

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

DANIELA MAGIOLI FERREIRA DA SILVA

**A ONTOLOGIA DE DELEUZE E GUATTARI:  
UMA PRODUÇÃO INTENSIVA DO REAL**

Niterói-RJ  
2022

DANIELA MAGIOLI FERREIRA DA SILVA

A ONTOLOGIA DE DELEUZE E GUATTARI:  
UMA PRODUÇÃO INTENSIVA DO REAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal Fluminense como  
requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Mariana de Toledo Barbosa

Niterói-RJ  
2022

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá (BCG)**

DANIELA MAGIOLI FERREIRA DA SILVA

A ONTOLOGIA DE DELEUZE E GUATTARI:  
UMA PRODUÇÃO INTENSIVA DO REAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal Fluminense como  
requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Mariana de Toledo Barbosa

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana de Toledo Barbosa  
(PFI/UFF) – orientadora

---

Profa. Dra. Cíntia Vieira da Silva  
(UFOP) – arguidora

---

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia  
(UNIFESP) – arguidor

Niterói-RJ  
2022

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de começar agradecendo à minha família, a meus pais, Claudia Magioli e Marcelo Costa Lima, e aos meus irmãos, Ana Carolina e Felipe, por todos os anos de apoio, compreensão e carinho infinitos. Amo muito todos vocês. Mãe, eu não estaria aqui sem toda a paciência e estrutura que você me proporcionou, por acreditar em mim enquanto eu não fazia ideia de qual caminho seguir.

Agradeço ao meu companheiro, Igor Melim, que fez *seus* os meus objetivos e se dedicou a me apoiar de todas as formas possíveis, e impossíveis, nesses últimos anos. Eu não sei o que eu teria feito sem a sua paciência, carinho e incentivo durante todo esse processo. Te amo muito.

Agradeço à minha orientadora, Mariana de Toledo Barbosa, pela dedicação, paciência sem limites e contribuição rigorosa, não apenas a este trabalho, mas a toda minha trajetória acadêmica até agora (e futura). Mari, o que você proporciona a nós, seus alunos (e sei que não falo só por mim), vai além de qualquer orientação, é uma experiência afetiva na qual nos sentimos acolhidos e pertencentes a um grupo incrível de pessoas queridas.

Dessa forma, gostaria de agradecer, também, aos colegas do grupo de pesquisa "Deleuze: filosofia prática". Em especial aos queridos Letícia Decarli, Henrique Bittencourt, Ádil Bernstein, Frederico Lemos, Ivan de Angelis, Thiago Vidal e Luciana Ribeiro. O carinho, a participação e a contribuição de vocês foram fundamentais nesse caminho.

Agradeço aos membros da banca, Cíntia Vieira da Silva e Eladio Constantino Pablo Craia, por aceitarem esse convite e por todas as contribuições que fizeram a esse trabalho.

Por fim, gostaria de agradecer a todo o corpo docente do departamento de filosofia da UFF, que fazem com que pertencer a esse curso seja, para nós, um privilégio.

"Não há o que não seja

Nem universo baldio

Não há vão

Não há vão

Não há vão no vazio

A morte a vida enseja

Nem todo atraso é tardio

O melhor caminho é o desvio

Não há vão

Não há vão

Não há vão no vazio"

(Kléber Albuquerque, *Desvio*)

## RESUMO

Nesta pesquisa, nos propomos a explicitar a ontologia de Deleuze e Guattari, tal como aparece sobretudo no primeiro capítulo de sua obra *O anti-Édipo* (1972), a partir de três conceitos: máquina, intensidade e produção. Como veremos, essa ontologia diz respeito a uma gênese da realidade: gênese compreendida como produção – a partir de diversas influências, dentre as quais destacaremos a herança psicanalítica e a inspiração marxista – e realidade compreendida como intensidade – proposta na qual destacaremos a influência espinosista. A articulação desses dois aspectos parece levar a uma ontologia construtivista e imanente, referente a um real intensivo que é continuamente produzido e que teria como condição prática a própria ética, os modos de viver e de desejar. Dessa forma, colocamos a seguinte questão: como se dá essa ontologia que é correlata a uma filosofia prática?

**Palavras-chave: ontologia; intensidade; produção; desejo**

## ABSTRACT

In this essay, we propose to expose Deleuze and Guattari's ontology, in particular as it appears in the first chapter of their work *Anti-Oedipus* (1972), primarily through three concepts: machine, intensity, and production. As we will see, this ontology refers to a genesis of reality: genesis understood as production – from multiple influences, among which we will highlight the psychoanalytical heritage and the Marxist inspiration – and reality understood as intensity – proposition in which we will highlight the Spinozism influence. By articulating these two aspects, we seem to uncover a constructive and immanent ontology that revolves around an intensive reality that is continuously produced and that would have its practical condition in ethics itself, the ways of living and desiring. Thus, we present the following question: how does this ontology, which correlates to a practical philosophy, develops?

**Keywords: ontology; intensity; production; desire**

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>12</b>
<b>Capítulo I: O conceito de intensidade na ontologia espinosista de Deleuze.....</b>	<b>17</b>
I.1. <i>Diferença e repetição</i> : um desvio estratégico.....	18
I.2. O papel da intensidade na passagem do infinito ao finito em Espinosa.....	22
I.2.1. Os três momentos da expressão.....	23
I.2.2. A essência singular dos modos e sua expressão.....	27
I.2.3. A existência do modo e sua expressão.....	30
I.3. O plano de imanência e uma ontologia construtivista.....	34
<b>Capítulo II: O desejo como processo de produção.....</b>	<b>37</b>
II.1. O inconsciente desejante: o que Deleuze e Guattari herdaram da psicanálise.....	38
II.1.1. A descoberta do inconsciente.....	38
II.1.2. O desejo e o simbólico.....	41
II.1.3. A economia pulsional.....	43
II.1.4. <i>O anti-Édipo</i> : "o que vai mal na psicanálise?".....	45
II.2. Natureza e indústria: em que medida Deleuze e Guattari são marxistas.....	46
II.2.1. O homem como ser genérico.....	46
II.2.2. O homem como ser objetivo.....	48
II.2.3. Homem e natureza.....	49
II.2.4. História e indústria.....	50
II.2.5. <i>O anti-Édipo</i> : desejo e necessidade.....	51
II.3. Fim do paralelismo freudo-marxista: um "espinosismo do inconsciente".....	53
II.3.1. O processo de produção desejante.....	53
II.3.2. A autoprodução do inconsciente.....	55

<b>Capítulo III: <i>O anti-Édipo: uma ontologia maquínica</i>.....</b>	<b>57</b>
III.1. Máquinas desejanter, corte e fluxo.....	58
III.2. As três sínteses do inconsciente.....	60
III.2.1. Síntese conectiva, ou produção de produção.....	60
III.2.2. A produção do corpo sem órgãos.....	60
III.2.3. Síntese disjuntiva, ou produção de registro.....	62
III.2.4. Síntese conjuntiva, ou produção de consumo.....	63
III.2.5. O corpo sem órgãos e suas funções.....	64
III.4. Espinosa e o materialismo maquínico de Deleuze e Guattari.....	67
<b>Considerações finais: O construtivismo ontológico de Deleuze e Guattari.....</b>	<b>71</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>73</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS DOS LIVROS DE DELEUZE E GUATTARI

AE O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia

MP Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia II (edição dividida em 5 volumes)

## LISTA DE ABREVIATURAS DOS LIVROS DE DELEUZE

DR Diferença e repetição

EFP Espinosa filosofia prática

EPE Espinosa e o problema da expressão

## INTRODUÇÃO

Afirmar uma ontologia de Deleuze, ou de Deleuze e Guattari, não é uma colocação livre de oposições. O tema da ontologia deleuziana é, no mínimo, polêmico entre seus comentadores. Se, em sua obra *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, François Zourabichvili (2010, p. 27) afirma que a filosofia de Deleuze tende a “extinção do nome ‘ser’ e, portanto, da ontologia”, já em sua obra *O vocabulário de Deleuze* (2004, p. 33), ele afirma que na filosofia de Deleuze e Guattari “não há, portanto, senão um termo ontológico, ‘máquina’”. Para Mariana Toledo de Barbosa (2020, p. 464), no artigo “A ontologia espinosista de Deleuze: univocidade, imanência, diferença” é possível afirmarmos a existência de uma ontologia deleuziana e a autora afirma que em *Diferença e repetição* tal ontologia é inseparável do conceito de diferença, conforme veremos em nosso primeiro capítulo.

Segundo Brian Massumi, em sua obra *A Shock to Thought: Expression After Deleuze e Guattari*<sup>1</sup>:

"O mundo não existe fora de suas expressões". Seria difícil acharmos uma declaração mais clara da importância do conceito de expressão para a filosofia de Deleuze e Deleuze–Guattari. Sua ontologia inteira, de acordo com essa fórmula, gira em torno dele (tradução nossa)<sup>2</sup>.

O autor afirma que, baseada em uma teoria da expressão, a ontologia de Deleuze e Guattari apresenta um caráter especial por se tratar de um empirismo transcendental, no qual diferentes modos da realidade podem ser ditos de uma mesma realidade, de um único mundo (MASSUMI, 2005, p. 33).

Já de acordo com Michael Hardt, em sua obra *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*:

A radicalidade da negação força Deleuze a se ocupar de questões básicas, questões da natureza do ser. A crítica total de Deleuze envolve uma destruição tão absoluta que torna-se necessário questionar o que torna a realidade possível. Deveríamos sublinhar que, por um lado, a rejeição da ontologia hegeliana não leva Deleuze a qualquer forma de pensamento deontológico. Embora negue qualquer estrutura pré-constituída do ser ou qualquer ordem teleológica da existência, Deleuze ainda opera nos planos mais altos da especulação ontológica. Mais uma vez, rejeitar a ontologia

<sup>1</sup> "Um choque para o pensamento: expressão por Deleuze e Guattari" (tradução nossa).

<sup>2</sup> "The world does not exist outside of its expressions". A clearer statement of the importance of the concept of expression for the philosophy of Deleuze and Deleuze–Guattari would be hard to find. Their entire ontology, this formula proclaims, revolves around it (MASSUMI, 2005, p. 13).

hegeliana não significa rejeitar a ontologia *tout court*. Em vez disso, Deleuze insiste em alternativas dentro da tradição ontológica (HARDT, 1996, p. 14).

Hardt (1966, p. 14) afirma, ainda, que Deleuze limita-se a um discurso ontológico imanente e materialista, recusando qualquer fundamentação e qualquer apreensão "intelectualista" do ser que o subordine ao pensamento. Trata-se, dessa forma, de um ser que se encontra plenamente expresso no mundo, positivo e pleno.

Seguindo, também, a indicação de Eladio Craia (2002, p. 19-20), em seu livro dedicado ao tema, *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*, veremos que, ao falarmos de ontologia em Deleuze, estamos falando de uma ontologia “não metafísica”, que impugna a transcendência e toda negatividade em favor da imanência e de uma afirmação da positividade. Portanto, para o autor, trata-se de uma ontologia livre de condicionamentos metafísicos e representativos, que pode ser indicada brevemente apenas em função daquilo que ela não é, afinal sua afirmação só pode tomar forma através do esquema detalhadamente trabalhado (CRAIA, 2002, p. 21). Em seu livro, Craia explora a problemática ontológica e apresenta tal esquema, concentrando-se nas obras<sup>3</sup> *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* (1969). Nossa intenção com este trabalho é traçar o esquema da ontologia observada na obra deleuzo-guattariana *O anti-Édipo* (1972).

Em “Nota para a edição italiana de *Lógica do Sentido*”, Deleuze (1976, p. 67-68) faz uma breve análise de sua teoria da intensidade. Gostaríamos de destacar os trechos a seguir:

Mesmo que eu não estivesse mais satisfeito com a história da filosofia, meu livro *Diferença e repetição*, entretanto, ainda aspirava a uma espécie de altura clássica e até mesmo a uma profundidade arcaica. O esboço que eu fazia de uma teoria da intensidade era marcado por uma profundidade, verdadeira ou falsa: a intensidade era apresentada como que surgindo das profundezas.

Em *Lógica do sentido*, a novidade consistia, para mim, em aprender algo das superfícies. As noções continuavam as mesmas: “multiplicidade”, “singularidade”, “intensidade”, “acontecimento”, “infinito”, “problemas”, “paradoxos” e “proposições” – porém, reorganizadas segundo essa dimensão. (...) O que não dava pé nessa *Lógica do sentido*? Evidentemente, ela ainda dava testemunho de uma complacência ingênua e culpada para com a psicanálise.

*O anti-Édipo* não tem mais nem altura nem profundidade, tampouco superfície. Lá, tudo acontece, se faz, as intensidades, as multiplicidades, os acontecimentos, sobre uma espécie de corpo esférico, ou de quadro cilíndrico: *corpo sem órgãos*.

---

<sup>3</sup> Segundo Craia, em sua obra, “este recorte não exclui a necessária remissão ao restante da obra de Deleuze, de acordo com os requisitos do presente trabalho, e nem tampouco implica a exclusividade destes textos na exposição da ontologia que queremos aqui exhibir. Afirma, ao contrário, seu caráter de pontos no interior de uma série que vem de estudos anteriores e que se prolonga na obra posterior” (Ibid. p. 18).

Segundo Deleuze (1976, p. 68), essa mudança de modo e de matéria observada em *O anti-Édipo* implica em uma política que toma o lugar da psicanálise. Trata-se de uma mudança de método, que os permitiu pensar uma micropolítica e uma esquizoanálise como um estudo das multiplicidades, não mais em profundidade nem em superfície, mas como rizoma.

Nesta pesquisa, portanto, buscamos explicitar a existência de uma ontologia de Deleuze e Guattari em sua obra *O anti-Édipo*, tomando como base da nossa análise, em especial, o primeiro capítulo da obra<sup>4</sup>. A partir dos conceitos de intensidade, máquina e produção, visamos compreender as influências que levaram os autores à composição de uma ontologia imanente e inovadora, baseada numa relação de identidade entre natureza e processo de produção. Acompanhando a proposta de Barbosa (2020, p. 478), nossa hipótese é de que tal ontologia é inseparável da ética no sentido em que a identidade do ser imanente não está dada: o ser precisa ser construído e a imanência é um plano que precisa ser traçado.

Para entendermos o viés intensivo desse plano ontológico, será preciso identificarmos a influência espinosista na filosofia deleuziana anterior ao encontro com Guattari, de forma que, no primeiro capítulo, analisaremos em que medida a construção de um plano de imanência aparece já na leitura que Deleuze faz da filosofia de Espinosa. Nossos objetivos neste ponto são desenvolver o conceito deleuziano de intensidade, compreendendo a influência de Espinosa na construção de uma ontologia intensiva. Tal análise nos permitirá observar como a proposta filosófica deleuziana irá evoluir a partir do encontro com Guattari, orientando o modo como a ontologia espinosista de Deleuze é retomada. Afinal, n'*O anti-Édipo*, veremos que o conceito de máquina<sup>5</sup> passa a ocupar o lugar daquilo que é corpo em Espinosa. É preciso, então, nos perguntarmos como os autores utilizam o construtivismo que Deleuze atribui a Espinosa na construção de um real maquínico e de uma ontologia produtiva.

Podemos perceber que os conceitos de desejo e de produção utilizados por Deleuze e Guattari tem diversas influências e, no segundo capítulo, destacaremos: a sua herança na psicanálise, com o uso que os filósofos fazem do inconsciente produtivo e desejante; e a inspiração marxista, com a apropriação que fazem de certos aspectos das noções de produção, natureza e desejo da filosofia de Marx. Embora reconheçam a inovação freudiana no

---

<sup>4</sup> Assim como na observação de Craia, gostaríamos de destacar que tal recorte não implica na exclusão de outras partes da obra e até mesmo de outras obras dos autores que compõem o tema em questão. Trata-se de um recorte metodológico, que acreditamos dar conta dos conceitos necessários para compreensão do tema a nível de um mestrado acadêmico.

<sup>5</sup> Conceito que tem sua origem com Guattari, com destaque para o texto “Máquina e estrutura” (1969), presente em sua obra *Psicanálise e Transversalidade: ensaios de análise institucional*.

estabelecimento da produção desejante, Deleuze e Guattari denunciam a psicanálise por subordinar essa produção à representação. Para os autores, a produção do inconsciente é produção de realidade, e não de fantasma, de forma que o desejo deve aparecer como princípio imanente do processo de produção. Mas nesse ponto, é preciso destacarmos que, ao mesmo tempo em que Deleuze e Guattari se apropriam de diferentes autores e filosofias, *O anti-Édipo* é uma ruptura: “o inconsciente não é um teatro, mas uma fábrica, uma máquina de produzir” (DELEUZE, 1988, p. 184). Trata-se de uma concepção imanente, de “um produtivismo ou construtivismo do inconsciente” que rompe com as tentativas freudo-marxistas, ou seja, não é uma questão de conciliar os níveis, mas de colocar num mesmo plano a produção que é simultaneamente social e desejante. Sobre sua obra com Guattari, Deleuze (1988, p. 184-185) afirma tratar do real: “não conhecíamos outro elemento que não o real (...). *O anti-Édipo* era a univocidade do real, uma espécie de espinosismo<sup>6</sup> do inconsciente”. Em defesa do fim de um paralelismo entre Freud e Marx, veremos, então, como Deleuze e Guattari (AE, p. 46) destacam a identidade entre economia política e economia libidinal – produção social e produção desejante – afirmando uma única produção: a do real.

No último capítulo, então, traremos uma descrição do universo das máquinas desejantes e de seu funcionamento. Já no parágrafo de abertura da obra de Deleuze e Guattari (AE, p. 11), lê-se: “Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões”. Veremos, também como em meio ao processo de produção é produzido também um elemento de antiprodução, o corpo sem órgãos, a pura matéria intensiva, ou o motor imóvel, do qual as máquinas são as potências diretas e constituem as peças trabalhadoras. Entre esse elemento de antiprodução e as máquinas desejantes, ocorre um duplo movimento de repulsão e atração, e é somente assim que as máquinas desejantes funcionam, desarranjando-se e rearranjando-se constantemente em sua relação com o corpo pleno sem órgãos. O desejo aparece aqui como princípio imanente do processo de produção, que não para de efetuar acoplamentos e conexões entre as máquinas, a partir dos quais se produzem efeitos de máquina, isto é, quantidades intensivas. Ao final do terceiro capítulo, então, traremos uma articulação entre a composição dos corpos na Natureza espinosista e as máquinas desejantes d’*O Anti-Édipo*, que parecem também se compor, ao

---

<sup>6</sup> Nos parece que, para realizar um “espinosismo do inconsciente”, os autores se baseiam em duas operações principais: retirar do inconsciente (e da psicanálise) toda a transcendência, trazendo-o para o plano de imanência; e dar-lhe um estatuto ontológico ao povoá-lo com as quantidades intensivas que ele produz. Analisar essas operações nos parece ser a chave para compreendermos a ontologia que buscamos identificar na obra deleuze-guattariana.

infinito, na produção do real. Com esse trajeto, buscamos compreender como Deleuze e Guattari mantêm-se espinosistas na construção de um plano ontológico imanente que dá conta de toda a produção desejante, ou seja, da produção da realidade.

## CAPÍTULO I

### O conceito de intensidade na ontologia espinosista de Deleuze

A noção de intensidade é de extrema importância para o pensamento deleuziano, fazendo-se presente não apenas na elaboração de sua própria filosofia da diferença, como também nas leituras que faz dos outros filósofos que lhe são caros, especialmente na sua reconstrução do espinosismo (SILVA, 2010, p. 37).

Tanto no artigo citado acima, como em sua tese de doutorado, Cíntia Vieira da Silva, aponta a relação entre os atributos da substância espinosana e a singularização dos modos como uma rica vertente de exploração da influência de Espinosa na filosofia de Deleuze e Guattari. Desde *Diferença e repetição*, as intensidades são o que circula de uma faculdade a outra e as engendram, dando conta tanto dos processos de subjetivação quanto das individuações do que se constitui como objeto nesses processos (SILVA, 2007, p. 17). Silva (2010, p. 38) afirma as intensidades como as unidades mínimas da diferenciação nos processos de individuação, ou seja, de produção da natureza, desempenhando um papel fundamental no que se refere a uma ontologia da diferença. Segundo a autora, o que permite a Deleuze fazer funcionar uma aproximação entre Kant e Espinosa “é justamente a preocupação com a produção, com os processos de constituição, do dado para um sujeito, no caso de Kant, dos modos singulares enquanto modulações da substância, no que se refere a Espinosa” (SILVA, 2010, p. 103). Tal aproximação seria, portanto, necessária à compreensão da filosofia deleuziana.

Assim, iniciaremos nossa análise através de uma breve passagem pelos últimos capítulos de *Diferença e repetição*, obra na qual Deleuze sistematiza pela primeira vez sua teoria da intensidade. Buscaremos compreender o uso que o filósofo faz de Kant, o momento em que suas filosofias se afastam e o porquê da ontologia deleuziana ser inseparável dos conceitos de intensidade e de diferença. Afinal, já nessa obra de Deleuze são esses os conceitos que determinam a produção dos extensos e das qualidades.

Em seguida, veremos como a intensidade aparece na leitura deleuziana de Espinosa, destacando o seu papel na passagem do infinito ao finito, ou seja, como trata-se de um conceito chave para compreendermos a variação dos diferentes modos finitos sem que isso signifique um rompimento com a unidade da substância absolutamente infinita. Neste momento será preciso destacarmos dois pontos: a equivalência entre essência e potência, tanto no que diz respeito à substância, quanto em relação aos modos; e a imanência entre a substância e os modos, que se dá por meio dos atributos, formas ou qualidades comuns a ambos. Por um lado,

a essência da substância, potência absolutamente infinita, se constitui por infinitos atributos infinitos, que são as formas ou qualidades da substância, ou seja, a essência da substância é ontologicamente ou quantitativamente una, ao mesmo tempo em que é formalmente ou qualitativamente diversa. Por outro lado, em cada atributo, há uma distinção numérica ou quantitativa dos modos, isto é, as essências dos modos são partes modais, quantidades da qualidade, na medida em que são graus de potência que participam da potência absolutamente infinita da substância (cf. BARBOSA, 2020, p. 467-468). Esses graus de potência são quantidades intensivas, isto é, graus de intensidade. Segundo Silva (2010, p. 38), se quisermos “estudar inteiramente a Natureza a partir dos indivíduos que a compõem, retomando um sentido mais antigo de Física, não podemos negligenciar tais essências singulares”.

Tendo em vista também que, segundo Barbosa (2020, p. 477), em *Espinosa filosofia prática* Deleuze opera uma torção na filosofia espinosana, colocando a ontologia não mais como fundamento da ética, mas como sua consequência, nos perguntamos em que medida o conceito de intensidade, tomado como potência da diferença, ocupa um lugar central na composição de um plano de imanência, referente a um real intensivo que é continuamente produzido e que teria como condição prática a própria ética e os modos de viver. Ao final do capítulo veremos, então, como os modos passam à existência e como o sentido de tal existência é a busca pela expressividade da essência e a composição do plano de intensidade, conforme indica Barbosa.

### **I.1. Diferença e repetição: um desvio estratégico**

O grande tema que preside a investigação empreendida em *Diferença e repetição* é desenvolver um conceito da diferença por si mesma, sem passar pelas figuras do negativo, tais como a oposição. A esta pesquisa conceitual corresponde uma indagação ontológica que redundará numa concepção do ser como diferenciação complexa. Mas esta ontologia permanecerá abstrata e engendrará uma concepção do pensamento presa aos pressupostos da representação se não se desdobrar numa gênese da diferença que se fizesse ao mesmo tempo no real e no pensamento, mostrando como esta dupla geração se refere a modos de uma só produção (SILVA, 2010, p. 43).

Antes de partirmos para a leitura deleuziana de Espinosa, analisaremos, brevemente, em que medida a construção de um plano de intensidade aparece também em *Diferença e Repetição*, obra na qual Deleuze trabalha a intensidade como o princípio genético que determina a produção das qualidades e dos extensos, ou seja, nesses textos, é o espaço intensivo – *spatium* – que gera o espaço extensivo – *extensio*.

Em sua obra dedicada à filosofia de Deleuze, Roberto Machado (2009, p. 114; 119) afirma que a apropriação da filosofia de Kant por Deleuze é marcada por profundos desacordos e sua utilização ilustra perfeitamente o processo de “colagem” tão característico da filosofia deleuziana. Embora Kant tenha concebido o projeto de uma crítica imanente, tal projeto não se realiza devido a seus princípios transcendentais serem princípios de condicionamento e não de gênese interna (MACHADO, 2009, p. 117). Ainda segundo Machado, a oposição entre as noções de gênese e de condição de possibilidade<sup>7</sup> é fundamental para Deleuze, e sua concepção da ideia como multiplicidade de relações entre elementos diferenciais é o princípio que lhe permite definir o drama, ou dinamismo, como esquema ideal, conforme veremos adiante. Assim, “a intensidade – que é esse ‘poder’ ou essa ‘potência’ de que o esquema kantiano não dá conta – é, em última instância, o princípio da gênese, concebida como processo de atualização” (MACHADO, 2009, p. 124).

Os fenômenos, que percebemos através da experiência, possuem uma quantidade extensiva que apreendemos, constituindo-os como objetos de uma percepção que afeta nossa sensibilidade (SILVA, 2007, p. 93-94). Tais quantidades extensivas assim como as qualidades de dado fenômeno não são acessíveis a nós *a priori*, elas dependem da experiência. No entanto, há algo nas sensações a que temos acesso *a priori*. Vejamos a seguir:

Em uma sensação tem-se o grau zero, quando o sujeito não está diante de percepção alguma e, portanto, ele nada sente, e tem-se o momento em que o sujeito sente ou percebe algo, mas em que este algo ainda não é para ele uma qualidade e muito menos um objeto, embora seja ele um sentir que é diferente de zero. Antes de saber se estou diante de uma cor e de qual cor, a minha sensibilidade já é movida de alguma maneira, ou ocupada de alguma maneira: isto é a intensidade como antecipação da percepção (SILVA, 2017, p. 22-23).

Se em Kant a intensidade é uma antecipação da percepção, o elemento mínimo da sensibilidade, para Deleuze ela não se reduz a antecipar a percepção, mas é o próprio elemento que engendra a sensibilidade e, ainda, “é também a unidade mínima de todo o Real”, afirma Silva (2017, p. 23)<sup>8</sup>. É a diferença na intensidade que constitui o ser do sensível, o limite próprio

---

<sup>7</sup> Segundo Silva (2007, p. 94-95): “As quantidades intensivas fazem parte das condições de possibilidade da experiência, na medida em que são aquilo que podemos antecipar em relação às sensações, antes que elas ocorram empiricamente. Com Espinosa, Deleuze fará das quantidades intensivas não mais apenas as condições da experiência possível, mas as condições da experiência real, as partes mínimas que constituem o real (ou essências singulares), ontologicamente primeiras em relação aos outros tipos de individualidade. Portanto, a interpretação deleuziana das quantidades intensivas em Kant é um dos elementos que compõem a teoria da individualidade que Deleuze elabora desde *Diferença e repetição*”.

<sup>8</sup> Ainda segundo Silva (2017, p. 23), é isso o que permite a Deleuze dar ao conceito de intensidade seu viés ontológico e interpretar as essências singulares espinosanas como intensidades, conforme veremos nos próximos itens do capítulo.

da sensibilidade (DR, p. 315). Segundo Deleuze (DR, p. 297-298), a diferença não é o diverso; o diverso é o dado, porém a diferença, ou intensidade, é aquilo pelo qual o dado é dado, é a razão suficiente do fenômeno, ou seja, a condição daquilo que aparece. A intensidade é a própria diferença que se explica, mas tende a anular-se no sistema em que se explica, ou seja, no extenso e na qualidade, de forma que o ser da diferença é a implicação: ela é sentida como aquilo que faz o diverso ser sentido (DR, p. 303-304). Nas palavras do autor (DR, p. 304; 305):

[A diferença] se anula na medida em que é posta fora de si, no extenso e na qualidade que preenche esse extenso. Mas é a diferença que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso. A intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (*extensio*). É essa extensão que a refere ao extenso (*extensum*), onde ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade. A diferença de intensidade anula-se ou tende a anular-se nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema.

Como intensidade, a diferença permanece implicada em si mesma (...). Pois quando a diferença se explica fora de si mesma, ela não deixa de estar em si, de estar implicada em si.

Vejamos, então, como Deleuze mobiliza o conceito kantiano de esquema, desenvolvendo seu conceito de drama através do uso que faz, também, da filosofia de Bergson, com as noções de virtual e atual: “O virtual não se opõe ao real<sup>9</sup>, mas apenas ao atual. O virtual possui uma plena realidade como virtual” (DR, p. 276)<sup>10</sup>. Deleuze define o virtual<sup>11</sup> como uma parte do objeto real, como uma dimensão objetiva, sua realidade consiste nas relações diferenciais e nos pontos singulares que lhe correspondem como uma estrutura, ou uma determinação (DR, p. 276-277). Já a atualização determina a outra parte do objeto. Enquanto o que Deleuze chama *diferenciação* determina o conteúdo virtual da Ideia, o que ele chama de *diferençação* expressa a atualização desse virtual (DR, p. 277). Dois aspectos correspondem a cada processo: variedade de relações e pontos singulares na diferenciação; e qualidades e extensões na diferençação. As qualidades, ou espécies, atualizam as variedades de relações, enquanto as partes extensas, ou quantidades, atualizam os pontos singulares: “a natureza do virtual é tal que atualizar-se é diferenciar-se” (DR, p. 278-279).

Segundo Deleuze (DR, p. 283), mais profundos do que as qualidades e as extensões atuais, há, portanto, os dinamismos espaço-temporais, atualizadores ou diferenciadores. Trata-

<sup>9</sup> Segundo Deleuze (DR, p. 280), o possível se opõe ao real, remetendo à forma da identidade, ou seja, “na medida em que o possível se propõe à ‘realização’, ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível”.

<sup>10</sup> Na sequência da citação, Deleuze (DR, p. 276) afirma ainda que “do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: ‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’”.

<sup>11</sup> Segundo Craia (2009, p. 114), “Deleuze enfrenta um duplo trabalho, primeiro extrair o virtual da sombra de certa irrealidade ou não-ser, isto é, do lastro da negatividade; e segundo definir, de um modo tético e positivo o próprio virtual enquanto tal”.

se dos “processos dinâmicos que determinam a atualização da Ideia” e são o que o filósofo chama de *dramas*, pois eles dramatizam as Ideias (DR, p. 286). Se, por um lado, eles traçam um espaço correspondente às relações diferenciais e às singularidades, por outro, eles também constituem tempos de atualização ou diferenciação. A espécie recolhe o tempo do dinamismo numa qualidade, enquanto as partes designam o número da espécie, ou seja, detalham seu espaço (DR, p. 287). Tais determinações dinâmicas espaço-temporais seriam inspiradas no conceito kantiano de esquema<sup>12</sup>, porém com a importante diferença de que, ao contrário dos esquemas, que permanecem exteriores ao conceito e não dão conta da potência com a qual agem, os dinamismos enquanto dramas são interiores à Ideia, compreendendo sua própria potência de determinar o espaço e o tempo (DR, p. 288).

Esses dinamismos supõem sempre um campo no qual eles se produzem, fora do qual eles não se produziram. Esse campo é intensivo, isto é, implica uma distribuição em profundidade de diferenças de intensidade. Ainda que a experiência nos coloque sempre na presença de intensidades já desenvolvidas em extensos, já recobertas por qualidades, devemos conceber, precisamente como condição da experiência, intensidades puras envolvidas numa profundidade, num *spatium* intensivo que preexiste a toda qualidade assim como a todo extenso. A profundidade é a potência do puro *spatium* inextenso; a intensidade é tão-só a potência da diferença (DELEUZE, 1967, p. 135).

É a partir da proposição da intensidade como potência da diferença que Deleuze fundamenta a produção das qualidades e quantidades extensivas: elas são produzidas pela quantidade intensiva a partir de si mesma, afirma Machado (2009, p. 126-127). Dizer que a intensidade é o elemento da gênese interna significa dizer que ela determina que as relações potenciais se diferenciem nas qualidades e extensos. Desse modo, do ponto de vista da quantidade intensiva, o real é apreendido como produzido a partir do grau = 0. Entre a realidade, ou seja, quando o espaço e o tempo se encontram preenchidos, e o grau = 0, quando eles estão vazios, há uma série contínua de apreensões possíveis (MACHADO, 2009, p. 126).

“Mas como a intensidade desempenha esse papel determinante?” questiona Deleuze (DR, p. 326). É preciso que, em si mesma, a intensidade seja independente tanto da diferenciação quanto da explicação que dela procedem, responde. Para isso, Deleuze define o processo essencial das quantidades intensivas como sendo a individuação: o indivíduo não é nem uma qualidade, nem uma extensão, toda individualidade é intensiva (DR, p. 326-327). Não basta

---

<sup>12</sup> “Esta definição de esquema é importante no pensamento deleuziano porque, ao ser extrapolada, recriada por Deleuze, os esquemas passam a equivaler a dinamismos espaço-temporais, que são o que define um corpo, um ente, na ontologia das multiplicidades em sua formulação mais acabada em *Mil Platôs*” (SILVA, 2007, p. 103).

assinalar uma diferença de natureza entre a individuação e a diferenciação, é preciso aceitar como consequência necessária que a individuação precede à diferenciação. Ou seja:

Toda diferenciação supõe um campo intenso de individuação prévia. (...) A individuação não supõe diferenciação alguma, mas a provoca. As qualidades e os extensos, as formas e as matérias, as espécies e as partes não são primeiras; elas estão aprisionadas nos indivíduos como em cristais. E é o mundo inteiro, como numa bola de cristal, que é lido na profundidade movente das diferenças individuantes ou diferenças de intensidade (DR, p. 327-328).

A intensidade enquanto diferença em si mesma faz com que todas as intensidades estejam implicadas umas nas outras, cada uma envolvente e envolvida, ou seja, cada uma continua a expressar a totalidade variável das relações diferenciais (DR, p. 334). No entanto, elas a expressam confusamente em sua função de envolvida, e só expressam claramente aquelas relações, ou graus de variação, a que elas visam diretamente em sua função de envolvente. As intensidades envolventes, ou seja, a profundidade, constituem o campo de individuação, enquanto as intensidades envolvidas constituem as diferenças individuais que preenchem necessariamente aquelas. A intensidade envolvente já é campo de individuação “porque a relação diferencial a que ela visa ainda não é uma espécie, nem seus pontos notáveis são partes; eles tornar-se-ão, mas somente atualizando-se, sob ação desse campo que a intensidade envolvente constitui” (DR, p. 335).

## **I.2. O papel da intensidade na passagem do infinito ao finito em Espinosa**

No primeiro livro da *Ética*, a ideia de expressão aparece a partir da definição 6: “Por Deus entendo um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Essa ideia vai ganhando em seguida uma importância cada vez maior (...) é também certo que a ideia de expressão resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos (EPE, p. 15).

Em sua primeira leitura da filosofia espinosana, Deleuze a pensa a partir do problema da expressão. Para compreendermos o importante papel do conceito de intensidade em tal filosofia, precisaremos fazer uma breve análise dos três momentos da expressão da substância, passando pela definição das essências de modos como quantidades intensivas e, por fim, observando como os modos, no que diz respeito a suas essências, podem ser expressivos.

### I.2.1. Os três momentos da expressão

Ao fim do capítulo XI de *Espinosa e o problema da Expressão* (p. 204-205), Deleuze resume os três momentos da expressão da substância<sup>13</sup>, todos atravessados por um princípio de igualdade do ser. A partir desse resumo, e recorrendo pontualmente a outras passagens, destacaremos tais momentos a seguir.

No primeiro momento temos que a substância se exprime *em si mesma*, ou seja, se exprime em seus atributos. Essa primeira expressão é a própria constituição da essência da substância, quando a substância se explica através de todos os atributos em princípio de igualdade, de forma que nenhum atributo é superior ou inferior aos demais. Segundo Deleuze (EPE, p. 19), explicar é desenvolver, e envolver é implicar, dois termos não contrários que indicam dois aspectos da expressão: por um lado, a expressão é uma explicação, desenvolvimento daquilo que se exprime, do Uno no múltiplo; por outro lado, o Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, imanente ao que o manifesta. Tais conceitos remetem ao princípio sintético da *complicatio*. Nas palavras de Deleuze: "Deus 'complica' toda coisa, mas toda coisa o explica e o envolve" (EPE, p. 19).

Temos, então, que cada atributo exprime, ou explica, a essência da substância em seu gênero e difere do outro através de uma distinção formal ou qualitativa. Segundo Deleuze (EPE, p. 40-41), é fundamental observarmos que a distinção real não é, e nem pode ser, numérica, de forma que, se há uma substância para cada atributo, é apenas do ponto de vista da qualidade, pois do ponto de vista da quantidade há apenas uma substância para todos os atributos, ou seja, os atributos enquanto substâncias qualificadas distinguem-se formalmente e não ontologicamente. Segundo o filósofo francês: "dissociada de toda distinção numérica, a distinção real é levada ao absoluto. Ela se torna capaz de exprimir a diferença no ser" (EPE, p. 41).

Podemos destacar nesse momento o que Deleuze chama de primeira tríade da expressão: substância-atributo-essência; a substância se exprime, os atributos são expressões e a essência da substância é exprimida (EPE, p. 29). É através dos atributos que a essência se distingue da própria substância, e é pela essência que a substância se distingue dos atributos: cada termo da tríade "está apto a servir como meio relativamente aos dois outros" (EPE, p. 30). Os atributos funcionam de forma dinâmica, ou atribuidora: cada atributo exprime uma essência que ele

---

<sup>13</sup> Neste ponto é importante destacarmos que, ao falarmos em "momentos" da expressão, não estamos de forma alguma querendo dizer que há uma sequência cronológica desses processos, que, em realidade, se dão simultaneamente na expressão da substância. Trata-se apenas de uma separação lógica-metodológica.

atribui à substância, e todas as essências atribuídas se confundem na substância da qual são essência. Portanto, "o atributo relaciona<sup>14</sup> sua essência com um Deus imanente, ao mesmo tempo princípio e resultado de uma necessidade metafísica" (EPE, p. 47).

Já a segunda tríade da expressão traz como elementos o perfeito, o infinito e o absoluto (EPE, p. 73). Vimos no primeiro momento da expressão que há um princípio de igualdade das formas, ou atributos da substância. Segundo Deleuze (EPE, p. 74), se a substância é ilimitada, todo atributo – "substância qualificada" – deve ser infinitamente perfeito em seu gênero ou forma, e, "sendo iguais todas as formas (atributos), Deus não pode possuir uma sem possuir as outras; (...) sendo *infinitamente perfeitas* todas as formas de ser, elas devem, sem limitação, pertencer a Deus como a um Ser *absolutamente infinito*". A igualdade dos atributos nos leva a passar do Infinito ao Absoluto: como modalidade de cada atributo, o infinitamente perfeito é uma propriedade<sup>15</sup> de Deus, mas a sua natureza consiste em uma infinidade de atributos, ou seja, no absolutamente infinito (EPE, p. 74-75).

No segundo momento da expressão, então, a substância se exprime *por si mesma*, ou seja, a substância se exprime na ideia de Deus, que compreende as ideias de todos os atributos. Essa segunda expressão é objetiva, tal que Deus se compreende à medida que se exprime, e age, ou produz, à medida que se compreende. Mas o que, neste contexto, significa compreender-se? Segundo Deleuze (EPE, p. 108), é importante destacarmos que "Deus não concebe *possibilidades* no seu entendimento, mas compreende a necessidade de sua própria natureza", ou seja, não há lugar para "possíveis" no entendimento infinito, de forma que "compreender" se opõe a conceber algo como possível. A compreensão divina é como a dedução de propriedades a partir de uma definição, ou seja, de algo que se apreende como necessário. O entendimento divino nada mais é senão a ciência que Deus tem de sua própria natureza, a qual compreende uma infinidade de coisas que dela se seguem necessariamente (EPE, p. 109).

Assim, Deleuze afirma que "a essência de Deus não é exprimida nos atributos como essência formal, sem ser exprimida numa ideia como essência objetiva" (EPE, p. 110). Essa é a razão pela qual a definição do atributo refere ao intelecto, ou entendimento – "Por atributo

---

<sup>14</sup> Gostaríamos de observar que fizemos uma alteração na tradução do termo "rapport", de forma que nesta e em todas as citações a seguir, usaremos "relação" ao invés de "conexão", pois nos parece ser a escolha mais apropriada.

<sup>15</sup> Segundo Deleuze é fundamental, para a definição da natureza de Deus em Espinosa, não confundirmos seus "próprios", ou propriedades, que são apenas modos do ser, com seus atributos, que constituem a sua essência. O filósofo afirma que "mesmo Descartes acredita que a natureza de Deus consiste no infinitamente perfeito. Contudo, o infinitamente perfeito é tão somente uma modalidade daquilo que constitui a natureza divina. Só os atributos, no verdadeiro sentido da palavra, o pensamento, a extensão, são os elementos constituintes, suas afirmações, suas razões positivas e formais, numa palavra, sua natureza" (EPE, p. 58).

compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência"<sup>16</sup>. Segundo Deleuze, perceber indica que o entendimento nada apreende que não esteja na natureza, de forma que a ideia de Deus se funda na própria natureza divina. Dessa natureza segue-se que: "ao se compreender, [Deus] produza todas as coisas que 'caem' sob um entendimento infinito", de forma que "não é o entendimento que explica a substância, mas as explicações da substância remetem necessariamente a um entendimento que as compreende" (EPE, p. 110). Em outras palavras: "Todos os atributos formalmente distintos são conectados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una. Mas o entendimento apenas reproduz de modo objetivo a natureza das formas que ele apreende" (EPE, p. 69).

Vejamos, agora, a seguinte passagem:

"O texto do Breve Tratado já prepara certos elementos que farão parte de um axioma das potências: o entendimento tem tanta potência para conhecer quanto seus objetos para existir e agir; a potência de pensar e de conhecer não pode ser maior do que uma potência de existir, necessariamente correlativa. (...) Um outro texto do Breve Tratado (...) enuncia: 'Não existe coisa alguma cuja ideia não esteja na coisa pensante, e ideia alguma pode ser sem que a coisa também seja'. Essa fórmula será fundamental em todo o espinosismo, (...) ela conduz à igualdade entre duas potências" (EPE, p. 93).

Segundo Deleuze (EPE, p. 94), portanto, se temos uma ideia de Deus é preciso afirmarmos uma potência infinita de pensar que lhe corresponda, e tal potência não pode ser maior do que a potência de existir e de agir. Devemos então afirmar, ainda pelo princípio de igualdade, que à natureza divina correspondem uma potência de existir e de agir igual à sua potência de pensar<sup>17</sup>.

Por fim, o terceiro momento da expressão: a substância se *re*-exprime, ou seja, os atributos se exprimem nos modos. Se a primeira expressão da substância pode ser compreendida como uma constituição, ou seja, uma espécie de genealogia da essência da substância, a sua reexpressão deve ser compreendida como uma verdadeira produção das coisas (EPE, p. 16). Trata-se, portanto, da produção dos modos, pois Deus não se compreende sem produzir uma infinidade de coisas, assim como simultaneamente compreende tudo o que produz. Aqui, o princípio de igualdade implica na imanência dos modos à substância através dos atributos e, portanto, na ausência de equivocidade, de eminência e de analogia: os modos não são iguais à

<sup>16</sup> ESPINOSA, *Ética*, livro 1, Definição 4.

<sup>17</sup> Cf. ESPINOSA, *Ética*, Livro II, Proposição 7, Corolário: "Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus".

substância, mas nela permanecem<sup>18</sup> ao serem produzidos. Os atributos são formas de ser comuns à substância e aos modos, na medida em que constituem a essência da substância e contêm formalmente as essências dos modos (EPE, p. 49).

Neste ponto, é importante destacarmos que Deleuze (EPE, p. 51; 180) afirma a filosofia de Espinosa como uma luta constante contra as noções de equivocidade ("Deus é causa de si, mas num sentido distinto daquele pelo qual ele é causa eficiente das coisas que cria"), de eminência ("Deus contém, portanto, toda a realidade, mas eminentemente, sob outra forma que a das coisas que ele cria") e de analogia ("Deus como causa de si não é, portanto, alcançado nele mesmo, mas [é] por analogia (...) com a causa eficiente que Deus pode ser dito causa de si"), reconhecendo em sua obra a tradição da univocidade. No espinosismo, Deus é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si, pois "os atributos constituem a razão formal que faz da substância nela mesma uma causa de si, diretamente, e não mais por analogia", de forma que causa de si e causa eficiente são ditas no mesmo sentido (EPE, p. 182).

No entanto, Deleuze afirma que "a univocidade da causa não significa que a causa de si e a causa eficiente tenham um único e mesmo sentido, mas que ambas se digam no mesmo sentido do que é causa". Já pela univocidade do ser, ou dos atributos, o autor afirma que "o ser se diz formalmente no mesmo sentido do que é em si e do que está em outra coisa<sup>19</sup>: os mesmos atributos, tomados no mesmo sentido, constituem a essência de um e são implicados pela essência do outro" (EPE, p. 183). Tal é o sentido do conceito espinosista de imanência: exprimir a dupla univocidade das causas e dos atributos, isto é, a univocidade da substância enquanto causa de si e causa formal; e a univocidade dos atributos, na medida em que eles constituem a essência da substância e contêm as essências dos modos (EPE, p. 182).

Enfim, a terceira tríade da expressão trata da identidade entre potência e essência, e seus termos são: a essência como potência; aquilo de que ela é essência; o poder de ser afetado (EPE, p. 89). Vimos que os modos não são iguais à substância, mas nela permanecem ao serem produzidos, de forma que eles também são expressivos quando implicam as mesmas formas qualitativas – atributos – que constituem a essência da substância<sup>20</sup>. Tomados coletivamente, os

<sup>18</sup> "Os atributos são como pontos de vista sobre a substância; mas no absoluto, os pontos de vista deixam de ser exteriores; a substância compreende em si a infinidade de seus próprios pontos de vista" (EPE, p. 25).

<sup>19</sup> Deleuze destaca a influência de Duns Escoto nesta questão: "Ele denuncia, ao mesmo tempo, a eminência negativa dos neoplatônicos e a pseudoafirmação dos tomistas. Opõe-lhes a univocidade do Ser: *o ser se diz no mesmo sentido de tudo o que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma 'modalidade'*. (...) a univocidade do ser traz consigo a univocidade dos atributos divinos: o conceito de um atributo que pode ser elevado ao infinito é, ele mesmo, comum a Deus e às criaturas, com a condição de ser tomado em sua razão formal" (EPE, p. 66-67).

<sup>20</sup> Segundo Marilena Chauí (2019, p. 148): "Espinosa não é um panteísta – jamais diz que as coisas singulares são Deus e sim demonstra que são expressões finitas determinadas da potência imanente de Deus".

atributos são "as condições sob as quais é atribuída à substância absoluta uma potência absolutamente infinita de existir e de agir, idêntica a sua essência formal" (EPE, p. 98). Já tomados distributivamente, os atributos "são as condições sob as quais é atribuída a seres finitos uma potência idêntica a sua essência formal, tendo em vista que essa essência está contida em determinados atributos" (EPE, p. 98). Segundo Deleuze (EPE, p. 99), "somos uma parte da potência de Deus, mas, precisamente, na medida em que essa potência é 'explicada' por nossa própria essência". A potência divina se explica, portanto, em cada atributo segundo as essências de modo compreendidas nesse atributo, de forma que, sob cada atributo, "a identidade da potência e da essência é igualmente afirmada dos modos e da substância" (EPE, p. 100).

Tal identidade entre potência e essência significa que toda potência é sempre em ato no espinosismo, trazendo um poder de ser afetado que lhe corresponde e que é sempre efetuado, tanto em relação aos modos, quanto em relação à substância. Por um lado, "uma essência de modo é potência; a ela corresponde, no modo, um certo poder de ser afetado", e tal poder é sempre preenchido, seja por afecções passivas ou ativas (EPE, p. 101). Por outro lado, a essência da substância é potência absolutamente infinita de existir, com um poder de ser afetado de infinitas maneiras, desta vez sempre por afecções ativas, afinal a substância é única e, por isso, não é limitada por nada, de forma que Deus produz uma infinidade de coisas, "*ele as produz, portanto, como ele existe*" (EPE, p. 102). As afecções da substância são as suas modificações, ou seja, os próprios modos. Desenvolvendo o sentido da última tríade da substância, Deleuze a descreve da seguinte forma:

A essência da substância como potência absolutamente infinita de existir; a substância como *ens realissimum* [ente realíssimo] existindo por si; um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras, poder correspondente a essa potência, necessariamente preenchido por afecções, das quais a própria substância é a causa ativa (EPE, p. 103).

### **I.2.2. A essência singular dos modos e sua expressão**

A filosofia de Espinosa, ao definir a essência singular como grau de potência, torna-se uma importante aliada para toda e qualquer tentativa de pensar o intensivo (SILVA, 2007, p. 16).

Vimos no item anterior que o atributo, como substância qualificada, se exprime nos modos. Portanto, o terceiro momento da expressão é quantitativo e tem duas formas: será intensivo nas essências dos modos e será extensivo na existência dos modos na duração, conforme veremos adiante. A tríade da substância "desce" para os atributos: "agora, cada

atributo se exprime, os modos que dele dependem são expressões, uma modificação é exprimida” (EPE, p. 119). Vejamos, então, que:

Há uma ordem na qual Deus produz necessariamente. Essa ordem é da expressão dos atributos. Primeiro, cada atributo se exprime na sua natureza absoluta: um modo infinito imediato é, portanto, a primeira expressão do atributo. A seguir, o atributo modificado se exprime em um modo infinito mediato. Finalmente, o atributo se exprime 'de uma maneira certa e determinada', ou antes de uma infinidade de maneiras que constituem os modos existentes finitos (EPE, p. 114).

Tudo se passa, então, como se cada atributo estivesse afetado por duas quantidades elas mesmas infinitas, mas divisíveis sob certas condições, cada uma à sua maneira: uma quantidade intensiva, que se divide em partes intensivas ou em graus; uma quantidade extensiva, que se divide em partes extensivas (EPE, p. 210).

Portanto, se enquanto qualidade substancial o atributo é indivisível, enquanto quantidade infinita ele é divisível sob certas condições. Trata-se aqui de uma distinção modal, ou numérica. Cada atributo-qualidade possui também uma quantidade infinita, ou seja, partes modais que se distinguem numericamente. É importante destacar, então, que a palavra “parte”, em Espinosa, deve ser compreendida de duas maneiras: como partes de potência, isto é, partes intrínsecas ou intensivas; e como partes extrínsecas ou extensivas (EPE, p. 209-210). Existem, portanto, dois tipos de distinção modal. Na existência, os modos distinguem-se extrinsecamente por suas quantidades extensivas. Enquanto em suas essências, os modos distinguem-se intrinsecamente por suas quantidades intensivas. O modo existente, enquanto dura, deixa de estar apenas contido no atributo e adquire uma individuação propriamente extrínseca<sup>21</sup>. Porém, segundo Deleuze (EPE, p. 216), só podemos distinguir as coisas existentes supondo que suas essências sejam distintas, o que nos leva a pensar que a distinção intrínseca seja anterior, que uma essência de modo seja singular em si mesma, ainda que seu modo correspondente não exista. Mas “o que Espinosa chama de uma essência de modo, essência particular ou singular” (EPE, p. 211)?

A essência não é uma possibilidade, mas possui uma existência real que lhe cabe particularmente; o modo não-existente de nada carece e nada exige, mas é concebido, no entendimento de Deus, como o correlato da essência real. Nem realidade metafísica, nem possibilidade lógica, *a essência de modo é pura realidade física* (EPE, p. 212).

Segundo Deleuze, a tese espinosista consiste em afirmar a existência física da essência enquanto essência, o que não se confunde com a existência do modo correspondente, a qual veremos mais adiante. Para tentar dar conta do estatuto dos modos finitos em Espinosa, Deleuze

---

<sup>21</sup> Adiante veremos como a distinção extrínseca é apenas uma divisão modal e não uma divisão real, ou seja, como ela não implica uma divisão da substância.

sugere retomarmos uma contribuição de Duns Escoto<sup>22</sup>, que já havia pensado a distinção intrínseca como uma variação de intensidade<sup>23</sup>: em sua essência, sustenta Deleuze, os modos distinguem-se intrinsecamente (EPE, p. 216-217). A essência do modo é uma quantidade intensiva da qualidade, ou seja, um grau de intensidade ou potência do atributo, e o atributo permanece unívoco, contendo a série infinita dos graus correspondentes à sua quantidade intensiva. Dessa forma, a diferença dos seres, ou seja, a diferença entre as essências de modos, é intrínseca e puramente quantitativa, pois apenas uma distinção quantitativa pode se conciliar com a identidade qualitativa do atributo. Mas a diferença não é apenas aparente, e sim uma diferença interna, uma diferença de intensidade (EPE, p. 217-219). Deleuze destaca que a substância é a identidade absoluta de todas as qualidades, ou seja, potência absolutamente infinita de existir, enquanto os atributos são as formas ou qualidades infinitas da substância, e, enquanto tais, indivisíveis. Logo, segundo Deleuze, o finito não pode ser nem substancial nem qualitativo: ele é modal-intensivo ou quantitativo. A individuação do finito, em Espinosa, vai da qualidade infinita para uma quantidade correspondente, divisível em partes intrínsecas ou intensivas (EPE, p. 219). Vejamos a passagem a seguir:

É nesse sentido que o atributo contém, isto é, complica todas as essências de modos; ele as contém como a série infinita dos graus que correspondem à sua quantidade intensiva. (...) as essências de modos são, portanto, inseparáveis, elas se definem pela sua total conveniência. Mas elas não deixam de ser singulares ou particulares, e distintas umas das outras por uma distinção intrínseca. Em seu sistema concreto, todas as essências estão compreendidas na produção de cada uma (...). Entretanto, nesse sistema concreto, cada essência é produzida como sendo um grau irreduzível, necessariamente apreendido como unidade singular (EPE, p. 218).

Temos, então, que as essências de modos são as partes intensivas ou intrínsecas de uma série infinita de graus que compõe o atributo. Dessa maneira, elas também possuem uma capacidade expressiva. Esses modos intensivos são as partes intrínsecas do atributo e, dessa forma, são partes da potência de Deus, sob o atributo que as contém. A essência do modo

---

<sup>22</sup> Importante observarmos que, segundo Silva (2010, p. 40), “se Deleuze recorre à teoria de uma distinção intrínseca no interior das qualidades, elaborada por Duns Scoto; se enxerta em sua leitura de Espinosa um vocabulário que não é empregado por este, isto se deve à necessidade de compreender as essências singulares como sujeitas ao processo de individuação, tanto quanto os modos”.

<sup>23</sup> “Enquanto a muralha for branca, figura alguma se distinguirá dela nem nela. Quer dizer: nesse estado, a qualidade não é afetada por alguma coisa que dela se distinguiria extrinsecamente. Mas subsiste a questão de saber se não há outro tipo de distinção modal, como um princípio intrínseco de individuação. (...) Mas como? Voltemos a Duns Escoto: a brancura, diz ele, tem intensidades variáveis; estas não se juntam à brancura como uma coisa se junta à outra, (...) os graus de intensidade são determinações intrínsecas, modos intrínsecos da brancura, que permanece univocamente a mesma seja qual for a modalidade sob a qual ela é considerada” (EPE, p. 216).

participa necessariamente da potência divina como um grau de potência<sup>24</sup> ou parte intensiva irredutível. É assim que os modos podem ser expressivos: exprimindo a essência da substância segundo o grau de potência que constitui sua essência (EPE, p. 218-219).

### **I.2.3. A existência do modo e sua expressão**

Diante desta ontologia unívoca, imanente, expressiva de Espinosa, Leibniz faz uma interessante objeção, retomada por Deleuze (1968b, p. 354-355): se as essências dos modos já são atuais, eternas, perfeitas, e estão na substância como partes dessa substância, qual é o sentido da existência? Essa pergunta nos transporta para o terreno da ética, inseparável da ontologia em Espinosa. Deleuze se esforça para responder: ao nascermos, a potência do modo está envolvida, sua essência eterna, posta de maneira abstrata; para que ela se torne concreta e seja experimentada, é necessário ao modo se esforçar para ir ao máximo do que pode, desenvolver toda sua potência. Então, eventualmente, a essência do modo é efetuada, se torna expressiva, mesmo que momentaneamente (BARBOSA, 2020, p. 471-472).

No item anterior vimos como Deleuze afirma a realidade física das essências de modo. A substância ontologicamente una se distingue nos infinitos atributos, que são suas formas atuais. A produção dos modos se dá por diferenciação, mas trata-se de uma diferenciação puramente quantitativa, o que significa que a distinção numérica é essencialmente modal e não real (EPE, p. 202). É importante não confundirmos a existência da essência do modo com a existência do modo correspondente na duração, afinal, uma essência não é uma possibilidade, mas sim uma realidade física necessária (EPE, p. 211). Com relação à essência do modo não-existente, nada lhe falta, do que se conclui que este não tende à existência por sua essência. Dessa forma, o modo não-existente não é um possível, "mas um objeto, cuja ideia está necessariamente compreendida na ideia de Deus, assim como sua essência está necessariamente contida num atributo" (EPE, p. 211). A ideia de um modo não-existente contida no entendimento infinito é o correlato objetivo necessário dessa essência de modo<sup>25</sup>. Portanto, a essência de um modo não envolve a existência do modo, e a existência dessa essência de modo não é causada por si, mas por outro, ou seja, a essência existe necessariamente em virtude da sua causa eficiente, que é Deus (EPE, p. 213).

<sup>24</sup> Segundo Silva (2010, p. 42), é a assimilação entre a essência dos modos e um grau de potência da Natureza, ou seja, da potência divina, que permite a Deleuze desenvolver aspectos de sua teoria do desejo, em especial a noção de corpo sem órgãos, conforme veremos em capítulo posterior.

<sup>25</sup> Cf. ESPINOSA, *Ética*, Livro II, Proposição 8: "As ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus".

Já na duração, os modos também não existem por si, mas em virtude de outro modo existente<sup>26</sup>, isto é, por uma causa exterior, obedecendo às regras naturais de causalidade (EPE, p. 222). Vimos que os atributos se expressam em uma quantidade infinita divisível em partes, e que tais partes podem ser intensivas ou extensivas. Segundo Deleuze, a existência do modo na filosofia de Espinosa consiste em ter um grande número de partes, exteriores umas às outras, ou seja, partes extensivas. Uma infinidade de partes corresponde a um grau de potência, e o conjunto do universo corresponde à potência de Deus, que compreende todos os graus. Tendo como base a passagem da *Ética* de Espinosa conhecida como "pequena física"<sup>27</sup>, Deleuze define assim os primeiros elementos do esquema da natureza espinosista: “uma essência de modo é um grau determinado de intensidade, um grau de potência irreduzível; o modo existe, quando ele possui atualmente um número muito grande de partes extensivas que correspondem a sua essência ou grau de potência” (EPE, p. 222). Dessa forma, os modos possuem uma parte intensiva – sua essência singular – e partes extensivas que os compõem enquanto eles existem na duração. A matéria modal extensiva corresponde à matéria modal intensiva na medida em que as partes extensivas se subsomem a uma relação característica de movimento e repouso, de velocidades e lentidões, que expressa um grau de intensidade.

Mas, “de onde vêm essas partes extensivas e em que elas consistem?”, pergunta Deleuze (EPE, p. 225). Tais devem ser as partes infinitamente pequenas e atuais de um infinito também atual, responde. Conforme vimos, o atributo não tem apenas uma quantidade intensiva, mas também uma quantidade extensiva infinita. Tais partes são extrínsecas e agem umas sobre as outras, de forma que:

Todas em conjunto e sob todas as suas conexões, elas formam um universo infinitamente mutável, correspondente à onipotência de Deus. Porém, sob tal ou qual relação determinada, elas formam conjuntos infinitos maiores ou menores que correspondem a tal ou qual grau de potência, isto é, a tal ou qual essência de modo (EPE, p. 227).

Na extensão, as partes extrínsecas se distinguem umas das outras e se relacionam umas com outras através do movimento e do repouso, aos quais são determinadas extrinsecamente (EPE, p. 227). A cada modo existente corresponde uma infinidade de partes extensivas, de forma que “não há modo existente que não seja atualmente composto ao infinito, qualquer que

---

<sup>26</sup> Cf. ESPINOSA, *Ética*, Livro I, Proposição 28: "Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; (...) e assim por diante, até o infinito".

<sup>27</sup> Cf. ESPINOSA, *Ética*, Livro II, Proposição 13 e toda a sua seqüência.

seja sua essência ou seu grau de potência” (EPE, p. 229). É pelo movimento e pelo repouso que partes extensivas entram sob determinada relação, compondo a existência de um modo enquanto durar a efetuação de tal relação (ou proporção) característica de movimento e repouso, de velocidades e lentidões, que chamaremos de um ritmo próprio (EPE, p. 230). Deleuze define, então, a teoria da existência em Espinosa a partir de três elementos:

*A essência singular*, que é um grau de potência ou de intensidade; *a existência particular*, sempre composta de uma infinidade de partes extensivas; *a forma individual*, isto é, a relação característica ou expressiva, que corresponde eternamente à essência do modo, mas também sob a qual uma infinidade de partes se relacionam temporariamente a essa essência (EPE, p. 231).

Assim, um modo não passa à existência em virtude de sua essência, mas de leis mecânicas de composição e decomposição que determinam, pelo movimento e repouso, que partes extensivas entrem em uma relação característica que exprime sua essência (EPE, p. 231-233). Mas não podemos confundir essa passagem à existência com uma passagem do possível ao real, afinal, uma essência de modo não é uma possibilidade, mas uma realidade física, cuja existência é necessária pela causa, conforme vimos. Já a existência do modo acontece necessariamente em virtude de causas que determinam partes extensivas a entrarem sob certas relações correspondentes à essência do modo. As duas formas de causalidade levam à definição de dois tipos de distinção modal: distinção intrínseca das essências no atributo, onde todas as essências encontram-se “complicadas”; e distinção extrínseca, quando o modo correspondente passa à existência ao ter sua relação característica efetuada por partes extensivas (EPE, p. 234-235). Importante lembrar que a distinção entre a essência e a existência não é uma distinção real, afinal, a quantidade extensiva é uma forma de exterioridade propriamente modal. Ainda que os modos existentes nos sejam apresentados como exteriores ao atributo, do ponto de vista da imanência, eles não deixam de ser modos e de estar contidos na substância. Deleuze recorre a Kant e a sua explicação do espaço como sendo a forma da exterioridade que apresenta os objetos como exteriores a nós mesmos e uns aos outros, mas que ela própria permanece interior a nós. Segundo Deleuze, o mesmo acontece com a distinção extrínseca em Espinosa, não sendo uma distinção real, mas apenas uma distinção modal, não há contradição ao princípio de imanência (EPE, p. 236). Em sua existência, os modos são uma explicação: explicam o atributo de maneira certa e determinada. O atributo não se exprime apenas nas essências que ele complica ou contém, mas, além disso, se exprime nos modos existentes que o explicam conforme as relações correspondentes às suas essências (EPE, p. 237).

Assim, a primeira tríade expressiva do modo finito se apresenta como: a essência como grau de potência; a relação característica pela qual ela se exprime; as partes extensivas que, sob essa relação, compõem a existência do modo (EPE, p. 239). No entanto, Deleuze afirma que, por equivalência, é possível identificarmos na *Ética* uma segunda tríade do modo finito, a saber: a essência como grau de potência; um certo poder de ser afetado no qual ela se exprime; afecções que preenchem esse poder (EPE, p. 239). Trata-se da equivalência entre duas questões fundamentais: "Qual é a estrutura (fabrica) de um corpo? O que pode um corpo? A estrutura de um corpo é a composição da sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado", afirma Deleuze (EPE, p. 240). Um modo existente pode ser afetado de um número muito grande de maneiras, e tais afecções se dizem em função de um certo poder de ser afetado que varia de indivíduo para indivíduo (EPE, p. 240). Ainda que o poder de ser afetado de um modo seja sempre preenchido, ele pode ser preenchido por dois tipos de afecções diferentes: ativas ou passivas. À medida que o modo, enquanto dura, consegue preencher seu poder de ser afetado por afecções ativas, esse poder se apresenta como força ou potência de agir, enquanto as afecções passivas se apresentam como uma potência de padecer (EPE, p. 244-245). Ambas as potências, de agir ou padecer, variam em razão inversamente proporcional e constituem o poder de ser afetado. Por outro lado, Deleuze (EPE, p. 245) destaca que o poder de ser afetado não permanece necessariamente constante, ele goza de uma certa "elasticidade", e embora a potência de padecer preencha parte do poder de ser afetado de um modo, ela não é expressiva. Nas palavras do autor:

Padecemos de uma coisa exterior, distinta de nós mesmos; nós mesmos, portanto, temos uma força de padecer e uma força de agir distintas. Mas nossa força de padecer é somente a imperfeição, a finitude ou a limitação de nossa própria força de agir. Nossa força de padecer nada afirma, porque ela, absolutamente, nada exprime: ela apenas "envolve" nossa impotência, ou seja, a limitação de nossa potência de agir (EPE, p. 247).

Portanto, as afecções ativas são as únicas a preencher de forma positiva o poder de ser afetado, as únicas capazes de exprimir e afirmar a essência do modo (EPE, p. 248). *Conatus* é a palavra usada por Espinosa para designar a essência do modo existente. Trata-se do esforço do modo para perseverar na existência, uma vez que essa lhe foi dada<sup>28</sup>. A tal esforço, Espinosa

---

<sup>28</sup> Cf. ESPINOSA, *Ética*, Livro III, Proposição 7: "O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual. *Demonstração* (...) Por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual ela se esforça por agir (...) nada mais é do que sua essência dada ou atual".

(*Ética*, Livro III, Escólio; Proposição 9) também chama vontade, apetite ou desejo<sup>29</sup>. No entanto, é fundamental destacarmos que “a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores” (*Ética*, Livro III, Proposição 3), ou seja, nossa própria essência atual pode ser afetada – limitada e até mesmo superada – por causas que nos são externas. Segundo Deleuze (EPE, p. 253; 255), o *conatus* designa a função existencial da essência, a sua afirmação na existência do modo, de forma que as variações do *conatus* são as variações dinâmicas da própria potência de agir do modo. Enfim, a tríade completa do modo finito é apresentada: “uma essência de modo se exprime numa relação característica; essa relação exprime um poder de ser afetado; esse poder é preenchido por afecções variáveis, como essa relação, efetuada por partes que se renovam” (EPE, p. 257).

### I.3. O plano de imanência e uma ontologia construtivista

Segundo Barbosa (2020, p. 477), na segunda leitura que faz da ontologia de Espinosa, em 1981, Deleuze lhe impõe uma torção: a ética não mais se funda na ontologia, porque a diferença ética (dos modos) é primeira em relação à identidade do ser (da substância, da Natureza). O filósofo faz com que Espinosa enuncie o seu construtivismo ontológico, afirmando que “a identidade do ser imanente não está dada: o ser precisa ser construído; a imanência é um plano que precisa ser traçado” (BARBOSA, 2020, 478). Antes de partirmos para a obra de Deleuze e Guattari, analisaremos brevemente, então, o retorno que Deleuze faz à filosofia espinosista em *Espinosa filosofia prática*, com destaque para o último capítulo, intitulado “Espinosa e nós”, no qual a proposta interpretativa do filósofo para a ontologia e a ética espinosistas se torna ainda mais evidente.

Dentre os possíveis sentidos da fórmula “Espinosa e nós”, Deleuze destaca esta: “nós no meio de Espinosa”, ou seja, uma busca por compreendermos Espinosa pelo meio. Para o filósofo, não se trata mais de afirmar uma substância única, mas de expor “um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos”. Estar no meio de Espinosa é estar nesse plano, instalar-se nesse plano, o que Deleuze afirma implicar um modo de vida, uma ética. Afinal, ao mesmo tempo em que o plano é inteiramente plano de

---

<sup>29</sup> Na Parte III da *Ética*, Espinosa apresenta uma lista de afetos e suas definições. De acordo com o filósofo, são três os afetos primários – desejo, alegria e tristeza – e deles provêm todos os outros. O primeiro afeto a ser definido em sua lista é justamente o desejo como sendo “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”. Em sequência, na explicação, Espinosa afirma que tais desejos variam de acordo com o estado variável do homem e, possivelmente, a tal ponto que o homem é “arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir”.

imanência, ele ainda deve ser construído para que se possa viver de maneira espinosista (EFP, p. 127). A questão colocada pelo filósofo então é: “Como os indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito?” (EFP, p. 131).

No item anterior deste capítulo, vimos como Espinosa define um corpo por suas relações de movimento e de repouso, pelo que chamamos de um ritmo próprio. Tal definição é o que Deleuze denomina como a proposição cinética do indivíduo. Também vimos que Espinosa define um corpo por sua capacidade de afetar e de ser afetado por outros corpos, ou seja, por sua potência de existir, seu *conatus*, e tal definição Deleuze denomina proposição dinâmica (EFP, p. 128). Eixos: uma longitude e uma latitude, respectivamente (EFP, p. 132). Ser espinosista, portanto, implica em não definir algo por sua forma, função, substância, ou mesmo como sujeito, mas sim através de uma cartografia do corpo: “o conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência ou de consistência, sempre variável, e que não cessa de ser remanejado, composto, recomposto, pelos indivíduos e pelas coletividades” (EFP, p. 132-133).

Segundo Marilena Chauí: "A essência de uma individualidade é sua potência para existir e operar e a intensidade dessa potência varia conforme a rede de afecções. (...) toda coisa individual está determinada pela multiplicidade de relações com outras" (2019, p. 153). Ou, seja, o que pode um corpo, ou um indivíduo, não é algo que se possa determinar de maneira simples, não há modelo nem ideal a ser atingido. Se, como partes intensivas, complicadas no atributo, as essências de modo convêm entre si, como partes extensivas na existência, elas não convêm necessariamente por princípio, ou seja, "a essência em ato não pode, desde logo, ser determinada na existência senão como esforço, isto é, em comparação com outras potências que podem sempre prevalecer sobre ela" (EFP, p. 106). Até mesmo a constância da aptidão para ser afetado é relativa, conforme destaca Deleuze (EFP, p. 107): um mesmo indivíduo não mantém o mesmo poder de ser afetado quando criança, adulto ou idoso, por exemplo.

Tal maneira de definir as coisas – corpos, animais, homens – por suas relações e pelos afetos de que são capazes funda uma espécie de etologia que ocupa o lugar de uma moral na *Ética* de Espinosa, afirma Deleuze. Ninguém sabe de antemão o que pode um corpo, ou os afetos de que é capaz. No plano de imanência não há separação entre coisas ditas naturais ou artificiais, o artifício faz parte da Natureza, pois toda coisa define-se pelos ritmos e pelos afetos nos quais entra (EFP, p. 129-130). Para Deleuze, no plano de imanência, no plano da Natureza, trata-se de descobrir, através de uma longa experimentação e de doses de prudência, ou sabedoria espinosista, quais relações se compõem para formar relações mais potentes. Um plano

de composição, da constituição de um mundo cada vez mais intenso, é “um plano da Natureza, na medida em que esta é o Indivíduo mais intenso e mais amplo cujas partes variam de uma infinidade de maneiras” (EFP, p. 131).

Segundo Barbosa (2020, p. 477), uma maneira de colocarmos o problema seria a seguinte:

Que ontologia é correlata a uma filosofia prática, a uma filosofia que torna qualquer especulação secundária em relação a uma prática, seja predominantemente ética ou política? Seria uma ontologia da diferença, em que extraímos o ser das próprias variações, das diferenças que encontramos na dimensão prática?

Eis, portanto, o aspecto fundamental, e inovador, da filosofia de Espinosa para Deleuze: "a relação entre a ética, dimensão prática, e a ontologia" (BARBOSA, p. 477). A autora afirma que, partindo dessa perspectiva só é possível pensarmos o esforço ético do modo existente a partir de uma ontologia da imanência, na qual o sentido da existência do modo é justamente efetuar sua essência. Barbosa (2020, p. 477) afirma que: "a ética não pode ser pensada sem a ontologia: há entre elas uma relação interna, que faz com que a ontologia seja o fundamento da ética em Espinosa". No entanto, em sua releitura de Espinosa, Deleuze lhe impõe uma torção, e Barbosa (2020, p. 477) formula essa nova posição de Deleuze da seguinte maneira: "a ética é a condição prática da ontologia". E a forma pela qual ela a condiciona é por composição, ou seja, através de um construtivismo ontológico:

Apenas com essa concepção prática do plano se entende como passamos da ética à ontologia, da etologia à construção do plano de imanência, dos afetos ao ser. Por composição, sempre por composição: a composição dos modos, cada um em seu esforço para ir ao máximo do que pode, traça o plano de imanência, constrói o próprio ser (BARBOSA, p. 480).

Assim, nossa incursão pelos textos anteriores a *O anti-Édipo* buscou o desenvolvimento dos conceitos de intensidade e de expressão, passando pelas obras *Diferença e repetição* e *Espinosa e o problema da expressão*, e compreendendo como é através desses conceitos que Deleuze explica a ontologia de Espinosa e dá início à sistematização de sua própria teoria ontológica. Em seguida, buscamos compreender o construtivismo que já se insinuava na filosofia deleuziana de então, tendo como base a análise do construtivismo que o filósofo veio a atribuir mais tarde a Espinosa, na obra *Espinosa filosofia prática*. Caberá aos capítulos seguintes desta pesquisa pensar as transformações dos conceitos vistos a partir do encontro de Deleuze com Guattari, assim como a chegada de novos conceitos, com destaque para os de *máquina* e de *corpo sem órgãos*, e suas consequências para essa ontologia intensiva.

## CAPÍTULO II

### O desejo como processo de produção

No artigo “Um só ou dois desejos?”, Silva propõe um questionamento: o que muda em sabermos se a falta e a frustração são inerentes à essência do desejo e à essência de cada um de nós, ou se são fruto de determinadas circunstâncias externas que podem acometer o desejo sem exprimir sua essência? “Não resultaria no mesmo viver um desejo triste, seja por essência ou contingência?” (SILVA, 2019, p. 76). Devemos concordar com a autora quando essa afirma que “por mais sutil que possa ser a diferença, ela está longe de ser desprezível”, afinal, “diante de uma propriedade essencial, resta somente a resignação”, uma certa melancolia e tristeza de viver. Para Silva:

“Tal atitude seria anti-espinosista por excelência, uma vez que a compreensão da necessidade dos encadeamentos causais da Natureza nada tem de aceitação melancólica, mas implica na maior das alegrias, que é o amor por algo infinito (a Natureza) que, por sua infinitude mesma, não nos suscita a ambição egoísta de posse, mas o sentimento de partilha e pertencimento. Com uma ressalva: a Natureza não é propriamente um objeto dentre outros a ser desejado, uma vez que dela cada um de nós já é parte desde sempre” (SILVA, 2019, p. 77).

Como definiu Espinosa (Ética, Livro III, Definição dos afetos nº1), o desejo nada mais é senão a própria essência do homem, enquanto concebida como determinada. Neste capítulo, veremos, então, como Deleuze e Guattari se mantêm espinosistas em sua teoria do desejo formulada em *O anti-Édipo*, compreendendo em que medida os autores são influenciados pela psicanálise freudo-lacanianiana e pela filosofia marxista, e em que pontos eles se afastam de tais influências. Veremos com mais detalhes adiante como a psicanálise, em especial freudo-lacanianiana, desenvolve o conceito de inconsciente, fortemente vinculado ao de desejo, e, em seguida, traremos a crítica de Deleuze e Guattari, mostrando como esses autores acreditam que a grande descoberta de Freud – o inconsciente desejante – acaba sendo sufocada pela própria teoria psicanalítica freudiana e de seus seguidores. Em seguida, veremos como Marx define o homem como ser genérico e como ser objetivo, identificando a essência humana da natureza e a essência natural do homem através da indústria como atividade livre do homem. Passaremos pelas divergências entre os filósofos franceses e Marx, e terminaremos o capítulo com uma primeira análise do processo de auto produção do inconsciente, conforme observado em *O anti-Édipo*.

## **II.1. O inconsciente desejante: o que Deleuze e Guattari herdam da psicanálise**

### **II.1.1. A descoberta do inconsciente**

Segundo Freud (1915a, p. 76), a suposição do inconsciente é necessária e legítima, e sua existência possui inúmeras provas, afinal, percebemos que os dados da consciência possuem lacunas e que temos pensamentos espontâneos de origem desconhecida. O autor destaca que a cada instante a consciência abrange apenas um conteúdo mínimo, de modo que a maior parte do que chamamos conhecimento psíquico deve achar-se em estado de latência por longos períodos, ou seja, em estado de inconsciência. Devemos destacar ainda que a consciência é capaz de nos proporcionar apenas o conhecimento de nossos próprios estados mentais, logo, é por analogia que estendemos aos outros seres humanos a noção de que possuem, também, consciência (FREUD, 1915a, p. 78). A psicanálise nos exige, então, que o método de inferência se volte para a própria pessoa. Notamos, dessa forma, que todas as manifestações que percebemos em nós como desconectadas do restante de nossa vida psíquica deveriam ser julgadas como pertencentes a outra pessoa, ou a uma outra consciência que, embora unida à nossa, nos é desconhecida. A pesquisa analítica aponta, no entanto, que tais processos possuem características e peculiaridades capazes de contrariar diretamente os atributos que conhecemos da consciência, de forma que temos razões para concluir tratar-se não de uma segunda consciência, mas de atos psíquicos privados de consciência (FREUD, 1915a, p. 79).

Sendo assim, resta à psicanálise declarar tais processos anímicos como inconscientes (FREUD, 1915a, p. 80). Freud alerta para a importância de percebermos que, assim como a nossa percepção do mundo externo não é idêntica ao objeto, talvez também nossa percepção do inconsciente não o seja:

Assim como Kant nos alertou para não ignorar o condicionamento subjetivo de nossa percepção e não tomá-la como idêntica ao percebido incognoscível, a psicanálise adverte para não se colocar a percepção pela consciência no lugar do processo psíquico inconsciente, que é o objeto desta percepção. (FREUD, 1915a, p. 80).

A razão das maiores dificuldades que temos em relação ao conhecimento do inconsciente se dá pelo fato de que a consciência não é uma ferramenta suficientemente eficaz para nos permitir distinguir os sistemas (FREUD, 1915a, p. 98). Ainda de acordo com Freud, não apenas o conteúdo recalcado permanece alheio à consciência, mas também parte dos impulsos que nos governam, de forma que para compreendê-los devemos nos emancipar do primado que o “ser/estar consciente” tem nas abordagens modernas da filosofia e da psicologia. É preciso questionarmos a equiparação estabelecida entre o consciente e o psíquico, pois ela

rompe com as continuidades psíquicas, levando a um paralelismo psicofísico que superestima o papel da consciência sem que tenha, para isso, fundamentação (FREUD, 1915a, p. 76-77). Se o ser humano possui formações psíquicas herdadas, algo como um instinto animal, Freud (1915a, p. 100) acredita que é justamente disso que se constitui o âmago do inconsciente, comparando-o a “uma população aborígine da psique”. De acordo com o psicanalista, um ato psíquico passa, geralmente, por duas fases: na primeira, ele pertence ao sistema Ics<sup>30</sup> e é submetido a uma espécie de censura e, se rejeitado, não passa para a próxima fase e é recalçado, permanecendo no Ics; caso seja aceito pela censura, passa à próxima fase, participando do sistema Cs. No entanto, ainda não é necessariamente consciente, mas capaz de consciência sem resistência, dadas certas condições. Trata-se aqui de um sistema pré-consciente, Pcs, que partilha as propriedades do Cs<sup>31</sup> (FREUD, 1915a, p. 82).

É importante ressaltar que o recalçamento é um mecanismo cuja essência consiste em rejeitar algo e mantê-lo afastado da consciência, só sendo possível a partir da nítida separação entre o Cs e o Ics (FREUD, 1915b, p. 63). Devemos, então, supor um recalçamento primário, ou primordial, que consiste na negação do acesso ao consciente de uma representante psíquica da pulsão, produzindo uma fixação. Essa primeira fixação é a própria instauração do inconsciente. Os recalçamentos que a partir daí passam a ocorrer são o que Freud chama de recalçamento propriamente dito ou secundário, e tais representações sofrem o mesmo destino daquilo que foi primordialmente recalçado. Assim, além da repulsa do Pcs/Cs, em igual medida, o recalçado sofre uma atração por parte do Ics (FREUD, 1915b, p. 64).

Admitindo esses dois (ou três) sistemas psíquicos, a psicanálise distancia-se da psicologia clássica descritiva não apenas por sua concepção dinâmica dos processos anímicos, mas também por considerar uma topologia da psique. A respeito dessa topologia, Freud (1915a, p. 82-83) questiona se na passagem do ato psíquico de um sistema a outro devemos supor uma nova fixação e um segundo registro da ideia numa nova localidade, ou se devemos crer tratar-se apenas de uma mudança de estado produzida no mesmo material e localidade<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Embora defenda que o ideal seria abstrairmos totalmente dessas qualidades de consciente e inconsciente para descrever os atos psíquicos, Freud defende que tal abstração é impraticável, sendo necessária a utilização desses termos seja de forma descritiva ou sistemática. Sendo assim, ao menos na escrita, o autor passa a utilizar as abreviaturas Cs, Pcs e Ics para descrever, respectivamente, os sistemas consciente, pré-consciente e inconsciente, destacando o seu uso sistemático do seu sentido descritivo (FREUD, 1915a, p. 81).

<sup>31</sup> Em alguns momentos Freud trabalha o Pcs e Cs como semelhantes.

<sup>32</sup> De acordo com o próprio Freud, tal questão ultrapassa o puramente psicológico e chega nas relações entre o aparelho psíquico e a anatomia. No entanto, dada a dificuldade em localizar precisamente tais processos no cérebro ou em outras partes do corpo, a topologia trabalhada pelo psicanalista nada tem a ver com anatomia, referindo-se apenas às regiões do aparelho psíquico.

Vamos, então, analisar a conclusão a que chega Freud após observar algumas características clínicas da esquizofrenia. Observa-se na esquizofrenia um comportamento ante a oposição Eu-objeto no qual a libido retirada do objeto abandona os investimentos objetais e volta-se para o Eu, caracterizando uma rejeição do mundo externo. Nota-se, além disso, que na esquizofrenia se exprime conscientemente muita coisa do Ics, e também muitas mudanças na linguagem, com frases formadas em organizações ininteligíveis (FREUD, 1915a, p. 101-102). Trata-se de uma predominância da referência à palavra em detrimento da referência à coisa, ou seja, o que determina a formação substituta no esquizofrênico passa a ser a uniformidade da expressão linguística e não a semelhança entre as coisas designadas. Embora os investimentos objetais sejam abandonados, os investimentos nas representações verbais dos objetos são mantidos, a representação consciente do objeto se divide, portanto, em duas: "representação da palavra e representação da coisa". Ainda que não mantenha o investimento nas imagens mnemônicas diretas das coisas, o esquizofrênico ainda investe nos seus traços mnemônicos mais distantes e derivados (FREUD, 1915a, p. 105).

Com isso, Freud (1915a, p. 106) afirma compreender afinal como uma representação consciente distingue-se da inconsciente. Não se trata de registros distintos para o mesmo conteúdo nos diferentes locais psíquicos, nem de uma mudança de estado no mesmo local, mas sim que a representação consciente dá conta da representação da palavra e da representação da coisa, enquanto a inconsciente é somente a representação da coisa. Nas palavras do autor:

O sistema Ics contém os investimentos de coisas dos objetos, os primeiros investimentos objetais propriamente ditos; o sistema Pcs surge quando essa representação da coisa é sobreinvestida mediante a ligação com as representações verbais que lhe correspondem. São esses sobreinvestimentos, conjecturamos, que levam a uma mais alta organização psíquica (...). A representação não colocada em palavras ou o ato psíquico não sobreinvestido permanece então no inconsciente, como algo reprimido (FREUD, 1915, p. 106).

Dada essa conclusão, Freud (1915, p. 107) se pergunta, então, se ainda há algo de comum no processo de recalçamento da esquizofrenia e das neuroses, afirmando que é necessária uma mudança na fórmula que afirma o recalçamento como um processo entre os sistemas Cs e Pcs. Se, na esquizofrenia, a tentativa de fuga do Eu consiste na retirada do investimento da representação do objeto no inconsciente, Freud afirma ser estranho que as representações verbais do objeto, pertencentes ao Pcs, passem, ao contrário, por um investimento mais intenso. A conclusão a que chega o psicanalista é de que tal investimento da representação verbal não faz parte do processo de repressão, mas, sim, constitui uma tentativa

de reestabelecimento dos objetos perdidos em um primeiro esforço de cura. Freud afirma, então que, ao pensar abstratamente:

Corremos o perigo de negligenciar as relações das palavras com as representações de coisa inconscientes, e não se pode negar que então nosso filosofar ganha uma indesejada semelhança, em expressão e conteúdo, com o modo de funcionar dos esquizofrênicos. Por outro lado, pode-se tentar caracterizar o modo de pensar dos esquizofrênicos dizendo que eles tratam as coisas concretas como se fossem abstratas (FREUD, 1915, p. 108).

### **II.1.2. O desejo e o simbólico**

O conceito de desejo é central à teoria psicanalítica. Aqui, daremos destaque para a vertente freudo-lacaniana, baseada na leitura de Garcia-Roza, através da qual poderemos perceber uma demarcação mais evidente entre natureza e cultura, característica do estruturalismo lacaniano aplicado às teorias freudianas. O desejo tratado por essas teorias não é como a satisfação de uma necessidade biológica, mas um desejo que é desnaturalizado e transportado a uma ordem do simbólico, na qual o objeto para o qual ele aponta é como um objeto perdido, uma falta, uma “satisfação sempre adiada e nunca atingida” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 139). Esse objeto perdido continua presente, buscando realizar-se através de uma rede contingente de substitutos. É pela contingência dos objetos do desejo que podemos perceber sua irredutibilidade à necessidade: o objeto do desejo desliza por uma cadeia infinita marcada pela falta. Enquanto a necessidade se encontra na ordem do natural, o desejo é simbólico e pressupõe toda uma cadeia de significantes (GARCIA-ROZA, 2009, p. 148). Trata-se, afinal, de um desejo inconsciente e tal característica não significa apenas um desconhecimento que possamos ter de nossos desejos mais profundos, o que a psicanálise está propondo é uma clivagem da subjetividade: não um sujeito tal qual o cartesiano, unidade original e fonte irredutível do desejo, mas dois sujeitos (GARCIA-ROZA, 2009, p. 149) – um consciente (Eu) e um inconsciente.

Supor que o Eu não é uma unidade existente desde o princípio do indivíduo é uma tarefa necessária à psicanálise. Segundo Freud (1914, p. 13), “o Eu tem que ser desenvolvido”. Se, por um lado, Descartes afirmou o Eu como o lugar da verdade, identificando-o ao sujeito e à consciência, por outro, Freud nos traz uma concepção de subjetividade completamente diferente (GARCIA-ROZA, 2009, p. 196; 210). Segundo Garcia-Roza (2009, p. 196), Freud não nos aponta apenas uma nova dimensão da consciência, mas o inconsciente enquanto um objeto inteiramente novo, e o Eu como engendrado. Sujeito e Eu não são mais termos que se recobrem,

pois o sujeito não mais se identifica com a consciência. Tornou-se necessário perguntarmos pelo sujeito do inconsciente e investigarmos sua articulação com o sujeito consciente (GARCIA-ROZA, 2009, p. 196).

Ora, o que nos dizem Freud e Lacan é que esse sujeito, até então absoluto, é atropelado por um outro sujeito que ele desconhece e que lhe impõe uma fala que é vivida pelo sujeito consciente como estranha, lacunar e sem sentido. O que é indicado por essas formações lacunares é o lugar do Outro (com O maiúsculo) onde, segundo Lacan, se situa a cadeia do significante e onde o sujeito aparece. Esse Outro é a ordem inconsciente, ordem simbólica, que se distingue do outro (com o minúsculo) que é o semelhante, o outro sujeito. (GARCIA-ROZA, 2009, p. 210).

Esse Outro é, então, a própria ordem simbólica constituída pela linguagem, desenvolvida pelos elementos significantes que formam o inconsciente (GARCIA-ROZA, 2009, p. 211). Inicialmente, a criança experimenta uma identificação com o outro, seu semelhante, através da qual ela constitui uma demarcação de si, da totalidade de seu corpo. No entanto, não há ainda uma constituição do sujeito do inconsciente, pois o sujeito só será produzido através da linguagem, quando for efetuada a passagem do imaginário ao simbólico (GARCIA-ROZA, 2009, p. 212). Ou seja:

Dos três registros a que Lacan se refere — o imaginário, o real e o simbólico —, este último é o que deve ser tomado como determinante. O real não deve ser entendido aqui como o equivalente ao lado externo ou à coisa em si de Kant; o real é o barrado, o impossível de ser definido, o que não é passível de simbolização, mas que só é apreendido por intermédio do simbólico. É a pulsão freudiana. O simbólico, por sua vez, é a Ordem, a Lei, o que distingue o homem do animal e funda o Inconsciente. A Ordem Simbólica é a ordem humana, é transindividual na medida em que precede o sujeito e é a condição de sua constituição como sujeito humano. É no interior do Simbólico, e por intermédio dele, que o imaginário pode constituir-se (GARCIA-ROZA, 2009, p. 213-214).

Assim, é somente através da linguagem que a criança ingressa na cultura. Esse momento corresponde ao rompimento da relação dual que ela mantinha com a figura materna e à entrada da figura paterna: trata-se de Édipo (GARCIA-ROZA, 2009, p. 216). O momento do Édipo opera a passagem do imaginário<sup>33</sup> ao simbólico, simultaneamente à clivagem da subjetividade nos dois sistemas – Ics e Pcs/Cs. A proibição do incesto, enquanto interdito, possui a universalidade do natural ao mesmo tempo em que é uma regra social, de forma que funciona como uma síntese entre natureza e cultura e, também, passagem de uma à outra, sendo o

---

<sup>33</sup> O que caracteriza o imaginário é o desconhecimento em relação ao simbólico. (GARCIA-ROZA, 2009, p. 228-229).

complexo de Édipo uma inscrição no nível individual daquilo que constitui o social (GARCIA-ROZA, 2009, p. 216-217). Resumidamente:

(...) o Édipo entendido como passagem ao simbólico é um processo que se desenvolve em três tempos e que tem seu início e seu fim em momentos não datáveis da vida de uma criança. É uma estrutura-estruturante e não um estágio da psicologia infantil. Muito antes da aquisição da linguagem, a criança já é capaz de constituir oposições significantes (...) que vão produzir o recalque originário. Por outro lado, é através da linguagem já aprendida que a criança constituirá, no interior dessa estrutura, sua subjetividade própria. É a linguagem que veicula a herança ancestral possibilitando à criança romper com o estado de natureza e ingressar na ordem simbólica da família, estabelecer seus limites e a natureza de suas articulações. (GARCIA-ROZA, 2009, p. 224).

A criança é então capaz de um sentimento de si, porém esse “si” não se refere ainda ao sujeito. É o aparecimento da figura do pai como interditor que produz a disjunção entre a criança e mãe, criando a condição necessária para que a criança possa representar a si mesma como um Eu a partir do encontro com a palavra, da "interiorização da lei" (GARCIA-ROZA, 2009, p. 223-224). Dessa forma, a subjetividade psicanalítica está intrinsecamente ligada aos limites e à validade da teoria edipiana. Segundo Garcia-Roza (2009, p. 225), Édipo é o estruturador fundamental determinante do fato psicanalítico. No plano individual, a fixação do inconsciente não possui em si um caráter traumático, que ocorre apenas retroativamente, após a entrada no simbólico, o que significa que "a cena primária só é cena primária se referida ao Édipo. Em si mesma, não só não é primária como sequer é uma cena" (GARCIA-ROZA, 2009, p. 226).

### **II.1.3. A economia pulsional**

Se na psicanálise o desejo se encontra na ordem do simbólico, aquilo que é apreendido através da simbolização é o que chamaremos de real, ou seja, as pulsões freudianas. A pulsão “aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (FREUD, 2015c, p. 42). É importante destacar que a oposição entre consciente e inconsciente não se aplica às pulsões, mas apenas ao seu representante psíquico ideativo, que pode ter diferentes destinos na psique (FREUD, 1915a, p. 85-86). Ou seja, se por um lado as pulsões são as excitações originadas no corpo, por outro lado elas só podem ser identificadas por seus representantes psíquicos, a ideia e o afeto (GARCIA-ROZA, 2009, p. 118).

Por impulso, pressão ou força, Freud (1915c, p. 42) compreende o elemento motor da pulsão, a soma de sua força ou a medida de trabalho que ela representa. O seu caráter impulsivo e ativo é a própria essência da pulsão. Já a sua fonte é corporal: situada em uma fonte somática ou orgânica, a pulsão se apoia nas funções somáticas vitais, ou seja, no instinto, sem que, no entanto, se reduza a ele. Trata-se de um desvio de função, de uma desnaturalização do instinto, que desvia de suas fontes e de seus objetos específicos (GARCIA-ROZA, 2009, p. 120). Num primeiro momento, Freud (1915c, p. 44) separa as pulsões em pulsões de autoconservação (pulsões do Eu) e pulsões sexuais. Tal divisão não é a que buscamos explorar neste momento, mas a organização posterior feita pelo psicanalista em 1920, que separa as pulsões em pulsões de vida e pulsão de morte. Segundo Garcia-Roza (2009, p. 126), o novo dualismo proposto por Freud consiste em unificar as pulsões de autoconservação e sexuais sob o domínio das pulsões de vida e contrapor a elas a pulsão de morte, isto é, a tendência do ser vivo de retorno ao inorgânico, eliminando as tensões características do ser. Nas palavras do autor, a pulsão de morte é: "*um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, (...) para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica*" (FREUD, 1920, Item V).

De acordo com Garcia-Roza (2009, p. 132), é nesse momento de sua obra que Freud mais aproxima a metapsicologia de uma espécie de metafísica. Quando o estado de equilíbrio da substância inanimada é rompido por forças externas, dando lugar ao vivo e ao orgânico, o objetivo da vida torna-se a morte, ou seja, o retorno ao inanimado e ao equilíbrio original (GARCIA-ROZA, 2009, p. 136). É importante destacar que tal movimento em direção à morte deve ser empreendido pelo próprio ser vivo ao seu próprio modo, de forma que as pulsões de autoconservação não buscam simplesmente evitar que a morte ocorra, mas apenas evitar que ela ocorra de forma não natural. Por outro lado, as pulsões sexuais, essas sim oferecem significativa oposição à pulsão de morte ao garantir a imortalidade do ser vivo através da reprodução (GARCIA-ROZA, 2009, p. 137). Dessa forma, Freud substitui o antigo dualismo fraco entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais por um dualismo mais forte, o das pulsões de vida e a pulsão de morte. Na "metafísica" freudiana, a pulsão de morte ganha, então, seu caráter ontológico como a tendência natural da vida e do ser vivo.

#### II.1.4. *O anti-Édipo: "o que vai mal na psicanálise?"*

A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, com Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...) (AE, p. 40).

Em sua obra conjunta, Gilles Deleuze e Félix Guattari estabelecem um rompimento com a psicanálise. Apesar disso, os autores reconhecem os aspectos inovadores da teoria psicanalítica e não têm intenção alguma de descartá-los, muito pelo contrário, buscam resgatá-los do que parece ter se tornado sua nova prisão: o idealismo edipiano.

Segundo os autores (AE, p. 41), uma crítica deve ser feita à concepção idealista do desejo como falta: o fantasma. Ainda que o desejo tenha sido concebido como produção pela psicanálise, na medida em que o objeto real remete a uma produção natural ou social extrínseca, o que o desejo psicanalítico produz é, intrinsecamente, um imaginário, uma produção mental que duplica a realidade, uma realidade psíquica. Ou seja, ao passo que a necessidade é definida pela falta relativa e determinada pelo objeto real, o desejo é o produtor do fantasma e de si próprio separado do objeto, de forma a duplicar a falta, levando-a ao absoluto de uma “incurável insuficiência de ser” (AE, p. 42). Conforme veremos adiante, para Deleuze e Guattari, o desejo deve ser produtor de realidade material, e não de fantasma.

Acredita-se muitas vezes que Édipo é fácil, que é dado. Mas não é assim: Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejantes. E por quê, com que fim? Será verdadeiramente necessário ou desejável curvar-se a isso? E com o quê? O que se há de colocar no triângulo edipiano, com o que formá-lo? A buzina da bicicleta e o cu da minha mãe resolvem o caso? Não haverá questões mais importantes? Dado determinado efeito, qual é a máquina que poderá produzi-lo? E dada uma máquina, para que ela pode servir? (AE, p. 13.)

Em relação ao complexo de Édipo, Deleuze (1973, p. 199) afirma ser preciso fazer uma crítica relativa ao esmagamento que ele opera sobre os enunciados. Constituído como um código pré-existente da psicanálise, o Édipo e a castração impedem a produção de verdadeiras enunciações, ou seja, o desejo como investimento libidinal de todo um campo histórico e social, como enunciação coletiva, fica reduzido ao âmbito familiar e às relações do indivíduo com o pai e com a mãe. É dessa forma que a psicanálise parece fazer uso de uma “máquina automática de interpretação”, constituída com antecedência para impedir que as pessoas falem, e que se resume em “o que quer que se diga, o que se diz quer dizer outra coisa” (DELEUZE, 1973, p. 199-200). Segundo o filósofo, Édipo limita. Embora fale muito do desejo e do inconsciente, a

psicanálise os reduz, impede sua produção (DELEUZE, 1973, p. 199). Para Deleuze (e Guattari), trata-se de produzir inconsciente – produzir politicamente, economicamente, historicamente.

Conforme veremos no próximo capítulo, no *O anti-Édipo*, as máquinas desejantes não são uma metáfora. Trata-se sempre de uma máquina acoplada a outra – uma produz um fluxo e a outra o corta. Ao desejo caberá efetuar o acoplamento dos fluxos contínuos, como princípio imanente do processo de produção: “o desejo faz correr, flui e corta” (AE, p. 16). Em meio a esse processo de produção desejante, veremos como surge a figura de um corpo sem órgãos e como, dentre outras, uma de suas funções é a de se opor e de substituir o conceito psicanalítico de pulsão de morte que vimos no item acima. Afinal, conforme se torna cada vez mais claro, a negação não possui estatuto ontológico na filosofia de Deleuze e Guattari. Mas, antes de passarmos ao universo das máquinas desejantes, ainda veremos como os filósofos franceses são influenciados pela obra de Marx, a seguir.

## **II.2. Natureza e indústria: em que medida Deleuze e Guattari são marxistas**

### **II.2.1. O homem como ser genérico**

Segundo Marx (1844, p. 81), o trabalhador só pode criar através da natureza, ou seja, do mundo exterior sensível, que é a matéria na qual seu trabalho se efetiva e por meio da qual seu trabalho se produz.

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. (...) Fisicamente o homem vive somente desses produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece justamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, 1844, p. 84).

Por outro lado, Marx (1844, p. 82) chama atenção ao fato de a economia nacional<sup>34</sup> ocultar o estranhamento<sup>35</sup> na essência do trabalho ao não considerar a relação imediata entre o trabalhador e os objetos da sua produção. O estranhamento da atividade humana prática, a saber, o trabalho, resulta em dois primeiros aspectos: 1) a relação do trabalhador com o produto de seu trabalho como objeto estranho e hostil; 2) a relação do trabalhador com o ato da produção, ou seja, com sua própria atividade, como impotência e castração (MARX, 1844, p. 83). É importante ressaltarmos aqui que esse estranhamento implica no trabalhador ter sua própria "vida pessoal – pois o que é a vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo" (MARX, 1844, p. 83).

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre" (MARX, 1844, p. 83-84).

A partir da afirmação do homem como ser genérico e dos dois aspectos do trabalho estranhado vistos acima, Marx (1844, p. 84) extrai uma terceira determinação: afirma que, na medida em que estranha do homem a natureza, a si mesmo e a sua atividade vital, o trabalho estranhado estranha do homem o gênero humano, fazendo da vida genérica um meio para a vida individual, para a satisfação de uma carência e para a manutenção da existência. Para Marx, "a vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*" (MARX, 1844, p. 84). Portanto, no trabalho estranhado: 3) o ser genérico do homem torna-se estranho a ele, apenas um meio para sua existência; e 4) como consequência imediata do estranhamento de sua essência humana, o homem é estranhado do próprio homem (MARX, 1844, p. 85).

---

<sup>34</sup> Termo também traduzido por "economia política", que visa designar a forma econômica dos Estados modernos, abrangendo, mas não se limitando, ao capitalismo. Tal economia parte do pressuposto da propriedade privada, da separação entre trabalho, capital e terra, e, portanto, entre o salário, o lucro de capital e a renda da terra, assim como da divisão do trabalho, da concorrência e do conceito de valor de troca. A economia nacional justifica tais pressupostos por meio de leis abstratas que não esclarecem seu fundamento (MARX, 1844, p. 79).

<sup>35</sup> A tradução de Jesus Ranieri que estamos utilizando distingue entre os termos alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), no entanto, o tradutor afirma que: " a categoria alienação cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista" (RANIERI, 2004, p. 15).

## II.2.2. O homem como ser objetivo

Quando o homem efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas forças essenciais objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este [ato de] assentar não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, tem também que ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, natureza (MARX, 1844, p. 126-127).

Segundo Marx (1844, p. 127), o homem é imediatamente um ser natural e, como tal, munido de forças vitais que nele existem como capacidades ou pulsões. Os objetos dessas pulsões existem fora do homem e lhe são essenciais para sua atividade vital, de forma que o homem é "um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta" (MARX, 1844, p. 127). Apenas um ser que tenha sua natureza fora de si, que tome parte na essência da natureza, pode ser chamado de ser natural, da mesma forma que apenas um ser que tenha algum objeto fora de si pode ser chamado de ser objetivo. Ou seja:

Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para ser seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser. Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem objeto. Um tal ser seria, em primeiro lugar, o único ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente (MARX, 1844, p. 127).

Portanto, para Marx (1844, p. 128), um ser não objetivo não é efetivo ou sensível, mas apenas pensado, um ser da abstração. Ser sensível é ser objeto do sentido e ser padecente, de forma que:

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um padecedor, e, porque é um ser que sente seu tormento, um ser apaixonado. A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energeticamente em direção ao seu objeto. Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber.

Para Marx (1844, p. 139), as necessidades humanas poderiam significar uma riqueza, no sentido em que colocariam em atividade a força essencial humana, sob novos modos de produção, enriquecendo a essência humana. No entanto, tal riqueza não se observa no interior da propriedade privada, na qual a especulação faz com que se crie no outro novas carências, forçando-o a sacrifícios e sujeições que levam ao homem estranhado (MARX, 1844, p. 139). Na economia nacional, tanto a riqueza quanto a miséria são ocupadas pelo homem rico e pela necessidade humana rica. Segundo Marx (1844, p. 112), "o homem rico é simultaneamente o

homem carente de uma totalidade da manifestação humana de vida". Apenas quando retiradas do âmbito da propriedade privada e do capitalismo, riqueza e pobreza adquirem uma significação humana e social. Dessa forma, é através da dominação de sua essência objetiva, da irrupção sensível de sua atividade essencial, que o homem faz da paixão a atividade de sua essência (MARX, 1844, p. 113).

### II.2.3. O homem e a natureza

A relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a relação do homem com a mulher. Nesta relação genérica natural a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação natural. Nesta relação fica sensivelmente claro portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do homem (MARX, 1844, p. 104).

De acordo com Marx (1844, p. 106) é na passagem pela propriedade privada que "o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem", produzindo o objeto que aciona sua individualidade e, simultaneamente, afirma sua existência para o outro homem, em reciprocidade. Tanto material de trabalho quanto sujeito são ponto de partida e resultado do movimento social, de forma que "assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele" (MARX, 1844, p. 106). Dessa forma, "a essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social" enquanto elo da sua existência para o outro e do outro para ele: "é primeiro aqui que ela existe como fundamento da sua própria existência humana, (...) é primeiro aqui que a sua existência natural se lhe tornou a sua existência humana e a natureza [se tornou] para ele o homem" (MARX, 1844, p. 106-107). Marx (1844, p. 107) afirma, assim, a sociedade como "unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo na natureza levado a efeito".

Nossa consciência universal é a figura teórica da qual o ser social, enquanto coletividade real, é a figura viva, ao passo em que a atividade da consciência universal, enquanto atividade, é a nossa existência teórica enquanto seres sociais (MARX, 1844, p. 107). A sociedade não é uma abstração frente ao indivíduo. De acordo com Marx (1844, p. 107) "o indivíduo é o ser social" e "como consciência genérica o homem confirma sua vida social e apenas repete no pensar a sua existência efetiva". A atividade em sociedade torna-se, assim, um órgão de externalização da vida, de forma que o homem somente não se perde em seu objeto quando este

lhe vem a ser objeto humano ou homem objetivo, o que, segundo o autor, "só é possível na medida em que ele vem a ser objeto social para ele, em que ele próprio se torna ser social (*gesellschaftliches Wesen*), assim como a sociedade se torna ser (*Wesen*) para ele neste objeto" (MARX, 1844, p. 109). Como consequência, todo objeto torna-se objetivação de si mesmo, realizando e confirmando a individualidade do homem enquanto objetos seus: "o homem é afirmado no mundo objetivo" (MARX, 1844, p. 110).

Por outro lado, subjetivamente, é preciso que ao objeto corresponda uma força essencial como capacidade subjetiva, ou seja, para que um objeto tenha um sentido *para* um indivíduo é preciso que haja, *no* indivíduo, um sentido que lhe corresponda. Dessa forma, Marx afirma que "a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural" (MARX, 1844, p. 110). Temos que as oposições teóricas entre "subjetivismo e objetivismo", "espiritualismo e materialismo", atividade e sofrimento", quando postos no estado social, no estado da prática, perdem, portanto, sua contradição (MARX, 1844, p. 111).

#### II.2.4. História e indústria

"As ciências naturais desenvolveram uma enorme atividade e se apropriaram de um material sempre crescente. (...) Mas quanto mais a ciência natural interveio de modo prático na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação humana, tanto mais teve de completar, de maneira imediata, a desumanização. A indústria é a relação histórica efetiva da natureza e, portanto, da ciência natural com o homem" (MARX, 1844, p. 112).

Segundo Marx (1844, p. 113), a ideia da criação divina é uma representação extremamente difícil de se eliminar da consciência da sociedade, afinal, o "ser-por-si-mesmo" da natureza contradiz as palpabilidades da vida prática. Mas à medida em que a ciência avança, a religião sofre golpes. Como indica Marx: "a criação da terra recebeu um violento golpe da geognosia, isto é, da ciência que expõe a formação da terra, o vir a ser da terra como um processo, como autoengendramento" (MARX, 1844, p. 113). O filósofo afirma que, também fisicamente, o ser humano deve sua existência ao ser humano, enquanto parte da natureza, o que nos leva a um processo causal infinito. De acordo com o autor, é preciso, ao mesmo tempo em que regressamos, perguntando "quem gerou o meu pai, quem gerou o seu avô etc.", também mantermos o movimento circular, que é sensivelmente intuível nesse processo, e "segundo o

qual o homem repete a si próprio na procriação, portanto, o ser humano permanece(ndo) sempre sujeito" (MARX, 1844, p. 113).

Para Marx (1844, p. 114), perguntar pela criação do homem e da natureza é o produto de uma abstração. O autor define a história mundial como nada mais do que "o engendramento do homem mediante o trabalho humano, a indústria, enquanto o vir a ser da natureza para o homem", de forma que o homem obtém, assim, a prova intuitiva de "seu nascimento por meio de si mesmo, do seu processo de geração". Na medida em que é possível tornar prática a essencialidade do homem e da natureza, identificando a essência humana da natureza e a essência natural do homem, na medida em que essa essência se torna sensivelmente intuível através da atividade livre e socialista, o autor afirma que a pergunta por um ser acima da natureza e do homem se torna impossível (MARX, 1844, p. 114).

### II.2.5. *O anti-Édipo: desejo e necessidade*

O marxismo coloca os problemas em termos de necessidade. Pelo contrário, nossos problemas se colocam em termos de desejo. Há uma enorme diferença prática: quando os problemas são colocados em termos de necessidade, o evocado é, finalmente, uma instância que se supõe juiz da natureza destas necessidades, da sua repartição e da medida da satisfação (DELEUZE, Curso da Universidade de Vincennes, aula de 28 de maio de 1973)<sup>36</sup>.

No que diz respeito às diferenças entre Deleuze e Guattari e Marx, gostaríamos de destacar aquela descrita por Deleuze na citação acima, afinal, ela trata justamente da questão do desejo, tema que vem guiando este capítulo. Embora os filósofos franceses se afirmem marxistas<sup>37</sup> e utilizem a filosofia de Marx amplamente na construção de sua teoria do desejo como processo de produção imanente, podemos destacar essa diferença como algo de extrema relevância em um âmbito ético e político e que nos parece inclusive capaz de explicar os diversos caminhos pelos quais o marxismo se desenvolveu posteriormente a Marx.

Segundo Deleuze (1990, p. 216), o que mais interessa a ele e Guattari na filosofia de Marx é "a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios

---

<sup>36</sup> Tradução de Rodrigo Guéron (2020, p. 311). Texto original: "Le marxisme pose les problèmes en termes de besoin; au contraire, notre problème se posait en termes de désirs. Il y a une très grande différence pratique: dès que les problèmes sont posés en termes de besoin, ce qui est invoqué, c'est finalement une instance supposée être juge, et de la nature de ces besoins, et de leur répartition, et de la mesure de leur satisfaction" (DELEUZE, Curso da Universidade de Vincennes, aula de 28 de maio de 1973).

<sup>37</sup> "Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. E que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento" (DELEUZE, 1990, p. 216).

limites". Conforme indica Guéron (2020, p. 312), Marx realiza uma espécie de *autopoiesis* ao fazer uma defesa da vida em sua dimensão auto produtiva:

*Autopoiesis* que Marx radicalmente afirma na sua crítica ao capitalismo e na sua chamada para que os seres humanos descubram, afirmem e vivam toda a sua dimensão (auto) produtora, livre de qualquer determinação transcendente e imaterial que não seja produzida e desfrutada por eles mesmos. Esta preocupação central da obra de Marx é exatamente o que faz com que o identifiquemos a um materialismo e, arriscando-se em utilizar um vocabulário de Deleuze e Guattari, uma imanência (GUÉRON, 2020, p. 312)

No entanto, ao colocar suas questões em termos de necessidade, Marx já não é materialista o suficiente para a filosofia de Deleuze e Guattari, e isso acarreta problemas práticos. Afinal, ao problematizar o capitalismo tendo em vista a satisfação de supostas necessidades humanas, cria-se um movimento de hierarquização moral do desejo e de uma instância julgadora à qual o desejo se vê submetido, "estabelecendo os limites para o consumo: o que se pode e o que não se pode desejar" (GUÉRON, 2020, p. 312; 315). Tal submissão do desejo à necessidade enfraquece as lutas de resistência contra o capitalismo na medida em que essas estruturas julgadoras tendem a se reinstaurar no novo programa político, ditando "o que seria da ordem da necessidade e o que seria da ordem do desejo quase como uma espécie de 'supérfluo', ou de luxo para além do que a vida humana supostamente 'necessitaria' para viver" (GUÉRON, 2020, p. 317-318).

Guéron (2020, p. 313) destaca – e foi possível termos essa noção nos itens anteriores – que o próprio Marx percebe esse aspecto hierárquico e denuncia o capitalismo por colocar a vida no "campo da necessidade, esvaziando-a e sujeitando-a, isto é, Marx também percebeu que submeter e reduzir a vida à necessidade é uma operação de poder". À tal concepção do trabalho, vimos que o filósofo alemão opõe o trabalho identificado com a vida, enquanto atividade do homem, ou seja, a vida genérica. Assim, ainda que Marx não tenha colocado suas questões em termo de desejo, "é mesmo contraditório que ele, que [se] opôs claramente ao trabalho regido pela necessidade imposto pelo capital (...), ainda assim muitas vezes tenha colocado a sua problematização ao capitalismo em termos de necessidade" (GUÉRON, 2020, p. 317).

### **II.3. Fim do paralelismo freudo-marxista: um “espinosismo do inconsciente”**

Conforme havíamos indicado, ao mesmo tempo em que Deleuze e Guattari se apropriam de diferentes autores e filosofias, *O anti-Édipo* é uma ruptura, uma concepção imanente de “um

produtivismo ou construtivismo do inconsciente” que rompe com as tentativas freudo-marxistas, ou seja, não é uma questão de conciliar os níveis, mas de colocar num mesmo plano a produção que é simultaneamente social e desejante (DELEUZE, 1988, p. 84). A obra de Deleuze e Guattari trata do real: “não conhecíamos outro elemento que não o real (...). *O anti-Édipo* era a univocidade do real, uma espécie de espinosismo do inconsciente” (DELEUZE, 1988, p. 84-85). Em defesa do fim de um paralelismo entre Freud e Marx, veremos, então, como os autores destacam a identidade entre economia política e economia libidinal – produção social e produção desejante – afirmando uma única produção: a do real.

### II.3.1. O processo de produção desejante

Já no início do primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari observam como a relação do esquizofrênico com a natureza ocorre “aquém da distinção homem-natureza”, não sendo por ela condicionada (AE, p. 14). O esquizo vive a natureza como processo de produção<sup>38</sup>. É importante ressaltar que os autores não pretendem fixar um polo naturalista da esquizofrenia, e para isso precisamos entender o que querem dizer com “processo” nessa afirmação. Se, por um lado, é possível distinguirmos natureza e indústria, sendo esta a que absorve daquela os materiais e lhe restitui seus resíduos, tal distinção condiciona na sociedade as esferas que os autores chamam de “produção”, “distribuição” e “consumo”<sup>39</sup>. No entanto, tais esferas não são independentes, pois, acompanhando Marx<sup>40</sup>, a produção é imediatamente registro e consumo, que a determinam em seu próprio seio. Segundo os autores, “tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo” (AE, p. 14).

---

<sup>38</sup> Segundo Guéron (2020, p. 281-282), “esse é o sentido de 'esquizofrenia' para eles, (...) como manifestação de uma produção que não cessa, como intensidade que flui sem nenhum recalque”. Por esse motivo é preciso deixar claro que, ainda segundo Guéron, Deleuze e Guattari não estão se referindo ao paciente diagnosticado pela psiquiatria, em uma espécie de apologia à doença, como foram criticados de fazer, diante de diversos mal entendidos. Ainda que se utilizem de relatos de dois casos de esquizofrenia, a saber, o de Schreber e o do poeta Lenz, se trata apenas de “um interesse no modo como se dá a produção esquizofrênica” (GUÉRON, 2020, p. 281-282).

<sup>39</sup> Influência das noções de produção, distribuição, troca e consumo defendidas por Marx (1857-8) na introdução aos *Grundrisse*.

<sup>40</sup> “Isso que podemos chamar de 'maquinismo' de Deleuze e Guattari dá conta de uma totalidade, de uma univocidade produtiva que (...) se articula com um trecho já conclusivo da 'Introdução geral à crítica da economia política', primeira parte do livro, na qual vemos Marx afirmar que produção, distribuição, troca e consumo não são idênticos, 'mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade'” (GUÉRON, 2020, p. 280).

Assim, o processo de produção se prolonga em procedimento de inscrição. Os autores chamam de *libido* o “trabalho” da produção – como produção de produção – e apontam que parte dessa energia se transforma, no processo, em energia de inscrição, chamada *Numen* (AE, p 26). Deleuze e Guattari afirmam que, “conforme o sentido da palavra ‘processo’, o registro se assenta sobre a produção, mas a produção de registro, ela mesma, é produzida pela produção de produção” (AE, p. 30). Da mesma forma, a produção do consumo se dá através da própria produção de registro e nela se insere. Na superfície de inscrição, os autores dirão que algo como um sujeito se assinala e à consumação, ao consumo, chamam “volúpia”. Assim, também, parte da energia de registro se transforma em energia de consumo, de consumação, ou *Voluptas* (AE, p. 31).

Por outro lado, para entendermos o segundo sentido de processo, é preciso pensarmos uma distinção ainda menor entre homem e natureza, de forma que, seguindo novamente Marx, os autores afirmam que:

A essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do homem, igualmente. Assim a indústria não é mais considerada numa relação extrínseca de utilidade, mas em sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem (AE, p. 15).

Homem e natureza não mais como termos opostos um ao outro, mas como “uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto” (AE, p. 15), conforme vimos Marx indicar ao descrever o homem não apenas como ser genérico, mas, também, como ser objetivo. Nessa parte, Deleuze e Guattari seguem o comentário de Gérald Granel a respeito da posição naturalista de Marx nos manuscritos de 1844, com forte influência de Feuerbach. Destaca-se que, ao estabelecer uma unidade essencial entre o ser e o objeto, Marx, seguindo Feuerbach, sai da concepção de uma relação entre homem e natureza, afinal, uma relação pressupõe a existência de dois termos (MEJAT, 2012, p. 2).

Dessa forma, Deleuze e Guattari afirmam que o processo forma um ciclo de produção, no qual o desejo aparece como princípio imanente, excedendo as categorias ideais, e exigindo que se cumpra mais uma condição, ou um terceiro sentido possível de processo: “que este não seja tomado como uma meta, um fim, nem confundido com sua própria continuação ao infinito” (AE, p. 15). Para os autores, o processo deve tender para sua efetuação, pois o seu fim ou a sua intensificação a um extremo é o mesmo que sua paralização prematura, e causa do esquizofrênico artificial, “farrapo autístico produzido como entidade” (AE, p. 15). É por meio desses três aspectos – *libido*, *Numen* e *Voluptas* – que o processo é produção de produção,

produção de registro e produção de consumo, efetuando as operações do desejo como processo de produção desejante (AE, p. 61).

### II.3.2. A autoprodução do inconsciente

Vimos, então, que o processo efetua as operações do desejo como processo de produção desejante. Deleuze e Guattari (AE, p. 40) afirmam que “a grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente”, porém a denunciam por ocultar essa descoberta com um novo idealismo, substituindo a produção do inconsciente por representação. Os autores defendem que, ao encerrar o desejo na triangulação edipiana, a psicanálise asfixia todo o seu potencial produtivo para “refazer um teatro íntimo em vez da fantástica fábrica: Natureza e Produção” (AE, p. 70).

Deleuze e Guattari pensam o processo de produção segundo dois aspectos: o processo metafísico e o processo histórico. Os autores relacionam o processo metafísico ao conceito de produção desejante, visto no tópico anterior, e o processo em seu aspecto histórico ao que ocorre como produção social. A questão que permanece é: “como se passa de uma coisa à outra?” (AE, p. 41). Os autores trazem uma primeira indicação de resposta através de Jaspers, que eles consideram um idealista atípico. O filósofo e psiquiatra alemão opôs o conceito de processo aos de reação ou de desenvolvimento da personalidade, pensando o processo como ruptura, “fora de uma relação fictícia com o eu, substituindo-a por uma relação com o ‘demoníaco’ na natureza” (AE, p. 41). No entanto, Deleuze e Guattari afirmam que faltou à Jaspers pensar o processo como realidade material econômica. Os autores realizam essa tarefa em *O anti-Édipo*, com forte influência do pensamento de Marx, descrevendo o processo de produção a partir da identidade Natureza = Indústria, Natureza = História (AE, p. 41).

Os autores destacam, porém, a importância de sairmos do paralelismo aparente entre Marx e a psicanálise, em defesa de uma única e mesma produção, social e desejante. Eles afirmam a produção social como a própria produção desejante em condições determinadas: “há tão somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo” (AE, p. 46). Trata-se, portanto, apenas de uma diferença de regime. Máquinas desejantes ou máquinas sociais-técnicas são as mesmas máquinas que operam sob regimes diferentes (AE, p. 48). Existe apenas uma única produção: a do real. É possível pensar dois modos para a identidade de produção, mas ambos constituem a autoprodução do inconsciente em um ciclo: embora toda produção social decorra da produção

desejante em condições determinadas (primeiro, o *Homo natura*), também a produção desejante é primeiramente social, libertando-se apenas no final (primeiro, o *Homo historia*) (AE, p. 50-51).

Ao fim do primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari retomam, então: “vimos como os dois sentidos de ‘processo’ se confundiam: o processo como produção metafísica do demoníaco na natureza, e o processo como produção social das máquinas desejantes na história” (AE, p. 70). As relações sociais e metafísicas devem ser reconhecidas nas diversas instâncias psicopatológicas, eles afirmam. Quando dizem que a esquizofrenia é a doença do nosso tempo, não é apenas à loucura característica do modo de vida moderno que se referem, mas ao processo de produção (AE, p. 52). É preciso ir além do aparente paralelismo visto anteriormente. O que os autores querem dizer é que a máquina social – no caso, a máquina capitalista – em seu processo de produção gera uma carga esquizofrênica, sobre a qual incide a sua repressão, e que se reproduz como limite do processo (AE, p. 52-53).

É dessa forma que *O Anti-Édipo* situa o esquizofrênico no limite do processo capitalista: ele é o portador dos fluxos do desejo. “O real flui. Os dois aspectos do processo se juntam: o processo metafísico que nos põe em contato com o ‘demoníaco’ na natureza ou no seio da terra, e o processo histórico da produção social que restitui às máquinas desejantes uma autonomia em relação à máquina social” (AE, p. 54). Cobrimos, assim, os múltiplos sentidos de processo no primeiro capítulo da obra, destacando a importância de entendermos o processo como processo de produção, desejante e social, na relação de identidade Natureza = Produção. No próximo capítulo, entraremos então na descrição detalhada das máquinas desejantes e de seu sistema de funcionamento por meio de sua relação com o corpo sem órgãos. Veremos, então, como se dá a produção do real através das sínteses passivas do inconsciente e como a filosofia de Espinosa aparece na composição do plano de imanência de Deleuze e Guattari.

## CAPÍTULO III

### *O anti-Édipo: uma ontologia maquínica*

Fluxo e corte formam no *Anti-Édipo* um único e mesmo conceito, tão difícil quanto essencial. Não remetem a um dualismo ontológico ou a uma diferença de natureza: o fluxo não apenas é interceptado por uma máquina que o corta, sendo ele próprio emitido por uma máquina. Não há, portanto, senão um termo ontológico, "máquina", e eis por que toda máquina é "máquina de máquinas" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 33).

O que buscamos neste capítulo será, justamente, identificar como, através do conceito de máquina, Deleuze e Guattari desenvolvem uma ontologia maquínica, ou uma ontologia das máquinas desejantes. Segundo David Lapoujade:

A importância do papel de Guattari – para Deleuze – não é medida enquanto não forem estabelecidas as *razões internas* que fazem com que este *precisasse* daquele. (...) Sabe-se que é com Guattari que se opera a passagem do estruturalismo ao maquinismo, que o maquinismo e as máquinas desejantes são, antes de tudo, Guattari (LAPOUJADE, 2017, p. 141; 147).

Em sua obra *Psicanálise e transversalidade*, com destaque para o texto “Máquina e estrutura” (1969), Guattari introduz suas ideias iniciais a respeito do conceito de máquina, de antiprodução como registro das “relações de produção” e de um “projeto revolucionário, como maquinação de uma subversão institucional” que teria como tarefa revelar as potencialidades subjetivas de um grupo, indivíduo ou sociedade, e protegê-las de sua estruturação. Do encontro com Deleuze, Guattari (1972, p. 25) afirma que buscava "coisas como essas: o corpo sem órgãos, as multiplicidades, a possibilidade de uma lógica das multiplicidades conectada ao corpo sem órgãos. Em nosso livro, as operações lógicas são também operações físicas". Trata-se, conforme veremos, de um materialismo maquínico: a produção das máquinas desejantes é a própria gênese do real.

Neste terceiro capítulo, portanto, iremos descrever o universo das máquinas desejantes conforme apresentado no primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, seu sistema de funcionamento e seu processo de produção, compreendendo, também, o conceito de corpo sem órgãos e sua importância para a ontologia maquínica de Deleuze e Guattari. Ao final dessa descrição, buscaremos articular a composição dos corpos na Natureza espinosista, conforme vista no primeiro capítulo, com as máquinas desejantes deleuzo-guattarianas, que parecem também se compor, ao infinito, na produção do real. Dessa maneira, buscaremos compreender como

Deleuze e Guattari mantêm-se espinosistas na construção de um plano ontológico imanente que dá conta de toda a produção desejante.

### III.1. Máquinas desejantes, corte e fluxo

Isso funciona em toda parte; às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come, isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito *o* isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. (...) Algo se produz: efeitos de máquina e não metáforas (AE, p. 11).

Já no parágrafo de abertura de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari anunciam seu materialismo maquínico. Conforme aponta Rodrigo Guéron (2020, p. 278), a obra dos filósofos franceses é um livro sem início, já nas primeiras frases somos "lançados em meio a um processo produtivo e à experiência de uma intensidade dada". Ainda segundo o autor, essa experiência, que é a descrição das máquinas desejantes, "é a experiência da imanência, ou do plano de imanência", afinal o plano de imanência é aquele em que já nos encontramos desde sempre, e o autor afirma o ato de abrimos o livro e começarmos a lê-lo como o próprio "corte: o corte que faz fluir". Vejamos a seguir esse funcionamento.

Deleuze e Guattari (AE, p. 16) descrevem as máquinas desejantes como sendo máquinas binárias, que operam sob um regime associativo, sempre estabelecendo conexão com outras máquinas, umas acopladas a outras. Trata-se de uma série binária linear, e ela é linear em todas as direções, de forma que toda máquina é máquina de máquina. É o desejo que efetua o acoplamento dos fluxos contínuos e dos objetos parciais. Esse fluxo é o que os autores chamam *hylè*<sup>41</sup>: "a continuidade pura que uma matéria possui em ideia" (AE, p. 55). Enquanto os objetos parciais constituem as partes da máquina desejante, fragmentários e fragmentados, as unidades mínimas de produção. Segundo os autores, "todo 'objeto' supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto" (AE, p. 16).

---

<sup>41</sup> Segundo Leticia Decarli (2021, p. 85): "Um fluxo material contínuo se diz no sentido que ressoa (mas não se iguala) ao termo clássico aristotélico *hylè*: a madeira que serve à construção, isto é, "a 'matéria-prima' que seria pura potência sem nenhuma determinação". Aristóteles define *hylè* como a matéria pura ainda sem forma, que consiste no substrato de todas as coisas, sejam naturais ou artificiais. Na definição aristotélica, "a 'matéria-prima', enquanto pura potencialidade sem nada de formal, não pode ser pensada nem pode existir" senão enquanto já dotada de alguma forma. No texto de Deleuze e Guattari, *hylè* designa, então, o fluxo infinito e a pura continuidade que a matéria possui idealmente. Idealmente porque a matéria contínua e o fluxo puro não existem de modo isolado, mas apenas enquanto já concretamente cortados por uma máquina. Idealmente aqui remete a "relativamente", pois tais fluxos não se separam dos cortes que os qualificam, ao passo que os cortes não se separam de fluxos de matéria nos quais eles operam, ou seja, só existem em relação".

Assim, uma máquina é um "sistema de cortes" (AE, p. 54). Em primeiro lugar, toda máquina encontra-se em relação com um fluxo material contínuo que ela corta. Nas palavras dos autores:

Longe de se opor à continuidade, o corte a condiciona, implica ou define aquilo que ele corta como continuidade ideal. É que, como vimos, toda máquina é máquina de máquina. A máquina só produz um corte de fluxo se estiver conectada a outra máquina que se supõe produzir o fluxo. Sem dúvida, esta outra máquina, por sua vez, é na realidade corte, mas ela só o é em relação a uma terceira máquina que produz idealmente, ou seja, relativamente, um fluxo contínuo infinito (AE, p. 55).

Deleuze e Guattari (AE, p. 57) descrevem, então, três tipos de corte das máquinas desejantes: 1) fluxo e extração; 2) cadeia ou código e desligamento; 3) sujeito e resíduo<sup>42</sup>. O primeiro modo, extração, incide sobre os fluxos contínuos, remetendo aos objetos parciais e suas conexões (AE, p. 56). O segundo modo, desligamento, coloca todo tipo de questão funcional como: "que fluxo cortar? Onde cortar? Como e de que modo cortar?". Isso se deve à toda máquina comportar uma espécie de código<sup>43</sup> maquinado, inseparável de seu registro nas diferentes partes do corpo e do registro das relações entre as partes. Cada cadeia de códigos captura fragmentos de outras cadeias, registros vindos de códigos internos ou externos se cruzam de modo perpetuamente ramificado (AE, p. 58). Afinal "como haveria extração parcial de um fluxo, sem desligamento fragmentário num código que informará o fluxo?" Ou seja, "a extração de fluxos implica o desligamento da cadeia; e os objetos parciais da produção supõem os estoques", explicam os autores (AE, p. 59).

Já o terceiro tipo de corte é o resto, ou resíduo, ele produz um sujeito como peça adjacente à máquina desejante. Ao mesmo tempo em que é uma parte, esse sujeito é feito de "partes correspondentes aos desligamentos da cadeia e às extrações de fluxos operados pela máquina" (AE, p. 60). É sob esses três aspectos que podemos começar a compreender a descrição que Deleuze e Guattari fazem do processo de produção das máquinas desejantes: "a máquina desejante não é uma metáfora; ela é o que corta e é cortado segundo esses três modos. (...) extrair, desligar, 'restar', tudo isto é produzir, é efetuar as operações reais do desejo" (AE,

---

<sup>42</sup> Esses três modos remetem às três sínteses do inconsciente, as quais veremos em mais detalhes nos próximos itens do capítulo.

<sup>43</sup> Conforme vimos no capítulo anterior, é preciso ressaltar que, ainda que Lacan tenha afirmado o domínio de um código do inconsciente e da cadeia significativa, o tipo de código que os filósofos buscam explicitar aqui não se confunde, ou não se limita, à linguagem. Nas palavras dos autores: "Se há uma escrita aí, é uma escrita *no próprio Real*, estranhamente plurívoca, nunca bi-univocizada, linearizada, uma escrita transcurativa e nunca discursiva: é toso o domínio da 'inorganização real' das sínteses passivas, no qual em vão buscaríamos algo que se pudesse chamar o Significante, e que não para de compor e de decompor as cadeias em signos que não têm vocação alguma para serem significantes. Produzir desejo é a única vocação do signo, em todos os sentidos em que isto se maquina" (AE, p. 59).

p. 61). O desejo aparece aqui, então, como princípio imanente do processo de produção, que não para de efetuar acoplamentos e conexões entre as máquinas, a partir dos quais se produzem efeitos de máquina, isto é, conforme veremos adiante, quantidades intensivas.

### **III.2. As três sínteses do inconsciente**

#### **III.2.1. Síntese conectiva ou produção de produção**

A primeira<sup>44</sup> síntese, conectiva, é a que remete ao corte extração visto no item anterior. Trata-se aqui da produção primária, produção que se dá por conexão entre as partes, de forma que os objetos parciais compõem as máquinas que "funcionam como uma espécie de unidade mínima de realidade" (GUÉRON, 2020, p. 279). Objetos parciais ocupam uma posição semelhante à dos corpos simples em Espinosa, as unidades mínimas do atributo extensão que, através de suas relações de composição e decomposição, formam os corpos complexos.

O caráter conectivo da primeira síntese faz com que Deleuze e Guattari (AE, p. 16-17) descrevam sua fórmula como um "e... e...", "e depois...", destacando como toda máquina é máquina de máquina. Seu acoplamento é aquele do objeto parcial-fluxo e insere o produzir no produto, de forma que a produção desejante é, também, produção de produção. Nesse ponto, Deleuze e Guattari (AE, p. 18) afirmam o esquizofrênico como o produtor universal, destacando como o objeto produzido leva sempre a um novo produzir. Assim, ao mesmo tempo em que opera conexões entre as máquinas, a síntese conectiva identifica o produto à produção. Deleuze e Guattari afirmam: "um produzir, um produto, uma identidade produzir-produto... É essa identidade que forma um terceiro termo na série linear" – o corpo sem órgãos (AE, p. 20-21). Afinal, também é característica da síntese produtiva acoplar a produção a um elemento de antiprodução, "elemento imanente à produção, mas que ao mesmo tempo se destaca e pode se opor a ela, oscilando, no limite, entre fazê-la falhar – 'contraproduzir' – e intensificar ao extremo o seu movimento produtivo" (GUÉRON, 2020, p. 283). Vamos analisá-lo a seguir.

#### **III.2.2. A produção do corpo sem órgãos**

Vimos que as máquinas desejantes operam cortes sobre um fluxo de material contínuo, *hylé*. N’*O anti-Édipo*, a intensidade = 0 é o motor imóvel, do qual as máquinas são as potências

---

<sup>44</sup> Nota-se que nos referimos, assim como Deleuze e Guattari, às sínteses como 1ª, 2ª e 3ª, porém, para os autores não há circuitos independentes no processo. Trata-se de uma univocidade da produção, conforme vimos no capítulo anterior.

diretas e constituem as peças trabalhadoras (DELEUZE, 2016, p. 26). Se as máquinas-órgãos fazem de nós um organismo, em sua própria produção o corpo sofre por estar assim organizado. Portanto, em meio ao processo de produção, temos que: "os autômatos param e deixam sobressair a massa inorgânica que articulam. O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível" (AE, p. 20). Segundo Guéron (p. 284), ainda que o corpo sem órgãos seja produzido na síntese conectiva, podemos dizer que, de certa forma, ele sempre esteve presente: "ele é a matéria que a máquina desejante articula, uma espécie de fonte de energia que não é externa a ela, fonte imanente da qual ela ao mesmo tempo é parte e organiza".

Entre esse elemento de antiprodução e as máquinas desejantes, ocorre um duplo movimento de repulsão e atração. Por um lado, a ação das máquinas-órgãos é invasiva sobre o corpo sem órgãos, que as repele e denuncia enquanto aparelho de perseguição (AE, p. 21). Para Deleuze e Guattari, essa repulsão das máquinas pelo corpo sem órgãos é justamente o que viria a ser o recalçamento primário freudiano, conforme visto no capítulo anterior, e não um "contrainvestimento". O resultado desse movimento é o que os autores chamam de máquina paranoica que, com caráter anônimo e superfície indiferenciada, é uma espécie de avatar das máquinas desejantes, resultado da sua relação de repulsa com o corpo sem órgãos (AE, p. 21). Segundo os filósofos: "A projeção só intervém secundariamente, assim como o contrainvestimento, na medida em que o corpo sem órgãos investe um contra-dentro ou um contra-fora, sob a forma de um órgão perseguidor ou de um agente exterior de perseguição" (AE, p. 22).

Por outro lado, o corpo sem órgãos atrai as máquinas desejantes, apropriando-se da sua força produtiva e assentando-se sobre a sua produção, fazendo com que funcionem sob outra organização (AE, p. 22). Ele serve, assim, de superfície de registro de todo o processo produtivo do desejo, fazendo com que as máquinas, que nele se encontram enganchadas, pareçam dele emanar, miraculadas no corpo pleno. Assim, à máquina repulsiva sucede uma máquina de atração: a máquina miraculante, que atribui para si as forças produtivas e opera como sua quase-causa, comunicando-lhes o movimento objetivo aparente (AE, p. 24). Esse movimento acontece tanto na produção desejante quanto na produção social, da qual resulta o aparecimento de "um corpo pleno determinado como *socius*, que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital. É dele que Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino" (AE, p. 22). Deleuze e Guattari destacam que, se a sociedade constrói seu delírio ao registrar o processo de produção, tal delírio não é da consciência, mas

sim uma consciência verdadeira de um falso movimento, uma percepção do movimento objetivo aparente. É apenas objetivamente que tudo parece produzido pelo corpo pleno como sua quase-causa (AE, p. 23).

Segundo Guéron (2020, p. 289), a constituição de um *socius*, enquanto um "fora", só é possível porque os mecanismos pelos quais esse aparelho social se insinua já estão presentes nas máquinas desejanter. Nas palavras do autor: "qualquer forma de relação social só pode acontecer a partir de interdições que se dão em um processo de recalque – uma "interiorização", nos termos de Nietzsche – de uma energia intensa" (GUÉRON, 2020, p. 289). É somente dessa forma, portanto, que as máquinas desejanter funcionam, desarranjando-se e rearranjando-se constantemente em sua relação com o corpo pleno sem órgãos. E o que se produz a partir dessa oposição de forças são, justamente, as quantidades intensivas em estado puro. Todas as intensidades são positivas a partir da intensidade zero que é o corpo sem órgãos, sobre o qual elas são produzidas e distribuídas (AE, p. 33).

### II.2.3. Síntese disjuntiva ou produção de registro

Vimos como através da produção do corpo sem órgãos é estabelecida uma superfície de inscrição, ou registro, que atribui para si as forças produtivas. É preciso destacar, então, que "não se registra a produção tal como ela se produz. Ou melhor, no movimento objetivo aparente, ela não se reproduz tal como ela se produzia no processo de constituição" (AE, p. 24). Trata-se de outro domínio, o da produção de registro, ou síntese disjuntiva (ora... ora...), e é sobre o corpo sem órgãos que tudo se passa e se registra (AE, p. 30). O "ora" inclusivo designa um sistema de permutações possíveis que recobrem as sínteses conectivas de produção, exprimindo uma distribuição sobre a superfície, tecendo uma rede de sínteses que a esquadrinham. Ao se prolongar em procedimento de inscrição, o processo de produção que tinha como fonte de energia a libido – energia do trabalho conectivo – transforma parte dessa energia em *Numen*, a energia de inscrição disjuntiva que, segundo Deleuze e Guattari, apresenta uma aparência divina (AE, p. 25-26). "Divino, portanto, é tão somente o caráter de uma energia de disjunção", afirmam os filósofos (AE, p. 26).

Segundo Guéron (2020, p. 291), é no âmbito da síntese disjuntiva que o recalque se completa, "uma vez que 'registrar', 'inscrever', é interiorizar a intensidade, estendendo-a entre os corpos". Esse processo de registro, de produção do registro, é o que podemos chamar de "codificação" (GUÉRON, 2020, p. 292). A síntese disjuntiva é, portanto, aquela que remete ao

corte desligamento, à cadeia ou código. Os autores afirmam que, enquanto produtor universal, o esquizofrênico "dispõe de um código de registro particular que não coincide com o código social (...), o código desejante apresenta uma fluidez extraordinária. Dir-se-ia que o esquizofrênico passa de um código a outro, que ele embaralha todos os códigos" (AE, p. 29). Segundo Guéron (2020, p. 276): "a questão agora é compreender como, justamente aí onde a distribuição das funções parece (e apenas parece...) exercer um papel identitário que elimina toda a diferença, acontece uma operação produtiva e diferenciadora".

É imprescindível destacarmos, então, a diferença entre uma disjunção exclusiva – que poderíamos definir como um "ou isso, ou aquilo" – e uma disjunção inclusiva – definida como um "ora isso, ora aquilo". É na disjunção inclusiva que se perpetua a diferenciação, pois "o que se diferencia inicia imediatamente novas cadeias, novas ligações e novas alianças que podem engendrar diferenciações em infinitas outras partes" (GUÉRON, 2020, p. 277). É que, segundo Deleuze e Guattari (AE, p. 28-29), o corpo pleno sem órgãos se introduz como terceiro termo no sistema linear binário, mas sem alterar seu caráter: "2, 1, 2, 1...", ou seja, por mais que as máquinas-órgãos se enganchem ao corpo sem órgãos, ele guarda seu caráter fluido e deslizando, ele não volta a ser organismo. Dessa forma, temos que as partes produzidas:

(...) serão partes produtoras; quer dizer, a disjunção inclusiva, aparentemente uma operação da segunda síntese do inconsciente, nos restitui à produção primária e, portanto, à primeira síntese, conectiva, já que essa nova parte pode se conectar inúmeras vezes em encadeamentos que serão uma diferenciação infinita" (GUÉRON, 2020, p. 277).

### III.2.4. Síntese conjuntiva ou produção de consumo

Designando a própria natureza como produção, os autores buscam inserir o consumo e o registro na produção, ou seja, assim como a produção de registro é produzida pela e na produção de produção, ela também será imediatamente consumo, e os consumos serão diretamente reproduzidos (AE, p. 14; 30). É na superfície de inscrição que, então, percebemos algo da ordem de um sujeito, sem identidade fixa, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que recolhe do produto. A terceira síntese, conjuntiva, ou corte-resto, é a produção de consumo e remete ao "Então é...". Parte do *Numen* transforma-se em energia de consumo – *Voluptas* –, a energia residual que anima a síntese final do inconsciente e a produção do sujeito ("Então sou eu, então é meu"<sup>45</sup>...) (AE, p. 30-31).

<sup>45</sup> Gostaríamos de observar que fizemos uma alteração na tradução da expressão "c'est à moi", de forma que usaremos "então é meu" ao invés de "então sou eu", pois nos parece ser a escolha mais apropriada.

Segundo Guéron (2020, p. 296), será justamente a energia intensa que se recalca no processo de registro, se interiorizando nos corpos, que será decisiva para a constituição do sujeito. Vimos que por um lado temos a repulsão das máquinas desejantes pelo corpo sem órgãos, ou seja, a máquina paranoica, e por outro temos a atração entre eles, a máquina miraculante. Na terceira síntese, uma reconciliação efetiva parece ocorrer através de uma nova máquina, a celibatária, que funciona como o retorno do recalcado, formando uma aliança entre máquinas desejantes e corpo sem órgãos (AE, p. 31). A energia recalcada volta como uma nova intensidade no corpo marcado, se intensificando e, ainda que provisoriamente, transformando-o em produtor (GUÉRON, 2020, p. 296). O sujeito se confunde com essa terceira máquina, celibatária, e com sua reconciliação residual. A síntese conjuntiva de consumo opera o “Então era isso!”, manifestando algo que os autores afirmam como novo e potente (AE, p. 32-33).

A respeito dessa terceira máquina, a celibatária, surge a pergunta: o que produz? Para Deleuze e Guattari, parecem ser quantidades intensivas. Há uma experiência das quantidades intensivas em estado puro, ou seja, “o dado alucinatório (eu vejo, eu escuto) e o dado delirante (eu penso...) pressupõem um *Eu sinto* mais profundo” (AE, p. 33). A oposição das forças de atração e repulsão entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos produz uma série intensiva de infinitos estados pelos quais um sujeito passa. Nada é representativo, tudo é vida e é vivido. O movimento vital é cíclico, e ocorre de forma que o sujeito nunca está no centro, ocupado pela máquina, mas ao lado e sem identidade fixa, “concluído dos estados pelos quais passa” (AE, p. 34-35). Quando Nietzsche se identifica a todos os nomes da história, não é o Eu-Nietzsche que enlouquece, mas o sujeito-nietzschiano que se estende sobre o contorno do círculo, no centro do qual está a máquina celibatária do eterno retorno (AE, p. 36-37).

Não se identificar com pessoas, mas identificar os nomes da história com zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos; e a cada vez o sujeito grita “Sou eu, então sou eu!” (...) De uma só vez ele consome a história universal. Começamos por defini-lo *Homo natura*, e ei-lo, afinal, *Homo historia*. (AE, p. 37.)

### **III.2.5. O corpo sem órgãos e suas funções**

Conforme vimos, não se registra a produção tal qual ela se produz. Trata-se de outro domínio, o da produção de registro, ou síntese disjuntiva, e é sobre o corpo sem órgãos que tudo se passa e se registra (AE, p. 30). A cadeia significativa aparece, então, como o aparelho de transmissão ou de reprodução das máquinas desejantes (AE, p. 433). Trata-se de uma cadeia de fuga, e não mais de códigos, visto que os signos do desejo que a formam encontram-se sob o

regime das disjunções inclusivas, onde “*tudo é possível*” (AE, p. 434). Assim, as disjunções dão forma a uma genealogia desejante, da qual Édipo não dá conta:

A produção desejante forma um sistema linear-binário. O corpo pleno sem órgãos se introduz como terceiro termo na série, mas sem alterar o caráter desta: 2, 1, 2, 1... (...). O corpo pleno sem órgãos é produzido como Antiprodução, isto é, ele só intervém como tal para recusar toda tentativa de triangulação que implique produção parental. Como pretender que ele seja produzido pelos pais se ele próprio dá testemunho da sua autoprodução, do seu engendramento a partir de si? (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-édipo* (1972). p. 28.)

É através das sínteses passivas que se efetua a produção desejante. Tais sínteses implicam necessariamente a existência de um corpo sem órgãos, e Deleuze e Guattari o definem como sendo o elemento de antiprodução, a intensidade-zero, e também como o modelo da morte: “instinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo. Porque o desejo deseja *também* isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é seu motor imóvel, assim como deseja a vida, pois os órgãos da vida são a *working machine* [o funcionamento maquínico]” (AE, p. 20).

No quarto capítulo de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari dizem que tanto os psicanalistas que afirmaram a pulsão, ou instinto, de morte quanto aqueles que o negaram, baseavam-se nas mesmas razões, a saber, que não havia modelo e nem experiência da morte no inconsciente. Para os autores o que se passa é justamente o contrário: “não há instinto de morte porque há modelo e experiência da morte no inconsciente” (AE, 440). A morte é uma peça da máquina desejante, e deve ser avaliada por seu funcionamento e não como um princípio abstrato (AE, p. 440-441). Segundo Guéron:

É uma intensidade excessiva do corpo, incomodada, presa nisso, que se organiza e se sistematiza na máquina desejante, que faz com que ele sobre, exceda e, assim, se produza como corpo sem órgãos no coração do movimento produtivo da máquina. Articulado e organizado na máquina desejante, o corpo é amarrado, limitado, oprimido, sufocado e deseja escapar (...). É nesse instante que ele deseja outra organização ou, simplesmente, organização nenhuma: a sua própria morte (GUÉRON, p. 285).

É importante destacarmos que, complexificando a relação entre o corpo sem órgãos e os objetos parciais, Deleuze e Guattari (AE, p. 435-436) afirmam que ambos não se opõem, realmente, entre si, mas juntos se opõem a um organismo organizado de forma a totalizar e limitar a multiplicidade intensiva. Trata-se de peças diferentes e coexistentes da máquina, de forma que, para os autores, “é absurdo falar de um desejo de morte, que se oporia qualitativamente aos desejos de vida. A morte não é desejada, há somente a morte que deseja, enquanto corpo sem órgãos ou motor imóvel, e há também a vida que deseja, enquanto órgãos de trabalho” (AE, p. 436). Os autores afirmam que toda intensidade carrega, na própria vida, a

experiência da morte e a envolve, pois, cada intensidade investe em si própria a intensidade-zero a partir da qual é produzida. Dessa forma, a experiência da morte se faz em vida, a todo momento, em cada passagem ou devir que um sujeito experimenta (AE, p. 437).

Trata-se, portanto, de um duplo caráter da morte, a saber, o modelo da morte e a experiência da morte, ou de distinguir entre dois aspectos irreduzíveis da morte, conforme fez Maurice Blanchot, segundo Deleuze e Guattari:

Um pelo qual o sujeito aparente não para de viver e de viajar como *Se*, "não se para e não se acaba de morrer"; e o aspecto pelo qual esse mesmo sujeito, fixado como *Eu*, morre efetivamente, isto é, para finalmente de morrer, porque ele acaba por morrer na realidade de um derradeiro instante que assim o fixa como *Eu* desfazendo totalmente a intensidade, reconduzindo-a ao zero que ela envolve (AE, p. 437).

Vimos que o funcionamento das máquinas desejanças depende da condição, ou seja, do elemento de antiprodução, pois as máquinas só funcionam desarranjando-se. Cabe ao elemento de antiprodução manter ativo o movimento das máquinas desejanças. É por meio dessa dinâmica de forças que elas convertem constantemente em seu ciclo o modelo da morte – morte que vem de dentro (no corpo sem órgãos) – na experiência da morte – morte que vem de fora (sobre o corpo sem órgãos). Em seu ciclo há também o retorno da experiência da morte ao modelo da morte, fechando o ciclo e iniciando uma nova partida: mas o *Eu* já é outro; o sujeito é o consumidor da experiência da morte que não para de advir em todo devir, formando zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos (AE, p. 437-438).

Entendemos, então, que o corpo sem órgãos tem como uma de suas funções na filosofia deleuze-guattariana opor-se ao conceito freudiano de pulsão de morte. Ele se opõe a ele ao mesmo tempo em que o substitui, convertendo um instinto de morte transcendente em favor de uma experiência da morte como determinação de um limite que se impõe à multiplicidade do corpo sem órgãos e das máquinas-objetos. Determinação essa que só pode ser extrínseca, aparecendo sob forma de organismo, de identidade pessoal (*Eu*) ou de organização social. Se o problema da psicanálise foi tomar o sintoma – pulsão/instinto de morte – como ontológico, caindo novamente em um idealismo, cabe ao corpo sem órgãos e às máquinas-objetos de Deleuze e Guattari resgatar o caráter ativo da morte e a multiplicidade intensiva própria da produção desejança.

### III.4. Espinosa e o materialismo maquínico de Deleuze e Guattari

Toda a ontologia maquínica apresentada no primeiro capítulo de *O anti-Édipo* é fortemente marcada pela pequena física espinosista, a máquina desejanse entrando no lugar do indivíduo corporal e respondendo, em seu dinamismo, pela gênese do real. Evidentemente, para que a ontologia construtivista deleuzo-guattariana comece pelas máquinas desejanse, que, conectando-se, produzem o real como plano de composição da Natureza, já está pressuposta a torção que Deleuze impõe à ontologia de Espinosa, insinuada desde *Diferença e Repetição* e sistematizada em *Espinosa: filosofia prática*, em que a substância passa a se dizer dos modos, ou seja, em que a identidade e a unidade da substância são efeitos da diferença e da multiplicidade dos modos (BARBOSA, 2022, p. 41).

Vimos no capítulo anterior que a substância espinosista se exprime em seus infinitos atributos e que cada atributo, infinito em seu gênero, se exprime nos modos, ou modificações da substância. Os atributos se exprimem em uma quantidade intensiva, referente às essências dos modos, e em uma quantidade extensiva, referente às partes extensivas que compõem os modos em sua existência. Dessa forma, se formos analisar o atributo extensão, teremos que os corpos simples são as suas últimas divisões modais. Na *Ética*, Espinosa define os corpos<sup>46</sup> como sendo coisas singulares<sup>47</sup> que se seguem da substância de infinitas maneiras<sup>48</sup>, expressando sua essência enquanto coisas extensas e determinadas<sup>49</sup>, e que se distinguem entre si pelo que chamamos de um ritmo próprio, ou seja, pelas suas relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão<sup>50</sup>, e dos quais seguem-se necessariamente efeitos<sup>51</sup>. De forma que, no limite, o conjunto de todos os corpos infinitamente compostos é a própria Natureza espinosista, o maior de todos os corpos.

Segundo Marilena Chauí, em seu artigo "Espinosa: ontogênese do singular e vida ética" (p. 150): "um indivíduo corporal não é um dado, mas uma operação". Ou seja, uma união de corpos que exprime uma comunidade de ação intracorporal, de seus constituintes internos, e também, de ação intercorporal, "agindo sobre os corpos exteriores e deles recebendo ações, isto é, afecções" (CHAUÍ, 2019, p. 150). A autora destaca como, na definição espinosista do indivíduo corpóreo, não há lugar para "as metáforas da máquina com que os seiscentos procuravam afastar o animismo", ou seja, não se trata de uma soma ou justaposição de partes, mas de uma configuração constante e de um processo contínuo de comunicação que conserva

<sup>46</sup> Modos do atributo extensão (ESPINOSA, *Ética*, Livro II, Definição 1).

<sup>47</sup> Ibid. Livro II, Definição 7.

<sup>48</sup> Ibid. Livro I, Proposição 16.

<sup>49</sup> Ibid. Livro II, Definição 1.

<sup>50</sup> Ibid. Livro II, Proposição 13, Lema 1.

<sup>51</sup> Ibid. Livro I, Axioma 3.

o indivíduo para além das mudanças nele ocorridas. O corpo dura, ele é uma potência viva, afirma Chauí (2019, p. 151). Vejamos a citação a seguir:

Assim como o indivíduo corporal não é uma máquina, também o indivíduo infinito não o é: ambos não são somas de *partes extra partes* e sim um ritmo interno e um tecido de relações internas e externas que constituem sua forma. *O corpo é multiplicidade simultânea*, unidade de conjunto e equilíbrio de ações internas interligadas que lhe permitem realizar por si mesmo novas concatenações entre seus constituintes, isto é, capaz de mudar, crescer, regenerar-se. É um sistema dinâmico complexo de movimentos internos e externos que afirma a intercorporeidade porque ele é, enquanto um ser singular, uma união interna de corpos e porque se realiza na comunicação e coexistência com outros corpos externos, conservando-se ao mudar e perecendo quando a mudança atinge sua forma, isto é, sua proporção interna (CHAUÍ, 2019, p. 151)

Se a colocação de Chauí a respeito do indivíduo e da máquina pode parecer contrária ao nosso propósito nesse capítulo, tal contradição é apenas aparente e facilmente superada. Afinal, as máquinas desejanter não são uma metáfora. O maquinismo de Deleuze e Guattari não se confunde com o mecanicismo apontado pela autora, pois "tudo funciona ao mesmo tempo nas máquinas desejanter (...). É que, nelas, os cortes são produtivos, e são, eles próprios, reuniões. As disjunções, enquanto disjunções, são inclusivas. Os próprios consumos são passagens, devires e revires" (AE, p. 62). Conforme Guéron (2020, p. 288), trata-se de um materialismo maquinico "segundo o qual a matéria é, desde sempre, carregada de um vitalismo: intensidade e produção". Além de buscarem superar a oposição entre mecanicismo e vitalismo através de um maquinismo, Deleuze e Guattari também buscaram superar outro problema a ele relacionado, a saber, o da oposição entre o uno e o múltiplo, através do conceito de multiplicidade. Dessa forma, questionam: "como produzir e pensar fragmentos que tenham entre si relações de diferença enquanto tal, que tenham como relações entre si sua própria diferença?" (AE, p. 62). Para os autores é somente a categoria de multiplicidade, enquanto substantivo que supera tanto o uno quanto o múltiplo, que consegue dar conta da produção desejanter: "a produção desejanter é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade" (AE, p. 62).

Objetos parciais, enquanto os elementos últimos do inconsciente (AE, p. 428), ocupam, portanto, uma posição semelhante à dos corpos simples em Espinosa, as unidades mínimas do atributo extensão, que através de suas relações de composição e decomposição formam os corpos complexos, ou as máquinas desejanter. Ambos os objetos parciais e os corpos simples só se tornam passíveis de processos de individuação em quantidades infinitas, através das relações que mantêm entre si e da manutenção de um ritmo corporal, ou de um código maquinico. Assim como os indivíduos corporais em Espinosa, também as máquinas desejanter

não admitem uma totalidade ou unidade prévia ou final. Devemos lembrar que "o corpo sem órgãos é produzido como um todo, mas no seu próprio lugar, no processo de produção, ao lado das partes que ele não unifica nem totaliza" (AE, p. 63). No capítulo final d'*O anti-Édipo* (p. 432), Deleuze e Guattari dirão que "o corpo sem órgãos é a substância imanente, no sentido mais espinosista da palavra". Nesse ponto, gostaríamos de voltar brevemente a uma passagem de *Espinosa e o problema da expressão*, a respeito da essência absolutamente infinita de Deus, ou substância, e do aspecto formal dos atributos infinitos de Deus. Vejamos a seguir:

Em tudo isso os atributos parecem ter um papel essencialmente dinâmico. Não que eles próprios sejam potências. Porém, tomados coletivamente, eles são as condições sob as quais é atribuída à substância absoluta uma potência absolutamente infinita de existir e de agir, idêntica a sua essência formal" (EPE, p. 98).

A partir do que vimos até agora sobre a produção das máquinas desejanças e a produção da natureza espinosista, nos parece que, ao afirmar o corpo sem órgãos como substância imanente, Deleuze e Guattari se referem à substância qualificada, a saber os atributos. De forma que o corpo sem órgãos, na realidade, funcionaria como atributo da substância absolutamente infinita. Afinal, assim como os atributos, o corpo sem órgãos não é potência, ele é a antiprodução e como tal é a própria condição da produção. A substância absolutamente infinita, por sua vez, seria, conforme os autores indicam posteriormente, em *Mil Platôs*, o conjunto de todos os corpos sem órgãos em um plano de consistência traçado por uma máquina abstrata (MP, Platô 6, "Como criar para si um corpo sem órgãos?")<sup>52</sup>.

Enfim, vimos no primeiro capítulo que é com Espinosa que Deleuze fará das quantidades intensivas não mais apenas as condições da experiência possível, mas as condições da experiência real, as partes mínimas que constituem o real (ou essências singulares), ontologicamente primeiras em relação aos outros tipos de individualidade (SILVA, 2007, p. 94-95). É a partir da proposição da intensidade como potência da diferença que Deleuze fundamenta a produção das qualidades e quantidades extensivas em *Diferença e Repetição*: elas são produzidas pela quantidade intensiva a partir de si mesma. A intensidade é o elemento da gênese interna – concebida como processo de atualização – que determina que as relações potenciais se diferenciem nas qualidades e nos extensos (MACHADO, 2009, p. 124-127). Também vimos, em *Espinosa e o problema da expressão*, que os atributos se expressam em uma quantidade infinita divisível em partes, e que tais partes podem ser intensivas ou

---

<sup>52</sup> Analisar esse plano de consistência e essa máquina abstrata que o traça, no entanto, deverá ser objeto de uma próxima pesquisa, visto que no âmbito dessa pesquisa de mestrado precisamos manter nosso foco n'*O anti-Édipo*.

extensivas, com uma infinidade de partes extensivas correspondendo a um grau de potência ou de intensidade.

Voltando aos termos de *O anti-Édipo*, gostaríamos de lembrar sobre a disjunção inclusiva, e como ela perpetua o processo de diferenciação na produção maquínica, afinal:

As partes recalçadas escapam como intensidade e o corpo marcado é ele mesmo cheio de partes – que se conectarão com outras partes de outros corpos-parte –, produzindo novas máquinas desejantes, novos agenciamentos: novas partes em suas diferenças, que são, por sua vez, diferenças de potência – diferença intensiva (GUÉRON, 2020, p. 277).

É, portanto, também na síntese disjuntiva, e através da produção do corpo sem órgãos, que essas partes são distribuídas e mudam de configuração. Vejamos:

De fato, há uma produção da máquina desejante sobre a superfície do corpo sem órgãos, ou seja, ela continua a produzir, só que essa produção muda significativamente de configuração. Isso acontece porque a produção do registro, ou da inscrição, não é igual à produção primária, quer dizer, não é mais igual à produção conectiva (...). Há uma espécie de transdução, isto é, uma mudança de caráter da energia produtiva daquela primeira síntese, nesta segunda. A energia intensa se transforma em energia extensa exatamente porque ela vai marcando, registrando, se distribuindo – e distribuindo – os corpos (GUÉRON, 2020, p. 290).

Gostaríamos de fechar esse capítulo, então, apontando para como as três sínteses do inconsciente dão conta, n'*O anti-Édipo*, do processo de produção do real. Em um possível paralelo com os três momentos da expressão da substância, vemos como o processo de individuação se dá a partir da noção de intensidade como aquilo que se diferencia em si mesmo, criando uma infinidade de coisas singulares que operam de maneira certa e determinada, ou obedecendo a certos códigos, mas que não se definem por sua forma, unidade ou totalidade, e, sim, por suas relações internas – entre suas partes – e por suas relações externas – com as partes que compõem outras coisas singulares. Assim como os corpos na pequena física de Espinosa, as máquinas desejantes produzem necessariamente efeitos, "efeitos de máquina e não metáforas".

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### O construtivismo ontológico de Deleuze e Guattari

Através de nossa análise da obra de Deleuze e Guattari, *O anti-Édipo*, podemos concluir, então, que o real resulta das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. A produção social é a produção desejanter em condições determinadas, ou seja, “de uma à outra há tão só um devir, que é o devir da realidade” (AE, p. 46). Assim, ainda que seja possível pensarmos dois modos para a identidade de produção, vimos que ambos constituem a autoprodução do inconsciente em um ciclo: embora toda produção social decorra da produção desejanter em condições determinadas (primeiro, o *Homo natura*), também a produção desejanter é primeiramente social, libertando-se apenas no final (primeiro, o *Homo história*).

Deleuze e Guattari afirmam a grande descoberta da psicanálise: a produção desejanter do inconsciente. Porém os autores a denunciam por ocultar essa descoberta com um novo idealismo, substituindo a produção do inconsciente por representação. Defendem que, ao encerrar o desejo na triangulação edipiana, a psicanálise asfixia todo o seu potencial produtivo para “refazer um teatro íntimo em vez da fantástica fábrica: Natureza e Produção” (AE, p. 70). Se uma questão se impõe à criança, possivelmente será reportada ao pai ou a mãe, porém não será produzida em sua função, e sim no jogo das máquinas desejanter. “A criança é um ser metafísico”, afirmam os autores (AE, p. 69). Ao enquadrá-la no Édipo, estaremos condenados a desconhecer a produção inconsciente e os mecanismos coletivos que lhe atravessam. Se o inconsciente é órfão, se ele produz a si próprio na identidade Homem=Natureza, no lugar de operar um empreendimento de libertação, a psicanálise acabou por tornar-se mais um aparelho de repressão (AE, p. 69-71).

Nas leituras que faz de Espinosa, Deleuze busca construir a identidade do ser na substância a partir dos modos, isto é, fazer com que a substância se diga dos modos como segundo princípio (BARBOSA, 2020, p. 476). O autor busca pensar a filosofia de Espinosa como prática, e essa parece ser uma tarefa necessária ao entendimento da ontologia que identificamos em *O anti-Édipo*. Articulando os aspectos intensivo e produtivo dessa ontologia, parecemos chegar à proposição de uma ontologia atípica, na medida em que se coloca como um estudo da gênese do ser, nunca o tomando como já constituído. Perguntamo-nos quais as possíveis consequências de afirmarmos uma ontologia que é inseparável da ética e da política, ou seja, um plano ontológico imanente que se engendra a partir dos modos de viver e de desejar,

conforme indica Barbosa (2020). Assim, nos vemos diante da questão: quais relações se estabelecem entre a ética e a ontologia? Vimos que, para Barbosa (2020, p. 477-478), “a ética é a condição prática da ontologia” deleuziana, e, ao afirmar que a identidade do ser imanente não está dada, o filósofo faz da ontologia um construtivismo. Caberá a uma pesquisa futura, então, nos debruçarmos sobre a questão: como a ética condiciona a ontologia que destacamos em *O anti-Édipo*?

Em seu texto “*O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*”, Foucault (1977, p. 197) afirma que a análise do desejo em sua relação com a realidade traz respostas a questões concretas. Como introduzir o desejo no pensamento, no discurso e na ação? Como não nos tornarmos fascistas e livrarmos do fascismo o nosso discurso e os nossos atos? “Eu diria que *O anti-Édipo* (possam seus autores me perdoar) é um livro de ética (...) ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento”, defende o autor (FOUCAULT, 1977, p. 198). Nossa hipótese é de que há, sim, uma ética em *O anti-Édipo*, e que tal ética é inseparável da ontologia descrita. Se tomar o real como produção de intensidades implica uma ética, por outro lado, são justamente os modos de viver e de desejar que são capazes de produzir esse real intensivo. Ou seja, assim como no Espinosa de Deleuze são os afetos que conduzem ao ser, com a composição dos modos em seu esforço para ir ao máximo de sua potência (BARBOSA, p. 479-480), n’*O anti-Édipo*, nos parece ser preciso libertarmos o desejo de sua repressão, em prol da produção de um real revolucionário.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOSA, Mariana de Toledo. “A ontologia espinosista de Deleuze: univocidade, imanência, diferença”. In: **Aurora**. Curitiba, v. 32, n. 56, pp. 463-481, maio/ago. 2020.
- \_\_\_\_\_. “O fascismo transindividual”. In: **Transformação**. São Paulo: n. 1, v. 45, p. 39-43, Jan-Mar. 2022.
- CHAUÍ, Marilena. “Espinosa: ontogênese do singular e vida ética”. In: **doispontos**. Curitiba, São Carlos, volume 16, n. 3, p. 147-158. Julho, 2019.
- CRAIA, E. **A problemática ontológica de Gilles Deleuze**. Curitiba: EdUnioeste, 2002.
- \_\_\_\_\_. “O VIRTUAL: destino da ontologia de Gilles Deleuze”. In: **Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan./jun., 2009.
- DECARLI, Letícia. **Da diferença sexual à proliferação de *n* sexos: intercessões entre Preciado e Deleuze & Guattari**. 177 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.
- DELEUZE, Gilles. (1967) “O método de dramatização”. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. In: DELEUZE, G.; LAPOUJADE, D. (org.) **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2004. p. 131-162.
- \_\_\_\_\_. (1976) “Nota para a edição italiana de *Lógica do Sentido*”. In : DELEUZE, Gilles.; LAPOUJADE, D. (org.) **Dois regimes de loucos**. São Paulo: 34, 2016. p. 66-69.
- \_\_\_\_\_. (1988) “Sobre a filosofia”. In: DELEUZE, G. **Conversações: 1972-1990**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 2000. p. 169-193.
- \_\_\_\_\_. (1968a) **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- \_\_\_\_\_. (1968b) **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze-12. São Paulo: 34, 2017.
- \_\_\_\_\_. (1973) **Marx - désir/besoin - Faye - la monnaie- sur Baudrillard**. Aula de 28 de maio de 1973, Curso na Universidade de Vincennes. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/171>.
- \_\_\_\_\_. (1981) **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- \_\_\_\_\_. (1990) “Controle e devir”. In: DELEUZE, G. **Conversações: 1972-1990**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 2000. p. 213-234.
- DELEUZE, Gilles.; LAPOUJADE, D. (org.) **Dois regimes de loucos**. São Paulo: 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1972) **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia I**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2017.

- \_\_\_\_\_. (1980) **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia II**. Vol. 1-5. São Paulo: 34, 2011.
- ESPINOSA, Baruch. (1677) **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FREUD, Sigmund. (1914) “Introdução ao narcisismo”. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos [1914-1915]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2010, p. 9-37. (versão em pdf.)
- \_\_\_\_\_. (1915a) “O inconsciente”. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos [1914-1915]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2010. p. 74-112. (versão em pdf.)
- \_\_\_\_\_. (1915b) “O recalçamento”. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos [1914-1915]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2010. p. 61-73. (versão em pdf.)
- \_\_\_\_\_. (1915c) “A pulsão e seus destinos”. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos [1914-1915]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2010. p. 38-60. (versão em pdf.)
- \_\_\_\_\_. (1920) “Além do princípio do prazer”. In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (versão em pdf.)
- FOUCAULT, Michel. (1977) “O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”. Tradução de Fernando José Fagundes Ribeiro. In: **Cadernos de subjetividade**. PUC-SP. São Paulo, v.1, n.1, pp. 197-200. 1993.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- GUÉRON, Rodrigo. **Capitalismo, desejo & política: Deleuze e Guattari leem Marx**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2020.
- GUATTARI, Félix. **Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional**. São Paulo: Ideias e letras, 2004.
- HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: 34, 1996.
- MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MARX, Karl. (1844) **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1857-8) **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858**. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MASSUMI, Brian. **A Shock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari**. Nova York: Routledge, 2002.

MEJAT, Guillaume. "Gilles Deleuze e Félix Guattari leitores de Marx: a inspiração marxista do conceito de desejo desenvolvido no Anti-Édipo". In: **Philosophique**. Universidade de Franche-Comté, n. 15, 2012.

RANIERI, Jesus. (2004) "Apresentação". In: MARX, Karl. (1844) **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

SILVA, Cíntia Vieira da. **Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. 273 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

\_\_\_\_\_. "Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa". In: **Cadernos Espinosanos**. São Paulo: n. 22, p. 37-53. 2010.

\_\_\_\_\_. "Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos de estética". In: **Aurora**, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 17-34, jan./abr. 2017.

\_\_\_\_\_. "Um só ou dois desejos?". In: **Discurso**. São Paulo: v. 49 n. 1, p. 71-77. 2019.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: 34, 2010.

\_\_\_\_\_. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução de André Telles. São Paulo: CIENTI, 2004.