

Capítulo 3

Deleuze & Guattari: linguagem e devir

3.1. Jaques e Gilles

A concepção estruturalista da linguagem e do desejo presente na teorização lacaniana da década de 1950, como vimos, é devedora de uma reverência específica ao pensamento científico e filosófico tradicional: a fé na verdade, a dialética hegeliana e o significante da lingüística saussuriana – ferramentas de uma tradição filosófica que, intervindo no campo freudiano, compõem um pensamento escravizado pela Lei e pelo trabalho do negativo. Entretanto, a idéia geral era que, com Lacan, o pensamento freudiano estava sendo salvo; apesar do elogio à falta e à alienação, o lacanismo injetara fluidos vitais de criatividade no marasmo que reinava no freudismo francês.

Em um primeiro momento, Gilles Deleuze e Félix Guattari também compartilham dessa euforia ligada às novas possibilidades da teorização psicanalítica. Partindo cada um do seu meio específico – o primeiro da filosofia acadêmica, o segundo da militância política e do próprio campo psicanalítico –, ainda separadamente, ambos empenham-se em contribuir para o desenvolvimento das teses de Lacan. Mas ainda que Deleuze tivesse sido tratado, inicialmente, como um interlocutor privilegiado do freudismo francês e a Guattari fosse atribuído um papel de destaque na instituição psicanalítica criada por Lacan, a congregação lacaniana não estava disposta a abrir mão da paixão pelo negativo que caracterizava o seu pensamento. Cada um a sua maneira, os dois saem frustrados das suas respectivas tentativas de contribuir com a psicanálise. Como solução, uma parceira explosiva, impossível de não se fazer ouvir.

Começemos então pelos encontros e desencontros entre Lacan e Deleuze. Nos anos de 1968 e 1969, Deleuze publica seus dois principais textos no que se refere a um possível diálogo com a psicanálise: respectivamente, *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*, trabalhos que são reconhecidos por Lacan como importantes contribuições à psicanálise. De acordo com Dosse (2007/2010), “Lacan observa com grande interesse esse empréstimo e saúda com insistência a ‘elegância’ de Gilles Deleuze, ‘nosso amigo’, em seu seminário de

1968 e 1969” (Dosse, 2007/2010, p.160). Na aula de 12 de março de 1969, Lacan sugere ao seu público a leitura dessas duas obras de Deleuze: “Acontece, por exemplo, que o senhor Gilles Deleuze, continuando seu trabalho, lança, como suas teses, dois livros capitais” (Lacan, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.160). Final da década de 1960: Deleuze é reconhecido enquanto amigo da psicanálise lacaniana e o diálogo parece estar aberto. Entretanto, dois anos antes, no outono de 1967, uma visita de Lacan a Lyon parece servir como uma alegoria mais fidedigna do que viria a acontecer entre os dois depois do encontro de Deleuze com Guattari.

Lacan, já uma celebridade, chega para fazer uma conferência a convite de Jean-Paul Chartier. Deleuze, que por esse período lecionava em Lyon, o busca na estação de trem, recebendo-o com grande entusiasmo. “Nessa época, Deleuze estava completamente fascinado pela psicanálise, sobretudo por Lacan” (Chartier, 1998-99, *apud* Dosse, 2007/2010, p.159). Lacan, entretanto, não retribui a mesma deferência nem por Deleuze nem por nenhuma das outras pessoas que o acompanham pela cidade. Combina-se um almoço; logo que chega, Lacan pede uma garrafa de vodka e bebe metade, sozinho. “Deleuze não parava de festejar: ‘Que grande dia, sua vinda a Lyon deixará marcas inesquecíveis!’” (Chartier, 1998-99, *apud* Dosse, 2007/2010, p.159). Mas Lacan já estava cansado. “Passado um instante, Lacan, que ficara mal-humorado, respondeu um enigmático ‘não desse jeito’. Então Deleuze não disse mais nada. E ele era praticamente o único a manter a conversa” (Chartier, 1998-99, *apud* Dosse, 2007/2010, p.159).

Em seguida ao almoço, o grupo, formado por Lacan, Deleuze, Jean-Paul Chartier, o filósofo Maldiney e o psicanalista Fédida, segue para o salão em que Lacan faria a conferência. Ao não encontrar a atmosfera eletrizante de seu seminário em Paris, Lacan se frustra e se enraivece, pouco acostumado que está com a impertinência do público de Lyon. Para terminar de uma vez com aquela insuportável provação, Lacan sugere que terminem a noite na casa de Deleuze, onde se lança em um discurso paranóico, nomeando e acusando um por um todos aqueles que queriam roubar suas idéias. “Só Deleuze tinha paciência de retomar as palavras de Lacan para transformá-las e lhes dar uma dimensão poética (...) Esse encontro em Lyon, compreensivelmente, não deixou uma boa lembrança a Deleuze” (Dosse, 2007/2010, p.159).

A disponibilidade de Deleuze para com Lacan, em Lyon, não é retribuída. “Não desse jeito”, diz Lacan. Uma tentativa de aproximação, no âmbito pessoal, é rechaçada: Deleuze será sempre o único a tentar manter a conversa. Da mesma forma, apesar da boa recepção de *Diferença e Repetição e Lógica do sentido*, o “jeito” deleuziano de dar uma “dimensão poética” ao lacanismo, como veremos, será mais tarde igualmente desconsiderado por Lacan. “Não desse jeito”, dirá Lacan, definitivamente, para o modo de operação do pensamento de Deleuze em conjunto com Guattari – pensamento devedor de Nietzsche, afirmativo, que diagnostica na interdependência do desejo com a falta o sintoma de uma doença, de uma forma patológica, pois negativa, de pensar a vida.

Assim, a influência de Nietzsche no pensamento de Deleuze é o que faz com que ele busque contribuir com um lacanismo fundado no negativo sem no entanto sucumbir à falta e à estrutura. Trata-se sempre de uma diferença “entre um modelo pautado na lei, na falta e na negatividade, e outro baseado na afirmação da produção e na positividade das intensidades” (Peixoto Junior, 2008, p.83). Nietzsche é a referência central para a crítica ao modelo lacaniano e para a positividade da produção desejante que Deleuze irá conceber mais tarde com Guattari: “é precisamente essa presunção estruturalista da primazia da lei jurídica e a formulação do desejo em termos de oposições binárias entre falta e plenitude que serão questionadas” (Peixoto Junior, 2008, p.92).

A negatividade do desejo presente na teorização lacaniana se daria a partir da ausência de um sentido genealógico por parte da psicanálise dialética; a mesma ausência que Nietzsche, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, identifica na argumentação teórica dos filósofos da moral: “o discurso que conceitua o desejo como falta fracassa na consideração da genealogia dessa mesma falta, tratando sua negatividade como uma verdade ontológica universal e necessária” (Peixoto Junior, 2008, p.92). A leitura de Deleuze, por sua vez fundamentada na genealogia nietzschiana, pretende denunciar que o desejo tornou-se uma falta em virtude de contingências histórico-sociais; mais precisamente, como vimos, é a moralidade escrava, típica da cultura judaico-cristã, que engendra nas formas de vida a experiência da falta.

Por outro lado, “o desejo emancipado ou criador seria de outra ordem: ele estaria para além da falta e da negatividade e deveria ser visto com uma função de afirmação, geradora e produtora de vida” (Peixoto Junior, 2008, p.93). O modo de vida escravo não

possui nenhuma necessidade histórica; sendo uma determinação unicamente genealógica, deve ser ultrapassado pela força da vontade de potência e do desejo produtivo. Trata-se da atitude nobre da qual Nietzsche faz o elogio: a linguagem das aves de rapina, forma de vida em harmonia com a fisiologia inconsciente do mundo e que cria a partir da afirmação da sua diferença em relação à lógica escrava, à lógica das ovelhas. Atitude que consiste “em uma afirmação da diferença que resiste à tendência dialética de assimilação em uma identidade mais fechada” (Peixoto Junior, 2008, p.94).

Eis a afirmação da diferença, ética deleuziana que oferece uma outra possibilidade ao pensamento da falta – pensamento fundamentado em uma crença nas identidades. Assim, a concepção nietzschiana de uma multiplicidade não dialética oferece a Deleuze as ferramentas necessárias à superação da fé na possibilidade de um sujeito fixo, idêntico a si mesmo, característica determinante da concepção hegeliana, ao mesmo tempo em que possibilita o abandono da negatividade e da falta que caracteriza o sujeito lacaniano. Com Deleuze, “podemos apostar que a erradicação da negatividade do desejo produtivo (...) culmine na viabilização de um Eros internamente diferenciado e diferencial, no qual as diferenças são entendidas como diferenciais positivos de força” (Peixoto Junior, 2008, p.99).

O diagnóstico nietzschiano, esgarçado por Deleuze, é a percepção de que ao longo da história do pensamento, desde Platão, a *diferença* é interpretada enquanto erro, desprezada enquanto falsa, desprovida de valor, manifestação a ser silenciada. “A diferença foi identificada às forças do mal, ao erro, ao pecado e ao monstruoso. O projeto de Deleuze é reabilitar essa parte de sombra da história do pensamento” (Dosse, 2007/2010, p.132). O combate à ditadura das identidades fixas passa por uma crítica que apenas esbarra no lacanismo, pois concebe como alvo principal a tradição filosófica de uma maneira geral. “Retomando a metáfora de Platão, mas desta vez para o seu próprio projeto, Deleuze pretende conseguir ‘tirar da caverna’ a diferença” (Dosse, 2007/2010, p.132).

Rumo a essa realização, Deleuze opera em *Nietzsche e a filosofia* (1962/1976) uma interpretação absolutamente original do eterno retorno nietzschiano – interpretação que será fundamental na sua crítica à estrutura lacaniana da linguagem, do desejo e do inconsciente: “retornar é o ser da diferença excluindo todo o negativo” (Deleuze, 1962/1976, p.158). Tudo o que retorna, no movimento do eterno retorno, é afirmação da diferença; apenas a

diferença retorna, as identidades estão excluídas. “Contra a idéia de que tudo o que se produz retorna segundo movimentos cíclicos, Deleuze vê no eterno retorno a resultante de uma seleção dos fortes” (Dosse, 2007/2010, p.115). Apenas o forte, a vitalidade do forte, a vida enquanto diferença, entra no movimento do eterno retorno, retornando com a finalidade de ser afirmada – leitura deleuziana do eterno retorno, ética da afirmação da diferença.

“O ensinamento especulativo de Nietzsche é o seguinte: o devir, o múltiplo, o acaso não contém nenhuma negação; a diferença é a afirmação pura” (Deleuze, 1962/1976, p.158). Para além da prisão dialética que aliena a experiência da vida, a afirmação do acaso – eterno retorno da possibilidade de novos modos, de novas formações desejantes; afirmação da vitalidade da diferença que retorna extraviando todo o negativo. “O tempo de expulsar o negativo, exorcizar o reativo, o tempo de um devir-ativo. E este tempo é precisamente o ciclo do eterno retorno” (Deleuze, 1962/1976, p.159). A negação e a reatividade deixam de ser um poder autônomo e sucumbem à afirmação da diferença contida na multiplicidade da vontade de potência que eternamente retorna; o negativo passa a ser apenas um modo de existência, um modo de relação com a vida desprovido da pretensa universalidade de que a teorização de Lacan pretende lhe prover.

3.2. O paradoxo do falo

O pensamento do eterno retorno enquanto retorno da diferença é a estratégia utilizada por Deleuze na viabilização do seu projeto filosófico, a saber, a inversão do platonismo e o conseqüente combate ao negativo. Nos seus trabalhos de 1968 e 1969, o eterno retorno como possibilidade de afirmação da diferença é a mecânica envolvida nos processos do que Deleuze chama de *objetos virtuais* – objetos eternamente deslocados do lugar em que estão. Nos seus comentários à obra de Lacan, em *Diferença e Repetição* (1968/1988), a carta roubada do conto de Poe surge como um exemplo preciso do que seria um objeto virtual: “parecem-nos exemplares as páginas em que Lacan assimila o objeto virtual à carta roubada, de Edgar Alan Poe” (Deleuze, 1968/1988, p.173).

Apesar de Lacan não o nomear dessa forma, é a capacidade de ao mesmo tempo estar e não estar no lugar em que se encontra a característica que difere a carta, objeto virtual, dos outros objetos, os chamados objetos reais. “Lacan mostra que os objetos reais (...) estão submetidos à lei de estar *ou* de não estar em alguma parte, mas que o objeto virtual, ao contrário, tem a propriedade de estar e de não estar onde ele está” (Deleuze, 1968/1988, p.173, grifado no original). A interpretação de Deleuze age no sentido de extirpar do objeto virtual a perspectiva da falta: por mais que ele eternamente se furete do lugar em que se encontra, não lhe falta nada em relação ao objeto real; falta-lhe algo nele mesmo, a metade de si mesmo que está sempre ausente. “Ora, esta ausência é (...) o contrário de um negativo: eterna metade de si, ele não está onde está a não ser com a condição de não estar onde deve estar” (Deleuze, 1968/1988, p.173).

Não falta nada ao objeto virtual uma vez que a sua característica mais própria é o eterno deslocamento da realidade em que se encarna. Nunca estando no lugar em que está, encontra-se sempre fugindo do enclausuramento das identidades fixas. Lacan parece até mesmo intuir algo desse deslocamento singular do objeto virtual, no caso a carta: “é por poder sofrer um desvio que ela tem um trajeto *que lhe é próprio*. Traço onde se afirma a sua incidência de significante que exige que ele deixe seu lugar (...) para retornar a este circularmente” (Lacan, 1956/1998, p.33, grifado no original). Mas o que escapa a Lacan é a relação do objeto virtual com o retorno da diferença: ele não retorna circularmente ao lugar de onde parte, mas está sempre se furtando a toda e qualquer apreensão. Lacan teria caído na mesma armadilha que contaminou a tradição filosófica: a interpretação do eterno retorno e da repetição enquanto repetição circular do mesmo – formulação negativa que justifica o chamado retorno do recalcado e fundamenta a impossibilidade do acaso.

Mais precisamente, o que escapa a Lacan e a toda a tradição filosófica é a especificidade da relação espaço-temporal que o objeto virtual estabelece consigo mesmo. “Ele não é possuído por aqueles que o têm, mas, ao mesmo tempo, é tido por aqueles que não o possuem. *Ele é sempre um ‘era’*” (Deleuze, 1968/1988, p.173, grifado no original). O objeto virtual é sempre um *era* – singularidade de uma temporalidade virtual. Ao mesmo tempo, “o objeto virtual só existe como fragmento de si mesmo” (Deleuze, 1968/1988, p.174). Compondo a natureza da existência virtual, encontramos a impossibilidade de uma

totalização – impossibilidade de uma interpretação espacial que exija do fragmento uma parte que lhe estaria faltando.

O objeto virtual, assim, é um objeto parcial: ele se fende, se desdobra, uma parte faltando à outra, uma no presente e a outra no passado, uma aqui e a outra eternamente deslocando-se para outro lugar. “O objeto virtual é um objeto *parcial* (...) não está submetido ao caráter global que afeta os objetos reais. Não só por sua origem, mas em sua própria natureza, ele é trapo, fragmento, despojo” (Deleuze, 1968/1988, p.171, grifado no original). Deleuze identifica assim dois processos atuando na experiência da vida: uma síntese ativa, ligada aos objetos reais; e uma síntese passiva, responsável pelos objetos virtuais. “Enquanto a síntese ativa ultrapassa a síntese passiva na direção de integrações globais e da posição de objetos totalizáveis idênticos, a síntese passiva (...) ultrapassa a si própria na direção da contemplação de objetos parciais que permanecem não totalizáveis” (Deleuze, 1968/1988, p.172). Indicando a virtualidade da carta do conto de Edgar Allan Poe, Deleuze retoma a obra de Lacan e aproxima os objetos parciais/virtuais do falo simbólico:

Sob todos os objetos virtuais ou parciais, Lacan descobre o ‘falo’ como órgão simbólico. Se ele pode dar esta extensão ao conceito de falo (subsumir todos os objetos virtuais), é porque este conceito compreende efetivamente as características precedentes: dar testemunho de sua própria ausência e de si como passado, estar essencialmente deslocado em relação a si mesmo, ser encontrado apenas como perdido, existência sempre fragmentária que perde a identidade no duplo – pois ele só pode ser procurado e descoberto do lado da mãe, tendo a propriedade paradoxal de mudar de lugar, não sendo possuído por aqueles que têm um ‘pênis’ e, todavia, sendo *tido* por aqueles não têm um pênis, como é mostrado pelo tema da castração. O falo simbólico significa tanto o modo erótico do passado puro quanto o imemorial da sexualidade. O símbolo é o fragmento sempre deslocado, valendo por um passado que nunca foi presente (Deleuze, 1968/1988, p.175).

O falo, dessa forma, torna-se a afirmação de um puro devir que fragmenta a lógica da identidade ao testemunhar um deslocamento essencial em relação a si mesmo. Em *Lógica do sentido* (1969/2007), Deleuze define esse puro devir como um “devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca, nos dois sentidos ao mesmo tempo, sempre furtando-se ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado” (Deleuze, 1969/2007, p.1). Para além de uma dialética que determina o futuro a partir da fixação de

um presente necessariamente alienado pelo passado – como pretende Lacan na sua análise do jogo do par ou ímpar e do significante –, trata-se de um paradoxo: uma identidade infinita entre o passado e o futuro. “O paradoxo deste puro devir, com a sua capacidade de furtar-se ao presente, é a identidade infinita: identidade infinita dos dois sentidos ao mesmo tempo, do futuro e do passado, da véspera e do amanhã” (Deleuze, 1969/2007, p.2). Eis a definição para um falo-em-devir: virtualidade de um objeto parcial que não deixa nunca de se furtar do presente em que se encontra.

O paradoxo do puro devir introduz o paradoxo do falo. Tínhamos visto, em Lacan, que o falo era um significante – o chamado significante fálico, o falo sendo interpretado enquanto nome próprio. Porém, de acordo com Deleuze, “o nome próprio ou singular é garantido pela permanência de um saber. Este saber é encarnado em nomes gerais que designam paradas e repousos, substantivos e adjetivos” (Deleuze, 1969/2007, p.3). Com essas paradas e repousos, com esses substantivos e adjetivos, o nome mantém uma relação constante de identidade. Logo, o falo, justamente por se furtar a qualquer relação identitária, não pode nunca ser um nome, determinar um sujeito, funcionar enquanto significante. Sem dúvida que a virtualidade do falo participa da linguagem e das preposições; “mas não como um nome de corpo ou de qualidade, nem como um sujeito ou predicado: somente como o exprimível ou o expresso da proposição, envolvido em um *verbo*” (Deleuze, 1969/2007, p.188, grifado no original).

Eternamente em devir, deslocando-se nos dois sentidos de uma temporalidade infinita, o falo é um verbo, um *acontecimento*: “ele não fala mais do que dele se fala ou do que se o diz. E, no entanto, ele pertence de tal forma à linguagem, habita-a tanto que não existe fora das proposições que o exprimem” (Deleuze, 1969/2007, p.187). Entretanto, ele não se confunde com essas proposições; o expresso não se confunde com a expressão. Ao mesmo tempo, é ele, o falo-em-devir, o falo-acontecimento, que possibilita a linguagem. “O que torna a linguagem possível é o acontecimento, enquanto não se confunde, nem com a proposição que o exprime, nem com o estado daquele que a pronuncia, nem com o estado de coisas designado pela proposição” (Deleuze, 1969/2007, p.187-88). Impossibilitado de participar dos nomes que enunciam e dos estados de coisas enunciados devido ao seu constante devir, é justamente por esse seu inconstante deslocamento que o falo-acontecimento faz da linguagem, dos nomes e dos substantivos, dos sujeitos e dos

predicados, dos adjetivos e dos advérbios, enfim, de todo o universo léxico-gramatical, algo possível.

O paradoxo do falo se completa com a sua função de integração global da experiência da vida: apesar da sua natureza parcial e eternamente furtiva, é o falo que unifica os pedaços corporais. “Resta que a função de integração direta e global ou concordância geral é normalmente atribuída à zona genital. É ela que deve ligar todas as outras zonas parciais, graças ao falo” (Deleuze, 1969/2007, p.205). Eis o paradoxo do falo: ao mesmo tempo em que integra e globaliza, ele próprio é um objeto parcial; ele não é um nome próprio, um significante – ele integra a partir do seu caráter virtual, do seu deslocamento, da sua natureza furtiva. O problema do complexo de Édipo, que Lacan se esforça por universalizar, se dá quando o jogo do falo-em-devir é substituído pelo negativismo-dialético da pergunta *quem tem?* A partir daí, o acontecimento impessoal que caracteriza a natureza do falo-verbo é negado em nome das personalidades globais. Esse joguinho dialético, Deleuze o define assim:

A criança recebe o falo como uma imagem projetada pelo bom pênis ideal sobre a zona genital de seu corpo. Este dom (...), ela o recebe como a condição pela qual pode operar a integração de todas as outras zonas (...) o corpo materno das profundidades compreendia uma multiplicidade de pênis como objetos parciais internos; e sobretudo, o bom objeto da altura era, ao mesmo tempo, pênis e seio como órgão completo, mãe provida de um pênis e pai provido de um seio. Agora, acreditamos nós, a separação se faz assim: das duas disjunções subsumidas pelo bom objeto, indene-ferido, presente-ausente, a criança começa por extrair o negativo e dele se serve para qualificar uma *imagem* de mãe e uma *imagem* de pai. De um lado, identifica a mãe ao corpo ferido como primeira dimensão do bom objeto completo (corpo ferido que não se deve confundir com o corpo explodido e despedaçado da profundidade); e, por outro lado, identifica o pai com a última dimensão, o bom objeto como retirado na sua altura. E o corpo ferido da mãe, a criança pretende repará-lo com seu falo reparador, torná-lo indene, pretende refazer para este corpo uma superfície, ao mesmo tempo em que faz uma superfície para o seu próprio corpo. E o objeto retirado, ela pretende fazê-lo voltar e torná-lo presente, com seu falo evocador (Deleuze, 1969/2007. p.210-11, grifado no original).

A criança, colonizada pela crença na natureza de significante do falo, empenha-se na reparação do corpo materno que, ferido pela perda de um objeto suposto inteiro, padece; ao mesmo tempo, pretende trazer de volta o pai ausente, esse vilão que privou a mãe de sua

inteireza e depois se retirou – criança edipianizada, moralizada; criança que intenciona curar uma suposta ferida evocando um suposto objeto reparador: “é com o complexo de Édipo que nasce a intenção, noção moral por excelência” (Deleuze, 1969/2007, p.211). As figuras globais sugeridas pelas imagens parentais totalizam a experiência da criança que ignora o puro devir do falo enquanto objeto parcial que se desloca no seio do triângulo formado pelos três vértices em questão: a mãe, o pai e a criança. “E, inseparável de seu empreendimento, há de reparar a mãe e fazer vir o pai: o verdadeiro complexo de Édipo” (Deleuze, 1969/2007, p.212).

Como resultado dessa operação global, a criança edipianizada não encontra outro caminho a não ser aquele que o leva direto à castração. “A castração, a morte por castração, torna-se então o destino da criança, refletida pela mãe nesta angústia que a criança sente agora, infligida pelo pai nesta culpabilidade que suporta agora” (Deleuze, 1969/2007, p.212). Quando se crê na estabilidade, na constância e no repouso do falo; quando se acredita que alguém pode definitivamente *ter* o falo, que o eu pode *ter*, que o pai *tem* e que a mãe *não tem*, o único resultado do possível é a angústia e a culpabilidade: angústia por se deparar com a castração da mãe; culpabilidade por ameaçar a posse do pai – resultado atingido quando se entende o falo enquanto nome, significante dialético, um saber encarnado em um substantivo, em um adjetivo, em um sujeito.

Entretanto, a angústia e a culpabilidade, consequências da aventura edípica, da castração, não são experiências ontológicas, lugares por onde a vida deve necessariamente passar. A afirmação do caráter furtivo do falo frustra a dialética das imagens globais: a fé na inteireza do significante é despedaçada, a determinação gramatical das personalidades dá lugar ao artigo indefinido que, de acordo com Deleuze em *O que as crianças dizem* (1993/1997), é a característica mais fundamental do desejo:

O que diz respeito à libido, o que a libido investe se apresenta como um artigo indefinido, ou melhor, é apresentado pelo artigo indefinido: *um* animal, como qualificação de um devir ou especificação de um trajeto (*um* cavalo, *uma* galinha...); um corpo ou um órgão, como poder de afetar e de ser afetado (um ventre, olhos...); e mesmo personagens que impedem um trajeto e inibem afectos, ou ao contrário os favorecem (*um* pai, *algumas* pessoas...). As crianças se exprimem assim, um pai, um corpo, um cavalo. Esses indefinidos freqüentemente parecem resultar de uma falta de determinação devida às defesas da consciência (...) Contudo, o indefinido não carece de nada, sobretudo de determinação. Ele é a determinação do devir, sua

potência própria, a potência de um impessoal que não é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: por exemplo, ninguém imita *o* cavalo, assim como não se imita *tal* cavalo, mas tornamo-nos *um* cavalo, atingindo uma zona de vizinhança em que já não podemos distinguir-nos daquilo que nos tornamos (Deleuze, 1993/1997, p.77-78).

O artigo indefinido determina a potência impessoal do devir e extrai das figuras parentais o caráter global que a aventura edípica lhes confere. “O pai e a mãe não são as coordenadas de tudo o que o inconsciente investe” (Deleuze, 1993/1997, p.74). Antes de tudo, os pais são um meio, desempenham as funções de abertura e fechamento de portas, sentinelas de um limiar; são um mapa que a libido traça e percorre para alcançar novos meios e novos territórios. “O próprio da libido é impregnar a história e a geografia, organizar formações de mundos e constelações de universos, derivar os continentes, povoá-los com raças, tribos e nações” (Deleuze, 1993/1997, p.74). Os pais ganham a forma pessoal e global apenas enquanto meio e nunca enquanto fim – são lugares por onde a vida passa nas suas trajetórias histórico-mundiais.

3.3. Félix e suas máquinas

Deleuze, então, aproxima-se da perspectiva lacaniana ao encontrar na virtualidade do falo a possibilidade de trazer à luz o que ele considera a formulação mais importante da psicanálise: os objetos parciais, a lógica do fragmento, a potência dos pedaços. Busca um diálogo, ainda que de longe, contentando-se em circunscrever a sua contribuição ao campo da academia. A participação de Guattari no movimento lacaniano, por outro lado, se dá de outra maneira. Admirador confesso e fiel discípulo do lacanismo, Guattari faz parte da história do ensino de Lacan. “Quando este último cria a Escola Freudiana de Paris, em 1964, Guattari está entre os lugares-tenente” (Dosse, 2007/2010, p.157). Frequentando assiduamente tanto os seminários quando o próprio divã de Lacan, Guattari é um legítimo integrante da psicanálise lacaniana: “considerado por Lacan como um jovem e brilhante intelectual, espera se tornar um interlocutor privilegiado do guru da cena parisiense” (Dosse, 2007/2010, p.67).

“Nos anos de 1950, Guattari, vagando pelos corredores da Sorbonne, só jura por seu mestre, que inspira todas as suas palavras e seus escritos” (Dosse, 2007/2010, p.157). Ele conhece as teses de cor e divulga o pensamento de Lacan com o mesmo fervor militante que caracteriza a sua atuação no campo político. “Seu fascínio e seu mimetismo são tais que, quando seu amigo Philippe Girardi o interpela nos corredores da Sorbonne, o chama de ‘Lacan’!” (Dosse, 2007/2010, p.157). Mas a atuação de Guattari em práticas pouco comuns aos psicanalistas lacanianos da época não deixará de afetar a sintonia entre o discípulo brilhante e o mestre paranóico, sendo o pensamento de Deleuze uma ferramenta fundamental para a potência teórica dos avanços de Guattari no que se refere às formulações lacanianas.

No mesmo ano em que Deleuze publica *Lógica do sentido* (1969), a segunda das suas duas obras em que encontramos uma tentativa mais clara de diálogo com a psicanálise, Guattari escreve um texto com influência marcante desse livro de Deleuze e o do ano anterior, *Diferença e Repetição* (1968), que como vimos é a sua primeira tentativa de contribuir com o lacanismo. O texto de Guattari chama-se “Máquina e estrutura”: trata-se inicialmente de uma exposição destinada à Escola Freudiana de Paris que tem por finalidade a problematização do paradigma dominante do estruturalismo: os processos maquínicos seriam alguma coisa que agiria sempre no sentido de desestabilizar o sistema, sendo por isso mesmo responsável por uma reorganização estrutural – uma problematização da crença estruturalista que propunha uma plasticidade abstrata.

Roland Barthes, então responsável pela revista *Communications*, aprecia o texto e pede para publicá-lo. “Guattari fala sobre isso com Lacan no divã, e o mestre fica indignado: Como! Por que não sua própria revista, *Scilicet*¹?”. (Dosse, 2007/2010, p.68). Guattari aceita o conselho de Lacan e decide publicar o seu texto pela escola de que faz parte. Porém, “longe de cumprir sua promessa, Lacan procrastina e não publica o texto, que acabará sendo aceito na revista de Jean-Pierre Faye, *Change*, em 1972” (Dosse, 2007/2010, p.68). Estão dadas as bases contratuais para a permanência de Guattari no círculo laciano: manter as estruturas intactas deixando as máquinas do lado de fora – e calma, muita calma na hora de injetar fluidos deleuzianos nesses tais processos maquínicos!

¹ Revista da Escola Freudiana de Paris.

Em “Máquina e estrutura” (1969), Guattari identifica “os ângulos mortos da grade de análise estrutural, e a noção de máquina que apresenta como operatória é destinada a pensar o recalcado do estruturalismo” (Dosse, 2007/2010, p.189), recalcado que estaria ligado à desvalorização estrutural da singularidade dos processos de subjetivação e do acontecimento histórico. É o primeiro texto em que se refere a Deleuze, a quem ainda não conhece, mas que já surge como importante aliado de quem Guattari se faz porta-voz. “Contra a estrutura, que se define por sua capacidade de troca de elementos particulares, a máquina proviria da repetição, mas no sentido entendido por Deleuze, isto é, a repetição como diferença” (Dosse, 2007/2010, p.189). A repetição como diferença – cortes repetitivos que marcam uma intervenção heterogênea em um dado sistema estrutural. De acordo com Guattari: “O surgimento da máquina marca uma data, um corte não homogêneo em uma representação estrutural” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190).

Guattari não deixa de fazer uso da terminologia de Lacan para endossar o projeto deleuziano de ruptura com a tradição representacional em nome da afirmação dos processos de diferenciação. “A essência da máquina é justamente essa operação de *despreendimento de um significante* como representante” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190). Em 1969, ele ainda está preso às categorias lacanianas, mesmo quando se propõe a dinamizá-las. “O ser humano é tomado no entrecruzamento da máquina e da estrutura” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190). Porém, a proposta de dinamização do estruturalismo – fundamentada na inseparabilidade deleuziana entre linguagem e acontecimento – deve necessariamente atacar a perspectiva da linguística estrutural, o que Guattari não deixará de fazer. “A voz, como máquina de palavra, corta e funda a ordem estrutural da língua, e não o contrário” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190).

Invertendo o binarismo de Saussure ao enfatizar a variabilidade da fala em contraposição à constância de uma pretensa língua ideal, Guattari já está longe não apenas dos fundamentos lacanianos como de toda uma ciência linguística que dominava os meios intelectuais. “Assim, ele inverte completamente a perspectiva estrutural que fizera prevalecer o sistema da língua como único nível científico excluindo a palavra, remetida ao puro contingente” (Dosse, 2007/2010, p.190). São os ensinamentos da militância política de Guattari em maio de 68 que o deixam inquieto diante do desprezo estrutural à singularidade das potencialidades subjetivas, seja no campo político, seja no campo da linguística. “O

projeto revolucionário, como maquinação de uma subversão institucional, teria de revelar essas potencialidades subjetivas e, em cada etapa das lutas, preveni-las contra sua estruturalização” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190). Trata-se, sempre, em qualquer lugar em que a vida se faça presente, de afirmar a desestabilização das estruturas pela irrupção do acontecimento.

Da mesma forma, arrastadas pela dinamização atuante no campo da linguística, as formulações estruturalistas para a definição do inconsciente não farão mais eco nos ouvidos de Guattari. Mais tarde, em *O inconsciente maquínico* (1979/1988), os trajetos que ameaçavam surgir no seu primeiro contato com a obra de Deleuze já se mostram maduros, firmes. “Vejo o inconsciente antes como algo que se derramaria um pouco em toda parte ao nosso redor (...) não um inconsciente dos especialistas do inconsciente, não um inconsciente cristalizado no passado (...) mas, ao contrário, voltado para o futuro” (Guattari, 1979/1988, p.9-10). Um inconsciente em harmonia com o devir-louco de Deleuze, o devir puro que explode a espaço-temporalidade alienante da linguagem na vertente estruturalista em nome do acontecimento incorporal.

“Por que colar-lhe esta etiqueta de ‘inconsciente maquínico’? Simplesmente para sublinhar que está povoado não somente de imagens e de palavras, mas também de todas as espécies de maquinismos que o conduzem a produzir essas imagens e essas palavras” (Guattari, 1979/1988, p.10). O maquinismo do inconsciente processa uma multiplicidade de engrenagens irreduzíveis à dicotomia binarista da linguística estrutural. A totalização da experiência pelo imperativo do significante torna-se um mecanismo de silenciamento daquilo que transborda e escorre pelos poros da estrutura. “A análise dicotômica exaustiva, a redução binarista (...) como uma espécie de instrumento de contenção no campo das ciências da linguagem e das ciências humanas” (Guattari, 1979/1988, p.12).

O ideal de ordem e formalização sistemática dos modos de expressão proposto pela ciência linguística nunca pode ser obtido: “inicialmente porque existe o jogo das relações e forças políticas e micropolíticas; mas, talvez fundamentalmente porque, como o veremos, as línguas fluem de toda parte” (Guattari, 1979/1988, p.12). Antes de qualquer coisa, “os linguistas são imperialistas!” (Guattari, 1979/1988, p.23) – pretendem reger todos os domínios da linguagem esmagando a multiplicidade das maquinações inconscientes e negando a intervenção do acontecimento nas práticas político-mundiais. “Também nunca se

trata, em definitivo, nas pesquisas semióticas e linguísticas atuais, senão de uma enunciação em geral, fora do tempo e do espaço, separadas das lutas, dos desejos reais dos homens” (Guattari, 1979/1988, p.22). Em suma, trata-se sempre de um discurso alienado. Os linguistas, os semiólogos, os psicanalistas: “todos estão de acordo em evitar qualquer transbordamento de sua respectiva problemática dos domínios políticos, sociais, econômicos, tecnológicos concretos que lhes dizem respeito” (Guattari, 1979/1988, p.16).

Mais uma vez, o que escapa ao imperialismo do significante é a dimensão maquínica e plural dos enunciados. São os chamados *agenciamentos coletivos de enunciação*: pluralidade da fala capaz de transformar, desterritorializar, as identidades fixadas pela dêitica sujeito-objeto, assim como toda e qualquer sistematização binariamente estruturalizada. “Não existe, de um lado, sujeito que fala ‘no vazio’ e, de outro, um objeto que seria falado no ‘cheio’. O vazio e o pleno são ‘maquinados’ pelo mesmo efeito de desterritorialização” (Guattari, 1979/1988, p.14). As máquinas abstratas e plurais “constituem uma espécie de *matéria da mutação* (...) Marcam, em suma, o fato de que a desterritorialização, sob todas as suas formas, ‘precede’ a existência de estratos e territórios” (Guattari, 1979/1988, p.15). O acontecimento desterritorializante, em devir, é anterior à própria ordenação estrutural uma vez que “implicam sempre o agenciamento de componentes irreduzíveis a uma descrição formal” (Guattari, 1979/1988, p.15).

A atitude da lingüística estrutural, de acordo com Guattari, nada mais é do que um preconceito de moda apoiado em um suposto grau elevado de cientificidade, de formalização científica que valoriza exclusivamente as constantes, a sistematização e os processos invariáveis de uma determinada língua. “Inversamente, o pensamento dos agenciamentos e dos maquinismos moleculares deveria conduzir à colocação em relação de práticas de toda a natureza que se situem na perspectiva de mutações e transformações de ordens existentes” (Guattari, 1979/1988, p.16). Trata-se de uma nova ética, uma nova atitude no entendimento da língua, postura que afirma o múltiplo e a pluralidade dos processos da vida. “Outros procedimentos de codificação e de ‘ensinação’, independentes de uma dêitica e de uma lógica antropocêntrica, deverão ser postos à luz” (Guattari, 1979/1988, p.15-16). Para isso, é preciso trazer à realidade as operações políticas que esmagam a multiplicidade dos processos maquínicos e dos agenciamentos coletivos de enunciação e fundamentam a crença em uma suposta unidade da língua.

A língua está em toda parte, mas não possui nenhum domínio que lhe seja próprio. *Não existe língua em si*. O que especifica a linguagem humana é precisamente que não remete jamais a si mesma, que permanece sempre aberta a todos os outros modos de semiotização. Quando se fecha numa língua nacional, um dialeto, uma gíria, uma língua especial, um delírio, isto diz respeito sempre a um certo tipo de operação política ou micropolítica (...) Não há nada menos lógico, menos matemático, que uma língua. Sua estrutura resulta da petrificação de uma espécie de forro cujos elementos provêm de empréstimos, amálgamas, aglutinações, mal-entendidos (...) A unidade de uma língua é sempre inseparável da construção de uma formação de poder. Não se encontram nunca fronteiras nítidas nas cartas dialetais, mas somente zonas limítrofes ou de transição. Não existe língua-mãe, mas fenômenos de retomada de poder semiótico por um grupo, uma etnia, ou uma nação. A língua se estabiliza em torno de uma paróquia, fixa-se em torno de um bispado, instala-se em torno de uma capital política. Evolui por fluxo ao longo dos vales fluviais, ao longo das linhas de estradas de ferro, desloca-se em montes de carvão (Guattari, 1979/1988, p.24-25, grifado no original).

Assim, a língua é sempre uma realidade heterogênea, sendo a sua homogeneidade ligada unicamente a fenômenos de poder, contingências de ordem sócio-política. Mais do que a estabilidade da paróquia e a fixação em torno de um bispado, o que interessa a Guattari são os vales fluviais e as estradas de ferro através das quais a língua escapa à centralização autoritária, maquina-se com outros elementos e afirma o caráter de agenciamento coletivo da sua enunciação. Toda cristalização lingüística, até mesmo gramatical, é sempre sinônimo de uma posição de poder. “Que é a gramaticalidade? (...) Formar frases gramaticalmente corretas constitui, para um indivíduo ‘normal’, a condição prévia a toda submissão às leis” (Guattari, 1979/1988, p.29). Não há universais linguísticos, assim como não há universais políticos, econômicos, sociais ou psicanalíticos. Há apenas máquinas abstratas que se diferenciam e não param de maquinar a totalidade das multiplicidades.

A formalização da língua, empenhando-se em estruturar a identidade infinita do puro devir, cristaliza o desejo ao esmagar o transbordamento próprio à libido: a “cristalização de poderes significativos corresponde a um modo particular de supercodificação da libido” (Guattari, 1979/1988, p.35). Da mesma forma como Deleuze denuncia o caráter negativo dos objetos globais no que se refere à experiência dos pedaços-em-devir, Guattari enxerga na unidade da língua um processo semelhante de negação do

acontecimento. Entretanto, antes que o primeiro possa falar em trajetórias histórico-mundiais para caracterizar a libido e o segundo possa atacar a gramaticalidade em nome da irrupção do acontecimento, temos o ano de 1972 – data em que a afinidade de pensamento apresentada no final da década de 1960 se transforma definitivamente em máquina de guerra contra o significante.

3.4. O déspota despedaçado

Voltemos então ao final dos anos 1960; mais precisamente, 1969. Deleuze publica a sua *Lógica do sentido*, Guattari o utiliza para apresentar as suas máquinas em “Máquina e estrutura”, e Lacan segue à frente do seu seminário semanal. Mas algo não vai bem: o esforço de Lacan em silenciar o ruído da maquinária de Guattari é minado pela crescente troca de idéias entre o seu discípulo renegado e Deleuze – cujas teses de 1968 e 1969, como vimos, foram muito bem recebidas por Lacan. Quando fica sabendo que os dois estão envolvidos em um projeto de texto sobre a psicanálise, Lacan convida Guattari para jantar em um grande restaurante às margens do rio Sena para que ele lhe explique o conteúdo desse livro misterioso – vale lembrar que os dois haviam se afastado depois do episódio da não publicação de “Máquina e estrutura”.

Lacan pede para ter acesso ao manuscrito. “Evidentemente, isso estava fora de questão! Deleuze desconfiava de Lacan como da peste” (Guattari, *apud* Dosse, 2007/2010, p.158). Lacan insiste; quer saber do que se trata. “Eu me atrapalho fazendo referência a uma fórmula sacrossanta do lacanismo e me safo como posso. Sinto calor e não tenho muito apetite. Desenvolvo tudo o que me passa pela cabeça de antropologia e de economia política” (Guattari, *apud* Dosse, 2007/2010, p.158). Quando Lacan toma conhecimento da misteriosa obra em questão, o explosivo *O Anti-Édipo*, de 1972, os vínculos entre os dois serão definitivamente rompidos. Deleuze, a quem Lacan estimava e com quem por essa mesma época havia tentado uma reaproximação, é igualmente banido do círculo de influência do movimento lacaniano.

Assim, após a publicação de *O Anti-Édipo* (1972/1976), Lacan ordena aos membros da Escola Freudiana que mantenham total silêncio sobre a obra. Ele próprio ficara em

silêncio e não dissera uma só palavra sobre o livro em seu seminário. Mais tarde, fez apenas uma alusão ao bombástico livro de Deleuze e Guattari, referindo-se a dupla como “águia de duas cabeças schreberiana” (Dosse, 2007/2010, p.177), numa alusão a Schreber, o paranóico de Freud. Entretanto, a idéia principal, pelo menos no que se refere a Guattari – lacaniano de formação –, não é escrever um texto polêmico contra Lacan, mas sim superar o lacanismo. “Na época, ele concebe *O Anti-Édipo* como uma maneira de pensar o lacanismo para além do próprio Lacan” (Dosse, 2007/2010, p.158). Mas tendo Lacan colocado a si mesmo “em posição de significante despótico”, termo que o próprio discípulo usa para qualificar a atitude de seu mestre em 1972, Guattari questiona se Lacan não havia se condenado, e há muito tempo, a uma solidão irremediável.

O tema do despotismo, aliás, é o carro-chefe da crítica com que Deleuze e Guattari atacam a psicanálise lacaniana em *O Anti-Édipo* (1972/1976). A posição totalitária que o complexo de Édipo ocupa na experiência desejante, a universalização do triângulo pai-mãe-ego enquanto ontologia do desejo – eis a estrutura estratificada que a militância anti-edipiana procura desterritorializar. “É esta que faz de Édipo uma espécie de símbolo católico universal, para além de todas as modalidades imaginárias” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.72). Ao fazer de “Édipo um eixo de referência tanto para as fases pré-edipianas, como para as variedades para-edipianas, como para os fenômenos exo-edipianos” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.72), o lacanismo circunscreve o caráter histórico-mundial da maquinária desejante à dialética falocêntrica que estrutura o chamado triângulo edipiano.

O ego, território atravessado pelo puro devir do inconsciente que trabalha na produção de vida, é submetido ao despotismo do significante fálico. “Toda a *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos mornos jogos do representante e do representado na representação” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.75, grifado no original). Como efeito, o “inconsciente produtivo é substituído por um inconsciente que só sabe se exprimir” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.75). Colonizada pela personalização dos agentes que participam da mecânica da vida, ou seja, os pais deixando de ser um *meio* para tornarem-se um *fim*, a produção desejante é estruturalizada, imaginarizada: torna-se produção de fantasma. “O inconsciente cessa de ser o que ele é,

uma usina, uma oficina, para tornar-se um teatro, cena e encenação” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.76).

O problema que Deleuze e Guattari colocam não diz respeito à realidade ou à irreabilidade de Édipo, se Édipo existe ou não existe. Nesse ponto eles são muito claros: Édipo certamente está por aí, colonizando, castrando, trabalhando no esmagamento da produção de vida antes mesmo da psicanálise o selar ao desejo do homem. “Não dizemos que Édipo e a castração não são nada: edipianizam-nos, castram-nos, e não foi a psicanálise que inventou essas operações, às quais ela apenas empresta os novos recursos e os novos procedimentos de seu gênio (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.91). A questão, no entanto, é outra: trata-se de saber em que medida a produção das máquinas desejantes é capaz de intervir na formalização geométrica do triângulo edipiano. “Até mesmo acreditamos quando nos dizem que Édipo é uma espécie de invariante. Mas a questão está totalmente fora disso: existe adequação entre as produções do inconsciente e essa invariante?” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.73).

A castração da vida dá a sua contribuição à história do homem já há muito tempo – está dissolvida pelo campo social, a edipianização pela qual milita o freudismo é apenas um sintoma dessa vontade política de castrar. Nietzsche já havia dito tudo sobre isso e Deleuze e Guattari não deixam de repetir: “Ficaremos pouco surpresos aprendendo que Édipo como estrutura é a trindade cristã” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.110). “Transgressão, culpabilidade, castração: são essas determinações do inconsciente, ou são *a maneira pela qual um padre vê as coisas?*” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.146, grifado no original). O monoteísmo-dialético da forma de vida socrático-platônico-cristã que totaliza o despedaçamento trágico; a castração operada pelo significante do Nome-do-Pai que despoticamente centraliza a multiplicidade da produção desejante. “A castração como operação prática sobre o inconsciente é obtida quando os mil cortes-fluxos das máquinas desejantes, todos positivos, todos produtivos, são projetados em um mesmo lugar mítico, o traço unitário do significante” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.83). Freud abre a porta para o entendimento da produtividade dessa maquinária inconsciente; mas não entra:

As máquinas desejantes rosnam e roncam, no fundo do inconsciente, a injeção de Irma, o tiquetaque do Homem dos Lobos, a máquina de tossir de Anna, e também todos os aparelhos explicativos montados por Freud, todas essas máquinas neurobiológico-desejantes. E essa

descoberta do inconsciente produtivo tem dois correlatos: de um lado, a confrontação direta entre essa produção desejante e a produção social, entre as formações sintomatológicas e as formações coletivas, ao mesmo tempo sua identidade de natureza e sua diferença de regime; por outro lado, a repressão que a máquina social exerce sobre as máquinas desejantes, e a relação do recalçamento com essa repressão. É tudo isso que será perdido, ao menos singularmente comprometido, com a instalação de Édipo soberano (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.74-75).

Mais uma vez, não se nega que exista uma sexualidade edipiana, uma castração edipiana, que os fluxos em devir da libido possam se personalizar nas figuras parentais. “Não negamos que aja uma sexualidade edipiana (...) Negamos apenas que seja uma produção do inconsciente” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.99), uma vez que “os signos do desejo não se deixam extrapolar em um lugar mítico” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.100). Certamente, pedaços da mãe e do pai estão sempre presentes nos fluxos; mas “os pais estão aí como estímulos quaisquer que detonam o devir das aventuras, das raças, dos continentes” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.149) – os pais como *meios*. É quando os pais deixam de ser *verbos* e lugares de passagem, sempre parciais, para se transformar em *nomes*, em pontos de chegada, em objetos globais, que se instala a experiência da falta; “passa-se dos objetos parciais separáveis ao objeto completo separado, de onde derivam as pessoas globais por intimação à falta” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.99).

A família se introduz na produção de desejo e opera um deslocamento, um recalçamento inédito delegado pela produção social que, por sua vez, oferece a falsa ilusão dos objetos globais e cola o signo da falta na parcialidade do que a máquina produz. “Sob a ação precoce da repressão social, a família insinua-se e se imiscui na rede de genealogia desejante, aliena por sua conta toda a genealogia” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.156). É a histórica repressão social no que se refere ao caráter desterritorializante das máquinas desejantes que, adaptada para o interior do triângulo edípico, esmaga a produção de fluxos e cria uma potencialidade recalçada: “não é que a repressão social deva ser compreendida a partir de um recalçamento familiar coextensivo; é este que deve ser compreendido em função de uma repressão inerente a uma forma de produção social dada” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.154) – o recalçamento enquanto alegoria da repressão social, e não o contrário.

Os objetos parciais produzidos pelas máquinas desejanter, os fluxos impessoais sempre em devir, são colonizados; apropriam-se da sua capacidade conectiva, da sua condição de pedaços, e os globalizam, pessoalizando-os. “Os objetos parciais, em vez de uma apropriação conectiva, tornam-se as posses de uma pessoa e, se preciso, a propriedade de um outro” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.97). Entretanto, não há nenhuma operação binária, nenhuma triangulação engendrada por um significante, que seja efetivamente capaz de silenciar o ruído das máquinas, que não cessam de maquinar os objetos parciais e os fluxos desterritorializantes que impossibilitam qualquer totalização. Uma totalidade-unidade como a colocada pelo despotismo de Édipo serve apenas para forjar uma universalidade transcendente que introduza a falta no desejo e ofereça ao ego a ilusão de uma identidade fixa – artifícios da negação da vida, da Lei, do significante fálico.

Trata-se sempre de “extrair da cadeia significante um objeto completo transcendente, como significante despótico do qual toda a cadeia parecia então depender, designando uma falta a cada posição de desejo, soldando o desejo a uma lei” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.144). Pelo contrário, não há nenhuma estrutura edípica impune à parcialidade dos fluxos da produção desejanter e isolada do campo social. “Édipo está sempre aberto em um campo social aberto. Édipo aberto a todos os ventos, aos quatro cantos do campo social (...) Triângulo mal fechado, triângulo poroso ou gotejante, triângulo estourado de onde escapam os fluxos do desejo para outros lugares” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.127). Assim, a estrutura triangular de Édipo não deixa nunca de ser abalada não apenas pelo acontecimento social-histórico que intervém na sua geometria como também pela produção de vida que flui na sua própria interioridade. A Lei do pai não é capaz de legislar sobre essas máquinas; o fluxo de desejo produzido não se intimida pelo despotismo do significante.

Os três erros sobre o desejo se chamam a falta, a lei e o significante. É um só e mesmo erro, idealismo que forma uma devota concepção do inconsciente. Pode-se interpretar essas noções nos termos de uma combinatória que faz da falta um lugar vazio e não mais uma privação, da lei, uma regra de jogo e não mais uma ordem, do significante, um distribuidor e não mais um sentido; não se consegue impedi-las de arrastar atrás de si seu cortejo teológico, insuficiência de ser, culpabilidade, significação (...) Desde que se reintroduz a falta no desejo, esmaga-se toda a produção desejanter, ela é reduzida a não ser mais que produção de fantasma; mas o signo não produz fantasmas, ele é produção de real (...) Desde que ressoldamos o desejo à lei, não

pensamos dizer grande coisa, lembrando que é uma coisa conhecida desde sempre, que não há desejo sem lei; recomeça-se com efeito a eterna operação da eterna repressão, que fecha sobre o inconsciente o círculo da proibição e da transgressão; mas o signo do desejo não é nunca signo da lei, ele é signo de potência (...) A partir do momento que se faz depender o desejo do significante, recoloca-se o desejo sob o jugo de um despotismo cujo efeito é a castração, aí onde se reconhece o traço do próprio significante; mas o signo de desejo não é nunca significante, ele está nos mil cortes-fluxos produtivos que não se deixam significar no traço unário da castração, sempre um ponto-signo com várias dimensões, a polivocidade como base de uma semiologia pontual (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.145-46).

O esforço de Deleuze e Guattari, ao denunciar o despotismo de Édipo, age no sentido de desedipianizar o inconsciente, “atingir essas regiões do inconsciente órfão, precisamente além de toda lei” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.109). Para além do nome próprio que designa um lugar de parada, o *nome-verbo*, o *nome-efeito*: “Vemos bem isso em física, onde os nomes próprios designam efeitos potenciais (efeito Joule, efeito Seebeck, efeito Kelvin). Acontece na história como na física: um efeito Joana D’Arc, um efeito Heliogábalo – todos os nomes da história, e não o nome-do-pai” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.115). Trata-se, portanto, de esquizofrenizar o despotismo de Édipo, despedaçar a estrutura edipiana que esmaga a produção das máquinas desejanter e cristaliza os fluxos parciais que escorrem das suas conexões.

“Esquizofrenizar, esquizofrenizar o campo do inconsciente, e também o campo social histórico, de modo a fazer explodir o jugo de Édipo, e reencontrar em toda parte a força das produções desejanter” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.73). A esquizofrenização, em Deleuze e Guattari, não é nunca um fim; é sempre um processo, a fluidez própria da vida, fluxo desterritorializante que desestabiliza a homogeneidade da estrutura e produz diferença: “o esquizo não é edipianizável, porque está fora da territorialidade, porque ele levou seus fluxos até o deserto (...) O selo edipiano não pega nesses fluxos, como também não na geléia ou na água (...) nós somos todos esquizo!” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.91). Esquizofrenizar a lógica fálica, fazer escorrer pelas paredes do triângulo geométrico os fluxos desterritorializantes que despedaçam a estrutura:

através dos impasses e dos triângulos, um fluxo esquizofrênico escorre, irresistível, esperma, rio, esgoto, blenorragia ou fluxo de palavras que não se deixam codificar, libido demasiado

fluida e demasiado viscosa: uma violência à sintaxe, uma destruição concertada do significante, não-sentido erigido como fluxo, polivocidade que volta a freqüentar todas as relações (...) a ausência de estilo, a assintaxe, a agramaticalidade: momento em que a linguagem não se define mais pelo que diz, ainda menos pelo que a torna significativa, mas por aquilo que a faz escorrer, fluir e explodir – o desejo (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.172).

O desejo, a produção das máquinas desejanter, é esquizo, agitador: “não há máquina desejanter que possa ser colocada sem explodir setores sociais inteiros” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.151). A sua fluidez age sempre no sentido de injetar vitalidade e diferença em uma determinada formação estrutural cristalizada; ele desestabiliza a ordem dominante, é revolucionário. “O desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo e como que involuntariamente, querendo o que quer” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.152). No campo da linguagem, da língua, a universalidade do binarismo e a estrutura léxico-gramatical do sujeito falante encontram-se ameaçadas: “a esquizofrenia como processo é o único universal (...) a esquizo e não o significante” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.176).

3.5. O devir das línguas

A triangulação edípica, dessa maneira, é um processo de territorialização dos fluxos esquizofrênicos produzidos pelas máquinas desejanter, fluxos que agem sempre no sentido de revolucionar uma formalização estrutural dada. A produção inédita, sem nome e sem sentido prévio, é rebatida sobre as figuras parentais e passa a percorrer um trajeto alienado pela univocidade do significante. Para encontrar novamente os fluxos vitais petrificados, é preciso despedaçar o déspota que coloniza e fazer escorrer pelos buracos da linguagem a vitalidade produtora de diferença. A esquizofrenização da lingüística estrutural em nome da multiplicidade da língua – eis o projeto lingüístico do puro devir, o projeto lingüístico de Deleuze e Guattari.

Em “Postulados da Linguística” (1980/1995), texto que compõe a obra *Mil Platôs*, de 1980, o caráter homogeneizante de um pensamento lingüístico voltado para o estudo das constantes da língua será contraposto a uma pragmática da fala que, por fim, faz explodir

todas as universalizações. “Enquanto a linguística se atém a constantes – fonológicas, morfológicas ou sintáticas – relaciona o enunciado a um significante e a enunciação a um sujeito, perdendo, assim, o agenciamento, remete sempre às circunstâncias do exterior, fecha a língua sobre si” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.21). O elogio de uma pragmática da língua, por outro lado, valoriza as variáveis, as transformações, alocando-as no interior do próprio sistema lingüístico e mostrando com isso a impossibilidade de um enclausuramento da língua. “Ao contrário, a pragmática não recorre simplesmente às circunstâncias externas: destaca variáveis de expressão ou de enunciação que são para a língua razões internas suficientes para não se fechar sobre si” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.21).

A pragmática é assim uma política da língua, uma estratégia capaz de fazer intervir no campo da linguística os devires mundiais que, de dentro, atuam no sentido de desterritorializar as estruturas cristalizadas. E se objeta-se que tais particularidades referem-se à política e não à linguística, “é necessário observar até que ponto a política trabalha a língua de dentro, fazendo variar não apenas o léxico, mas a estrutura e todos os elementos de frases” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.22). A linguística estrutural e a sua valorização das constantes são desterritorializadas pelas conexões em devir que maquinam as variações tanto da fala quanto da língua. Trata-se do jogo desejanter que caracteriza os processos da vida. De acordo com Almeida (2003):

Aqui a vida não assume nenhuma forma orgânica, mas é potência informal de inovação, é plano de variação que se engendra entre as formas, é, enfim, vida abstrata, se nos afastarmos do sentido ordinário da palavra ‘abstrata’ e o fizermos vibrar em ressonância com expressões tais como indeterminado, indiscernível, ilimitado, impessoal (...) Daí a importância que esta filosofia atribui aos processos de desterritorialização, de fuga, de colocação em variação. Eles atestam a mobilidade do criativo e a fluidez da vida. São estes os movimentos que devemos seguir para repensarmos o campo conceitual que trata das línguas e questionarmos o modelo científico que entende a língua como conjunto sincrônico de constantes, oposto à fala, lugar da variação e do individual. Introduzir esta problemática da língua nas dimensões de uma filosofia ‘variacionista’ é, primeiramente, reverter o modelo científico de língua que a isola de sua dimensão social e a idealiza homogênea e uniforme, ignorando sua inserção em um agenciamento complexo necessariamente social e a variabilidade daí decorrente (Almeida, 2003, p.94-95).

O projeto linguístico de Deleuze e Guattari, assim, busca abolir a separação entre língua e fala própria da linguística dita científica, estrutural, e fazer vir à luz os processos de variação que afetam a ilusória constância do sistema léxico-gramatical. “Antes de tudo, a distinção língua-fala foi feita para colocar fora da linguagem todos os tipos de variáveis que trabalham a expressão ou a enunciação” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.39). É a busca pelo agramatical, pelo assintático, pela intervenção de uma força invisível e inclassificável por onde a língua escapa dos pontos de parada, das suas invariantes: “o agramatical (...) é o devir da linguagem, por onde ela foge e escapa de suas *contraintes*, o significante sendo uma delas” (Almeida, 2003, p.215). Afirmar os processos da vida ao valorizar as variações da língua e combater esse estranho gosto pelas invariáveis universais que dominam a linguística geral em nome do agramatical é libertar o desejo das tendências territorializantes: “para além das balizas que habitualmente nos orientam – a gramaticalidade e o significante são exemplos – trabalha o agramatical” (Almeida, 2003, p.220).

A valorização das variantes da língua requer ainda uma abertura para o campo social a fim de que uma pragmática do acontecimento possa ser afirmada enquanto elemento linguístico. Assim, qualquer enunciação é sempre devedora de um *agenciamento coletivo* que transforma toda a produção de fala em um discurso indireto. “Esse é precisamente o valor exemplar do discurso indireto, e sobretudo do discurso indireto ‘livre’: não há contornos distintos nítidos, não há, antes de tudo, inserção de enunciados diferentemente individuados, nem encaixe de sujeitos de enunciação diversos” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.18, grifado no original). Quando alguém fala, trata-se sempre de um agenciamento coletivo de enunciação, um discurso múltiplo, formado por pedaços e por fragmentos – sempre um discurso indireto. O discurso de um sujeito individualizado, um discurso chamado direto, é sempre secundário. “É toda a linguagem que é discurso indireto. Ao invés de o discurso indireto supor um discurso direto, é este que é extraído daquele (...) O discurso direto é um fragmento de massa destacado, e nasce do desmembramento do agenciamento coletivo” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.23).

O discurso de um sujeito estruturado pela gramática é sempre um pedaço de uma enunciação coletiva que envolve devires históricos e trajetórias mundiais – um discurso

sempre indireto, sem sujeito, composto por múltiplos fragmentos, molecular, glossolalia, discurso próprio do inconsciente. “Dependo sempre de um agenciamento de enunciação molecular, que não é dado em minha consciência” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.23). Ao explodir com as relações de uma linguística binarista apoiada em constantes estruturais, o agenciamento coletivo diz respeito à variação dessas constantes e as faz trabalhar no interior da própria língua. “Uma língua parece se definir pelas constantes fonológicas, semânticas, sintáticas, que coexistem em seus enunciados; o agenciamento coletivo, ao contrário, concerne ao uso dessas constantes em função das variáveis interiores à própria enunciação” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.26). Não se trata de uma dualidade simplista entre as constantes universais de uma língua e as variáveis que a atravessam; as variações sofridas por uma língua dizem respeito a processos intrínsecos disparados pelos agenciamentos coletivos de enunciação, que são coextensivo à língua e à própria linguagem.

Assim, da mesma forma como a distinção língua-fala é desconsiderada em nome de um projeto linguístico onde as duas instâncias interferem mutuamente entre si, a estrutura dicotômica significante-significado, ou seja, a dualidade *conteúdo-expressão*, é igualmente problematizada no sentido de uma pragmática diferencial. “É precisamente porque o conteúdo tem sua forma assim como a expressão, que não se pode jamais atribuir à forma de expressão a simples função de representar, de descrever ou atestar um conteúdo correspondente” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.26). Para além de uma lógica binária representacional, conteúdo e expressão são inseparáveis de um movimento de desterritorialização mútuo que as arrebatam. “É por conjugação se seus quanta de desterritorialização relativa que as formas de expressão e de conteúdo se comunicam, umas intervindo nas outras, estas intervindo naquelas” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.29) – trata-se de uma relação diferencial, devir que faz uma forma intervir na outra, e vice-versa.

“Expressão e conteúdo, cada um deles é mais ou menos desterritorializado, relativamente desterritorializado segundo o estado de sua forma” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.28). Todas as distinções dicotômicas de uma linguística estrutural são assim desterritorializadas pelos agenciamentos coletivos de enunciação e o conjunto de variáveis que os caracteriza. Erige-se assim uma *máquina abstrata da língua*: processo maquínico “onde as pseudoconstantes da língua dão lugar às variáveis de expressão, interiores à

própria enunciação; conseqüentemente, essas variáveis de expressão não são mais separáveis das variáveis de conteúdo em perpétua interação” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.32). Como função primeira de uma tal máquina, a inclusão dos fatores ditos não linguísticos e a conseqüente inseparabilidade da linguística e de uma pragmática interna que diz respeito aos seus próprios fatores. É uma maquinação abstrata que determina a pragmática específica capaz de fazer variar as constates semânticas, sintáticas e fonológicas de uma língua de forma que toda a linguagem dependa desse funcionamento. “É a linguagem que depende da máquina abstrata, e não o inverso” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.33).

A máquina abstrata da língua maquina o conjunto das variações, ou seja, se relaciona com os agenciamentos coletivos de enunciação: “uma verdadeira máquina abstrata se relaciona com o conjunto de um agenciamento: se define como o diagrama desse agenciamento” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.33). Enquanto processo que articula os agenciamentos, a máquina abstrata “traça as linhas de variação contínuas, ao passo que o agenciamento concreto trata das variáveis, organiza suas relações bastante diversas em função dessas linhas” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.44). O agenciamento coletivo trabalha a língua no sentido da sua variação, determinando aquelas variações que estabelecerão relações constantes e aquelas que servirão de matéria fluida para a variação; a máquina abstrata, por sua vez, forma o conjunto de constante por onde a variação produzida por um agenciamento deve necessariamente passar.

“Não há como distinguir, portanto, uma língua coletiva e constante, e atos de fala variáveis e individuais” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.45). Não podemos separar a variabilidade operada pelos agenciamentos coletivos da diagramação das constantes processada pela máquina abstrata da língua; mais uma vez, trata-se de uma relação diferencial de desterritorialização mútua. “A máquina abstrata não existe mais independentemente do agenciamento, assim como o agenciamento não funciona independentemente da máquina” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.45). Ao contrário de uma distinção, é a relação de desterritorialização estabelecida entre os agenciamentos coletivos e a máquina abstrata que insere no sistema da língua a potência dos *tensores lingüísticos*: “o tensor não se deixa reduzir nem a uma constante nem a uma variável, mas assegura a variação da variável, subtraindo a cada vez o valor da constante” (Deleuze &

Guattari, 1980/1995, p.44). Os tensores não se enquadram em nenhuma categoria linguística; são valores pragmáticos essenciais aos agenciamentos coletivos na sua relação com a máquina abstrata da língua.

A função do tensor lingüístico é “preparar a desagregação do princípio central, substituir as formas centrais pelo desenvolvimento contínuo de uma forma que não pára de se dissolver ou de se transformar” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.38). O tensor joga um jogo contínuo que exige a participação mútua das constantes e das variáveis de uma determinada língua. Assim, Deleuze e Guattari formulam um conceito capaz de dar conta dessa relação diferencial que encontramos desde as instâncias da língua e da fala, passando pelo conteúdo e pela expressão, até chegar à interação desterritorializante que correlaciona os agenciamentos coletivos de enunciação e a máquina abstrata da língua: trata-se da *variável-palavra de ordem*, variável de enunciação que efetua a condição da língua e define o uso dos seus elementos:

Se o problema das funções da linguagem é geralmente mal formulado, é porque se deixa de lado essa variável-palavra de ordem, que subordina todas as funções possíveis (...) podemos partir da seguinte situação pragmática: a palavra de ordem é sentença de morte, implica sempre uma sentença como essa, mesmo muito atenuada, tornada simbólica, iniciática, temporária (...) *Mas a palavra de ordem é também outra coisa*, inseparavelmente ligada a essa: é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga. Seria simples demais dizer que a fuga é uma reação à palavra de ordem: encontra-se, antes, compreendida nesta, como sua outra face em um agenciamento complexo, seu outro componente (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.54, grifado no original).

A palavra de ordem é morte e fuga: morte enquanto “pura transformação (...) condição, mesmo iniciática, mesmo simbólica, pela qual um sujeito deve passar para mudar de forma ou de estado” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.55); fuga enquanto “movimento que faz [a linguagem] se estender para além de seus próprios limites” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.56). Enquanto agente de desterritorialização radical por implicar a morte e a fuga em sua simples manifestação, a palavra de ordem – “unidade elementar da linguagem” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.16) – tem a potência de transformar a estrutura de uma língua a partir de um deslocamento que a leva para além dos seus limites. Nesse movimento, ela exige da vida um ato criativo. “Na palavra de ordem, a vida deve responder

à resposta da morte, não fugindo, mas fazendo com que a fuga aja e crie” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.58).

O ato criativo exigido pela dupla desterritorialização operada pela palavra de ordem é a criação de uma *língua menor* – momento em que os potenciais de variação intervindo na estrutura de uma determinada língua acabam por produzir um dialeto intensivo, uma língua intensiva “que se encontra afetada por uma zona de variação propriamente dialetal” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.47). A variável-palavra de ordem transforma o modo padrão de uma língua chamada maior e a arrasta para além dos seus limites: morte e fuga, destruição do modo padrão e trajetória desterritorializada. Uma língua menor é um esgotamento e um empobrecimento: esgotamento das formalizações sintáticas, léxico-gramaticais; pobreza enquanto vazio que impossibilita o engajamento em uma constante; potência do agramatical que de tanto fazer a estrutura da língua padrão tremer e gaguejar, acaba por criar um modo *menor* mais intensivo.

A criação de uma língua menor é a mais pura manifestação do desejo: fluxo desterritorializante que, a partir de um devir-minoritário, esquizofreniza a gramática e cria no interior da língua dominante uma espécie de língua estrangeira. “Ser bilíngüe, multilíngüe, mas em uma só e mesma língua (...) É aí que a linguagem se torna intensiva, puro contínuo de valores e intensidades” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.42-43). Novamente, não se trata de dois tipos de línguas, uma composta apenas por constantes e outra por variáveis; são dois tratamentos possíveis de uma mesma língua que mantém uma relação de desterritorialização recíproca. “Ora tratam-se as variáveis de maneira a extrair delas constantes e relações constantes; ora, de maneira a colocá-las em estado de variação contínua” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.49). Afinal, as constantes são retiradas das variáveis assim como as variáveis estão referidas às constantes. “‘Maior’ e ‘menor’ não qualificam duas línguas, mas dois usos ou funções da língua” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.50).

O problema, na realidade, não é o de distinção entre língua maior e língua menor, mas sim o de um *devir-menor* da língua. Falar em criação de uma língua menor no interior de uma língua padrão refere-se a “uma sobriedade e uma variação que são como um tratamento menor da língua padrão, um devir-menor da língua maior” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.51). As línguas menores não existem em si; existem apenas em relação a uma

língua dominante, majoritária, “são investimentos dessa língua para que ela se torne, ela mesma, menor” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.51). Distinguem-se, assim, as línguas menores, a língua maior, e o devir-menor da língua maior – devir potencial, minoritário ainda que mundial; devir do mundo inteiro que traça uma linha desterritorializante no modelo majoritário e cria subsistemas de minorias linguísticas desterritorializadas. “Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para *por em fuga* a língua maior” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.51, grifado no original).

3.6. Kafka e a intensidade menor

Para Deleuze e Guattari, a literatura de Kafka é composta por variações específicas que corporificam um tratamento menor da língua. “Kafka, judeu tcheco escrevendo em alemão, faz o alemão sofrer um tratamento criador de língua menor, construindo um *continuum* de variação” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.50). Em *Kafka por uma literatura menor* (1975/1977), os autores se esforçam no sentido de desedipianizar a obra kafkiana expondo o devir minoritário que atravessa o seu texto e o leva para regiões distantes de um Édipo majoritário. “Como entrar na obra de Kafka? (...) O princípio das entradas múltiplas impede somente a introdução do inimigo, o Significante” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.7). A literatura de Kafka, que escreve em um alemão desterritorializado pelo tcheco, é tratada como uma *literatura menor*: literatura que não necessariamente é a de uma língua menor, mas é o que uma minoria desterritorializada faz de uma língua maior. “No entanto, a primeira característica é, de qualquer modo, que a língua aí é modificada por um forte coeficiente de desterritorialização” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.25).

A literatura menor (...) faz com que cada caso individual seja imediatamente ligado à política. O caso individual se torna então mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, na medida em que uma outra história se agita nele. É nesse sentido que o triângulo familiar se conecta com outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos, os quais determinam os valores do primeiro. Quando Kafka indica, entre as finalidades de uma literatura

menor, ‘a depuração do conflito que opõe pais e filhos, e a possibilidade de discuti-lo’, não se trata de uma fantasia edipiana, mas de um programa político (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.26).

Em uma literatura menor, assim como em um agenciamento coletivo de enunciação, tudo é político e está relacionado ao devir mundial. A máquina abstrata da língua, em Kafka, toma a forma de uma máquina literária: o campo político contamina todo o enunciado. “A máquina literária (...) somente está determinada a preencher as condições de uma enunciação coletiva que falta em toda parte” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.27). O enunciado não remete mais a um sujeito de enunciação que seria sua causa, assim como também não remete a um sujeito de enunciado que seria seu efeito. “Não há sujeito, *há apenas agenciamentos coletivos de enunciação*” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.28, grifado no original) – a língua está em devir, os tensores da máquina abstrata operam as suas variações, os agenciamentos coletivos processam o multilingüísmo.

A desterritorialização da língua majoritária é a situação dos judeus que abandonam o tcheco para se reterritorializar no alemão ao mesmo tempo em que abandonam o campo para se reterritorializar nas cidades. “Optar pela língua alemã de Praga, tal como ela é, em sua própria pobreza (...) Opor um uso puramente intensivo da língua a todo uso simbólico, ou mesmo significativo, ou simplesmente significante” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.29-30). O uso significante encontra-se assim do lado da língua maior, do uso padrão; no caso de Kafka e dos judeus de Praga, do alemão, a língua do Estado; “preencher uma função maior da linguagem, fazer ofertas de serviço como língua do Estado, língua oficial” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.42) – em outras palavras, edipianizar-se.

Kafka, no entanto, está para além dos processos de edipianização possíveis de serem operados através da gramática. “Kafka mata deliberadamente toda a metáfora, todo simbolismo, toda significação, não menos do que toda designação. A metamorfose é o contrário da metáfora” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.34). Em uma literatura dita menor, não há mais sentido figurado, as coisas não são mais que intensidades percorridas por sons esquizofrênicos e por palavras desterritorializadas. “Trata-se de *um devenir* que compreende, ao contrário, o máximo de diferença como diferença de intensidade, transposição de um limiar” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.34, grifado no original); um

uso intensivo *assignificante* da língua, um circuito em devir no seio de uma multiplicidade necessariamente coletiva.

Um tal uso da língua refere-se à desterritorialização primitiva sofrida por aquele que fala. “A boca, a língua e os dentes encontram a sua territorialidade primitiva nos alimentos. Consagrando-se à articulação dos sons, a boca, a língua e os dentes se desterritorializam” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.30). Há, nesse caso, uma disjunção entre comer e falar. “Disjunção entre conteúdo e expressão. Falar, e sobretudo escrever, é jejuar” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.30). Assim, enquanto o som que saía da boca era um ruído desterritorializado que se reterritorializava no sentido, a partir do momento em que estamos no campo da literatura menor, fora do jugo de uma língua maior edipianizante, o som se embrenhará em uma linha de fuga para liberar uma matéria viva expressiva que fala por si mesma sem necessidade de se reterritorializar em um sentido majoritário. “O som ou a palavra que atravessam essa nova desterritorialização não são linguagem com sentido, embora daí derivem” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.32).

Do sentido restará apenas aquilo com que traçar as linhas de fuga. “Não há mais designação de alguma coisa segundo um sentido próprio, nem atribuição de metáforas segundo um sentido figurado” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.34) – as coisas, agora, formam apenas uma trajetória de estados intensivos, um circuito de intensidades puras percorrido pelo desejo. Para Kafka, a forma como o *ídiche* – língua indo-européia adotada pelos judeus – opera no alemão é um exemplo dessa desterritorialização da língua levada à sua radicalidade: “ele vê aí menos uma espécie de territorialidade lingüística para os judeus do que um movimento de desterritorialização nômade que trabalha o alemão” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.39). Língua intensiva que desterritorializa o alemão maior, “trata-se de uma língua sem gramática e que vive de vocábulos roubados, mobilizados, emigrados, tornados nômades, que interiorizam ‘relações de força’” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.39).

Enxertado no médio-alemão, o *ídiche* o trabalha tão de dentro que não é possível traduzi-lo para o alemão sem aboli-lo; “só se pode compreender o *ídiche* ‘sentindo’, e com o coração” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.39). Sabe-se que Kafka se fez mecenas e empresário de uma trupe ambulante de teatro popular que fazia uso do *ídiche* nos seus espetáculos. Ao apresentar uma nova peça, Kafka, então, anuncia: “Experimentarão o que é

a verdadeira unidade do iídiche, e o experimentarão de modo tão violento que terão medo, não mais do iídiche, mas de vocês mesmos. Usufruem dele como puderem!” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.39-40). Próprio a violentos usos minoritários que operam desterritorializações absolutas, o iídiche enquanto potência nômade, língua menor, língua do desejo, pois que encarnação agramatical, promove o arrebatamento radical de tudo o que é instituído, não apenas do alemão maior como língua dominante como também da própria experiência do eu – o iídiche enquanto operação necessariamente desedipianizante.

Faremos o alemão correr em uma linha de fuga; nós nos encheremos de jejum; arrancaremos ao alemão de Praga todos os pontos de subdesenvolvimento que ele quer esconder, faremos com que ele grite como um grito bastante sóbrio e rigoroso. Dele extrairemos o ladrar do cão, a tosse do macaco e o zumbido do besouro. Faremos uma sintaxe do grito que desposará a sintaxe rígida desse alemão dissecado. Nós o empurraremos até uma desterritorialização que não será mais compensada pela cultura ou pelo mito, que será uma desterritorialização absoluta, ainda que lenta, colante, coagulada. Lentamente, progressivamente, levar a língua para o deserto. Servir-se da sintaxe para gritar, dar ao grito uma sintaxe. Grande e revolucionário, somente o menor. Odiar toda língua de mestres” (Deleuze & Guattari, 1975/1977).

Mesmo maior, uma língua é sempre suscetível de um uso intensivo que a faz traçar linhas de fuga criadoras. Ainda que única, trata-se sempre de uma montagem, uma bricolagem, uma roupa de Arlequim. Negativamente homogênea, é preciso positivar a sua heterogeneidade. Levar a língua até o deserto; percorrer com ela um trajeto esquizofrênico que alcance as regiões do inconsciente órfão localizadas para muito além da geometria edipiana; estourar as paredes do significante a partir do transbordamento da produção desejanste; operar máquinas abstratas e acompanhar os desvios geográficos dos fluxos desterritorializados; afirmar a potência criativa do devir-minoritário da língua – uma saída para a linguagem, para o desejo e para a vida.