como sujeito. Objetar-se-á então, que um tal desejo é inteiramente indeterminado, e que se encontra ainda mais impregnado de falta. Mas quem é que vos quer fazer crer que perdendo as coordenadas de objeto e de sujeito, vos falta qualquer coisa? Quem vos impele a crer que os artigos e pronomes indefinidos, as terceiras pessoas e os verbos infinitivos são o que há de mais indeterminado? O plano de consistência ou de imanência, o corpo sem órgãos, comporta vazios e desertos. Mas estes fazem plenamente parte do desejo, e não abrem aí qualquer carência (Deleuze & Parnet, 1977/1998, p. 112).

Aos que dizem que dessa forma se regressa ao culto do prazer, a uma concepção da festa, ou realidade natural e espontânea do desejo, Deleuze diz, ao contrário, que só há desejo agenciado ou maquinado e que é preciso construir o plano de consistência pelo qual os desejos podem passar. O que falta, em alguns casos, são as condições que tornam um desejo possível e o que acontece algumas vezes, é que as organizações de forma tiram a potência do desejo.

O desejo não é para ser submetido, é um processo revolucionário imanente. Daí Deleuze considerar o desejo construtivista, e não espontaneísta. “Nem sequer cremos em pulsões interiores que inspirariam o desejo. O plano de imanência não tem nada a ver com uma interioridade, mas com o Exterior onde tem origem todo o desejo” (Id., *ibid.*, p. 119). Em cada caso, Deleuze pergunta-se em que agenciamentos os componentes entram, com que elementos externos se compõem para construir um desejo, e não a que pulsões e recordações remetem. Para o autor, estamos sempre no meio de um empreendimento, no qual nada pode ser considerado originário.

Não é apenas a falta que Deleuze tenta excluir da relação com o desejo. O desejo ligado à idéia de prazer-descarga também é problematizado. Para o autor, ao relacionar o desejo com o prazer é que se chega, de fato, à idéia da falta. O desejo construtivista, que agencia, é barrado quando é relacionado à falta ou ao prazer-descarga.

Ao falarmos de desejo, já não pensamos no prazer e nas suas festas. Certamente o prazer é agradável, certamente tendemos para ele com todas nossas forças. Mas, sob a forma mais amável ou mais indispensável, é ele que vem interromper o processo do desejo como constituição de um campo de imanência. Nada mais significativo do que a idéia de um prazer-descarga; obtido o prazer, ter-se-ia pelo menos um pouco de tranquilidade antes do renascimento do desejo: no culto do prazer, há muito ódio, ou medo, em relação ao desejo. O prazer é a consignação do afeto, a afecção de uma pessoa ou de um sujeito, o único meio para alguém “não se perder” no processo de desejo que o ultrapassa. Os prazeres, mesmo os mais artificiais, ou os mais vertiginosos, só podem ser re-territorializações. Se o desejo não tem por norma o prazer, não é em nome de uma falta interior que seria impossível colmatar, mas, pelo contrário, em virtude da sua positividade, isto é, do plano de consistência que traça no decurso do seu processo. É o mesmo erro que relaciona o desejo com a lei da falta e com a norma do prazer. É quando se continua a relacionar o desejo com o prazer, com um prazer a obter, que nos apercebemos ao mesmo tempo em que lhe falta essencialmente qualquer coisa (Id., *ibid.*, p. 123).

Deleuze pretende quebrar a ligação entre desejo, prazer e falta, e para isso recorre ao exemplo do amor cortês, no qual o prazer ou ao menos a conclusão do coito não é priorizada. Aí existiria a constituição de um campo de imanência no qual o desejo constrói seu próprio plano, sem se importar com a falta ou a interrupção que o prazer como descarga introduz.

Em seus *Diálogos com Claire Parnet* (1977/1998, op. cit.), Deleuze afirma que a psicanálise clássica acaba com todas as produções do desejo e formações de enunciados, e dessa forma, quebra os agenciamentos maquínicos do desejo.

Ele ressalta que a psicanálise mais tradicional não dá importância aos agenciamentos extrafamiliares, aos agenciamentos do desejo que põem sempre em jogo vários fatores. De acordo com o filósofo francês, a psicanálise não compreende a lógica do artigo indefinido, do verbo infinitivo, e quer sempre buscar um definido, pessoal, escondido atrás do indefinido. Considera ainda que a psicanálise sempre que se depara com um agenciamento, extrai dele um fragmento, quebra o conjunto do desejo, do devir, e o substitui por semelhanças imaginárias, analogias simbólicas, sempre reduzindo o desejo a um mesmo fator, ora o pai, ora a mãe, ora o falo, ignorando tudo o que é múltiplo, o construtivismo, os agenciamentos. Para ilustrar isso, Deleuze nos fala do caso do pequeno Hans, no qual tudo o que importa para Freud é que o cavalo seja o pai, o que reduz toda a riqueza da história considerando apenas essa imagem, desprezando os agenciamentos, a situação, e tirando toda a possibilidade de o paciente falar. Dessa forma, considera que a psicanálise mais tradicional, por estar muito presa a determinadas representações, é concebida para impedir as pessoas de falar.

A certa altura, formamos um pequeno grupo de trabalho com a tarefa seguinte: ler relatos de psicanálise, nomeadamente de crianças, analisar esses relatos e fazer duas colunas, à esquerda o que a criança disse, segundo o próprio relato, e à direita o que o psicanalista escutou e reteve (cf. Sempre o jogo de cartas da “escolha forçada”). É espantoso. Os dois textos mais significativos a esse respeito são o “Pequeno Hans” de Freud e o “Pequeno Richard” de Melanie Klein. É um inacreditável *forcing*, como uma partida de boxe entre categorias excessivamente desiguais (...) (Id., *ibid.*, p. 103).

Em *A interpretação dos enunciados* (2006), Deleuze afirma que as análises de crianças demonstram, de forma muito clara, como os enunciados e declarações infantis são sufocados por redes de interpretações pré-determinadas. O autor enfatiza que, a diferença entre o que a criança diz e a tradução que o

analista faz, indica um grau elevado de repressão. Como no caso do pequeno Hans, onde o desejo do paciente é limitado à família e ao complexo de Édipo. O cavalo tem que representar alguma outra coisa, e esse significado é sempre ligado a família.

(...) Perguntei a Hans, a guisa de brincadeira, se os cavalos que ele via usavam óculos, ao que ele, contra toda evidência em contrário, repetiu que não. Finalmente lhe perguntei se para ele o “preto em torno da boca” significava um bigode; revelei-lhe então que ele tinha medo de seu pai, exatamente porque gostava muito de sua mãe. Disse-lhe da possibilidade de ele achar que seu pai estava aborrecido com ele por esse motivo; contudo, isso não era verdade, seu pai gostava dele apesar de tudo, e ele podia falar abertamente com ele, sobre qualquer coisa, sem sentir medo (...) (Freud, 1909/1996, p. 45).

De acordo com Deleuze, ao invés de ver na determinação do cavalo uma circulação de intensidades de um determinado arranjo maquínico, Freud procede através de analogias estáticas de representações. O pensador francês acusa a psicanálise mais tradicional de impedir todo movimento de desterritorialização, que seria a essência da libido e da sexualidade, e de fechar todos os devires na territorialidade da representação familiar.

Segundo Eugene Holland (1999), Deleuze e Guattari rejeitam a representação ela mesma, como uma distorção do modo real de operação do inconsciente, que é produtivo, mais do que expressivo ou representativo. Ainda de acordo com o autor, a pergunta “o que significa o desejo?” carrega um profundo desconhecimento sobre o inconsciente, já que distorce o desejo e o atira numa representação repressiva qualquer. O modelo do desejo maquínico constitui parte da contribuição de Deleuze e Guattari à crítica da representação.

Deleuze considera o discurso dos psicanalistas mais ortodoxos, obscurantista e voltado para a resignação. O autor sabe que Édipo não é só pai e mãe, é pior. Representa também a lei, o simbólico, o acesso à cultura, a finitude do sujeito.

Deleuze não nega que a psicanálise tenha passado por diversas mudanças, mas não as considera reais, e sim pequenos deslocamentos que no fim levam ao mesmo lugar. A prática e a teoria permaneciam as mesmas, mas agora a psicanálise penetrava em toda parte do setor social, e não apenas na família: “Nunca a psicanálise esteve tão viva, seja porque conseguiu impregnar tudo, seja porque estabeleceu através de novas bases a sua posição transcendente, a sua

Ordem específica” (Deleuze & Parnet 1977/1998, op. cit., p. 106). O filósofo afirma que a psicanálise deixa de estar à procura da verdade e torna-se constitutiva da verdade: cria os acontecimentos.

Quando descobre o significante, invoca uma ordem propriamente psicanalítica (a ordem simbólica por oposição à ordem imaginária do significado), a qual não precisa de mais nada senão de si mesma, uma vez que estatutária ou estrutural: ela mesma se encarrega de formar um corpo, um *corpus* suficiente por si próprio (Id., ibid., p. 109).

No entanto, Deleuze enfatiza que os desejos são máquinas abstratas, definem-se pelo que se passa sobre eles, pelas conjugações de fluxos. São essas variáveis e movimentos que definem os “regimes dos signos”, modos de funcionamento diferentes do regime significante.

Somos compostos de linhas variáveis a cada instante, diferentemente combináveis, blocos de linhas, longitudes e latitudes, trópicos, meridianos etc. Não existem mono-fluxos. A análise do inconsciente deveria ser uma geografia mais do que uma história. Que linhas se encontram bloqueadas, calcificadas, emparedadas, num impasse, caindo num buraco negro, ou esgotadas; que linhas estão ativas ou vivas pelas quais algo escapa e nos arrasta? (Id., ibid., p. 126).

Deleuze considera que há uma infinidade de regimes de signos e que o regime da significância e do significante não tem, ou não deveria ter, nenhum privilégio. O autor afirma que uma semiótica geral deveria mostrar como um agenciamento concreto lança mão de diversos regimes de signos, com variações e inovações. Já não existem formas que se organizam em função de uma estrutura, e sim partículas que entram na vizinhança umas das outras. O autor considera ainda que a psicanálise seria incapaz de analisar os regimes de signos porque ela própria opera na significância.

O filósofo francês faz grandes ressalvas quanto à interpretação psicanalítica, que revelaria o verdadeiro desejo, que buscaria o significado e a descoberta do significante, enfim, a necessidade de uma coisa querer dizer e esconder outra coisa. Para o autor, o desejo, por ser um processo de construção, sofre uma interrupção de fluxo com a interpretação. Existe uma grande diferença entre o construtivismo e a interpretação analítica. Deleuze faz uma contraposição entre a interpretação, como a captura de algo pré-existente, e a experimentação do

que está por vir, o processo, o devir. Segundo o autor, o inconsciente não pode ser apreendido, nem nunca o será.

O pensamento deleuziano contrapõe-se ao pensamento da negatividade, que vincula o desejo à falta, e o inconsciente, a fracassos e conflitos. Trata-se de pensar o desejo e o inconsciente de um ponto de vista afirmativo. O desejo como produção e o inconsciente como usina de produção.

(...) É preciso inverter a fórmula freudiana. O inconsciente deve ser produzido. Não tem nada a ver com recordações recalçadas, nem mesmo com fantasmas. Não reproduzimos recordações de infância, produzimos, com blocos de infância sempre atuais, os blocos de devir-criança. Cada um fabrica ou agencia, não com o ovo do qual saiu, nem com os progenitores que a isso o ligam, nem com as imagens que daí tira, nem com a estrutura germinal, mas com o pedaço de placenta que arrebatou, e que lhe é sempre contemporâneo como matéria de experimentação. Produzam o inconsciente, o que não é fácil (...) (Id., *ibid.*, p. 100).

Na visão deleuziana, o inconsciente é um espaço de circulação de fluxos, e estes são o único objetivo do desejo. Deleuze vê o desejo como um sistema de signos a-significantes, que questiona as estruturas estabelecidas e quer sempre mais conexões e agenciamentos. No entanto, entende que a psicanálise mais tradicional corta, sistematicamente, todos os agenciamentos.

3.2 Os modos de processamento da experiência nas máquinas desejantes

Deleuze defende um tipo de regime que comporte linhas de fuga. Um regime nômade, passional, subjetivo, diferente de um regime despótico. Para ele, nada é mais despótico do que as divisões binárias, como homem/mulher, natureza/cultura, enfim, a reduzida possibilidade de ter que ser isso ou aquilo. Deve-se considerar o devir mulher, o devir homem, são possibilidades, devires e agenciamentos outros que podem ser radicalmente contra o sistema sexo-gênero dominante.

Já nas primeiras páginas de *O anti-Édipo* (1972), Deleuze e Guattari declaram que por todas as partes existem apenas máquinas, com suas ligações e conexões, emissões e cortes de fluxos. Nesse sentido consideram que somos todos “*bricoleurs*”, cada qual com suas pequenas máquinas. “(...) o seio é uma máquina

de produzir leite e a boca, uma máquina que se liga com ela (...)” (Deleuze e Guattari, 1972/1996, op. cit., p. 1). O que existe é um processo que liga as máquinas. O que há são coexistências, que fazem com que as dicotomias percam o sentido.

Nas máquinas desejanter tudo funciona ao mesmo tempo, pura multiplicidade e afirmação, numa soma que nunca reúne as partes em um todo. Deleuze e Guattari não acreditam em fragmentos que esperam ser completados para compor uma unidade de origem. Consideram que o problema das relações parte/todo continuará a existir enquanto o mecanicismo continuar buscando uma totalização dialética, na qual as partes emanam de uma totalidade originária; enquanto desconhecerem que na natureza das máquinas desejanter deve-se introduzir a produção no desejo, assim como é necessário inserir o desejo no âmbito da mecânica.

O conceito de processo de produção é fundamental para entender *O anti-Édipo*. Tudo é produção, processo produtivo, a vida é um processo de produção, e as máquinas desejanter compõem um regime associativo.

De acordo com Holland, o modelo do psíquico, em Deleuze e Guattari, é o de uma coleção de máquinas, as máquinas desejanter. E essas máquinas funcionam de acordo com três operações, três processos e três sínteses, que são modos de processamento da experiência. O autor sugere ainda que é preciso estudar essas sínteses mais detalhadamente para entender a que propósitos essa descrição do psiquismo serve, no esforço crítico de Deleuze e Guattari, à psicanálise mais tradicional.

A primeira operação é a produção propriamente dita, que realiza o processo de colar/cortar a partir de uma síntese conectiva. Por certo, a síntese conectiva de produção é a mais fácil de se entender das três sínteses. Pode-se dizer que deriva da noção freudiana de investimento psíquico, diz respeito aos instintos e à forma como eles fundam objetos com valor ou carga erótica. De forma bem geral, a síntese produtiva traduz a noção freudiana que designa o funcionamento da pulsão de vida. O desejo produtivo faz conexões, conecta objetos parciais. A boca de uma criança num seio constitui uma conexão. As conexões feitas por essa síntese são múltiplas e heterogêneas.

(...) sínteses de produção conectam apenas o que Melanie Klein designa “objetos parciais”, não pessoas inteiras ou órgãos entendidos como pertencentes a pessoas completas. Se a boca de uma criança se conecta ao seio da mãe enquanto ao mesmo tempo seus olhos exploram o rosto dela, a síntese de produção faz apenas essas duas conexões: o seio e o rosto não estão conectados um ao outro nem a um todo maior, não são vistos como pertencentes a uma só pessoa completa. Terceiro, as conexões feitas pelas sínteses de produção são múltiplas, heterogêneas, e contínuas: um olho explora a cabeça de um cabelo, e depois vê um rosto, e depois um peito, e depois um joelho; a boca conecta-se ao peito, a algum ar, e depois a um dedo; um dedo se conecta a uma mecha de cabelo, e depois a uma boca, e assim por diante. Dessa forma, Deleuze e Guattari resumem a sintaxe da síntese conectiva como uma série de “e...e.....depois...e depois” (...) (Holland, 1999, op. cit., p. 26).

A segunda operação é a de registro, que busca a inscrição no contexto de uma síntese disjuntiva. A síntese disjuntiva de registro é um pouco mais complicada de se entender. Segundo Holland, a noção de que o psiquismo possui um aparato de registro, não é nova. Freud, por exemplo, sugere que a direção do investimento mental registra imagens de objetos prévios de satisfação e quando o organismo não pode obter o objeto ele mesmo, lança mão do mecanismo de alucinação do objeto. A síntese disjuntiva envolve, pois, o funcionamento do prazer, da memória e de traços no aparato psíquico. Pode-se fazer uma aproximação da síntese disjuntiva, com o que Freud chama de pulsão de morte. Freud insistia que a repetição era central para o psíquico, no entanto, concebia a repetição em termos metafísicos mais do que materialistas – a repetição como repetição do mesmo. Em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/1996, op. cit.), a compulsão à repetição é o que faz do prazer um princípio na vida psíquica. Tiramos prazer do que previamente experimentamos como prazeroso. A compulsão freudiana da repetição leva ao instinto de morte, que estipula um retorno a um estado inorgânico, antes de a vida começar, governado por um retorno mecânico ao mesmo, mais do que pela diferença. Para Deleuze e Guattari, a repetição do mesmo constitui a forma neurótica de prazer fixada no passado, e a repetição da diferença, por sua vez, encontra prazer na variação, no imprevisto.

Junto com a importância que dão ao processo de registro no psíquico, Deleuze e Guattari formulam uma crítica à representação para atacar a psicanálise e sua fixação no complexo de Édipo. Em *Diferença e Repetição* (1968), trabalho parcialmente discutido no capítulo anterior, Deleuze tenta ressituar o conceito de diferença em relação à identidade, insistindo no fato de que a diferença e a

multiplicidade são categorias primárias, e que a identidade é secundária e dependente delas. O que se repete não é o mesmo, mas o diferente.

Para Holland, tirar prazer na variação mais do que na repetição mecânica exige uma força complementar à síntese conectiva que, de outra forma, iria fechar o organismo na forma habitual da conexão. Esse reforço permite que o conjunto de conexões seja quebrado para que outras conexões sejam estabelecidas em seu lugar, somente para serem também quebradas e substituídas por outras, e assim por diante, até o infinito. Esse é o papel da versão de Deleuze e Guattari para pulsão de morte, um papel de antiprodução. O efeito da antiprodução na síntese conectiva é, então, o de constituir uma superfície que registre relações entre conexões, ao invés de produzir conexões. Essa é a superfície de registro que os autores remetem ao corpo sem órgãos.

Segundo Holland, o corpo sem órgãos opera de acordo com um modo radicalmente indeterminado de associação livre entre sinais, sinais que não têm significado e são heterogêneos. Ainda de acordo com o autor, o corpo sem órgãos representa na leitura deleuziana da psicanálise um lugar de potencial de liberdade, uma espécie de tabula rasa, livrando o organismo da repetição puramente mecânica da determinação instintual, desde que se entenda que essa tabula rasa não existe de começo, mas é produzida no curso do desenvolvimento psíquico pela transformação de energias de conexão em energias de registro.

(...) o que é essencial é que até mesmo quando a antiprodução interrompe ou suspende a existência de conexões produtivas no corpo sem órgãos, ela ao mesmo tempo registra suas diversas possibilidades, e termina por multiplicar as relações entre eles ao infinito. Daí a importância da sintaxe da síntese disjuntiva de registro, que seleciona e encadeia sinais de órgãos – máquinas produzidas pela síntese conectiva em uma série aberta ao infinito: “cada ... ou...ou” (Holland, 1999, op. cit., p. 31).

Finalmente, a terceira operação é a de consumação/subjetivação, vinculada ao consumo e à síntese conjuntiva. De acordo com Holland, a síntese conjuntiva fala da formação da subjetividade, ou melhor, de “alguma” subjetividade, séries de estados subjetivos vividos, mas sem necessariamente culminar numa subjetividade fixa e de identidade específica. A síntese conjuntiva de consumo–consumação gera uma espécie de pensamento do tipo: “então aquilo era eu!”.

Esses momentos de consumação são derivados das conexões (e...e...e) e das disjunções (ou ...ou...ou) geradas pelas sínteses anteriores.

Após conferir a dinâmica da subjetividade esquizo, do seu regime de sínteses tal como propostas por Deleuze e Guattari, podemos contrastá-las com as especificidades da subjetividade edipiana, construída na família nuclear tomada como realidade absoluta dentro do capitalismo e reforçada pela psicanálise. Contrastar o que os autores do *O anti-Édipo* referem como um uso legítimo e um uso ilegítimo das sínteses do inconsciente.

Como foi visto, a produção desejante é produção de produção, assim como toda máquina é máquina de máquina. Deleuze e Guattari consideram o esquizofrênico psiquiatrizado como produto de uma parada no processo de produção, produto da captura do desejo nas malhas do poder. Da mesma forma, se perguntam se o registro do desejo passa pelos termos edipianos ou se Édipo não seria uma exigência da reprodução social, buscando domesticar uma matéria que lhe escapa. Os autores acreditam que o Édipo supõe uma grande repressão das máquinas desejantes e questionam a necessidade de sujeição a ele.

Para pensar o desejo em um plano de imanência, fora da transcendência edipiana, Deleuze e Guattari propõem o conceito de corpo sem órgãos, citado anteriormente. Este conceito possibilita uma crítica à noção de organização, ao corpo como organismo organizado, à estratificação e à rigidez representacional do corpo, e propõe pensar uma dimensão de caos relativo que se opõe à ordem. Portanto, é importante ressaltar que não se trata de caos total, e sim de um corpo entendido como espaço intensivo, espaço mais flexível, amplo, aberto, que possibilita a passagem de fluxos e intensidades. Enfim, o corpo como espaço real, sem o aprisionamento da representação. Os órgãos não desaparecem, apenas ganham um papel mais flexível, voltam a um estado do corpo anterior à organização orgânica, ao organismo que lhes aprisionou a vida. Ainda segundo Holland, Deleuze e Guattari recorrem a esse termo de Artaud, para levantar a questão de como o corpo é organizado e como ele pode ser ativamente desorganizado para permitir a produção de outras formas de organizações não-fixadas, como por exemplo, na esquizofrenia.

O corpo sem órgãos é inorganizado, improdutivo, porque desarranja a produção, funciona como anti-produção, é produzido na síntese conectiva e serve de superfície para o registro dos processos de produção do desejo. O corpo sem

órgãos é atravessado pelas transformações, pelas passagens do que nele se desenvolve. Nesse corpo, nada é representativo, tudo é vida. Existem apenas potencialidades, faixas de intensidades, limiares. Fatores bastante próximos da vivência do processo esquizo.

Como foi visto anteriormente, assim como uma parte da libido como energia de produção se transforma em energia de registro, há uma parte da libido que se transforma em energia de consumo, momento onde devemos considerar o modo como a subjetividade é produzida. Deleuze e Guattari se perguntam como foi possível dar ao esquizo a figura de um farrapo autístico, separado do real e da vida. Da mesma forma, se perguntam como a psicanálise clássica conseguiu transformar o neurótico em alguém que consome eternamente o papai–mamãe e nada mais. Como reduzir a síntese conjuntiva de consumo, a formação de subjetividade do “afinal era isso”, à descoberta de Édipo?

A subjetividade e a sexualidade são fluxos, intensidades, e não precisam estar presas a papéis, pois isso traz apenas ressentimento e niilismo.

(...) a oposição das forças de atração e de repulsão produz uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca exprimem o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis por que passa um sujeito (Deleuze & Guattari, 1972/1996, op. cit., p. 24).

Os autores defendem que a subjetividade é prioritariamente nômade, não é exclusivamente fixa, e ressaltam que é preciso deslocar a ênfase do sujeito para a vida e seu processo de atualização. Trata-se aqui de um confronto entre a produção e a representação, que ressalta a importância do pré-individual, do parcial, do processo, do devir, dos fluxos.

De acordo com o sentido da palavra “processo”, o registro rebate-se sobre a produção, mas a produção de registro é produzida pela produção de produção. E, do mesmo modo, o consumo segue-se ao registro, mas a produção de consumo é produzida pela e na produção de registro. É que na superfície de inscrição há algo da ordem de um sujeito que se deixa referenciar. É um sujeito estranho, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda a parte o prêmio de um devir ou de uma metamorfose, nascendo dos estados que ele próprio consome e renascendo em cada estado (...) (Id., *ibid.*, p. 21).

Os autores do Anti-Édipo procuram uma dimensão realmente imanente do inconsciente. Eles afirmam, inclusive, que Freud também descobriu as máquinas desejantes e as produções do inconsciente. No entanto, ele parece não dar valor a essa descoberta ao postular o Édipo, que captura toda a potência e vitalidade que existem no processo e acaba por demarcá-lo excessivamente, aprisionando-o. Deleuze e Guattari tentam recuperar o conceito de libido do primeiro Freud, a questão da economia libidinal, a libido entendida como fluxo. Além disso, valorizam também o id que comporta um campo não-representacional de fluxos.

Os autores entendem que, com a leitura de Lacan, as possibilidades do desejo ficam centradas no significante do Édipo como estrutura, e que para pensar em termos não edipianos, escapar a eles, é preciso retomar o inconsciente que o próprio Freud descobriu, no qual a dimensão de produção ainda não tinha dado lugar à representação. Enfatizam que a noção da estrutura traz com ela a idéia de falta, de castração, e uma crença de que se não há castração, não há inconsciente nem desejo, o que gera uma noção de subjetividade fundada na insuficiência e na resignação. É preciso contrapor a isso tudo a idéia de inconsciente maquínico, que funciona como produção.

Restringindo-se sempre ao Édipo, a psicanálise mais tradicional fica sem saída, vira uma história de cura interminável que gira em torno de si e do eixo edipiano. Dessa forma, a psicanálise edipiana retoma a psiquiatria clássica, com o discurso de que a família enlouquece, e não se lança na descoberta de novos métodos.

A vida é uma experiência múltipla que não pode parar nos limites coercitivos do Édipo. Deleuze considera que, sem dúvida, os pais estão lá. No entanto, são apenas parte de uma vida que é múltipla. Um pensamento imanente não precisa colocar família e cultura como um terceiro que se situa entre homem e natureza. O pensamento imanente pensa em termos de coexistências.

(...) Para já, vemos apenas como o consumo de intensidades puras é estranho às figuras familiares, como o tecido conjuntivo do “afinal!” é estranho ao tecido edipiano. Mas como resumir todo esse movimento vital? Seguindo um primeiro caminho (via curta) podemos dizer que sobre o corpo sem órgãos os pontos de disjunção formam círculos de convergência em torno das máquinas desejantes; então o sujeito, produzido como resíduo ao lado da máquina, apêndice ou peça adjacente à máquina, passa por todos os estados do círculo e de um círculo ao outro. O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas nos

contornos, sem identidade fixa, sempre descentrado, concluído dos estados por que passa (Id., *ibid.*, p. 25).

A grande ambivalência da psicanálise é que ela desterritorializa, abre a possibilidade para a produção desejante, e depois recaptura o produto no campo subjetivo privado da família. Em vez de viabilizar a produção desejante, impõe um viés fantasmático, teatral e mitológico. Deleuze e Guattari são propositivos, assumem uma postura de combate político, enfatizam a desterritorialização e a decodificação. Contudo, a questão é o que pode vir daí, para onde isso pode abrir. Desterritorializar para construir novos territórios, nos quais a potência da produção de diferença se mantém, esse é o objetivo.

De acordo com os autores, o desejo não depende de uma falta, pelo contrário, ele produz, constrói máquinas, faz agenciamentos coletivos, se associa a outras máquinas e provoca rupturas. Introduzir a produção no desejo e no inconsciente é pensar no que está sendo produzido, em vez de pensar na falta. A produção desejante não é nem imaginária, nem simbólica, é real.

3.3 O peso do *familialismo* sobre a *psicanálise*

Para Holland, um dos principais objetivos de Deleuze e Guattari, é libertar o desejo esquizofrênico do núcleo familiar e da representação edípica imposta pela psicanálise.

A psicanálise clássica esmaga a produção desejante, quando submete tudo às imagens familiares, totaliza tudo no Édipo, e esquece que os objetos parciais são peças das máquinas desejantes que remetem a um processo de relação e produção irreduzíveis. Ao enquadrar a vida da criança no Édipo, medindo a infância pelas relações familiares, a psicanálise tradicional desconhece a produção do inconsciente e os mecanismos coletivos que incidem sobre este. Ela encerra a sexualidade no triângulo artificial, enquanto a sexualidade tem mais força, mais potencial do que isso. Dessa forma, ao invés de ser libertador, esse tipo de psicanálise participaria da repressão burguesa, mantendo a humanidade sob o jugo do casal parental.

A psicanálise ortodoxa fez do Édipo o seu dogma e generalizou esse conceito. Deleuze e Guattari pensam que a psicanálise se entregou a uma edipianização furiosa com o auxílio dos recursos da imagem e da estrutura.

Em seu início, antes de formular teoricamente o Édipo, a psicanálise fez descobertas valiosas sobre o inconsciente, como a confrontação direta da produção desejante com a produção social, e da formação dos sintomas com as formações coletivas. Até 1905, Freud destaca idéias como as de libido, conexões parciais, desejo como produção, inconsciente molecular, para além da circunscrição ao mito edipiano. Tudo isso fica comprometido com a instauração do imperialismo de Édipo. A associação livre se fecha às conexões plurívocas. Todas as cadeias do inconsciente são suspensas, nas palavras de Deleuze e Guattari, em um significante despótico. A produção desejante é esmagada e submetida às exigências da representação. “(...) Como se Freud tivesse recuado face a este mundo de produção selvagem e desejo explosivo e quisesse introduzir nele, fosse como fosse, um pouco de ordem, da ordem clássica do velho teatro grego” (Deleuze & Guattari, 1972/1996, op. cit., p. 56). Apesar do Édipo, considerado a marca da reconciliação da psicanálise com a representação, os autores enfatizam que a descoberta da natureza subjetiva do desejo, das máquinas desejantes, constitui também o campo analítico, que continua a funcionar mesmo através de Édipo.

Deleuze e Guattari pensam em uma superestrutura que seria da ordem do macro, do molar, e que incluiria, por exemplo, objetos totais, e em uma infraestrutura de dimensão molecular, micro, que incluiria o devir, o acontecimento, o impessoal, o parcial. Existe nesses autores uma insistência em retomar os objetos parciais, não aprisionados pela captura da representação. Eles consideram que o inconsciente trabalha sempre na multiplicidade e na parcialidade, não edipianiza, não totaliza. Freud revela sua tendência ao pensamento metafísico, molar, ao fazer de Édipo o critério da sexualidade e, dessa forma, soldar a sexualidade ao complexo familiar.

A psicanálise clássica diz que os objetos parciais tendem para uma totalidade. Deleuze e Guattari consideram evidente que tal totalidade-idade é percebida como ausência, aquilo que falta aos objetos parciais e aos sujeitos do desejo. A partir disso, descobre-se por toda parte algo de transcendente e comum para introduzir a falta no desejo.

Esse algo de comum, de transcendente e de ausente, chamar-se-á *phallus* ou lei, para designar “o” significante que distribui no conjunto da cadeia os efeitos de significação e que nela introduz as exclusões (esta a origem das interpretações edípianas do lacanismo). É ele que atua como causa formal da triangulação, ou seja, torna possíveis tanto a forma do triângulo como a sua reprodução: por isso a fórmula do Édipo é $3 + 1$, o Um do *phallus* transcendente, sem o qual os termos considerados não formariam um triângulo. Tudo se passa como se a cadeia dita significante, construída por elementos que por si mesmos não são significantes, por uma escrita plurívoca e por elementos destacáveis, fosse objeto de um tratamento especial, de uma destruição que dela extraísse um objeto destacado, o significante despótico de cuja lei, a partir de então, toda a cadeia parece estar suspensa, com todos os elos triangulados. Utiliza-se aqui um curioso paralogismo que implica o uso transcendental das sínteses do inconsciente: *passa-se dos objetos parciais destacáveis para o objeto completo destacado, de que derivam as pessoas globais por determinação de falta* (Id., *ibid.*, p. 76).

Através dessa passagem empurra-se toda a sexualidade para o código edípiano e projeta-se os cortes-fluxos em um mesmo lugar mítico. Os objetos parciais não perdem sua eficácia, mas a referência ao *phallus* dá sentido à castração. E essa referência dá significado às experiências externas ligadas à privação, à suposta falta dos objetos parciais.

É precisamente essa “falta” atribuída aos objetos parciais que inquieta Deleuze e Guattari. Os autores não negam que exista uma sexualidade edípiana, uma castração edípiana e objetos completos. Negam que sejam produções do inconsciente. Consideram que a edípianização e a castração produzem a ilusão de que a produção desejante deve se submeter a leis transcendentais e servir a uma produção social e cultural superior. A partir daí todas as resignações estão justificadas.

Segundo os autores, a psicanálise clássica assegura essa conversão do inconsciente. Ela chama de pré-edípiano o estágio que deve ser ultrapassado para alcançar uma integração evolutiva em direção ao objeto completo ou organizado no sentido de uma integração estrutural, em direção ao estabelecimento de um significante despótico, sob o imperialismo do *phallus*.

Na verdade, o problema não é o da existência de estádios pré-edípianos de que o Édipo seria o eixo, mas da existência e natureza de uma sexualidade a-edípiana, de uma castração a-edípiana: os cortes fluxos da produção desejante não se deixam projetar num lugar mítico, os signos do desejo não se deixam extrapolar num significante, a trans-sexualidade não deixa nascer nenhuma oposição qualitativa entre uma heterossexualidade e uma homossexualidade locais e não específicas. Por toda essa reversão o que existe é a inocência das flores, em vez

da culpabilidade de conversão. Mas em vez de garantir, de tentar assegurar a reversão de todo o inconsciente na forma e no conteúdo a-edipianos da produção desejante, a teoria e a prática analíticas promovem a todo o momento a conversão do inconsciente no Édipo, forma e conteúdo (veremos, com efeito, a que é que a psicanálise chama “resolver” o Édipo). A psicanálise promove primeiramente essa conversão fazendo um uso global e específico das sínteses conectivas. Esse uso pode ser definido como transcendente, e implica um primeiro paralogismo na operação psicanalítica (...) (Id., *ibid.*, p. 78).

Os autores afirmam que uma revolução materialista passa pela crítica do Édipo e do uso ilegítimo que a psicanálise edipiana faz das sínteses do inconsciente. Édipo, ao se introduzir nas sínteses disjuntivas de registro desejante impõe o ideal de uma utilização limitativa, a fórmula do triângulo pai, mãe, filho. A triangulação familiar passa a representar o mínimo de condições exigidas para que um “eu” receba coordenadas que o diferenciem quanto à geração, ao sexo e ao estado. Enfim, o registro edipiano introduz uma utilização exclusiva, limitativa e negativa da síntese disjuntiva.

Holland lista cinco paralogismos – transformações de verdades relativas em verdades absolutas – que a psicanálise edipiana comete. Para este autor, o erro central desta psicanálise, é concluir diretamente da proibição a natureza do que é desejado. O incesto é proibido porque é desejado. Proíbe-se algo, e aquilo que foi proibido passa a ser desejado. Atribui-se ao desejo uma natureza incestuosa. E o desejo que não é atrelado a proibições, que é nômade, múltiplo, dá lugar a uma subjetividade fixada nesse território fechado do Édipo. De acordo com Holland, este é um dos quatro mal-entendidos cometidos pela psicanálise sobre o desejo, distorcer sua natureza atrelando-a a qualquer representação fixa.

Essa é a manha da lei que proíbe o incesto (e talvez da lei em geral): ela apresenta o desejo com uma imagem falsificada sobre o que o desejo “quer” no ato de proibir isto. O desejo é então pego em uma armadilha, em um primeiro paralogismo, um clássico “double-bind” que Deleuze e Guattari chamam ‘o paralogismo do deslocamento’: subjetividades dóceis supostamente descobrem o que desejam ao mesmo tempo que descobrem que não podem tê-lo. A lei, no entanto, Deleuze e Guattari insistem, não é um sistema natural ou mecânico, mas sim um sistema de semiótica, um sistema de representação (Holland, 1999, *op. cit.*, p. 37).

Deleuze e Guattari ressaltam também que a psicanálise edipiana não inventa o Édipo, ela apenas cai na armadilha de pensar edipianamente o inconsciente, a subjetividade e a família. A família nuclear é o centro de

reprodução do sistema capitalista, núcleo de reprodução de uma subjetividade dócil que serve à própria manutenção do sistema. De acordo com Holland, o capitalismo isola a reprodução na esfera doméstica ou privada e tem como consequência uma subjetividade muito pobre em termos de objetos de identificação: só se pode optar por ser como o pai ou como a mãe, e nada além disso.

Nessas condições, seria preciso parar de produzir referências binárias, de eternizar o Édipo e de recusar o múltiplo. Deleuze e Guattari identificam aí um segundo uso ilegítimo da síntese conjuntiva por parte da psicanálise clássica: a bi-univocização, a redução da verdadeira complexidade do inconsciente. Dessa forma, a psicanálise edipiana comete o paralogismo da “aplicação”, aplicando o triângulo edípico a tudo, fazendo com que tudo fique referido ao pai e à mãe, em vez de oferecer uma série aberta contendo diversas possibilidades de identificação, restringe a subjetividade a duas possibilidades.

Para Holland, Lacan de certa forma avança, argumentando que o complexo de Édipo só aparentemente concerne às figuras concretas de pai e mãe, e que na verdade, envolve funções mais do que figuras ou imagens. No entanto, o autor enfatiza que Deleuze e Guattari acham que Lacan não vai muito longe substituindo figuras por funções, considerando que a versão familiar e a estrutural do Édipo, assim como seu registro imaginário e simbólico, são indistinguíveis.

Ainda segundo Holland, para Freud, o complexo de Édipo é um drama familiar sobre a separação da mãe sob a ameaça da castração, aceitando a autoridade proibitiva do pai e identificando-se com o parente do mesmo sexo, na procura de uma esposa. Em Lacan, o complexo de Édipo torna-se um drama existencial sobre a aquisição da linguagem e a entrada num universo de significantes governado pela lei da significação. A separação da mãe significa, pois, a perda do contato com o domínio físico do ser, e a aceitação do domínio do significado e da lei da significação em seu lugar. Em Lacan, a proibição contra o incesto se torna o não, o nome-do-pai. O pai castra, proíbe o acesso à mãe. Deleuze e Guattari enfatizam a possibilidade de se viver sem a “lei do pai”, sem leis transcendentais, afirmando que nada falta no começo do processo, e que a falta só existe em relação à ilusão do significado pleno, do objeto completo que servirá como referência para toda a experiência. Dessa forma, mais uma vez, a psicanálise

tradicional transforma uma suposição em verdade absoluta, e comete outro mal-entendido a respeito do funcionamento do psiquismo.

De acordo com Holland, a psicanálise edipiana comete um quarto paralogismo, que Deleuze e Guattari chamam de paralogismo da extrapolação, quando extrai um objeto parcial em particular do fluxo da experiência e o transforma em um privilegiado objeto completo em torno do qual todos os outros objetos parciais e experiências em geral serão compreendidos. Este é precisamente o papel que Lacan concede ao *phallus* na sua versão lingüística do complexo de Édipo.

Na psicanálise edipiana, somente depois dos fatores familiares é que se atribui importância às demais relações sociais, que são consideradas secundárias, apenas “sublimações” das relações edípicas.

Deleuze e Guattari chamam de libido a energia própria das máquinas desejanças e consideram que as transformações dessa energia não são nunca dessexualização, nem sublimação. De fato, os autores não percebem a relação da libido com uma energia propriamente sexual, da forma como postula a psicanálise.

(...) não percebemos bem em que princípios é que a psicanálise apóia a sua concepção do desejo, quando supõe que a libido tem que se dessexualizar e até que se sublimar para proceder a investimentos sociais, e que, inversamente, só no decurso de processos de regressão de patológica é que os ressexualiza. A não ser que o postulado dessa concepção seja ainda o familiarismo, que defende que a sexualidade só opera em família, e que tem de se transformar para investir conjuntos mais vastos. Mas na realidade, a sexualidade está em todo lado: no modo como o burocrata acaricia os seus *dossiers*, um juiz faz justiça, um homem de negócio faz circular dinheiro, a burguesia enraba o proletariado, etc. E não é preciso recorrer a metáforas, tal como a libido não recorre a metamorfoses (...) (Deleuze e Guattari, 1972/1996, op. cit., p. 305).

Não é por extensão dessexualizante que a libido investe os grandes conjuntos mas, ao contrário, é por restrição que ela é determinada a recalcar seus fluxos para retê-los em conceitos estreitos, tais como os de casal e família e, dessa forma, constringer a sexualidade.

À família, uma instituição do capitalismo, é delegada a função de reprodução, a função de aparecer como um microcosmo enquanto ela realmente não o é. Longe de ser autônomo, o complexo de Édipo da família nuclear é

fabricado para encontrar os requisitos da formação social capitalista, da qual ele deriva, por delegação.

Para Holland, a repressão social delegada à família no capitalismo, faz parecer que existe uma repressão psíquica autônoma originada no complexo de Édipo, que apenas depois vai se estender para a repressão social. Aceitando em primeiro lugar esse tipo de repressão, toda repressão psíquica está justificada, e toda repressão social será considerada secundária. Para Deleuze e Guattari, é preciso identificar o Édipo como forma de repressão social pertencente ao capitalismo. É de importância vital para uma sociedade como a nossa reprimir o desejo e, mais ainda, tentar achar algo melhor que a repressão, para que até a sujeição seja desejada.

A sexualidade e o amor extrapolam em muito o Édipo, sonham com outras coisas, fazem passar fluxos múltiplos que não se encerram numa ordem estabelecida. Se o desejo é recalçado, é porque sempre põe em questão a ordem estabelecida, e isso não quer dizer que seja a-social. O desejo ameaça a sociedade não por ser desejo da mãe, mas porque é revolucionário.

É questionável se o complexo de Édipo é realmente o objeto de recalçamento e também se é efetivamente desejado. Freudianamente falando, se algo é interdito, é porque é desejado. Porém, o Édipo pode ser um produto fictício do recalçamento.

(...) Procede-se como se do recalçamento se pudesse concluir diretamente a natureza do recalçado e do interdito, a natureza do que é interdito. Isto é tipicamente um paralogismo – mais um – o quarto paralogismo, a que se deveria chamar deslocamento. Porque pode acontecer que a lei proíba algo de perfeitamente fictício na ordem do desejo ou dos “instintos”, para nos convencer que tínhamos a intenção correspondente a essa ficção. Este é mesmo o único meio que a lei tem para apanhar a intenção e culpabilizar o inconsciente (...) (Deleuze e Guattari, 1972/1996, op. cit., p. 120).

Deleuze e Guattari concluem que a psicanálise clássica está fortemente ligada ao capitalismo e à economia política, e que essa estreita relação depende de um mecanismo econômico no qual os fluxos descodificados do desejo têm que ser rebatidos no campo familiar. O Édipo funciona como a última palavra do consumo capitalista: consumir papai e mamãe é deixar-se triangular no divã. A finalidade da psicanálise edipiana está marcada por essa função social.

Deleuze e Guattari consideram que o que torna o esquizo doente é a edipianização que o obrigam a suportar. Ele sofre, não por ter um eu dividido ou um Édipo desfeito, mas por ser reconduzido a tudo o que já abandonou. Os esquizos levam consigo os fluxos descodificados, instalam suas máquinas desejantes no corpo sem órgãos, atravessam o limite, fazem viagens de intensidade. A doença é a interrupção desse processo de produção desejante. Nessa perspectiva, a loucura não é necessariamente uma derrocada (*breakdown*), pode ser também a abertura de uma passagem (*breakthrough*). Ser louco não é necessariamente ser doente, por mais que esses dois termos se tornem complementares. Os autores do *Anti-Édipo* pensam que o ponto de vista vigente sobre a saúde mental não é uma verdadeira saúde. A esquizofrenia é um processo e não um fim; uma produção e não uma expressão. Nem todos conseguem a abertura de uma passagem através do muro ou limite esquizofrenizante. A maior parte, ao se aproximar do muro, recua e prefere submeter-se à lei do significante, ser marcado pela castração e pela triangulação do Édipo.

A verdadeira diferença está entre as máquinas desejantes molares e moleculares. Estas últimas são máquinas formativas nas quais até as falhas são funcionais, procedem por cortes e fluxos, fluxos associativos e objetos parciais, induzindo sempre conexões, disjunções inclusivas e conjunções plurívocas. Por outro lado, as máquinas molares se encontram no plano estrutural das instituições, que lhes dão uma “armadura de aço”, estruturando os seres vivos pelas unidades da sua pessoa, espécie, operando conexões globais e específicas, disjunções exclusivas e conjunções biunívocas.

Deleuze e Guattari destacam a existência de uma sexualidade a-edipiana, e demonstram como a esquizofrenia dá uma lição extra-edipiana ao revelar uma utilização imanente não exclusiva, mas afirmativa, inclusiva e ilimitativa da síntese disjuntiva. Eles utilizam como exemplo o fato de o esquizofrênico não ser homem, nem mulher, mas homem do lado dos homens e mulher do lado das mulheres. Ele é trans-sexuado e opera por disjunções inclusivas que não se fecham sobre os seus termos.

A síntese disjuntiva de registro conduz-nos, portanto, ao mesmo resultado que a síntese conectiva: também ela é passível de duas utilizações, uma imanente e outra transcendente. E porque é que ainda aqui a psicanálise apóia o uso transcendente que introduz por toda a parte as exclusões e as limitações na rede

disjuntiva e precipita o inconsciente no Édipo? E porque é que a edipianização é precisamente isso? É que a relação exclusiva introduzida pelo Édipo não está só entre as diversas disjunções concebidas como diferenciações, mas também entre o conjunto dessas diferenciações que ela impõe e um indiferenciado que ela supõe. O Édipo diz-nos: se não obedeceres às linhas de diferenciação, papai–mamãe–eu, e todas as exclusivas que as balizam, cairás na escuridão do indiferenciado (...) (Id., *ibid.*, p. 82).

Deleuze e Guattari consideram o Édipo como uma imposição social, à qual a psicose resiste e a neurose se adapta. Para os autores, Freud parece não gostar dos esquizofrênicos justamente por causa da resistência deles à edipianização. Deleuze e Guattari propõem desfazer o inconsciente edipiano, artificial, reprimido e repressivo, balizado pela família, para atingir um inconsciente produtivo imediato. Os autores de *O Anti-Édipo* consideram que essa transformação pode se dar até mesmo dentro da psicanálise, que se tornaria uma máquina do aparelho revolucionário.

(...) A esquizo-análise não se propõe resolver o Édipo, não pretende resolvê-lo melhor que a psicanálise edipiana. Propõe-se desedipianizar o inconsciente para poder chegar aos verdadeiros problemas. Propõe-se atingir essa região “para lá de todas as leis”, em que o problema deixa de poder ser posto. E, por consequência, também não partilhamos do pessimismo de pensar que essa mudança, essa libertação, só se pode fazer fora da psicanálise. Pensamos, pelo contrário, que é possível dar-se uma reversão interna que transforme a máquina analítica numa peça indispensável do aparelho revolucionário. Mais: já há mesmo condições objetivas para isso (Id., *ibid.*, p. 85).

Deleuze e Guattari consideram ainda que não é possível tratar a psicose com o mesmo modelo da neurose e que a visão estrutural da psicose é muito problemática. Pensam que a técnica psicanalítica tradicional é insuficiente no cuidado com as psicoses, já que a esquizofrenia é uma experiência de intensidade que escapa ao plano representacional, a qual nos permite pensar o desejo como fluxo, saindo de uma concepção ortodoxa do desejo fundado no recalque. Os autores se perguntam se será o processo de fluxos de desejo ou, pelo contrário, a sua interrupção, seu prolongamento no vazio, que reduzem o esquizofrênico a uma figura hospitalizada, separada da realidade.

Quando perguntados se alguma vez tinham visto um esquizofrênico, Deleuze e Guattari rebateram perguntando aos psicanalistas se alguma vez escutaram um delírio. Delírio que não é familiar, mas histórico-mundial. O esquizo e seus delírios põem as questões fora da família. Na análise freudiana do

caso Schreber (Freud, 1911/1996) por exemplo, todo esse conteúdo desaparece, tudo é esmagado na triangulação de Édipo e referido ao pai. Para os autores, esse caso revela as insuficiências da psicanálise edipiana.

Deleuze e Guattari lembram, por exemplo, do conceito lacaniano de forclusão, que força a edipianização dos “rebeldes” e leva à estranha concepção de que o psicótico escapa ao Édipo porque está inserido em um Édipo ao quadrado. Com este conceito, constitui-se uma imagem extensiva de família, segundo a qual são necessárias várias gerações, pelo menos três, para a formação de um psicótico. A ausência de Édipo é entendida como uma falta ligada ao pai, uma lacuna, um buraco na estrutura e, em nome dessa falta, remete-se ao outro pólo edipiano: o das identificações imaginárias no seio do indiferenciado materno. Tudo é interpretado como um conjunto de identificações imaginárias dependentes do que “falta” ao sujeito para se deixar edipianizar.

E, todavia, (...) se há problema que não se ponha na esquizofrenia, é o das identificações... E se curar é edipianizar, então compreendemos os sobressaltos do doente que “não se quer curar” e trata o analista como um aliado da família, e logo a seguir da polícia. O esquizofrênico estará doente, separado da realidade, porque lhe falta o Édipo, porque lhe “falta” qualquer coisa do Édipo – ou, pelo contrário, por causa da edipianização que ele não pode suportar e que todos lhe pretendem aplicar (a repressão social antes da psicanálise)? (Deleuze e Guattari, 1972/1996, op. cit., p. 95).

Os pais têm seu lugar no inconsciente, mas como outros tantos indutores. Porém, o familialismo pesa sobre a psicanálise, que continua a confiar o papel de organizador a elementos simbólicos ou estruturais, que são os elementos da família e da matriz edipiana, transformando a família em algo transcendente.

Vale lembrar que a família é cortada por cortes não-familiares e que tudo o que acontece no mundo forma os complexos do inconsciente. Se há estruturas, elas estão no real e não formam uma estrutura mental; são as formas de produção social, com seus cortes extrafamiliares, que se relacionam com a produção desejante.

Segundo os autores, o grande argumento do familialismo seria o de que, pelo menos a princípio, o inconsciente se exprime em um estado de relações e constelações familiares no qual o real, o imaginário e simbólico estariam misturados. No entanto, o social existe desde o começo e não surge após, como

um além. Até o bebê estabelece uma relação imediata entre o desejo e uma realidade social.

Com a sua crítica, Deleuze e Guattari propõem uma abordagem libidinal, econômica e política, que considera as máquinas desejanças, já que não se limita à estrutura edipiana, e atinge os investimentos sociais da libido. Ao fascismo do poder, eles contrapõem as linhas de fuga, ativas e positivas que fazem passar fluxos sob os códigos sociais que os querem barrar.

Na ordem da produção tudo é não-edipiano, tem outro regime, outra utilização das sínteses, que estimulam a autoprodução do inconsciente, o inconsciente órfão e social. O Anti-Édipo propõe uma utilização nomádica e plurívoca das sínteses conjuntivas, em vez de uma utilização segregativa e biunívoca. É preciso questionar a psicanálise clássica e sua crença no Édipo, o inconsciente não pode ser reduzido a um estado de crença, que sufoca o desejo e seu caráter produtor.

(...) A questão do pai é como a questão de Deus: nascida da abstração, supõe que a ligação entre o homem e a natureza, entre o homem e o mundo se rompeu, de modo que o homem tem que ser produzido como homem por algo de exterior à natureza e ao homem. A propósito disso, há uma observação de Nietzsche muito semelhante às de Marx e Engels: “Rebentamos de riso só de imaginar homem e mundo lado a lado, separados pela sublime pretensão da pequena palavra e”. A coextensividade, a coextensão do homem e da natureza é totalmente diferente; movimento circular através do qual o inconsciente, permanecendo sempre sujeito, se produz a si mesmo e se reproduz (...) (Id., *ibid.*, p. 112).

Os autores consideram que o inconsciente não levanta problemas de sentido, mas de utilização. A questão do desejo é: como isso funciona? Como as máquinas desejanças funcionam? Quais são as falhas que fazem parte da sua utilização? Como passam de um corpo para outro? Como se agarram ao corpo sem órgãos e confrontam seu regime com os das máquinas sociais? Quais são as conexões? Que utilização das sínteses se faz? O inconsciente não representa nada nem quer dizer nada, ele produz e funciona.

O questionamento de Deleuze e Guattari propõe um inconsciente não ideológico, mas material, não edipiano, mas esquizofrênico, não simbólico, mas real, não estrutural, mas maquínico, não molar, mas molecular, não expressivo, mas produtivo.

Diante da crítica comum feita ao *O Anti Édipo*, de que a esquizofrenia é valorizada de uma maneira romântica e irresponsável, a qual confunde o revolucionário com o esquizo, Deleuze afirma em *Conversações (1972-1990)* que uma escola de esquizofrenia não seria mal: liberar os fluxos, descodificar, desterritorializar, tudo isso é positivo. No entanto, não se responsabiliza pelos contra-sensos que suas teses podem causar. Insiste, inclusive, na intencionalidade de provocá-los, afirmando que por trás dos contra-sensos sempre há uma política.

O autor considera que Foucault demonstrou de forma clara como a produção, ao irromper no mundo da representação, produz um importante corte, e como a produção, social ou desejante, trabalha com forças que não se deixam conter na representação, trabalha com fluxos e cortes que a atravessam por todos os lados. Sempre que a produção, em vez de ser apreendida na sua realidade é rebatida em um espaço de representação, só pode valer pela sua ausência e aparece como uma falta nesse espaço. Aí se introduz a falta, e todos os seus correlatos, dentre os quais se destaca a castração.

A procura de uma estrutura por parte da psicanálise contribui para uma teoria da falta. A estrutura funciona quase como uma prisão, na qual a diferença sexual, por exemplo, se constitui a partir de duas alternativas excludentes, homem ou mulher. Diante disso, qualquer outra possibilidade é remetida ao campo da indiferenciação. Sustentando outro ponto de vista, os autores defendem puras multiplicidades positivas, sínteses operando em um plano de imanência ou consistência, sem exclusões, já que a matéria que lhes serve de suporte não está especificada em nenhuma unidade estrutural ou pessoal, e sim no corpo sem órgãos que preenche os espaços todas as vezes que é preenchido por uma intensidade. Mantendo-se no nível molecular, não é necessário pleitear uma unidade estrutural totalizante e a questão da falta não se coloca mais.

3.4 Como desedipianizar as paisagens

Deleuze e Guattari dão primazia aos investimentos libidinais do campo social em detrimento do investimento familiar, consideram a relação não familiar sempre primeira. Afirmam que o *phallus* nunca foi, nem é o objeto nem a causa do desejo. Trata-se, na verdade, de um aparelho de castrar, de uma máquina que impõe a falta ao desejo, um dos elementos que faz com que a psicanálise mais

tradicional se afaste de uma relação fundamental com o exterior. Deleuze e Guattari consideram, por exemplo, que mulheres e crianças não podem “assumir” sua situação numa sociedade capitalista exatamente por essa relação não ter nada a ver com o *phallus* e a castração, mas pelo fato de estar relacionada a uma dependência econômica insuportável.

O problema prático do Anti-Édipo é devolver às sínteses do inconsciente sua utilização imanente, desedipianizar, destruir crenças para atingir a produção das máquinas desejanças e os investimentos sociais.

Para Deleuze, o território só vale em relação a um movimento através do qual se sai dele avançando para novas regiões; terra nova na qual o desejo funciona segundo seus elementos e fluxos moleculares. Mundo de comunicações transversais, viagem intensiva que desfaz terras em favor das novas terras que cria, e que não precisa de grandes movimentos, pode-se dar no corpo sem órgãos. As máquinas desejanças são cortes-fluxos que cortam e ao mesmo tempo correm para as pequenas conexões as quais são rebatidas numa territorialidade representativa qualquer. Não há desterritorialização sem, ao mesmo tempo, um esforço para se territorializar em outro lugar.

Os autores do Anti-Édipo insistem em enfatizar que, o que faz o esquizo sofrer não é o próprio processo, mas as interrupções que se dão quando aquele que não se deixa edipianizar é neurotizado em família ou psicotizado no asilo. Concluem que talvez a única doença seja a neurose e o Édipo pelo qual tudo se mede.

Deleuze e Guattari propõem que a psicanálise seja unicamente funcional, que se preocupe com os arranjos maquínicos apreendidos na sua dimensão molecular, com órgãos que não remetem para um organismo – cuja dispersão não tem nada a ver com uma falta – mas constituem um modo de presença na multiplicidade.

Sobre a possibilidade de se codificar essa cadeia molecular do desejo, Deleuze e Guattari observam que um código implica duas coisas: uma especificação do corpo pleno como territorialidade de suporte e a ereção de um significante despótico do qual toda cadeia depende. Na cadeia molecular tudo se passa de forma diferente, sua função é codificar os fluxos sobre o corpo sem órgãos que, por sua vez, desfaz os códigos e passa o muro do significante. A

cadeia molecular ainda é significativa porque é feita de signos do desejo; no entanto, esses signos estão sob o regime das disjunções inclusivas.

Os autores sabem que não é fácil desedipianizar as paisagens, mas procuram construir um inconsciente não-figurativo e não-simbólico, uma pintura abstrata, com fluxos-esquizes ou real-desejo, acabando com as condições mínimas de identidade e estrutura. Deleuze e Guattari objetivam desfazer as formas das pessoas e do eu, não para substituí-los por um indiferenciado pré-edipiano, mas pelas linhas de singularidades a-edipianas, pelas máquinas desejantes.

Inspirados em Nietzsche e Espinosa, Deleuze e Guattari denunciam as paixões tristes, os valores em nome dos quais depreciamos a vida. De acordo com Antonioli (1999), as paixões tristes, no caso da psicanálise, são representadas pelo desejo impedido de sair de coordenadas dadas a priori. Ainda de acordo com a autora, em Espinosa, cada individualidade não é concebida como uma forma fechada, definitivamente construída, mas como um conjunto de relações entre velocidades diferentes, encontros de ritmos, que fazem do corpo e da alma não mais substâncias de sujeitos, mas modos. Dessa forma, Espinosa propõe uma mudança concreta na maneira de viver ao postular que um corpo é definido pelo seu poder de afetar e de ser afetado, apontando para uma dimensão onde a vida será sempre uma experimentação, uma busca de encontros, relações e construção de planos de imanência. O poder de ser afetado de um corpo é sempre efetivado em relação com outros corpos. Para Hardt, esse poder define a receptividade de um corpo não como passividade, mas como uma afetividade, noção que proporciona a Deleuze um meio de colocar a experiência interior como uma modalidade da exterioridade corpórea.

A receptividade de um corpo está fortemente ligada à sua expressão externa ativa: a afetividade é um atributo da potência do corpo. Em Nietzsche, como em Espinosa, então, o *pathos* não envolve um corpo “sofrendo” paixões; ao contrário, o *pathos* envolve as afecções que marcam a atividade de um corpo, a criação que é alegria (Hardt, 1996, op. cit., p. 98).

De acordo com Antonioli, com a teoria dos afetos de Espinoza, busca-se compreender, numa comunidade, como os relacionamentos podem se compor para trazer um aumento de potência, e o problema da política não é mais de limitar as liberdades, mas de organizar um mundo cada vez mais largo e intenso; a questão

se desloca de um problema de limitações e de interdições, para girar em torno de composição e de criação.

Segundo Hardt, um agente corpóreo como o de Espinosa, a saber, o indivíduo como um corpo ou um grupo de corpos reconhecidos por seus movimentos e desejos, comuns, pode liderar uma luta contra as paixões tristes e descobrir uma prática da alegria, que se realiza no plano da socialidade, fornecendo os termos para a criação de uma coletividade expansiva.

Para Mengue (1994, op. cit.), a questão central do pensamento de Deleuze é a possibilidade de se conceber um sistema aberto, inserir o múltiplo dentro do pensamento, o princípio de uma conexão permanente, de uma heterogeneidade. Um sistema é aberto quando os conceitos são relacionados a circunstâncias e não mais a essências. De acordo com essa teoria, a psicanálise não poderia se fechar num único sentido; teria que se abrir para o múltiplo, para a diferença e para a possibilidade de conexões e interações novas.

A concepção deleuziana de sistema aberto resulta em uma nova imagem do pensamento, que de acordo com Mengue, não tem por projeto uma repetição da história do pensamento, e sim uma descrição das relações de exterioridade, que são constitutivas do múltiplo.

Mil Platôs (1980), obra que se segue ao *Anti-Édipo*, e que será analisada no próximo capítulo, parece alcançar o objetivo de Deleuze e Guattari de inserir o múltiplo no pensamento. Os autores de *Mil platôs* o consideram como um projeto construtivista, uma teoria das multiplicidades por elas mesmas.

No *Anti-Édipo*, os autores queriam chamar a atenção para os limites da psicanálise edipiana, e para os estragos que Édipo faz na imagem geral que se faz do pensamento. Porém, Deleuze e Guattari apontam que mesmo após o sucesso de seu livro de 1972, o Édipo familiar continuou a impor seu regime na psicanálise e por toda parte do pensamento. A partir disso, os autores resolvem então em *Mil Platôs*, avançar em direção a terras desconhecidas, sem o registro edipiano.

4. A Psicanálise no plano de imanência

4.1 O plano de imanência ou plano de composição

De acordo com José Gil (2007, op. cit.), com a concepção do plano de imanência, a obra inicial de Deleuze muda e o excesso, que é primeiramente muito importante, depois deixa de ser, porque tudo é excessivo no plano de imanência.

Em Mil Platôs, a lógica do conceito de tal plano está presente em quase toda a obra; contudo, antes de entrarmos em seu estudo, impõe-se um esforço no sentido de definir o que seria o plano de imanência. No livro de 1991, *O que é a filosofia*, Deleuze e Guattari falam sobre o que é o plano de imanência que, segundo os autores, não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos.

A idéia de que a filosofia é um construtivismo, com dois aspectos complementares, criar conceitos e traçar planos, marca a posição dos autores. O plano de que falam envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, enquanto os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem somente seus próprios componentes. Os conceitos povoam o plano, enquanto o plano é o meio indivisível em que os conceitos se distribuem sem lhes romper a integridade. O plano assegura o ajuste dos conceitos com conexões crescentes e os conceitos asseguram o povoamento do plano de uma forma sempre variada.

Os conceitos são superfícies ou volumes absolutos, disformes e fragmentários, enquanto o plano é o absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume, mas sempre fractal. Os conceitos são agenciamentos concretos como configurações de uma máquina, mas o plano é a máquina abstrata cujos agenciamentos são as peças. Os conceitos são acontecimentos, mas o plano é o horizonte dos acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais: não o horizonte relativo que funciona como um limite, muda com um observador e engloba estados de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará (Deleuze & Guattari, 1991/1992, p. 52).

O plano de imanência seria a imagem do pensamento que reivindica o movimento do infinito, que pode ser compreendido como o tipo de movimento

que não remete mais as coisas às coordenadas espaço-temporais, ou a pontos fixos de referência. Quando o movimento infinito toma conta de tudo, não há mais lugar para um sujeito e um objeto, a não ser como conceitos, pois o movimento se define por idas e voltas infinitas. Portanto, é fundamental não confundir o plano de imanência e os conceitos que o ocupam.

O plano de imanência é sempre único, variação pura de diversos movimentos do infinito misturados, que longe de romper a univocidade do plano de imanência, constituem sua curvatura variável. Deleuze e Guattari afirmam que apesar de o plano de imanência ser sempre único, existem planos de imanência distintos, que se sucedem ou rivalizam na história. “O plano não é, certamente, o mesmo nos gregos, no século XVII, hoje (e ainda esses termos são vagos e gerais): não é nem a mesma imagem do pensamento, nem a mesma matéria do ser” (Id., *ibid.*, p. 55). Isso seria explicável pelo fato de que o plano não dispõe de nenhum conceito de verdade e, portanto, nele, o verdadeiro só pode ser definido por um “voltar-se na direção de...”. Precisamente pelo fato de que o plano de imanência é pré-filosófico e, portanto, já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco ortodoxos.

De acordo com os autores, o problema da filosofia é o de adquirir uma consistência sem perder nada do infinito em que o pensamento mergulha. Para isso, a filosofia instaura o plano de imanência cuja curvatura variável opera um corte no caos, apelando a uma criação de conceitos que tracem ordenadas intensivas dos movimentos infinitos. Isso tudo é muito diferente da problemática da ciência que busca dar referência ao caos, renunciando por esse propósito aos movimentos e velocidades infinitas, e lhes impondo uma limitação de velocidade.

A imanência nunca será imanente “a” algo. Sempre que um Uno aparece, para além do Uno, invoca-se uma fórmula neoplatônica, e encontra-se um jeito de reintroduzir o transcendente. Os autores afirmam que não é difícil fazer da imanência algo transcendente, e que para isso basta parar o movimento do infinito. Aí a transcendência desce e se instala novamente. A imanência só é imanente a si mesma, ela não pertence a nada senão a si mesma. Deleuze e Guattari consideram que Espinosa foi talvez o único a não ter nenhum compromisso com a transcendência ao conceber a imanência como um plano percorrido pelos movimentos do infinito e preenchido por coordenadas intensivas.

Deleuze e Guattari consideram que há um esforço para acreditarmos que a imanência é uma prisão solipsista, e que o transcendente pode salvar-nos. Os autores apontam que a suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal, é que devolve à imanência os seus direitos. O plano de imanência apresenta apenas acontecimentos, mundos possíveis, o que talvez faça dele uma forma de empirismo radical.

O empirismo não conhece senão acontecimentos e outrem, pois ele é grande criador de conceitos. Sua força começa a partir do momento em que define o sujeito: um *habitus*, um hábito, apenas um hábito num campo de imanência, o hábito de dizer Eu... (Id., *ibid.*, p. 66).

O plano de imanência envolve também as Ilusões, alucinações e sentimentos de toda natureza.

Há, de início, a *ilusão de transcendência*, que talvez preceda todas as outras (sob um duplo aspecto, tornar a imanência imanente a algo, e reencontrar uma transcendência na própria imanência). Depois a *ilusão dos universais*, quando se confunde os conceitos com o plano; mas esta confusão se faz quando se coloca uma imanência em algo, já que este algo é necessariamente conceito: crê-se que o universal explique, enquanto é ele que deve ser explicado, e cai-se numa tripla ilusão, a da contemplação, ou da reflexão, ou da comunicação. Depois, ainda, a *ilusão do eterno*, quando esquecemos que os conceitos devem ser criados. Depois a *ilusão da discursividade*, quando confundimos as proposições com os conceitos... Precisamente, não convém acreditar que todas essas ilusões se encadeiem logicamente como proposições; elas ressoam ou reverberam, e formam uma névoa espessa em torno do plano (Id., *ibid.*, p. 67-68).

Os autores consideram que, talvez, o grande gesto da filosofia, não seja exatamente pensar o plano de imanência, mas mostrar que ele atravessa cada plano. O plano de imanência é o mais íntimo no pensamento, e ao mesmo tempo, o fora absoluto; é ida-e-volta incessante, movimento infinito.

Espinosa, o tornar-se filósofo infinito. Ele 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... (Id., *ibid.*, p. 79).

Para Deleuze, Nietzsche e Espinosa recusam qualquer transcendência, recusam os universais, enfim toda instância que ultrapasse a terra e os homens, por isso, são autores da imanência. Esse mesmo tipo de recusa é empregado por Deleuze para pensar a psicanálise, procurando uma dimensão realmente imanente

do inconsciente. Um campo inconsciente livre dos elementos transcendentais que permeiam a psicanálise mais tradicional onde tudo remete a representações familiares ou da lei. Por certo, Deleuze também busca a liberação para o pensamento psicanalítico.

Em *Conversações* (1972/1990, op. cit.), Deleuze enfatiza, a respeito de *Mil Platôs* – obra já consideravelmente imersa na noção do plano de consistência – que os Platôs constituem um sistema aberto, compostos por diversos modos. Não se trata de um livro regular, organizado em capítulos que vão em direção a uma conclusão, mas de uma obra repleta de acidentes e composta por múltiplos aspectos. Para o filósofo francês, cada platô traça um mapa de circunstâncias de um acontecimento. Portanto, é um livro que briga com um sistema de anticriação.

Em *Mil Platôs* (1980/1995), a psicanálise não ocupa mais o lugar central que ocupava no *Anti Édipo*; agora é a lingüística que recebe maior atenção, o que não nos desvia do percurso proposto por esta dissertação, já que em inúmeros momentos, a psicanálise estabelece relações bastante próximas com a lingüística. A pretensão da lingüística de “fechar a língua sobre si” referindo os enunciados aos significantes e as enunciações aos sujeitos, é denunciada por Deleuze e Guattari, que dessa forma dão continuidade à crítica ao significante e ao estruturalismo. Nesta obra, os autores buscam e se interessam pelo que está fora da lingüística. Valorizam a pragmática, a linguagem penetrada pelas circunstâncias, pelos atos, enfim, defendem uma variação contínua da linguagem. A nosso ver, trata-se de uma variação contínua de todo tipo de sistema, inclusive o sistema psicanalítico, o que fica claramente indicado no *Anti-Édipo* quando consideram que a psicanálise deve ser uma análise de linhas, de espaços, de devires, uma geografia mais do que uma história.

De acordo com Peter Pelbart (Deleuze & Guattari, 1980a/1997, op. cit.), Foucault declara que essa obra é uma introdução à vida não-fascista; a vida que intenciona liberar-se das velhas categorias do negativo, como a lei, o limite, a castração e a falta, para investir no positivo, no múltiplo, no nômade. É preciso recusar, com a devida atenção às regras de prudência, o eu, o sujeito e toda limitação que eles nos impõem.

4.2 As multiplicidades rizomáticas

Para Deleuze e Guattari, um livro é um agenciamento incapaz de ser atribuído a um eu, já que é um lugar de multiplicidade, corpo sem órgãos, local de intensidades puras. *Mil Platôs* é escrito na forma de rizoma.

O rizoma é um conceito apresentado por Deleuze e Guattari em *Mil platôs* a partir da análise de diferentes tipos de pensamentos. O primeiro deles é o pensamento do tipo árvore/raiz, ou pensamento arborífero, que se caracteriza pela necessidade de uma unidade principal, necessária para suportar raízes secundárias. Este tipo de pensamento funciona sob uma lógica binária, que desenvolve a lei do uno que vira dois e depois se torna quatro, realizando assim o que os autores chamam de “pseudo-multiplicidades arborescentes”. O pensamento arborífero não compreende efetivamente a multiplicidade, pois precisa remeter todas as coisas a uma unidade principal.

Outro tipo de pensamento, bastante utilizado na modernidade, seria o da raiz fasciculada, o sistema radícula. Neste caso, de acordo com os autores, a raiz principal deixa de existir e uma multiplicidade de raízes secundárias se instala. Existe um movimento, porém a unidade de uma raiz principal ainda aparece como possível. Portanto, o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo. “Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação” (Deleuze e Guattari, 1980a/1995, op. cit., p. 14).

Deleuze e Guattari consideram que a lógica binária, e as relações biunívocas, predominam na psicanálise, na lingüística e no estruturalismo, e até mesmo na informática, que conserva o arcaico pensamento de atribuir todo o poder de uma máquina a um órgão central. Os autores enfatizam que a árvore, ou a raiz, inspira uma triste imagem do pensamento, que imita o múltiplo a partir de uma unidade superior, de centro. Considerando que toda a nossa cultura esteja fundada numa lógica arborescente, não devemos mais acreditar em pensamentos arboríferos.

Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memórias organizadas. Acontece que os modelos correspondentes são tais que um elemento só recebe

suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações pré-estabelecidas (Id., *ibid.*, p. 26).

Não basta enaltecer o múltiplo. É preciso fazê-lo sem acrescentar sempre uma dimensão superior. É necessário fazer rizomas, que são sistemas abertos capazes de construir múltiplas conexões. “Subtrair o único da multiplicidade a ser construída; escrever a n-1. Tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas” (Id., *ibid.*, p. 15).

A conexão e a heterogeneidade são princípios ativos de um rizoma, que pode ter qualquer um dos seus pontos conectado a qualquer outro, o que o torna muito diferente do sistema *arvore/raiz*, que tem um ponto, uma ordem fixa. Para os autores, as multiplicidades são rizomáticas, porque não se deixam sobrecodificar, nem jamais dispõem de uma dimensão suplementar ao número de suas linhas. As multiplicidades são planas, ocupam todas as suas dimensões.

Deleuze e Guattari nos mostram que todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado e significado, mas também as linhas de fuga, as linhas de desterritorialização, as quais participam do rizoma fazendo uma aliança com o molecular. Trata-se de uma comunicação entre linhas transversais que embaralham o sistema da genealogia.

O rizoma faz mapa, volta-se para a experimentação no real e não pode ser explicado por nenhuma estrutura profunda. Os autores consideram que a psicanálise clássica tem como objeto um inconsciente ele mesmo representante, paralisado em complexos codificados, e que ela tem como finalidade a exploração de um inconsciente já dado e camuflado. Ao contrário desse tipo de psicanálise, o mapa – que faz parte do rizoma – não reproduz um inconsciente fechado sobre si mesmo. Ele o constrói, contribui para o seu desbloqueio, faz conexões. Dado que é um sistema aberto, conectável em todas as suas dimensões, ele partilha com o rizoma a característica de ter múltiplas entradas. “Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ‘ao mesmo’” (Id., *ibid.*, p. 22).

Os autores se perguntam se com essa separação fazer mapas/fazer decalques, não estariam sendo dualistas, opondo um bom e um mau lado. Porém

expõem de forma bem clara que quando um sistema é fechado e arborificado, acaba-se com o desejo, que sempre se move e produz por rizoma.

O decalque já traduziu o mapa em imagem, já transformou o rizoma em raízes e radículas. Organizou, estabilizou, neutralizou as multiplicidades segundo eixos de significância e de subjetivação que são os seus. Ele gerou, estruturalizou o rizoma, e o decalque já não reproduz senão ele mesmo quando crê reproduzir outra coisa. Por isso ele é tão perigoso. Ele injeta redundâncias e as propaga. O que o decalque reproduz do mapa ou do rizoma são somente os impasses, os bloqueios, os germes de pivô ou os pontos de estruturação. Vejam a psicanálise e a lingüística: uma só tirou decalques ou fotos do inconsciente, a outra, decalques ou fotos da linguagem, com todas as traições que isso supõe (não é de espantar que a psicanálise tenha ligado a sua sorte à da lingüística). Vejam o que acontece já ao pequeno Hans em pura psicanálise de criança: não se parou nunca de lhe quebrar seu rizoma, de lhe manchar seu mapa, de colocá-lo no bom lugar, de lhe bloquear qualquer saída, até que ele deseje sua própria vergonha e sua culpa, fobia (impede-se-lhe o rizoma do prédio, depois, o da rua, enraizando-o na cama dos pais, radiculando-o sobre o seu próprio corpo, e, finalmente bloqueando-o sobre o professor Freud). Freud considera explicitamente a cartografia do pequeno Hans, mas sempre somente para rebatê-la sobre uma foto de família (Id., *ibid.*, p. 23).

Os autores destacam, então, a importância de uma outra operação, que religa os decalques ao mapa e relaciona as raízes ou as árvores a um rizoma. Estudar o inconsciente seria, então, como por exemplo no caso do pequeno Hans, mostrar como ele tenta constituir um rizoma, com a casa da família, mas também com a linha de fuga da rua, ao invés de prender o menino apenas nas dimensões familiares.

Considerando que o mapa ou o rizoma têm entradas múltiplas, os autores observam que se pode entrar nelas também pelo caminho dos decalques ou das árvores/raízes e que, efetivamente, seremos obrigados a cair em impasses, a passar por poderes significantes, a nos apoiar em formações edipianas, territorialidades endurecidas, assim como, em outros casos, também iremos nos deparar com linhas de fuga que façam explodir as raízes e operar novas conexões.

Aos sistemas centrados, os autores opõem sistemas a-centrados, nos quais as comunicações se fazem de um vizinho a um vizinho qualquer, onde as unidades principais não pré-existem e nos quais os indivíduos são todos intercambiáveis, definindo-se tão somente por um estado em um dado momento. A oposição centro/a-centrado, encontra expressão na definição de que N será sempre, desde então, n-1.

O rizoma põe em jogo regimes de signos muito diferentes, ele não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem um múltiplo que deriva do uno. De acordo com Deleuze e Guattari, o rizoma não é feito de unidades, mas de dimensões, de direções cambiantes. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual cresce, transborda, e muda de natureza. Oposto a uma estrutura, o rizoma é feito somente de linhas, linhas estratificadas, territorializadas, e linhas de fuga desterritorializadas. O rizoma, contrariamente a árvore, não é objeto de reprodução, ele procede por variação e expansão, se refere a um mapa que deve ser construído com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. Para os autores, contra os sistemas centrados de comunicação hierárquica e ligações pré-estabelecidas, o rizoma é um sistema acentrado, não hierárquico e não significativo, definido apenas por uma circulação de estados. O que está em questão no rizoma é uma relação com todos os tipos de devires.

O que no *Anti-Édipo* era pensado em termos de investimento paranóico, nos *Mil Platôs* atenderá pela categoria de sedentário, da mesma forma que o que foi pensado em termos de investimento esquizóide, será agora remetido à categoria de nômade. O nômade é aquele que consegue viver em rizoma, em um sistema aberto a novas conexões, não busca identidades fixas nem unidades originárias, e constitui sua relação com a terra pelo movimento de desterritorialização e reterritorialização. O sedentário busca a raiz, o território como terreno fixo e imutável. Temos aí duas formas diferentes de se relacionar com as coordenadas existenciais. Em cada caso, é preciso descobrir qual a natureza do investimento libidinal no campo social, sedentária ou nomádica.

Deleuze e Guattari afirmam ainda que não é fácil perceber as coisas pelo meio, e não de cima para baixo, ainda mais partindo de uma história que sempre foi escrita do ponto de vista dos sedentários. Faz-se necessária uma apologia ao nomadismo.

Escrever a n, n-1, escrever por intermédio de slogans: faça rizoma e não raiz, nunca plante! Não semeie, pique! Não seja nem uno nem múltiplo, seja multiplicidades! Faça a linha e nunca o ponto! A velocidade transforma o ponto em linha! Seja rápido, mesmo parado! Linha de chance, jogo de cintura, linha de fuga. Nunca suscite um general em você! Nunca idéias justas, justo uma idéia (Godard). Tenha idéias curtas. Faça mapas, nunca fotos nem desenhos. Seja a

pantera cor de rosa e que vossos amores sejam como a vespa e a orquídea, o gato e o babuíno (Id., *ibid.*, p. 6).

Um rizoma não começa nem conclui; ele se encontra sempre no meio. Enquanto a árvore impõe o verbo “ser”, o rizoma fortalece a conjunção “e...e...e...”, desenraizando o verbo ser e produzindo multiplicidades. O inconsciente não pode ser reduzido a ter que significar alguma coisa, seguindo um modelo arborífico. Com Deleuze e Guattari, a questão gira em torno da produção, e o rizoma é a produção do inconsciente, com novos enunciados, outros desejos.

Ainda a psicanálise: não somente em sua teoria, mas em sua prática de cálculo e de tratamento, ela submete o inconsciente a estruturas arborescentes, a grafismos hierárquicos, a memórias recapituladoras, órgãos centrais, falo, árvore-falo. A psicanálise não pode mudar de método a este respeito: sobre uma concepção ditatorial do inconsciente ela funda seu próprio poder ditatorial. A margem de manobra da psicanálise é, por isso, muito limitada. Há sempre um general, um chefe, na psicanálise como em seu objeto (general Freud). Ao contrário, tratando o inconsciente como um sistema a-centrado, quer dizer, como uma rede maquínica de autômatos finitos (rizoma), a esquizo-análise atinge um estado inteiramente diferente do inconsciente (Id., *ibid.*, p. 28).

Deleuze e Guattari consideram que, em *Mil Platôs*, o comentário sobre *O homem dos lobos* (Freud, 1918/1996) constitui um definitivo adeus à psicanálise tradicional com suas divisões dualistas entre consciente e inconsciente, natureza e cultura, corpo e alma. Os autores querem falar das multiplicidades que constituem a própria realidade e que ultrapassam distinções simplistas. As multiplicidades não supõem nenhuma unidade, nenhuma totalidade e não remetem a um sujeito, e sim a singularidades, devires, rizoma, plano de composição, territórios e níveis de desterritorialização.

Naquele dia o homem dos lobos saiu do divã particularmente cansado. Ele sabia que Freud tinha o talento de tangenciar a verdade, passando ao lado, para, depois, preencher o vazio com associações. Ele sabia que Freud não conhecia nada sobre lobos nem tampouco sobre ânus. Freud compreendia somente o que era um cachorro. Isso não bastava, não bastaria. O Homem dos lobos sabia que Freud o declararia logo curado, mas que de fato ele não estava, e que ele continuaria a ser tratado eternamente por Ruth, por Lacan, por Leclaire. Ele sabia, enfim, que estava em vias de adquirir um verdadeiro nome próprio, homem dos lobos, bem mais adequado que o seu, posto que ele acedia à mais alta singularidade na apreensão instantânea de uma multiplicidade genérica: os lobos – mas que este novo, este verdadeiro nome próprio ia ser desfigurado, mal ortografado, retranscrito em patronímico (Deleuze e Guattari, 1980a/1995, *op. cit.*, p. 39-40).

No artigo *O inconsciente* (Freud, 1915b/1996), Freud faz uma distinção entre neurose e psicose. Deleuze e Guattari consideram que o autor realiza um interessante procedimento de redução nesse artigo, ao postular que o neurótico guia suas comparações ou identificações com base em representação de coisas, enquanto o psicótico tem somente a representação de palavras. Os autores observam que, para Freud, quando a coisa explode e perde sua identidade, pode-se contar com a palavra para restabelecer uma identidade. O neurótico é capaz de comparar globalmente uma cicatriz à castração, uma meia com uma vagina, enquanto o psicótico é capaz de apreender a pele como uma multiplicidade de poros, a meia como uma multiplicidade de malhas. Para os autores, assim que Freud descobre o inconsciente, com sua arte das multiplicidades moleculares, ele em seguida já retorna às unidades molares.

Freud decide tratar-se de neurose o caso do “Homem dos lobos”. Seu paciente conta que sonhou com seis ou sete lobos em cima de uma árvore e desenhou apenas cinco, o que intriga Freud, que segundo Deleuze e Guattari, emprega então mais um procedimento de redução, a associação-livre no nível das representações das coisas, com o objetivo de retornar à identidade da pessoa ou do objeto supostamente perdido.

A operação é feita pela associação do sonho com o conto *O lobo e os sete cabritinhos* (dos quais somente seis foram comidos). Assiste-se ao júbilo redutor de Freud, vê-se literalmente a multiplicidade sair dos lobos para afetar cabritinhos que não têm estritamente nada a ver com a história. Sete lobos que são apenas cabritinhos; seis lobos, posto que o sétimo cabritinho (o homem dos lobos em pessoa) esconde-se no relógio; cinco lobos; posto que talvez tenha sido às cinco horas que ele viu seus pais fazendo amor e que o algarismo romano V está associado à abertura erótica das pernas femininas, três lobos, posto que os pais fizeram amor três vezes; dois lobos, posto que eram os dois pais *more ferarum*, ou mesmo dois cães que a criança, antes, teria visto copularem; depois, um lobo, posto que o lobo é o pai, o que já sabia desde o início; finalmente, zero lobo, posto que ele perdeu sua cauda, não menos castrado que o castrador. Zomba-se de quem? Os lobos não tinham qualquer chance de se salvar, de salvar sua matilha: decidiu-se desde o início que os animais podiam servir apenas para representar um coito entre pais, ou, ao contrário, para serem representados por um tal coito. Manifestamente, Freud ignora tudo sobre a fascinação exercida pelos lobos, do que significa o apelo mudo dos lobos, o apelo por devir-lobo (Deleuze e Guattari, 1980a/1995, op. cit., p. 41/42).

Os autores se perguntam quem ignora o fato de que os lobos andam em matilha, e concluem que ninguém, exceto Freud, que mais uma vez transforma em unidade aquilo que se apresentava como multiplicidade. O que parece ser de fato

importante, para Deleuze e Guattari, no devir-lobo é exatamente a posição de massa, mais especificamente, a posição do próprio sujeito em relação à matilha, em relação à multiplicidade-lobo, a maneira de ele aí entrar ou não, ligar-se ou não à multiplicidade.

O inconsciente é, antes de mais nada, uma multidão, mas Freud teima em confundir multidões com uma pessoa. Uma multiplicidade de poros, uma multiplicidade de lobos, nada disso se deixa reduzir, mas nos remete a um certo estatuto das formações do inconsciente. Para Deleuze e Guattari, o deserto é povoado, o corpo pleno sem órgãos é um corpo povoado de multiplicidades, e o problema do inconsciente, nada tem a ver com a geração, mas com o povoamento, com a população, com multiplicidades em que cada elemento não pára de variar e modificar sua distância em relação aos outros.

As multiplicidades não têm o princípio de sua matéria num meio homogêneo, mas nas forças que agem nelas, nos fenômenos físicos que as ocupam. Deleuze e Guattari se surpreendem com o fato de que Freud, mesmo reconhecendo a multiplicidade das “correntes” libidinais que coexistem no “Homem dos lobos”, continue sempre buscando a redução a um uno: no inconsciente, os lobos serão substitutos de um único e mesmo pai. Para Deleuze e Guattari seria preciso compreender o caso em intensidade.

O lobo como apreensão instantânea de uma multiplicidade em tal região não é um representante, um substituto, é um eu sinto. Sinto que me transformo em lobo, lobo entre lobos, margeando lobos, e o grito de angústia, o único que Freud ouve: ajude-me a não me tornar lobo (ou, ao contrário, a não fracassar neste devir). Não se trata de representação: não acreditar que se é um lobo, representar-se como lobo. O lobo, os lobos são intensidades, velocidades, temperaturas, distâncias variáveis indecomponíveis. É um formigamento, uma inflamação. E quem pode acreditar que a máquina anal nada tenha a ver com a máquina dos lobos, ou que os dois estejam somente ligados pelo aparelho edípiano, pela figura demasiado humana do pai? (Id., *ibid.*, p. 45).

As multiplicidades são intensidades desterritorializadas, linhas de fuga, devir. Um lobo, um devir-lobo é uma partícula de um inconsciente molecular. Deve-se, entretanto estar bastante atento para distinguir os tipos de multiplicidades, para não fazer do múltiplo o fragmento de uma unidade ou de uma totalidade por vir. É preciso escapar da dialética entre o múltiplo e o uno, e pensar o múltiplo em estado puro.

Deleuze e Guattari distinguem multiplicadores arborescentes e multiplicidades rizomáticas, macro e micromultiplicidades, multiplicidades molares totalizáveis e organizáveis em consciência, e multiplicidades moleculares libidinais inconscientes, intensivas, constituídas de partículas que, passando umas nas outras, não param de fazer-se e de desfazer-se. Os autores não desejam opor dois tipos de multiplicidades, as máquinas molares e as máquinas moleculares; afirmam, sim, que existem unicamente multiplicidades de multiplicidades que formam um mesmo agenciamento.

O sistema de árvores tem linhas rizomáticas, assim como o rizoma tem pontos de arborescência. É preciso deixar claro que as linhas de desterritorialização só são possíveis por conta de circuitos territorializados.

Sendo assim, para os autores, o inconsciente engloba tudo, multiplicidades molares e moleculares, é um agenciamento dos dois onde as multiplicidades coexistem se penetram e mudam de lugar, são máquinas que intervêm em um dado momento para formar um agenciamento produtor de enunciado.

Os autores insistem que Freud, no caso do “Homem dos lobos”, não compreende o que é um agenciamento libidinal com todas as máquinas postas em jogo. Só vê um aparelho edipiano, do qual faz o único motor imóvel a ser encontrado em todo lugar. Os enunciados edipianos existem; isto não está sendo negado. Mas não podem ser tratados como os únicos, já que todo enunciado é o produto de um agenciamento maquínico, de agentes coletivos de enunciação, de multiplicidades. Eles nunca são individuais.

Para Deleuze e Guattari, o nome próprio não designa um indivíduo, o nome próprio é a apreensão instantânea de uma multiplicidade. Quando o indivíduo se abre a um exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam, é que ele adquire um verdadeiro nome próprio. “Homem dos lobos” seria um verdadeiro nome próprio que remete aos devires, intensidades de um indivíduo despersonalizado e multiplicado. Mas a psicanálise não compreende o múltiplo, só pensa em castração, só vê um pai onde existem lobos, um indivíduo domesticado onde existiam intensidades selvagens.

Não se reprova a psicanálise só por ter selecionado enunciados edipianos, pois estes enunciados, numa certa medida, ainda fazem parte de um agenciamento maquínico em relação ao qual eles poderiam servir de índices a corrigir, como num cálculo de erros. Reprova-se a psicanálise por ter-se servido da enunciação

edipiana para levar o paciente a acreditar que ele ia produzir enunciados pessoais, individuais, que ele ia finalmente falar em seu nome. Ora, tudo é uma armadilha desde o início: nunca o homem dos lobos poderá falar. Ele pode falar o que quiser dos lobos, gritar como um lobo, Freud nem escuta, olha seu cão e diz: “é papai”. Enquanto isso dura, Freud diz que se trata de neurose, quando a coisa quebra, é psicose. O homem dos lobos receberá a medalha psicanalítica por serviços prestados à causa, e até pensão alimentícia como as que se dá aos antigos combatentes mutilados. Não teria podido falar em seu nome a não ser que se houvesse posto às claras o agenciamento maquínico que produzia nele tais e tais enunciados. Mas não se trata disso em psicanálise: no mesmo momento em que se persuade o sujeito de que ele vai proferir seus enunciados mais individuais, retira-se-lhe toda condição de enunciação. Calar as pessoas, impedi-las de falar, e, sobretudo, quando elas falam, fazer de conta que não disseram nada: famosa neutralidade psicanalítica (Id., *ibid.*, p. 51-52).

O homem dos lobos permanece, dessa forma, com todos os seus lobos na garganta, sufocado por tudo que tinha a dizer, com toda esta carga libidinal sobre o seu corpo sem órgãos, cansado. “Anunciarão somente que ele voltou a ser bem educado, polido, resignado, ‘honesto e escrupuloso’; numa palavra, curado. Ele se vinga, lembrando que a psicanálise carece de uma visão verdadeiramente zoológica” (Id., *ibid.*, p. 52).

4.3 Desarticulando os estratos dominantes do organismo, da significância e da subjetivação.

A propósito do corpo, entendido dentro desta perspectiva de multiplicidades rizomáticas, Deleuze e Guattari discorrem sobre como criar para si um corpo sem órgãos.

Os autores dizem que de qualquer forma, tem-se um ou vários CsO, que não se pode desejar sem construí-lo, que se trata de uma experimentação inevitável, e que estamos sobre ele: esse é o lugar onde dormimos, desejamos, lutamos, fracassamos. Não se chega ao corpo sem órgãos, porque já estamos sobre ele. O que não é tranquilizador porque podemos falhar, construir agenciamentos que nos levem à morte. O CsO não é um conceito, mas um conjunto de práticas.

“No dia 28 de novembro de 1947, Artaud declara guerra aos órgãos.” (Deleuze & Guattari, 1980b/1996, p. 10). Para os autores de *Mil Platôs*, o Cso está a caminho desde que o corpo se cansou dos órgãos e os quer perder. Desde o corpo hipocondríaco, que sente ter órgãos destruídos, mas no entanto nada

acontece a sua saúde, ao corpo esquizo que desenvolve uma luta ativa contra os órgãos chegando mesmo à catatonia.

Mas porque esse desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também pleno de energia, de êxtase, de dança? Então, por que esses exemplos? Por que é necessário passar por eles? Corpos esvaziados em lugar de plenos. Que aconteceu? Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos são derrotados nessa batalha. Será tão triste e perigoso não mais suportar os olhos para ver, os pulmões para respirar, a boca para engolir, a língua para falar, o cérebro para pensar, o ânus e a laringe, a cabeça e as pernas? Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o *sinus*, ver com a pele, respirar com o ventre, coisas simples, entidade, corpo pleno, viagem imóvel, anorexia, visão cutânea, Yoga, Krishna, *love*, experimentação. Onde a psicanálise diz: pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. 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 (Id., *ibid.*, p. 11).

Para cada tipo de CsO deve-se perguntar de que tipo se trata, como é fabricado, quais são seus modos, o que acontece, com que variantes. Deve-se fazer uma análise infinita sobre aquilo que é produzido sobre o CsO. Os autores consideram que o CsO é, e deve ser, uma experimentação muito delicada, porque não pode haver estagnação dos modos nem construções que constantemente tangenciem perigos e esvaziem o CsO em vez de preenchê-lo. Pode-se criar um CsO escolhido como um bom lugar e, no entanto, alguma coisa impede a circulação das intensidades, existe um ponto de bloqueio e nada passa. Bloquear, ser bloqueado é ainda uma intensidade, mas o importante em cada caso é definir o que faz passar e o que impede a passagem de intensidades.

Um CsO só pode ser ocupado, povoado, pelas intensidades que passam e circulam nele. O CsO é um espaço intensivo e não extenso, ele é matéria intensiva e não formada, não estratificada, matriz intensiva onde não existem intensidades negativas nem contrárias.

Deleuze e Guattari se perguntam se o grande livro sobre o CsO não seria a *Ética*, de Espinosa. Os atributos seriam os tipos de CsO, substâncias, potência, e os modos seriam tudo o que se passa sobre ele, as vibrações, as migrações.

O Cso pode ser pensado como limite imanente, campo de imanência do desejo, plano de consistência próprio do desejo como processo de produção, sem referências a instâncias exteriores, a faltas.

O desejo é traído e arrancado do seu campo de imanência, do Cso, sempre que é pensado sob a lógica da lei negativa da falta, da regra exterior do prazer, e do ideal transcendente. Para os autores, a psicanálise clássica encontra novos meios para inscrever o desejo nestas categorias.

O campo de imanência não é interior ao eu, mas também não vem de um eu exterior ou de um não-eu. Ele é antes como o fora absoluto que não conhece mais os Eu, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram (Id., *ibid.*, p. 18).

O campo de imanência ou plano de consistência deve ser construído, e pode sê-lo por agenciamentos de tipos muito diferentes: perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, que possuem diferentes tipos de corpo sem órgãos. O plano de consistência é o conjunto de todos os Cso, pura multiplicidade da qual um pedaço pode ser chinês, outro americano, outro medieval. Movimento de desterritorialização generalizada onde cada um pega e faz o que pode, segundo seus gostos.

Para Deleuze e Guattari, o organismo não seria um corpo, mas um estrato sobre o CsO, um fenômeno de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, e organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil. Não paramos de ser estratificados, e o CsO é a realidade sobre a qual vão se formar coagulações que compõem um organismo, acompanhado também de uma significação e de um sujeito.

O Cso grita: fizeram-me um organismo! Dobraram-me indevidamente! Roubaram meu corpo! O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito. É ele o estratificado. Assim, ele oscila entre dois pólos: de um lado, as superfícies de estratificação sobre as quais ele é rebaixado e submetido ao juízo, e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação. E se o CsO é um limite, se não se termina nunca de chegar a ele, é porque há sempre um estrato atrás de um outro estrato, um estrato engastado em outro estrato. Porque são necessários muitos estratos e não somente o organismo para fazer o juízo de Deus. Combate perpétuo e violento entre o plano de consistência, que libera o CsO, atravessa e desfaz todos os estratos, e as superfícies de estratificação que o bloqueiam ou rebaixam (Id., *ibid.*, p. 21-22).

Para os autores, os três grandes estratos que nos amarram mais diretamente são os estratos do organismo, da significância e da subjetivação. A superfície de organismo diz que você será organizado e terá um corpo articulado, se não será considerado marginal, ou depravado. No estrato da significância, você deverá ser significante e significado, intérprete e interpretado, se não, mais uma vez, será desviante. No ponto da subjetivação ou sujeição, você será sujeito e, como tal, fixado, se não correrá o risco de ser um vagabundo.

O CsO procura se opor a estas estratificações e propor desarticulações, ou múltiplas articulações, experimentações sobre o plano de imanência; ele vem propor o nomadismo como movimento, viagens intensivas, dessubjetivação.

Desarticular um organismo, para os autores, é relativamente simples e nós o fazemos sempre. As questões fundamentais dizem respeito à prudência necessária e ao perigo da overdose. Desarticular o organismo, desfazê-lo, significa abrir o corpo a novas experimentações, agenciamentos, conjunções, sem que isso leve à morte ou ao suicídio. Não podemos confundir movimentos de autodestruição, implícitos na visão freudiana da pulsão de morte, com a visão deleuziana da pulsão de morte.

Segundo Deleuze e Guattari, desfazer o organismo não é mais fácil do que desfazer os outros estratos dominantes de nossa cultura, o da significância ou o da subjetivação. A noção de significância, impregnada em nossa forma de pensar, impede que o inconsciente se liberte da interpretação e possa se tornar uma verdadeira produção. Já o conceito de sujeito teima em nos fixar a uma realidade dominante e nos impede de fazer da consciência um meio de exploração. Porém, para realizar essa desarticulação dos estratos dominantes, a prudência se faz necessária nos três casos.

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. Por isso encontrava-se desde o início o paradoxo desses corpos lúgubres e esvaziados: eles haviam se esvaziado de seus órgãos ao invés de buscar os pontos nos quais podiam pacientemente e momentaneamente desfazer esta organização dos órgãos que se chama organismo (Id., *ibid.*, p. 23).

Um movimento muito violento de liberação dos estratos, sem a prudência necessária, traz a catástrofe, entradas sem saídas, em vez de traçar um plano. “O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeito – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca” (loc. cit.). Consideramos que, neste momento, ao enfatizar as regras de prudência, Deleuze e Guattari conseguem desfazer os mal-entendidos gerados pelo *Anti-Édipo* que, supostamente, incitaria atitudes “irresponsáveis”.

Para construir um plano de composição, é necessário instalar-se sobre um estrato, experimentar o que ele tem a oferecer, buscar dentro dele espaços favoráveis, linhas de fuga possíveis, movimentos de desterritorialização, enfim, ter sempre em vista um pedaço de uma nova terra. É dessa forma que o CsO se revela pelo que é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, puras intensidades, pequena máquina privada pronta para ramificar-se em outras máquinas coletivas.

(...) o corpo sem órgãos substitui o organismo, a experimentação substitui toda interpretação da qual ela não tem mais necessidade. Os fluxos de intensidade, seus fluidos, suas fibras, seus contínuos e suas conjunções de afetos, o vento, uma segmentação fina, as micro-percepções substituíram o mundo do sujeito. Os devires, devires-animais, devires-moleculares, substituem a história individual ou geral (Id., *ibid.*, p. 25).

Tudo muda de figura: em vez de um organismo que funciona, temos um Cso que se constrói. Os devires e as intensidades substituem os atos a serem explicados, interpretados. O CsO não pára de se fazer e se, por exemplo, está ligado à infância, não é no sentido de uma regressão do adulto à criança, mas sim como um bloco de infância, devir-criança que é o contrário da recordação infantil.

Não se trata absolutamente de um corpo despedaçado, esfacelado, ou de órgãos sem corpos (OsC). O CsO é exatamente o contrário. Não há órgãos despedaçados em relação a uma unidade perdida, nem retorno ao indiferenciado em relação a uma totalidade diferenciável. Existe, isto sim, distribuição das razões intensivas de órgãos, com seus artigos positivos indefinidos, no interior de um coletivo ou de uma multiplicidade, num agenciamento e segundo conexões maquinicas operando sobre um CsO. *Logos espermáticos*. O erro da psicanálise é o de ter compreendido os fenômenos de corpos sem órgãos como regressões, projeções, fantasmas, em função de uma imagem do corpo. Por isso, ela só percebia o avesso das coisas, substituíria um mapa mundial de intensidades por fotos de família, recordações de infância e objetos parciais. Ela nada compreendia acerca do ovo, nem dos artigos indefinidos, nem sobre a contemporaneidade de um meio que não pára de se fazer (Id., *ibid.*, p. 28).

Há desejo toda vez que há constituição de um CsO, e existem desejos de todos os tipos, desejo fascista, desejo de dinheiro, etc. É a partir disso que Deleuze e Guattari propõem que uma análise deve se preocupar em saber se possuímos os meios de realizar a seleção que separa o CsO de corpos vazios, cancerosos, totalitários. O que importa, não é denunciar falsos desejos, até porque estes não existem. Importante é saber distinguir o que remete à proliferação de estratos ou à desestratificação violenta, e o que remete à construção do plano de consistência.

Para os autores, a psicanálise mais tradicional perdeu o contato com o real porque se distanciou excessivamente do CsO ao traduzir tudo em fantasmas, significâncias e subjetivações. O Cso é o real, o que resta quando tudo foi retirado.

Deleuze e Guattari acreditam nos devires moleculares que minam as grandes potências molares, como a família, a profissão e a conjugalidade. Eles preferem pensar a partir de uma corrente alternativa, de uma circulação de afetos impessoais que tumultua os projetos significantes e os sentimentos subjetivos, constituindo uma irresistível desterritorialização que anula de antemão as tentativas de reterritorialização edipiana, conjugal ou profissional. Os autores pensam em termos de devires: devir-intenso, devir-imperceptível, devir-animal, devir-mulher.

Com relação ao devir-animal, os autores do *Mil Platôs* consideram que um dos principais problemas da história natural foi o de pensar as relações dos animais entre si, enquanto essa história só pode ser pensada em termos de relações entre *a* e *b*. A história natural concebe de duas maneiras as relações entre animais: como série ou como estrutura. Na série, diz-se que *se assemelha a b*, *b* assemelha-se a *c*, e vai procedendo assim por diante, com semelhanças que diferem ao longo de toda uma série, ou de uma série para outra, sendo que todos esses termos remetem a um termo único, a perfeição como razão da série. Já no caso da estrutura, *a* está para *b*, assim como *c* está para *d*, e cada uma dessas relações realiza à sua maneira a perfeição considerada. Existem diferenças que se assemelham numa estrutura, e de uma estrutura para outra. Fazem-se distinções em termos de semelhanças e também de descendências ou filiações.

Deleuze e Guattari comentam a teoria de Jung, a propósito do arquétipo como inconsciente coletivo, onde o animal tem um papel particularmente importante nos sonhos, nos mitos e nas coletividades humanas. Dada uma imagem

perturbadora, deve-se integrá-la em sua série arquetípica, que pode integrar seqüências femininas ou masculinas, infantis, animais, vegetais. Diferentemente da história natural, não é mais o homem que é o termo eminente da série. Os arquétipos funcionam como “representações analógicas”. Não se trata mais de instaurar uma organização serial do imaginário, mas uma ordem simbólica e estrutural do entendimento. Não se trata mais de graduar semelhanças, e de chegar, em última instância a uma identificação do homem e do animal no seio de uma participação mística, trata-se de ordenar as diferenças para chegar a uma correspondência das relações. De acordo com os autores, o entendimento simbólico substitui a analogia de proporção por uma analogia de proporcionalidade. O estruturalismo pensa em fazer uma grande revolução, onde o mundo se torna mais razoável. Um homem não pôde dizer que é um touro, mas pôde sim dizer que é para a mulher aquilo que o touro é para uma vaca. No entanto, uma correspondência de relações não faz um devir.

Deleuze e Guattari acreditam na existência de devires-animais que atravessam o homem, e consideram evidente que o estruturalismo não dá conta desses devires porque ele é feito precisamente para negar ou ao menos desvalorizar sua existência, considerada como fenômeno de degradação que se desvia da ordem verdadeira.

Assim como um devir não é uma correspondência de relações, ele também não é uma semelhança, uma imitação, ou uma identificação. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. A alternativa que nos faz dizer que ou imitamos, ou somos, é falsa. “O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna” (Deleuze e Guattari, 1980c/1997, op. cit., p. 18).

O devir é da ordem da aliança e não da filiação: verdadeiros devires colocam em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes. O devir é feito de rizoma, não de árvores genealógicas. Deleuze e Guattari dizem que Devir é um verbo com toda sua consistência, o qual não se reduz ou nos conduz a “parecer”, “ser”, “equivaler” ou “produzir”.

Há toda uma política dos devires-animais, como uma política da feitiçaria: esta política se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado. Eles exprimiriam antes grupos minoritários, ou oprimidos, ou proibidos, ou revoltados, ou sempre na borda das instituições

reconhecidas, mais secretos ainda por serem extrínsecos, em suma, anômicos. Se o devir-animal toma a forma da tentação, e de monstros suscitados na imaginação pelo demônio, é por acompanhar-se em suas origens como em sua empreitada, por uma ruptura com as instituições centrais, estabelecidas ou que buscam se estabelecer (Id., *ibid.*, p. 30).

Segundo os autores, a psicanálise ortodoxa encontrou freqüentemente a questão dos devires animais do homem, na criança e, sobretudo, no masoquismo. No entanto, a psicanálise mais tradicional massacrou o devir-animal no homem e na criança. Limitou-se a ver no animal um representante das pulsões ou uma representação dos pais. Para os autores, esta psicanálise não conhece os agenciamentos que uma criança pode montar para resolver um problema cujas saídas lhe estão sendo barradas; as crianças constroem um plano, e não um fantasma.

Mas, para quebrar um devir-animal, basta justamente extrair-lhe um segmento, abstrair-lhe um momento, não considerar as velocidades e as lentidões internas, parar a circulação dos afetos. Então não há mais do que semelhanças imaginárias entre termos, ou analogias simbólicas entre relações. Tal segmento remeterá ao pai, tal relação de movimento e de repouso à cena primitiva, etc. Sem dúvida, é preciso reconhecer que a psicanálise não basta para provocar essa quebra. Ela apenas desenvolve um risco compreendido no devir. Sempre o risco de voltar a se “fazer” de animal, o animal domestico edipiano (Id., *ibid.*, p. 46).

O plano de imanência fracassa quando um outro plano volta à força e, mais uma vez, só reconhece semelhanças entre elementos e analogias entre relações. O plano de consistência, em vez de reduzir a dois o número de dimensões das multiplicidades, recorta-as todas para fazer coexistir outras tantas multiplicidades planas com dimensões quaisquer. O plano de imanência é a máquina abstrata na qual cada agenciamento é uma multiplicidade, um devir. Uma intensidade é um indivíduo, uma *hecceidade*, uma individuação sem sujeito. Tudo se torna imperceptível, tudo é devir-imperceptível no plano de consistência, mas é justamente nele que o imperceptível é visto ou ouvido.

Para os autores, vemos-nos tomados em segmentos de devir, entre os quais se pode estabelecer uma espécie de ordem ou de progressão aparente, que começa no devir-mulher, passa pelo devir-criança, devir-animal, vegetal ou mineral, até chegar aos devires-moleculares.

O devir é um processo do desejo, princípio de aproximação que indica o mais rigorosamente possível uma zona de vizinhança ou de co-presença de uma

partícula. Dessa forma, todos os devires são moleculares, coletividades moleculares, hecceidades, e não sujeitos molares que conhecemos fora de nós. Há um devir-mulher, um devir-criança, que não se parecem com a mulher ou com a criança como entidades molares distintas. Por entidade molar, podemos entender aqui, por exemplo, a mulher percebida a partir de uma dualidade que a opõe ao homem como determinada por sua forma, marcada como sujeito. O devir-mulher não é, definitivamente, imitar essa entidade, transformar-se nela, mas sim emitir partículas que entrem na zona de vizinhança de uma micro-feminilidade, produzir em nós mesmos uma mulher molecular. Os autores consideram que também não basta fazer como a psicanálise clássica e falar de uma bissexualidade, na qual cada sexo contém o outro e deve desenvolver em si mesmo o seu pólo oposto; isso seria interiorizar a máquina binária, e não sair da lógica dual.

Para Deleuze e Guattari, todos os devires começam e passam pelo devir-mulher, que é a chave de todos os outros devires. Isso porque é à menina, primeiro, de quem se rouba o corpo, com advertências do tipo, “pare de se comportar assim” ou “você não é um moleque”. É dela que se rouba seu devir para impor-lhe uma história, ou uma pré-história. O menino vem logo depois. É-lhe mostrado o exemplo da menina, indicando-a como objeto de seu desejo, um organismo oposto. Exatamente por ser a menina a primeira vítima, que, inversamente, a reconstrução do corpo como corpo sem órgãos, é inseparável do devir-mulher.

Os autores afirmam que, apesar de tantos devires do homem, não há um devir-homem. Isso acontece pelo fato de que o homem é majoritário por excelência, enquanto os devires são minoritários. Por maioria, entende-se aqui a determinação de um estado ou de um padrão em relação ao qual tanto as quantidades maiores quanto as menores serão ditas minoritárias. O padrão molar-majoritário aqui considerado é o do homem-branco, adulto-macho, razoável etc. É nesse sentido que as mulheres, as crianças, os animais, os vegetais, as moléculas são minoritários. Enfim, não há devir-homem, porque o homem é a entidade molar por excelência, enquanto os devires são moleculares.

Seguindo-se ao devir-mulher, passa-se pelos devires-animais, e por todos os outros devires que se precipitam em direção a um devir-imperceptível. “O imperceptível é o fim imanente do devir, sua fórmula cósmica” (Id., *ibid.*, p. 72).

O devir-imperceptível quer dizer muitas coisas: primeiramente, quer dizer ser como todo mundo, não se fazer notar, ser desconhecido, o que, segundo os autores, não é nada fácil, já que não é todo mundo que se torna todo mundo, que faz de todo mundo um devir.

Pois todo mundo é o conjunto molar, mas devir todo mundo é outro caso, que põe em jogo o cosmo com seus componentes moleculares. Devir todo mundo é fazer mundo, fazer um mundo. À força de eliminar, não somos mais do que uma linha abstrata, ou uma peça de quebra-cabeças em si mesma abstrata. É conjugando, continuando com outras linhas, outras peças que se faz um mundo, que poderia recobrir o primeiro, como em transparência. A elegância animal, o peixe camuflador, o clandestino: ele é percorrido por linhas abstratas que não se parecem com nada, e que não seguem nem mesmo suas divisões orgânicas; mas, assim desorganizado, desarticulado, ele faz mundo com as linhas de um rochedo, da areia e das plantas, para devir imperceptível (Id., *ibid.*, p. 73).

Para os autores, o movimento, os devires, estão numa relação essencial com o imperceptível, são por natureza imperceptíveis, por serem puras relações de velocidade e lentidão, puros afetos que estão abaixo ou acima do limiar de percepção. Os devires são imperceptíveis, pelo menos num plano que dá formas a serem percebidas, como no plano de transcendência. O imperceptível só pode ser percebido no plano de imanência onde o próprio princípio de composição deve ser percebido. É a diferença dos dois planos que faz com que aquilo que não pode ser percebido num deles só possa ser percebido no outro. No plano de imanência, a percepção não está mais na relação entre um sujeito e um objeto, mas no movimento que está associado a essa relação: a percepção está entre as coisas, apenas os movimentos são olhados. Nesse plano, o próprio imperceptível torna-se necessariamente percebido, ao mesmo tempo em que a percepção torna-se necessariamente molecular.

De acordo com Deleuze e Guattari, o que permite descrever um agenciamento com as drogas é uma percepção que faz com que o imperceptível seja percebido, com que a percepção seja molecular, e que o desejo invista diretamente o percebido, já que as drogas concernem primeiramente às velocidades, e às modificações de velocidade. A droga faz perder as formas e as pessoas, faz funcionar loucas velocidades e prodigiosas lentidões do após-droga. Ela fornece à percepção a potência molecular de captar microfenômenos, micro-operações. Ela traz a desterritorialização do “estar desorientado”.

Aqui, mais uma vez, pode-se pressupor que Deleuze e Guattari estejam fazendo uma apologia ao uso de drogas, assim como teriam feito uma apologia à esquizofrenia no *Anti-Édipo*. No entanto, por mais que os autores reconheçam nesses dois aspectos (a droga e a esquizofrenia), potências de liberdade e abertura, a noção de prudência continua a acompanhar seu pensamento.

Os autores se questionam se a droga, que pode remeter a percepções moleculares, consegue efetivamente traçar um plano de imanência, já que a linha de fuga que ela traça não pára de ser segmentarizada na forma bastante dura da dependência, do dopar-se, da dose e do traficante. Pensam que, apesar da forma flexível de percepção que elas podem mobilizar, tudo se faz ainda numa relatividade de limiars que se contenta em imitar um plano de consistência, em vez de traçá-lo num limiar absoluto. São linhas de fuga que se enrolam, margeiam buracos negros. O drogado em seu buraco, caindo mais no buraco que no *barato*, produz um corpo vazio, vitrificado ou canceroso, em vez de fazer um corpo sem órgãos rico ou pleno para que as intensidades passem. Enfim, ele transforma a linha de fuga criadora em linha de morte e de abolição, desterritorializa um território e reterritorializa-o em formas ainda mais duras e sem mobilidade, desarticulando os estratos sem a prudência necessária para reconstruir territórios abertos a novas e diversas conexões. Os autores consideram que seria mais inteligente descobrir pela droga o que falta à droga para construir um plano de consistência. Não é a droga que tem que possibilitar vivências moleculares, e sim o plano de consistência, a vida.

Para Deleuze e Guattari, o que na psicanálise poderia dar conta do imperceptível e dos fenômenos afetivos, o inconsciente, permanece como um plano de transcendência que deve justificar a existência do psicanalista e a necessidade de suas interpretações. Uma vez que o desejo deve ser traduzido para esse plano, ele acaba acorrentado a molaridades, como a estrutura do Édipo e a castração.

Tudo muda num plano de consistência ou de imanência, que se encontra necessariamente percebido por conta própria ao mesmo tempo em que é construído: a experimentação substitui a interpretação; o inconsciente tornado molecular, não-figurativo e não-simbólico, é dado enquanto tal às micro-percepções; o desejo investe diretamente o campo perceptível onde o imperceptível aparece como o objeto percebido do próprio desejo, “o não-figurativo do desejo”. O inconsciente não designa mais o princípio oculto do plano de organização transcendente, e sim o processo do plano de consistência

imane, à medida que ele aparece em si mesmo ao longo de sua construção, pois o inconsciente está para ser feito e não para ser reencontrado. Não há mais uma máquina dual consciência-inconsciente, porque o inconsciente está, ou melhor, é produzido aí onde a consciência é levada pelo plano. A droga dá ao inconsciente a imanência e o plano que a psicanálise não parou de deixar escapar (...) (Id., *ibid.*, p. 78- 79).

De acordo com os autores, a psicanálise clássica deu ao inconsciente a pesada incumbência de ser, ele próprio, a forma infinita do segredo que torna necessário todo um trabalho para medir seus conteúdos a partir de uma forma pura. Quando o “segredo” se revela em termos de Édipo, falo e castração, isso se traduz em absolutamente nada, tudo isso se torna risível.

Os autores afirmam que não se rompe com o esquema de arborescência, não se atinge o devir, nem o molecular, enquanto uma linha for remetida a um ponto. O devir é um movimento pelo qual a linha libera-se do ponto, e torna os pontos indiscerníveis, rizoma que se livra da arborescência. Um sistema é pontual enquanto as linhas forem consideradas nele como coordenadas, ou como ligações localizáveis. O que se opõe ao sistema pontual são sistemas lineares ou, antes, multilineares. No caso da psicanálise mais tradicional, pode-se aceitar as suas linhas e diretrizes principais, como as territorialidades edípicas, a primazia do falo e toda a problemática da castração. A questão é não permitir que a teoria se feche apenas nisso e dessa forma não reconheça outras tantas possibilidades de “verdades” mutantes, as diversas outras linhas que surgem das multiplicidades que as relações compõem e que não remetem a um ponto de origem, posto que podem nascer de um meio não-localizável. Deleuze e Guattari consideram que um sistema pontual será mais interessante à medida que um músico, um escritor, um filósofo, ou até mesmo um psicanalista se oponham a ele, fabricando-o como um trampolim para saltar e alcançar uma multiplicidade de pontos de vista.

Num sistema multilinear a linha libera-se do ponto como origem, como essência única e verdadeira que esconde um segredo. Uma linha bloco passa, por exemplo, no meio dos sons, e brota de seu próprio meio não-localizável. “O bloco sonoro é o *intermezzo*. Corpo sem órgãos, antimemória, que passa através da organização musical, e por isso mais sonora” (Id., *ibid.*, p. 97).

Ainda de acordo com Deleuze e Guattari, a música envia fluxos moleculares. Ela é como o caos de onde nascem os meios e os ritmos. Os meios

são abertos no caos, e o revide dos meios ao caos é o ritmo, que é crítico e não opera num espaço-tempo homogêneo, mas com blocos heterogêneos.

Para justificar esse ponto de vista os autores recorrem ao ritornelo, figura rizomática por excelência que, num sentido estrito, é um agenciamento sonoro que vai em direção a um território, instala-se ou sai dele. Num sentido mais geral, o ritornelo diria respeito a todo um conjunto de matérias de expressão que traçam um território e que se desenvolvem em paisagens territoriais, sem no entanto buscar pontos de origem ou respeitar seqüências lineares. Na maioria das vezes o ritornelo surge no meio de uma partitura musical.

Neste sentido, o território é visto como um lugar de passagem, e caberia ressaltar os meios que o atravessam. Todo agenciamento é territorial e, em muitos casos, constata-se uma formação de novos agenciamentos no agenciamento territorial, uma abertura inovadora, uma função agenciada, territorializada, que adquire independência suficiente para formar ela própria um novo agenciamento em vias de desterritorialização. Deleuze e Guattari consideram que forças de desterritorialização trabalham o próprio território e nos fazem passar do agenciamento territorial a outros tipos de agenciamento. Logo, o território não pára de ser percorrido por movimentos de desterritorialização relativa. Pensando com relação à psicanálise clássica, podemos imaginar, por exemplo, o caso de algum paciente que não seja sensível a questões edípicas, ou então à técnica da interpretação e que por isso mesmo não apresente nenhum sinal de movimento durante o tratamento. O psicanalista pode ter essa percepção e ativamente mudar sua postura interpretativa, mudar seu viés de pensamento edipiano, desterritorializando-se para se adaptar às singularidades e demandas daquela pessoa.

O problema da consistência concerne à maneira pela qual os componentes de um agenciamento territorial se mantêm juntos e também a maneira pela qual se mantêm os diferentes agenciamentos. Cada vez que elementos heterogêneos se mantêm juntos num agenciamento, a questão da consistência se coloca em termos de coexistência. Mesmo num agenciamento territorial, é talvez o vetor desterritorializante que garante a consistência do território.

Efetivamente, o interesse dos autores é destacar fatores que possam sugerir um esquema distinto, de funcionamento rizomático e não mais arborífico. Um esquema que não passe mais por dualismos. Um sistema que fale de coordenação entre centros, de agrupamentos, populações moleculares operando estes acoplamentos, articulação de moléculas oscilantes que passam de um centro heterogêneo a outro, mesmo que para assegurar a dominância de um deles. Enfim, um sistema que exclui a relação linear de um centro com o outro.

De acordo com os autores, não se trata mais de impor uma forma a uma matéria, mas de elaborar um material cada vez mais rico, cada vez mais consistente, com a possibilidade de captar forças cada vez mais intensas e singulares, capazes de fazer com que os heterogêneos mantenham-se juntos sem deixar de ser heterogêneos. Conforme já foi visto, o agenciamento territorial não é separável de linhas de desterritorialização, de passagens e alternâncias para outros agenciamentos. Tudo isso faz com que os autores considerem que a noção de comportamento se revele insuficiente, linear demais em relação à de agenciamento. A psicanálise não pode mais esperar que as pessoas simplesmente se submetam a uma relação analítica reproduzindo histórias e comportamentos universais e dados a priori, deixando de lado todo um aspecto criativo relacionado a novos agenciamentos que fazem com que elas se movam por caminhos singulares.

A vida é um sistema de estratificação complexo e, ao mesmo tempo, um conjunto de consistência que perturba as ordens e as formas. Para Deleuze e Guattari, a vida não se contenta com a função de resolver meios, mas sim agenciar territórios, agenciamentos territoriais que implicam uma descodificação e trazem junto também o movimento de desterritorialização que a afeta. A psicanálise precisa estar aberta a estes movimentos vitais, ao invés de se fechar e se defender com uma teoria imutável.

Na perspectiva deleuziana, o agenciamento não afronta mais as forças do caos, mas abre-se para as forças do cosmo. A relação essencial não é mais aquela entre matérias e formas, e também não está no desenvolvimento contínuo da forma e na variação contínua da matéria. A relação mais importante passa a ser uma relação direta material – forças. De acordo com Deleuze e Guattari, a filosofia moderna tende a elaborar um material de pensamento para capturar forças não pensáveis em si mesmas.

É a filosofia – cosmo, à maneira de Nietzsche. O material molecular é efetivamente tão desterritorializado que não se pode mais falar em matérias de expressão, como na territorialidade romântica. As matérias de expressão dão lugar a um material de captura. A partir daí, as forças a serem capturadas não são mais as da terra, que constituem ainda uma grande forma expressiva, elas são agora as forças de um cosmo energético, informal e imaterial (Id., *ibid.*, p. 159).

A questão agora gira em torno da consistência ou da consolidação. Como tornar um material consistente a ponto de ele poder captar forças não-sonoras, não-visíveis, não-pensáveis. Deleuze e Guattari declaram, então, que saímos da época dos agenciamentos, para entrar na idade da máquina, de uma imensa mecanosfera, plano das forças a serem captadas. “A filosofia, não mais como juízo sintético, mas como sintetizador de pensamentos, para levar o pensamento a viajar, torná-lo móvel, fazer dele uma força do Cosmo (do mesmo modo se leva o som a viajar)” (Id., *ibid.*, p. 160).

A relação com a terra e com o povo muda, a partir das características que o material tem, a saber, ser uma matéria molecularizada, estar em relação com forças a serem captadas, e se definir pelas operações de consistência que incidem sobre ele, a terra se torna então a mais desterritorializada, uma galáxia entre outras. O povo é mais molecularizado, uma população molecular, de acordo com os autores, um povo de osciladores. A questão agora gira em torno das populações moleculares, que podem continuar a bombardear o povo existente, para adestrá-lo, para controlá-lo, ou então possibilitar o surgimento de outras populações moleculares, suscitando um povo por vir. A psicanálise também poderia se transformar num pensamento de sistema aberto, apto a lidar com as multiplicidades, os microfenômenos, os devires, enfim, com uma eterna mobilidade, uma abertura para o cosmo.

o assassino é aquele que bombardeia o povo existente, com populações moleculares que não param de tornar a fechar todos os agenciamentos, de precipitá-los num buraco negro cada vez mais vasto e profundo. O poeta, ao contrário, é aquele que solta as populações moleculares na esperança de que elas semeiem ou mesmo engendrem o povo porvir, que passem para um povo por vir, que abram um cosmo (Id., *ibid.*, p. 163).

As forças, dizem Deleuze e Guattari, quando aparecem como pertencentes à Terra ou ao caos, não são captadas diretamente como forças, mas apenas como

reflexos em relações da matéria com a forma, é somente quando a matéria é suficientemente desterritorializada ela própria surge como molecular e possibilita o aparecimento de puras forças que não podem mais ser atribuídas senão ao Cosmo.

A máquina, assim como o devir, se apresenta de forma diferente em cada agenciamento. Ela passa de um para outro, abre um para o outro, independentemente de uma ordem fixa. Nestes termos, quando procura domesticar o inconsciente maquínico, a teoria psicanalítica se torna estéril.

Para os autores, mais importante que fazer um novo sistema, é desterritorializar os já existentes, soltá-los no cosmo, abrir o agenciamento a uma força cósmica, com a prudência necessária para que a força cósmica não se torne má. “Só que nunca estamos seguros de ser suficientemente fortes, pois não temos o sistema, temos apenas linhas e movimentos” (Id., *ibid.*, p. 170).

Deleuze e Guattari consideram que se criticou as formas essenciais ou substanciais de maneiras muito diversas. No entanto, foi Espinosa quem procedeu radicalmente, chegando a elementos que não têm mais nem forma nem função, que se distinguem apenas pelo grau de movimento e de repouso, de lentidão e de velocidade, que dependendo do agenciamento em que entram, pertencem a este ou àquele indivíduo, que pode ele mesmo ser parte de outro indivíduo numa outra relação mais complexa, ao infinito. Dessa forma, cada indivíduo é uma multiplicidade infinita, e a natureza inteira, uma multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individuada. O plano de consistência da natureza é como uma imensa máquina abstrata, cujas peças são os agenciamentos ou os indivíduos diversos que agrupam, cada um, uma infinidade de partículas. Trata-se de um plano de extensão, de imanência ou univocidade que se impõe, à analogia dos pensamentos estruturais ou de tendência representacional.

A questão deixa de ser a da organização, a dos órgãos e das funções, enfim, de um plano transcendente que impõe a lógica das relações analógicas e de tipos de desenvolvimento divergentes, e passa a se tratar das composições. Parece-nos que a psicanálise teria muito a ganhar se focalizasse mais a questão das composições e das experimentações, em vez de rebater tudo sobre representações familiares e sobre a questão dos limites.

A pergunta espinosista sobre o que pode um corpo também seria bastante útil à prática psicanalítica, já que devolveria a liberdade que as teorias estruturais

retiraram do corpo. Ela possibilitaria um pensamento ético que procura saber quais são os afetos de um corpo, como em cada caso eles podem ou não se compor com outros afetos, com os afetos de outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, para trocar com esse outro corpo ações e paixões ou para compor com ele um corpo mais potente. Empreendimento infinito, já que podemos começar um plano de mil maneiras, assim como recompor e remanejar o conjunto dos agenciamentos infinitas vezes.

Para Deleuze e Guattari, *hecceidades* são individuações sem sujeito, no sentido de que tudo é relação de movimento e de repouso entre moléculas, poder de afetar e ser afetado. Todo agenciamento em seu conjunto individuado é uma *hecceidade*: tem-se a individuação de um dia, de uma estação, de um enxame. Trata-se de um plano inteiramente outro que o das formas. Sem dúvida, seria um desafio para a psicanálise clássica se inserir nesse movimento infinito, nesse jogo nômade de individuações que lançaria as mais pesadas dúvidas sobre uma teoria que muitas vezes pensa o ser de forma estática.

A temporalidade no plano de imanência também é outra. *Aion* é o tempo indefinido do acontecimento, linha flutuante que só conhece velocidades, ao contrário de *Cronos*, o tempo da medida, que fixa as coisas e as pessoas, desenvolve uma forma e determina um sujeito.

O uso da linguagem também é diferente, pois o plano de consistência só tem por conteúdo *hecceidades*, liberou-se das significâncias formais e das subjetivações pessoais. Portanto, sua semiótica é composta sobretudo de nomes próprios, de verbos no infinitivo e de artigos ou de pronomes indefinidos. O verbo no infinitivo não é indeterminado, ele exprime o tempo flutuante próprio do *Aion*, tempo do devir, que enuncia apenas velocidades e lentidões relativas. O nome próprio não indica um sujeito, indica sim um devir, um acontecimento, uma *hecceidade*. O pronome indefinido também, de forma alguma é indeterminado, nada lhe falta quando introduz *hecceidades*, acontecimentos cuja individuação não passa por uma forma, um sujeito. Os autores de *Mil Platôs* se espantam com o enorme esforço que a psicanálise faz para encontrar atrás dos pronomes indefinidos, um definido escondido, pessoal, possessivo.

Deleuze e Guattari levantam a hipótese de que talvez existam dois planos, duas maneiras de conceber o plano. O plano pode ser um princípio oculto que dá a ver aquilo que se vê, mas ele próprio não é dado, é por natureza oculto. Aí

poderíamos incluir o plano em que se desenvolve a teoria psicanalítica mais tradicional. Esse plano concerne ao desenvolvimento das formas que ocultam uma estrutura necessária, a formação dos sujeitos com seus significantes secretos, e possui uma dimensão suplementar àquilo que ele dá. Este é o plano de transcendência, que estabelece a lógica das analogias e das estruturas.

Existe também uma outra concepção do plano, outro plano, onde não há mais desenvolvimento de formas, nem sujeitos, nem estrutura de gênese. O plano de imanência, que se opõe ao plano de transcendência, é um plano de univocidade, jamais apresenta uma dimensão suplementar àquilo que se passa por ele. Deleuze e Guattari o chamam de plano de natureza, embora saibam que a natureza não tenha nada a ver com isso, já que este plano não faz diferença alguma entre o natural e o artificial. As dimensões do plano de imanência não param de crescer, com aquilo que se passa nele. Portanto, os autores afirmam que é um plano de proliferação, de povoamento, de contágio, plano onde a forma não pára de ser dissolvida para liberar tempos e velocidades. Plano de experimentação contra toda interpretação, e lugar onde uma nova modalidade de psicanálise poderia ser criada. Os autores nos lembram que, necessariamente, em um plano onde não há organização, desenvolvimento ou formação e sim transmutações; o fracasso vai estar sempre presente, ele faz parte integrante do plano de imanência.

Segundo os autores dos *Mil Platôs*, não paramos de passar de um plano ao outro, por graus insensíveis e sem sabê-lo. O plano de imanência implica uma desestratificação de toda a natureza: ele é o CsO, movimentos desterritorializados. No entanto, esse plano não pré-existe aos movimentos de desterritorialização que o desenvolvem, aos devires que o compõem. Assim como o plano de transcendência não pára de trabalhar sobre o plano de consistência, tentando sempre impedir as linhas de fuga, interromper os movimentos de desterritorialização, o plano de consistência também não pára de se extrair do plano de organização, de levar partículas a fugirem para fora dos estratos, de embaralhar as formas.

Os autores enfatizam novamente, quanta prudência é necessária para que o plano de consistência não se torne um puro plano de abolição, ou morte, ou de retorno ao indiferenciado, e se perguntam: até que ponto não será preciso guardar um mínimo de estratos, um mínimo de formas, um mínimo de sujeito para dele extrair materiais, afetos e agenciamentos?

4.4 Da vida imanente

De acordo com Hardt, a concepção espinosista do ser singular, que não envolve um outro ou uma limitação é, de fato, uma ameaça para a fundação transcendente e para um certo tipo de organização do pensamento psicanalítico. O ser singular é aquele que é diferente em si mesmo, e não se enquadra em categorias ou teorias dadas a priori. Ele não é neurótico, nem psicótico, nem fóbico, nem perverso, para exemplificar a forma como a psicanálise concebe, entende e classifica os sujeitos. O ser singular não é nem indiferenciado nem abstrato; ele é simplesmente notável. Uma vez que Espinosa fez da potência a essência do ser, ele não precisa mais estar vinculado a modelos teóricos.

Concepções intelectualistas da ontologia destroem a univocidade do ser, concedendo um privilégio ao mental. Na teoria de Espinosa, o corpo e a mente participam do ser de maneira autônoma e igual, o que mais uma vez se desdobra do princípio da univocidade, do plano que abre mão da ideologia representacional.

Na prática psicanalítica, é fundamental levar em consideração que, o que acontece a alguém, os resultados desse acontecimento, não podem ser enunciados ditos a priori, histórias estereotipadas e universais. É preciso enfatizar a singularidade das relações, cada agenciamento de cada corpo/mente, os quais não possuem um modelo que os represente de forma absoluta.

Hardt discorre sobre a proposta de Espinosa de que devemos mudar o foco de nossa atenção da idéia verdadeira para a idéia adequada como uma categoria de especulação mais coerente e útil.

A idéia adequada é a idéia que expressa a sua própria causa. Espinosa sempre parece dar ênfase à causalidade, pensa a verdade e o ser como singulares, posto que eles envolvem e expressam a sua própria causa. O adequado é aquilo que desvela a dinâmica produtiva do ser.

De acordo com Hardt, as idéias adequadas são expressivas, enquanto as idéias inadequadas são mudas. Uma idéia adequada nos diz algo acerca da estrutura e das conexões do ser, enquanto a idéia inadequada nada nos diz, porque não podemos reconhecer o seu lugar na estrutura reprodutiva do pensamento. A idéia adequada, por meio da expressão de suas causas, aumenta a potência do pensamento, e conseqüentemente, quanto mais idéias adequadas tivermos, mais

saberemos sobre a estrutura e as conexões do ser, e maior será nossa potência de pensar.

As idéias adequadas não se referem apenas ao pensamento, aplicam-se a todos os atributos igualmente; assim como uma expressão adequada da mente, uma ação adequada do corpo é expressiva à medida que explica ou envolve sua causa, o que nos propiciará investigar melhor o funcionamento e a estrutura do que pode um corpo, quais são suas relações e como eles são compostos.

Para entender a questão sobre o que um corpo pode fazer, devemos primeiro nos liberar de modelos conceituais que ditam o que, por exemplo, um sujeito tido como neurótico pode ser, e então descobrir a estrutura interna do corpo, decompor a unidade do corpo de acordo com as suas linhas de articulação, as suas diferenças de natureza e o seu poder de ser afetado.

O corpo e o ser em Espinosa, não funcionam como uma unidade fixa com uma estrutura estática, da forma como foram compreendidos pela psicanálise mais tradicional, mas como uma relação dinâmica, aberta e continuamente sujeita a mudanças. Espinosa identifica como um corpo ou um indivíduo, um conjunto temporariamente estável de elementos coordenados. Dentro desta perspectiva, um encontro entre dois corpos coloca sob análise uma cena complexa, que será caracterizada pela harmonia ou desarmonia de suas duas relações.

A análise dos corpos e suas relações permite que o projeto prático de Espinosa comece a ganhar contorno. Projeto de mudar nosso foco para a alegria, para o aumento da potência, para a constituição afirmativa do ser, para combater e desvalorizar as paixões tristes e denunciar aqueles que a cultivam e dela dependem. É preciso combater na psicanálise clássica sua tendência a enfatizar excessivamente o negativo e as instâncias que limitam o ser. “Reconhecendo relações ou composições similares entre os corpos, temos o critério necessário para uma primeira seleção ética da alegria: somos capazes de favorecer encontros compatíveis (paixões alegres) e evitar encontros incompatíveis (paixões tristes)” (Hardt, 1996, op. cit., p. 153-154). Somos capazes de exercer esta seletividade.

Uma parte considerável da obra de Deleuze trata do problema da prática, de como podemos pôr em movimento as forças criativas e nos afastar das forças reativas que diminuem nossa potência de agir ao operar com um sistema limitativo. Deleuze parece encontrar as possíveis alternativas para este propósito, na investigação do que pode um corpo e, neste sentido, a concepção móvel e

maleável do ser que se encontra em Bergson e Espinosa prepara o terreno para esse trabalho.

No artigo “Imanência: uma vida” (1975-1995/2006), Deleuze faz uma distinção entre o transcendente e o campo transcendental. Ele define o campo transcendental como oposto a tudo o que constitui o mundo do sujeito e do objeto. Nestes termos, pode ser considerado como consciência a-subjetiva, impessoal, sem eu, campo que transcende todas as categorias que impõem limitações ao ser.

O campo transcendental é bastante diferente do transcendente. A consciência, quando produz um sujeito, aparece como “transcendente”. A psicanálise, ao produzir o sujeito edípico neurótico ou o psicótico marginalizado, participa desse campo transcendente. Já o campo transcendental escapa à transcendência do sujeito e do objeto, e define-se como puro plano de imanência. Imanência que não se relaciona com qualquer coisa capaz de contê-la.

Diremos da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada mais. Ela não é imanente à vida, mas a imanência que não está em nada mais é ela mesma uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é completo poder, completa beatitude” (Deleuze, 1975-1995/2006, p. 385-386).

A imanência é *uma* vida, e o artigo indefinido é de importância fundamental. Serve como índice do transcendental, onde a vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, no entanto, singular. É uma hecceidade que já não é individuação, mas singularização. Vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal. A vida imanente de um homem que já não tem nome, mas que não se confunde com qualquer outro.

Deleuze nos diz que *uma* vida está em toda parte, em todos os momentos que atravessam um ser vivente. Uma vida singular dispensa toda individualidade, ou qualquer outra coisa que a individualize, que a categorize. O autor dá o exemplo das crianças pequenas, que se parecem todas e não têm individualidade, mas singularidades, um sorriso, um gesto. Elas são atravessadas por uma vida imanente que é pura potência.

Para o pensador francês, uma vida contém apenas virtuais, é feita de virtualidades, e isto que ele chama de virtual não é algo a que falta a realidade, mas o que se envolve num processo de atualização segundo o plano que lhe dá a sua realidade própria. Acontecimentos e singularidades dão ao plano toda a sua

virtualidade, assim como o plano de imanência dá aos acontecimentos virtuais uma plena realidade. Deleuze considera que há uma grande diferença entre os virtuais que definem a imanência do campo transcendental, e as formas possíveis que os atualizam em algo de transcendente.

A psicanálise clássica parece transformar todos os acontecimentos e os seres em formas transcendentais que espera aplicar a tudo e a todos. Desse modo, para Deleuze, a psicanálise tradicional se funda num plano de transcendência e participa de uma política de repressão mais do que de uma política de liberação do ser e do pensamento. No entanto, Deleuze é um pensador crítico mas também afirmativo. Daí podermos inferir que ele acredita na possibilidade, na capacidade criativa de uma reformulação e de uma positivação da psicanálise, supondo que ela própria disporia de elementos para tal empreitada.

Considerações finais

Deleuze se entregou aos movimentos infinitos do pensamento e propôs o mesmo à psicanálise: que ela se voltasse para o infinito, abrisse horizontes e liberasse movimentos que compusessem com a vida. De acordo com Ivair Lisboa (1998), as sensações não devem ser julgadas e os acontecimentos não precisam estar subordinados a crenças reativas. Os encontros, sensações, a que estamos expostos na vida, abrem uma oportunidade para o novo, para um empirismo sem hábitos e sem crenças. A vida como experimentação.

É porque Spinoza liberou tal potência do pensamento e da vida, que cada acontecimento, cada coisa, tem em si a qualidade de ser um grau do infinito. Portanto, julgar tais devires corresponde a um ressentimento, a uma vontade de conhecer que espanta a natureza dessas coisas e recalca seus infinitos. Nem todo coração agüenta tanta liberdade ou tal excesso de velocidade e criação. Alguns querem prender, querem capturar a potência da vida, expurgar seus excessos, os simulacros, movimentos não dominados pelas faculdades do conhecimento. A vingança do conhecimento contra a vida impõe a contradição, enquanto o pensamento libera os paradoxos, emancipa as sensações, faz a experiência engendrar múltiplos mundos. Artaud compreendeu o niilismo dos julgamentos divinos para liberar os deuses para a alegria. A experiência que há em Spinoza é a fonte que liga nossos corpos ao infinito da vida, da natureza ou de Deus, mas é também o que faz o infinito nunca se diminuir ao finito, pois nas expressões da imanência, até o modo é um infinito infinitizado, enquanto o absoluto é o infinito infinitizante. Olhar ou sentir uma coisa é experimentá-la como um modo infinito, é surpreender-se já no meio de um turbilhão que não pode ser reduzido a cada coisa ou a cada um de nós (Lisboa, 1998, p. 18).

A obra de Deleuze prima pelo princípio da experimentação, faz do pensamento um atributo do fora, ligado e afetado pelas coisas de forma incessante. Exerce o que é a seu ver o grande desafio da filosofia: criar conceitos sem nada perder do infinito.

Assimilando este princípio é que foi desenvolvida a presente dissertação cujo propósito é destacar a repercussão do pensamento imanente na psicanálise clássica, o que estimula, conseqüentemente, a curiosidade de se estudar de forma mais ampla como fica a psicanálise compreendida no plano de imanência, estudar os pensadores que já a concebem dessa forma. Como diz Peixoto Júnior (2006) seria interessante pesquisar sobre os psicanalistas da imanência.

Pode-se compreender que estes seriam pensadores que não colocam o pensamento psicanalítico como portador de verdades, mas sim como facilitador das potências criadoras; autores que estão atentos às micropercepções, ao molecular, em detrimento de organizações molares; que se preocupam com a experiência da vida e por isso mesmo trazem a teoria para a Terra, retirando-a dos territórios transcendentais; aqueles que desmistificam o formalismo psicanalítico e permitem que formas de relacionamento sutis apareçam; aqueles que vivem no tempo das multiplicidades e renunciam ao pensamento representacional; aqueles que exercem uma psicanálise não-ortodoxa, não centrada na palavra, no significante, na interpretação e, de forma contrária, dão ênfase para a experimentação; psicanalistas que não adotam atitudes a priori, mas que se encontram abertos ao encontro com seres singulares e as necessidades solicitadas em cada relação.

Falamos, por certo, do esforço de Deleuze para criticar a relação que a psicanálise clássica estabelece entre normalidade e neurose, e também da busca de métodos alternativos, de tratamentos mais adequados para aqueles que não se enquadram no modelo neurótico, para aqueles que o puro significado da palavra dificilmente toca ou mobiliza.

Nesta perspectiva, parece interessante também pesquisar se os analistas que pensam a psicanálise no plano de imanência já não indicam a necessidade de se desterritorializar as concepções vigentes de saúde ou normalidade, e substituí-las por conceitos mais amplos. Deleuze considera que o ponto de vista vigente sobre a saúde mental não é uma verdadeira saúde; talvez a doença seja a neurose e o Édipo pelo qual tudo se mede.

Até há pouco tempo a psicanálise tinha como sustentáculo de ideal de normalidade exclusivamente o neurótico: quanto menos neurótica, mais a pessoa se aproximaria deste ideal de normalidade, sendo a normalidade absoluta, a ausência de neurose, um ideal inalcançável, contentando-se o analista com uma normalidade que incluía aspectos neuróticos não invalidantes e, se e quando dolorosos, perfeitamente suportáveis (Armony, 1998, p. 84).

De acordo com Armony, a normalidade de padrão neurótico proposta por Freud pode ser atribuída a uma visão edípica, marcada pela lei do pai, pela formação de estruturas e tem como sustentáculos a organização, a coerência, a estabilidade, e a invariância nos modos de ser. Dentro da perspectiva deleuziana, a

qual permitiria supor uma psicanálise vinculada ao pensamento imanente, impõe-se a busca por novas concepções de saúde mental, categorias que sejam capazes de estabelecer uma relação com os acontecimentos que não seja sólida nem estável, mas aberta a transformações.

É importante destacar que o propósito de aproximar a psicanálise do campo de imanência buscando novas concepções de saúde ou normalidade, não tem o intuito de erigir um novo significante despótico, uma nova regra para a normalidade e a saúde mental, mas, principalmente, chamar a atenção para os movimentos territoriais que trazem em si um vetor de desterritorialização, lugar da linha de fuga que possibilita criar novas terras. Buscar territórios ou conceitos no plano de imanência, que é um plano de variação contínua, remete apenas à possibilidade de reter aquilo que aumenta o âmbito de conexões.

Afastar a neurose e suas histórias edípicas do lugar da normalidade nos parece fundamental para a criação de novas territorialidades com contornos menos rígidos, cuja potência de metamorfose a qualquer momento pode ser desterritorializada em prol de alguma reterritorialização mais adequada. O importante é não perder de vista o intuito deleuziano de colocar o pensamento no movimento infinito.

Pode-se observar como muitos autores atuais, principalmente da área da sociologia, ainda se sentem “preocupados” e pessimistas com a falta de referências do homem pós-moderno, com a forma nômade com que ele lida com o território. Porém, é inevitável admitir que, hoje, é a idéia de multiplicidade que nutre o social, o que, a nosso ver, é positivo. Ainda que isso possa gerar inseguranças, também faz com que o pensamento invente novos universos onde o homem pode encontrar uma espécie de felicidade que tem a ver com a exacerbação e o excesso de que tanto fala Deleuze.

A psicanálise clássica, acompanhando a subjetividade dominante de seu tempo, produziu um olhar unificador e desatento às multiplicidades, que ganharam maior significado na constituição da subjetividade atual. Nesse sentido, afirma Armony (1998), parece extremamente complicado que muitos psicanalistas mais tradicionais ainda encarem a unidade como modelo de subjetividade normal e a multiplicidade como patológica, desprezando dessa forma os paradoxos, as velocidades e a primazia das intensidades em benefício das representações.

Pesquisar sobre a possibilidade de uma aproximação entre a psicanálise e o plano de imanência, buscando algum indício de concepção de saúde mental que traga novas alternativas, e que possua a fluidez e a mobilidade necessárias para acompanhar a velocidade dos acontecimentos da atualidade, nos pareceu uma proposta razoável. Esta dissertação, que buscou discutir a presença da psicanálise na obra de Deleuze, propõe a seguinte conclusão: a de que para este autor, a forma de psicanálise viável é uma psicanálise imanente.

Referências bibliográficas

- ANTONIOLI, M. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Éditions Kimé, 1999.
- _____. *Géophilosophie de Deleuze e Guattari*. Paris: L'harmattan, 2003.
- ARMONY, N. *Borderline uma outra normalidade*. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.
- BIRMAN, J. *Mal estar na atualidade – a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001
- DAVID-MENARD, M. *Deleuze et la Psychanalyse*. Paris: Editora Puff, 2005.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés editora, s/d.
- _____. (1967) *Apresentação de Sacher-Masoch*. Rio de Janeiro: Taurus, 1983.
- _____. (1968) *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. (1969) *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. (1972-1990) *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. (1975-1995) “The interpretation of utterances”. In: _____ *Two regimes of madness* (David Lapoujade, Ed.). New York: Semiotext (e), 2006.
- _____. (1981) *Espinosa Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. (1991) *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G & GUATTARI, F. (1972) *O anti-édipo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1996.
- _____. _____ (1980a) *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- _____. _____ (1980b) *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vol 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- _____. _____ (1980c) *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vol 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 1980/1997.
- _____. _____ (1980d) *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vol 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- _____. & PARNET, C. (1977) *Diálogos*. Escuta, 1998.
- FREUD, S. (1909) “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”. In: FREUD, S. *Dois histórias clínicas* ESB Vol X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1911) “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia”. In: FREUD, S. *O caso de Schreber*, artigos sobre técnica e outros trabalhos. ESB Vol XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1915a) “Os instintos e suas vicissitudes”. In: FREUD, S. *A história do movimento psicanalítico*, artigos sobre meta psicologia e outros trabalhos. ESB Vol XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1915b) “O inconsciente”. In: FREUD, S. *A história do movimento psicanalítico*, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. ESB Vol XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1918 [1914]) “História de uma neurose infantil”. In: FREUD, S. *Uma neurose infantil e outros trabalhos*. ESB Vol XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1920) “Além do princípio de prazer”. In: FREUD, S. *Além do princípio de prazer Psicologia de grupo e outros trabalhos*. ESB Vol XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1924 [1923]) “Neurose e psicose”. In: Freud, S. *O ego e o id uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos*. ESB Vol XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1924a) “O problema econômico do masoquismo”. In: Freud, S. *O ego e o id uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos*. ESB Vol XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ (1924b) “A dissolução do complexo de Édipo”. In: FREUD, S. *O ego e o id uma neurose demoníaca do século XVIII e outros trabalhos*. ESB Vol XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GIL, J. “A lógica do excesso”. Texto original inédito fornecido pelo autor. 2007.

HARDT, M. *Gilles Deleuze um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HOLLAND, E. *Deleuze e Guattari's Anti-Oedipus*. Londres: Routledge, 1999.

KLEIN, M. (1946) “Notas sobre alguns mecanismos esquizóides”. In: KLEIN, M. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Obras completas de Melanie Klein Vol III. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____ (1948) “Sobre a teoria da ansiedade e da culpa”. In: KLEIN, M. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Obras completas de Melanie Klein Vol III. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____ (1952a) “Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê”. In: KLEIN, M. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Obras completas de Melanie Klein Vol III. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____ (1952b) “Sobre a observação do comportamento de bebês”. In: KLEIN, M. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Obras completas de Melanie Klein Vol III. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MENGUE, P. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Éditions Kimé, 1994.

PEIXOTO JUNIOR, C. Aulas ministradas no Curso de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC- Rio no primeiro semestre de 2007.

Revista Mente Cérebro e Filosofia. Foucault e Deleuze – A dissolução do sujeito. Volume 6. São Paulo.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. *Cadernos*

Transdisciplinares do Instituto de Psicologia da Uerj 1. Rio de Janeiro, 1998.

DVD Abecedário Gilles Deleuze.