

Negatividade e produção: elementos para uma teoria do desejo em Deleuze

André Dias de Andrade*

Resumo: Abordamos a crítica de Deleuze à negatividade no que tange à elaboração de uma *ontologia positiva do desejo*. Importa notar como as obras que se encaminham para uma teoria do desejo, notadamente *Nietzsche e a Filosofia* (1962) e *Espinoza: filosofia prática* (1970), servem de base para a construção de tal teoria propriamente dita em *O Anti-Édipo* (1972) – já fruto de um agenciamento entre Deleuze e Guattari. Além de pensar o desejo como chave de leitura para as obras-comentário de Deleuze, buscando suas afinidades com a *puissance* nietzschiana e o *conatus* espinozista, adotamos como fio-condutor a crítica que elas estabelecem contra a noção de negativo e sobre como esta compromete toda concepção de desejo. Assim, acreditamos que o recenseamento terminológico das obras nos fornece os elementos com os quais Deleuze, junto de Guattari, elaboram uma ontologia do desejo como “produção” e que serve de alternativa a uma concepção negativa e representativa do desejo presente na filosofia francesa contemporânea.

Palavras-chave: Deleuze; desejo; dialética; ética; produção.

Negativity and production: elements toward a theory of desire in Deleuze

Abstract:

We approach Deleuze's critics to negativity with regard to the elaboration of a *positive ontology of desire*. It's important to notice how works like *Nietzsche and Philosophy* (1962) and *Spinoza: practical philosophy* (1970) address themselves to a theory of desire and embase the construction of this theory itself in *Anti-Oedipus* (1972) – which results from an agency between Deleuze and Guattari. Besides thinking desire as a key to read the commentary-works of Gilles Deleuze, that is, seeking its affinities with Nietzsche's *puissance* and Spinoza's *conatus*, we adopt as the guiding-line of this paper the critics that they stablish against the notion of negativity and how it compromises all conception of desire. Therefore, we believe that the terminological census of those works provides us with the elements upon wich Deleuze, along with Guattari, elaborate an ontology of desire as “production”, wich serves as an alternative to its negative and representacionist conception present in contemporary french philosophy.

Key-words: Deleuze; desire; dialetics; ethics; production.

I

A fim de esboçar as teses deleuzianas a respeito do desejo, passando por obras suas em que esse tema é capital, é preciso compreender como sua teoria se distingue daquela em voga na França até então. Sabe-se que os cursos de Kojève sobre Hegel e, posteriormente, a tradução francesa da *Fenomenologia do Espírito* de Jean Hyppolite,

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Contato: andre8ada@gmail.com

seguida de seu comentário¹, contribuem para estabelecer um cenário que se apropria das categorias hegelianas na reflexão filosófica. “Consciência de si”, “desejo”, “negatividade”, “não-ser”, são noções que fazem fortuna nesta geração, de modo que o sujeito e sua relação com o mundo, na forma do desejo, possam ser compreendidos numa complexa articulação entre ser e nada². A ontologia, com a ajuda do aparato dialético hegeliano tal como reproduzido por Kojève e Hyppolite, obrigatoriamente, é pensada em aliança com a noção de negatividade, de forma que é na negação – do mundo, do em-si, da alteridade – que o fenômeno toma forma e que surge o sentido.

Obviamente, há nuances das mais diversas entre tais teóricos; enquanto Kojève parece advogar uma leitura dualista e, para tanto, pensar o sentido como propriamente “humano” e a consciência desejante como negadora da natureza, de modo a fazer progredir a história³, Hyppolite elabora um monismo ontológico sob a categoria de “vida” apreendida de Hegel, a partir do qual a negação e o sentido surgem no seio do próprio ser, na realidade enquanto tal⁴. Além disso, tais perspectivas podem inclusive ser estendidas e multiplicadas aos seus alunos e/ou leitores, tais como Sartre e Merleau-Ponty, na medida em que o primeiro corrobora a visão dual de uma dialética “sem síntese” e da outorga de uma dimensão existencial e humana para a filosofia⁵; enquanto que se há um “humanismo” no segundo, trata-se de uma perspectiva mais branda a qual concebe o sujeito e sua característica desejante como uma espécie de “oco” no ser,

¹ Respectivamente: KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947; HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier 1941; HYPPOLITE, J. *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1946.

² “se considerarmos que a preocupação filosófica com o desejo no século XX começa na França, na década de 1930, com os cursos de Kojève sobre Hegel, a questão sobre o lugar metafísico e a eficácia moral dos sujeitos humanos está presente em todo lugar”. BUTLER, J. *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, 1987, p. 5.

³ Quando Kojève procura fornecer a estrutura geral da obra de Hegel, pontua que os primeiros capítulos contêm uma finalidade “sobretudo gnosiológica”, enquanto o capítulo quatro é “sobretudo antropológico” (KOJÈVE, Op. Cit., 1947, p. 49). Trata-se da humanização da dialética hegeliana, a partir dos cursos da *École Pratique de Hautes études*, entre 1933-39. O que fica claro nessa chave de leitura é a dicotomização entre uma realidade natural e uma propriamente humana – esta atrelada ao desejo. Se “a história humana é a história dos desejos desejados” (Ibidem, 1947, p. 13), pode-se conceber a imagem desse homem, como limite e gênese do sentido no mundo, enquanto sujeito fadado à busca de reconhecimento e de uma plenitude jamais alcançada.

⁴ “O que aparece através do homem [...] é o discurso ontológico, o saber absoluto do ser, e *esse saber não é o homem*, ainda que não exista em outro lugar que na linguagem e possua incontestavelmente uma historicidade. [...] Não é o homem que interpreta o Ser, é o Ser que se diz no homem, e essa revelação do Ser [...] passa pelo homem” (HYPPOLITE, J. *Figures de la Pensée Philosophique*, 1971, p. 156-7).

⁵ Sobre *O Ser e o Nada* escreve Descombes: “Como o ser é o idêntico que só é idêntico, enquanto que a consciência é a diferença que nunca deve alcançar a identidade, a relação entre ambos forçosamente é uma não-relação e a síntese um fracasso” (DESCOMBES, V. *Lo mismo y lo outro*, 1988, p. 79). Quanto à continuidade da leitura dualista de Hegel, Hyppolite, por sua vez, havia já sustentado tal ideia: “a dupla ontologia que reclamava Kojève, é Sartre quem a realiza em *O Ser e o Nada*”. HYPPOLITE, Op. Cit., 1971, p. 240.

como um espaço de negação, de não-ser e de possibilidade que só toma forma a partir de uma realidade prévia, de um campo de possíveis em que uns aparecem como mais “atraentes” e significativos que outros⁶ – portanto, uma perspectiva não dual e mais próxima de Hyppolite, que compreende o “nada” sob o fundo de ser.

Destarte tal pluralidade argumentativa que surge em torno do hegelianismo francês, uma questão se impõe: trata-se de pensar o estatuto da negatividade para se fazer ontologia e, por conseguinte, delimitar qual o papel do desejo neste interim. Assim, a questão do negativo vai de par com aquela da relação de sentido que se pode ter com as coisas (o desejo), de modo que se podemos pensar numa definição (respeitando a pluralidade e toda a riqueza do debate que aí assinalamos existir) poderia ser aquela de Paulo Arantes ao comentar tal paisagem intelectual: “o desejo do homem é o desejo do outro”⁷. Vê-se desde logo que há uma negação na base do desejo.

Ainda que tal relação com a alteridade, oriunda da dialética entre senhor e escravo, possa ser lida de diversas maneiras pelos filósofos franceses, trata-se sempre de pensa-la como uma relação negativa; segundo Deleuze, a partir de então, introduz-se a falta (ainda que sob variadas figuras) no desejo e se subtrai seu caráter positivo. Se o desejo é desejo de um outro, independente do estatuto desta alteridade, ausência ou transcendência⁸, ele não pode ser vislumbrado como tendo um caráter produtivo – para todos os efeitos, ele é negativo ou negador, uma busca que supõe perda, e não algo de verdadeiramente positivo. É contra tal noção negativa do desejo, moeda de troca na filosofia francesa do século XX, que Deleuze procura investir.

Nossa intenção, doravante, é reconstruir tal crítica ao negativo a fim de nos aproximarmos de uma ontologia positiva do desejo, presente em *O Anti-Édipo*, a partir de noções desenvolvidas ao longo das leituras de Nietzsche e Espinoza propostas por

⁶ Parafrazeando e se opondo à Sartre, quando este afirma que o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo, Merleau-Ponty aponta que “se é pela subjetividade que o nada aparece no mundo, pode-se dizer também que é pelo mundo que o nada vem ao ser”. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, 1999, p. 606.

⁷ ARANTES, P. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”, 1995, p. 23. Embora o personagem eleito para se comentar nesta virada seja Lacan, aliás outro frequentador dos cursos de Kojève, por trás de sua concepção do desejo está justamente aquela de uma “aclimatação francesa do hegelianismo”, porquanto “Lacan está atrás de uma virada, nos seus termos, num instante em que o desejo é confusamente apreendido no outro, ou ainda como se diz, lembrando-se sem dúvida Kojève: é nesse exato momento que se isola, no ser humano, a consciência enquanto consciência-de-si e o desejo aparece como pura negatividade”. ARANTES, Op. Cit., p. 23.

⁸ “Os três erros sobre o desejo denominam-se a falta, a lei e o significante [...] E de nada adianta interpretar estas noções nos termos de uma combinatória que faz da falta um lugar vazio e não mais uma privação, que faz da lei uma regra de jogo e não mais uma ordem, que faz do significante um distribuidor e não mais um sentido; nada disso adianta, porque isso não as impede de trazer consigo seu cortejo teológico, a insuficiência de ser, a culpabilidade, a significação”. DELEUZE-GUATTARI, *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*, 2010, p. 152.

Deleuze. Tal itinerário se justifica na medida em que há uma profunda semelhança entre as noções de *potência*, *conatus* e *desejo*, respectivamente, sendo salutar compreender a ontologia que se cria na obra de Deleuze-Guattari a partir da contribuição de tal pano de fundo teórico. Passemos então à “leitura da leitura”; ao estatuto da vontade e do desejo em *Nietzsche e a filosofia* e *Espinoza: filosofia prática*.

II

Deleuze rastreia em filósofos como Espinoza e Nietzsche, mas também em Bergson, uma espécie de pensamento afirmativo que se relaciona com um universo no qual não há realidade para a falta, a ausência, a oposição e a contradição; em suma, para o negativo⁹. Desse modo a dialética hegeliana, como mecanismo que dá um estatuto ontológico positivo à negação, constitui uma teoria avessa e até hostil a tais filosofias sobre as quais Deleuze pretende meditar¹⁰. Em Nietzsche, haveria como que uma preocupação fundamental que magnetiza as demais: a vida e seus perigos. Dito de outro modo, *afirmar* a vida e criticar sua *negação*. Nesta filosofia, “a vida seria a força ativa do pensamento, mas o pensamento, a potência afirmativa da vida”¹¹, de modo que, entre pensamento e vida, a relação é mais estreita do que entre pensamento e conhecimento. Ora, isto não é dado de partida, mas requer que se faça uma “nova imagem do pensamento”¹², a qual tem como objeto não a verdade, mas o *sentido* e o *valor* (o “nobre”, o “vil”, o “alto” e o “baixo”).

⁹ Quanto a Bergson, encontramos esta mesma direção de leitura em *Bergsonismo*: “Na dialética, Bergson reprova o *falso movimento*, isto é, um movimento do conceito abstrato, que só vai de um contrário ao outro à força de imprecisão [...] O essencial do projeto de Bergson é pensar as diferenças de natureza independentemente de toda forma de negação: há diferenças no ser e, todavia, nada há de negativo”. DELEUZE, *Bergsonismo*, 2012, pp. 38; 40.

¹⁰ “Quanto a mim, ‘fiz’ por muito tempo história da filosofia, li livros sobre tal ou qual autor. Mas eu me compensava de várias maneiras. Primeiro, gostando dos autores que se opunham à tradição racionalista dessa história (e entre Lucrécio, Hume, Espinoza, Nietzsche, há para mim um vínculo secreto constituído pela crítica do negativo, pela cultura da alegria, o ódio à interioridade, a exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder..., etc.). O que eu mais detestava era o hegelianismo e a dialética”. DELEUZE, *Conversações*, 1992, p. 14.

¹¹ DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, 1962, p. 115.

¹² *Ibidem*, p. 118. Imagem que reitera sua urgência para a geração de Deleuze, porquanto não se trata de uma novidade do tempo de Nietzsche, mas de uma filosofia “inatural”, como toda filosofia deve ser. Ela, nesse sentido, não pertence ao contexto temporal de Nietzsche, que serve de contragolpe à Hegel, nem ao contexto de Deleuze, oposto ao hegelianismo francês – aliás não é mesmo atemporal –: ela é de tempo nenhum ou “intempestiva”. “Dos filósofos e a filosofia de seu tempo Nietzsche dizia: pintura de tudo o que sempre se acreditou. Talvez ainda o dissesse da filosofia atual, em que nietzscheanismo, hegelianismo, husserlianismo são os pedaços do novo pensamento multicolorido”. *Ibidem*, p.223.

Trata-se então de afirmar a vida e de combater toda forma de negação dela, de seu aprisionamento a uma ordem pré-estabelecida de valores e que a impede de se desenvolver. Assim, a criação é a marca distintiva da vida e sua neutralização a ameaça mais iminente. Pois, para Deleuze, Nietzsche identifica a realidade como um complexo jogo de forças, umas agindo sobre as outras, e que criam sentido e valor – sujeito, objeto, mundo, verdade, erro, e outros tantos elementos comuns ao discurso filosófico tradicional seriam secundários em relação ao sentido e valor que estão na base de todo fenômeno, de maneira que seja antes preciso compreender como eles se produzem.

Desse modo, é necessário proceder a uma tipificação ou *tipologia das forças* que estão em jogo na natureza; de modo que aquelas que agem e conquistam outras são denominadas *ativas* e as conquistadas *reativas*. Uma questão de forças, portanto, sendo cada uma diferente e singular com relação às outras e todas agindo continuamente sobre outras forças, não havendo “coisas” que sofrem sua ação. A intenção é não reduzir o pensamento à consciência, visto que ela é apenas uma expressão possível das forças ‘reativas’ e, portanto, não representa ou compreende toda forma de relação com o real. Trata-se, portanto, de acercar-se de um princípio mais fundamental que a consciência ou que o mundo objetivo: a *vontade de potência*.

Tal vontade de potência é o princípio da realidade; portanto, um movimento em direção da “potência”, não como conquista do “mais forte”, mas uma ampliação indeterminada de ação e de experimentação. É ela que faz com que a vida, ao mesmo tempo em que seja afirmada, conte sempre com novas possibilidades de sentido. De fato, sob este novo regime ou imagem do pensamento, “pensar significaria *descobrir, inventar novas possibilidades de vida*”¹³. Pensar, nesse sentido vai para além de uma relação de conhecimento, não é possuir uma imagem ou objeto em pensamento, mas utilizar duma força e, portanto, sempre interpelar e criar valor no mundo. Partindo desse princípio, mesmo a negação sob sua forma mais radical, a vontade de nada ou o niilismo, são, para Nietzsche, expressão da vontade de potência. De acordo com Deleuze, a vontade de potência é como que um princípio dinâmico, a própria dinamicidade do real, que se expressa na articulação entre forças ativas e reativas.

A vontade de potência não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica. Mas confundir força e vontade é um risco ainda maior: não se compreende mais a força enquanto força, recai-se no mecanismo, esquece-se a diferença de forças que constitui seu ser, ignora-se o

¹³ *Ibidem*, p. 115.

elemento do qual deriva sua gênese recíproca. A força é o que pode, a vontade de potência é o que quer.¹⁴

Querer não significa volição, sendo que a vontade de potência se faz à revelia de um sujeito – tal vontade não deve ser confundida com o arbítrio –; ela é o próprio ser, o ser como aquilo que i) diferencia todas as forças, dá-lhes sua singularidade, e as ii) constitui em sua natureza¹⁵. Portanto, ela se expressa através das forças, não sendo um princípio transcendente (e nem “princípio” num sentido causal), não obstante não se reduza a elas – “é ao mesmo tempo um complemento da força e algo de interno”¹⁶. Não há finalidade para tal expressão, assim como não se pode reportar a uma origem para a vontade de potência, sendo necessário pensa-la junto com suas características na perspectiva do *eterno retorno*.

Pois bem, é tal teoria que permite a Nietzsche, segundo Deleuze, pensar a vontade de potência de maneira imanente, não fazendo dela a vontade de um sujeito ou a emanação de um transcendente – bem entendido, o real é o eterno retorno daquilo que é desencadeado por essa potência afirmativa. Ela se coaduna ao desejo inconsciente tal como vislumbrado em *O Anti-Édipo*, isto é, de forma imanente e positiva. Ao passo em que o *desejo* trabalha fragmentos infinitamente pequenos, de modo a compor, com tais peças, máquinas e estruturas que engendram o real, a *potência* é responsável pela gênese e diferenciação das forças que articulam sentido e valor¹⁷. Como nota Deleuze, ainda em 1962 (dez anos antes de *O Anti-Édipo*), isto aponta para uma teoria do inconsciente produtivo que não poderia se assujeitar inteiramente a uma estrutura como a edipiana. “Pode-se imaginar o que Nietzsche teria pensado de Freud: aí ainda ele teria denunciado uma concepção muito ‘reativa’ da vida psíquica, uma ignorância da verdadeira ‘atividade’”¹⁸.

Não obstante o caráter positivo da vontade de potência, é importante notar como o aspecto reativo das forças, aliado à negação como uma das qualidades da vontade (ela ou nega ou afirma acerca das coisas), pode ser nocivo para a filosofia e para a construção de uma ética. Pois, se na origem há apenas forças em coexistência e se estas dividem-se em ativas e reativas, pode-se dizer que as forças reativas têm a característica

¹⁴ Ibidem, p. 57.

¹⁵ Deleuze cita Nietzsche: “O quê então quer a potência? Questão absurda, se o ser é por si próprio vontade de potência...”. *Apud* DELEUZE, 1962, p. 56.

¹⁶ Ibidem, p. 56.

¹⁷ “A vontade de potência é ao mesmo tempo o elemento genético da força e o princípio da síntese das forças” (Ibidem, p. 58).

¹⁸ Ibidem, p. 131 nota.

de *limitar* as forças ativas. É a partir desta limitação que devemos entender a introdução do negativo na filosofia da vontade, de modo que Nietzsche vê no ressentimento e na moral escrava um triunfo das forças reativas contra as forças ativas. O negativo deve ser visto como um produto da existência e não essencial, pois ele não tem realidade própria, sendo sempre fruto de um contrassenso na filosofia da vontade. Se “jamais em Nietzsche a relação essencial de uma força com outra é concebida como um elemento negativo” isso se deve ao fato de que elas não se *negam*, mas se *diferenciam* umas das outras – e tal diferenciação é uma *afirmação* de si mesma, sem necessidade de oposição. “A questão tão frequente em Nietzsche; o que quer uma vontade, o que quer este, aquele?, não deve ser compreendida como a busca de um objetivo, de um motivo, nem de um objeto para essa vontade. O que quer uma vontade é afirmar sua diferença”¹⁹.

Pensar as relações entre forças como negação, oposição, contradição é sempre pensa-las do ponto de vista do escravo ou da consciência, conforme Deleuze, para quem ambos – escravo e consciência na figura da consciência servil²⁰ – compreendem um “triunfo” da reatividade, ao contrário da perspectiva ativa do senhor e da potência (atrelada ao inconsciente). Deixando isto de lado no momento, vê-se que a vontade de potência, quando concebida do lado de uma força reativa, é re-presentada. Desse modo, a aparência de negativo é o efeito de uma inversão na origem do problema: o hegelianismo concebe a pluralidade de forças, vale dizer, a multiplicidade, a partir do crivo da representação e da objetivação possível, sendo necessário ao desejo se reportar à alteridade, num movimento de negação, superação, conservação e síntese numa totalidade (o lema dialético da *Aufhebung*). Segundo tal aspecto invertido da origem, sempre *falta algo ao desejo*, vale dizer, ele tem que ser definido como “desejo do outro”.

O problema é que uma concepção negativa da vontade não é exclusiva do terreno especulativo ou estritamente teórico; mais que isso, o ressentimento atrelado à moral escrava resulta naquilo que Nietzsche denomina “má consciência” e “ideal

¹⁹ Ibidem, p. 10.

²⁰ Vemos como na *Genealogia da Moral* há uma relação estreita entre *ressentimento* e *negação* – o ressentido é aquele que nega. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ - e este Não é seu ato criador” (NIETZSCHE, *Genealogia da Moral: uma polêmica* 1998, p. 28-29). Assim quem tornaria dialética a relação entre forças e introduziria aí o negativo é o escravo, uma vez que ele parte do ponto de vista reativo das forças, de uma *reconhecimento* da potência e da afirmação originárias: “quem é dialético, quem dialetiza a relação? É o escravo, o ponto de vista do escravo, o pensamento do ponto de vista do escravo”. DELEUZE, Op. Cit., p. 11.

ascético”, como uma negação da vida a partir de um deslocamento de sentido da posição do desejo. Tal como acontece com o cristianismo ao interpretar a vida como uma perpétua expiação do pecado original, ou com o capitalismo ao apoiar-se numa ideia de escassez que deve ser combatida ao longo de toda a existência, o “triunfo das forças reativas” acarreta uma noção de falta originária – uma transcendentalização radical do objeto do desejo – em que “a dívida perde o caráter ativo pelo qual participava da liberação do homem: em sua forma nova é inesgotável, *impagável*”²¹. Este é o mecanismo de expropriação que *separa a força ativa daquilo que ela pode* e pelo qual os governantes e sacerdotes reprimem a potência de agir e o desejo, pois, ao imprimir a figura de uma transcendência insuperável na base da vontade, de uma lacuna jamais preenchida, fazem com que seus súditos e crentes lutem por sua própria servidão. Esta é a questão que estava na base de uma moral e que, conforme Deleuze, incomodava Espinoza²².

Ora, se mesmo as forças reativas contêm ação, pois são re-“ativas”, todo o mecanismo de sua repressão não é capaz de *subjugar* tal caráter originariamente ativo e afirmativo, mas apenas de o *subverter* inscrevendo aí o negativo. Na filosofia de Espinoza, tal como lida por Deleuze, encontram-se diversos elementos que contribuem para a compreensão dessa possível subversão. Pois ali nos deparamos, num primeiro momento, com a compreensão de que a realidade é formada por um conjunto infinito de corpos que se relacionam entre si, de forma a compor e decompor relações. Tais relações principiais, ainda denominadas “inadequadas” por Espinoza, já que lhes falta o conhecimento de suas causas, são “afecções” ou modos de representação próprios à consciência, que recolhe apenas efeitos. Tais afecções, por si só, ao compor relações (tal como a que vige entre o corpo fisiológico e o alimento) produzem *alegria*, enquanto que ao decompor uma relação (como no caso do envenenamento) acarretam *tristeza*. Todo o segredo está então em saber descobrir as relações convenientes – ou os “bons encontros”²³ – ao nosso corpo, fato este que demanda uma questão: como ascender a tal conhecimento das “noções comuns”²⁴, vale dizer, àquilo que há de comum e convém à

²¹ Ibidem, p. 162.

²² “A excomunhão, a guerra, a tirania, a reação, os homens que lutam por sua escravidão como se fosse a sua liberdade, formam o mundo do negativo no qual vive Espinoza [...]” (DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981, p. 22). A obra *Spinoza. Filosofia Prática* foi publicada em 1970 e aumentada em uma reedição de 1981, a qual conta com um capítulo final que já exprime bem o vocabulário utilizado por Deleuze e Guattari na finalização da série *Capitalismo e Esquizofrenia II* (Mil Platôs) de 1980.

²³ DELEUZE, *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*, 2009, p. 49.

²⁴ DELEUZE, Op. Cit., 1981, pp. 52-53; 126.

dois ou mais corpos em conjunto, e não permanecer à mercê das afecções, ao acaso dos encontros?

Como o universo de Espinoza é compreendido por Deleuze como uma quantidade infinita de corpos infinitamente pequenos, chegamos à definição de corpo – da mesma maneira que em Nietzsche – com o auxílio da noção de relação. Uma coisa, ou um indivíduo, se define antes pelas relações que possui entre os corpúsculos que a formam do que pelo que ela “é”, de uma forma substancial. Na medida em que só há a substância única que é Deus ou a Natureza (*Deus sive Natura*), tais corpos são entrevistados como modos de um atributo preciso dessa substância, o atributo da extensão. Enquanto tais, são antes *potências* do que pontos fixos. Aqui, é preciso notar toda a contribuição de uma tal doutrina para a teoria do desejo deleuziana. Se tudo se constitui por sua *potência*, isto significa que a definição de algo obedece antes àquilo que *pode* (em dois sentidos interdependentes: como potência de agir ou afetar e potência de ser afetado) do que por aquilo que *é*²⁵. E tal transposição da essência em potência guarda a possibilidade de pensar todo indivíduo como sendo definido de maneira singular e, ao mesmo tempo, não estática; nenhuma potência é igual à outra, sendo que há um desconhecimento inevitável sobre aquilo que tal potência pode, sobre quais infinitudes de relações ela pode engendrar²⁶. Daí ser preciso assinalar novamente a limitação do intelecto face à experiência, sendo que há sempre um desconhecimento do corpo – da potência de agir – e, por outro lado, um desconhecimento da própria potência de pensar – havendo, assim como antes, uma desvalorização da consciência em proveito do pensamento²⁷.

²⁵ A palavra “potência” (*puissance*), conforme indica Deleuze num curso datado de 9 de dezembro de 1980, é fruto de uma criação de Nicolau de Cusa que, ao juntar as palavras latinas *posse* (infinitivo do verbo “poder”) e *est* (terceira pessoa do verbo “ser”), chega à *possessit*. Trata-se, portanto, de algo como um poder que se é ou, melhor, *poder em ato*. “O ‘*possessit*’ será precisamente a identidade da potência e do ato pelo qual defino alguma coisa. Então eu não definirei alguma coisa por sua essência, aquilo que ela é, eu a definirei por esta noção bárbara, o ‘*possessit*’, aquilo que ela pode. Ao pé da letra: aquilo que ela pode em ato” (DELEUZE, Op. Cit., 2009, p. 89). É importante notar também que já em sua obra de 1970 havia uma aproximação entre a vontade de potência e o *conatus* – “o *conatus*, como todo estado de potência, é sempre em ato (DELEUZE, Op. Cit., 1981, p.141) –, relação esta que dá ensejo a definição de “desejo” nesta obra.

²⁶ O saber quanto à tais relações constitui o terceiro gênero de conhecimento, subsequente às afecções e noções comuns, da epistemologia espinozista: trata-se não mais das *ideias que se têm*, mas das *ideias que se é*, ou seja, das ideias que alguém tem a respeito de sua própria essência – se por “essência” se mantém em salvaguardo seu caráter dinâmico e relacional.

²⁷ Ibidem, p. 28. O *conatus* e seus afetos são também uma maneira de “pensar” (Ibidem, p. 83) segundo a filosofia de Espinoza, o que leva Deleuze a entrever já aí como a consciência se banha inteiramente no inconsciente. O desconhecimento a respeito daquilo que pode o corpo é aparentado ao desconhecimento a respeito dos processos maquímicos inconscientes, tal como serão esclarecidos à frente em *O Anti-Édipo*, e que tomam forma a partir da concepção espinozista de que a composição entre corpos influencia tanto na

É dessa maneira que a definição de desejo aparece próxima daquela de *conatus*²⁸; se este pode ser definido como a tendência dupla de i) perseverar na existência e ii) ampliar sua aptidão a afetar e ser afetado por cada ser, o desejo é a atividade que obedece a tal duplicidade. Sua produção se relaciona, ao mesmo tempo, com a ação e a afecção, sendo impossível separá-las²⁹. “É preciso então que cheguemos a uma definição real do desejo, que mostre ao mesmo tempo a ‘causa’ pela qual a consciência é como que cavada no processo do apetite”³⁰. Não é a consciência que possui “apetite”, este sendo o próprio esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser (*conatus*); logo, é antes a consciência que resulta do desejo. Então não vamos, pelo desejo, ao desejado como aquilo que é “bom” – mas algo é julgado “bom” porque vamos, pelo desejo, a ele. Novamente, é a consciência a responsável pela leitura negativa do desejo, uma vez que quando ela capta o *conatus* através da ideia e da representação, passa a crer que estas eram anteriores àquele e, mediante tal inversão, que há desejo justamente porque há uma anterioridade do objeto desejado.

Tais elementos, como dito, permitem pensar uma ética ou “etologia” do desejo e do *conatus* em Espinoza, de modo a desmontar toda moral que se baseia em princípios universais e transcendentais. Ao invés da especificação e generalização (tais espécies de animais se definem de tal forma, tais de outras, e assim por diante) promovida pelo discurso moral, procede-se a uma diferenciação de acordo com a potência de cada indivíduo. É mister, portanto, que tal diferenciação tenha como base uma ontologia positiva³¹, a qual não entrevê lugar para o negativo e para a transcendência, de modo

potência de agir como na potência de pensar e compreender (de atingir as ideias adequadas e noções comuns).

²⁸ Ibidem, pp. 83; 136.

²⁹ E tal seria uma resposta à crítica de Nietzsche a Espinoza, de que este não soubera “elevar-se até a concepção de uma vontade de potência, confundiu poder com a simples força e concebeu a força de maneira reativa (cf. o *conatus* e a conservação)” (DELEUZE, Op. Cit., 1962, p. 70); resposta apenas possível quando Deleuze escreve o livro sobre Espinoza alguns anos mais tarde que aquele sobre Nietzsche – resposta a um debate virtual encetado pelo próprio Deleuze, aliás. Quanto à dupla referência do desejo, ação e afecção, haveria também espaço para ela no autor alemão, na medida em que a vontade de potência contava também, em sua definição, com uma *sensibilidade* ou *sentimento de potência*. Há já ali uma definição muito próxima da de desejo, já que “o poder de ser afetado não significa necessariamente passividade, mas *afetividade*, sensibilidade, sensação”; e citando Nietzsche: “Eis o fato fundamental... *Para que a vontade de potência possa manifestar-se ela precisa perceber as coisas que vê, ela sente a aproximação do que lhe é assimilável*”. Ibidem, p. 70-71.

³⁰ DELEUZE, Op. Cit., 1981, p. 32.

³¹ Conforme Alliez esta posição ética contraposta à moral possibilita que Deleuze desenvolva uma “*ontologia*: para acabar com Deus, para acabar com o julgamento de seus avatares” (ALLIEZ, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, 1995, p. 79). É possível ver já em Espinoza a urgência desse deslocamento entre onto-teologia e onto-etologia, porquanto “sua análise vai tão longe que consegue encontrar, até na *esperança* e na *segurança*, este grão de tristeza que basta para fazer delas sentimentos de escravos”. DELEUZE, Op. Cit., 1981, p. 39.

que “a prova ética é então o contrário do julgamento diferido: em lugar de reestabelecer uma ordem moral, ela ratifica desde já a ordem imanente das essências e seus estados”³². Além disso, a noção de desejo depreendida de tal filosofia investe contra a ideia de falta, já que prescinde da noção de consciência e de representação – ao menos em sua gênese – ao se aproximar daquelas do *conatus* spinozista ou da *vontade de potência* nietzschiana. Assim, “a reprovação que Hegel fará a Espinosa, de ter ignorado o negativo e a sua potência, é a glória e a inocência de Espinosa, sua descoberta própria”³³.

Antes de passar para o exame do desejo em *O Anti-Édipo*, passemos em revista o principal dessas leituras deleuzianas. O “real”, o qual só é conhecido pela consciência de forma derivada e representativa, é, em primeira instância, uma conjunção e pluralidade de forças. Cabe ao sujeito espinozista, ao compreender-se como um composto indissolúvel de corpo e espírito, paixão e pensamento, buscar os bons encontros, vale dizer, aqueles em que a sua potência compõe com outras e acarretam alegria. O desejo, nesse sentido, deve procurar a produção e não simplesmente visar preencher uma falta – é isto o que ensinam a teoria do conhecimento e a ética de Espinoza. Ora, em Nietzsche, é possível entrever que nem toda negação é nociva a uma tal ética. Na medida em que não nega ou oblitera a vida, é possível pensar em um trabalho positivo e “afirmativo da negação”, o qual está representado pela figura do “leão” oriunda das três metamorfoses de Zaratustra e que resulta numa destruição criativa, numa negação que possibilita engendrar novos valores. Bem entendido, tal “negação” não passa de um modo de ser da afirmação e é disso que se trata quando da *transvaloração* como criação ou produção de valores, de modo que a vontade de potência – a *puissance* nietzschiana – se efetiva numa criação e não numa finalidade específica. Levar a potência de cada ser à sua plena concreção é a tarefa de uma ética pensada desde já por Nietzsche, mas a qual, na leitura deleuziana, na medida em que envolve ao lado da ação a sensibilidade, pode ser coadunada ao *conatus* como desejo, produção e satisfação. Como tal, encontra já a ressonância dos temas espinozistas básicos: o universo e os indivíduos que nele habitam, são definidos a um só tempo pela *potência de agir e de ser afetado*. É esta forma de definição que estaria na base da tipologia nietzschiana e que definitivamente está na base do projeto de *O Anti-Édipo*.

³² Ibidem, p. 59.

³³ Ibidem, p. 22.

III

Quando nos deparamos com *O Anti-Édipo* e com sua proposição de cunho ontológico inicial – “há tão somente máquinas” –, é salutar encontrar aí o ressoar da leitura à qual Deleuze submetia Espinoza. E tal proposição não envolve metáfora alguma, como salientam os autores³⁴, de modo que nada há para encontrar além das máquinas, sendo a elas que se deve dirigir a interrogação. Seria possível perguntar sobre sua origem? Sobre sua estrutura? Sobre sua finalidade?

Enquanto máquinas, são compostas de “peças” – pedaços ou fragmentos denominados *objetos parciais* –, tal como os órgãos de nosso corpo. A parcialidade desses objetos mínimos que compõem as máquinas está como que em sua própria natureza, de modo que não se pode pensa-la em referência a alguma totalidade possível. As máquinas, desse modo, podem ser compostas e decompostas, arranjadas e desarranjadas, de forma infinita e indeterminada. Tal disposição, a qual é a estruturação do próprio real, se dá de acordo com a atividade inconsciente do desejo; é ela que “maquina” ou que produz incessantemente as máquinas, de modo que o inconsciente seja uma grande fábrica. Trata-se, por conseguinte, de entender como ele funciona através de suas três sínteses próprias.

Enquanto indústria ou fábrica, o inconsciente, através do desejo, realiza conexões entre os objetos parciais e intensifica o fluxo de produção (*síntese conectiva de produção*); contudo, isto não aniquila sua parcialidade, não a submete a um modelo acabado, o que permite pensar tais conexões ao infinito. Conjuntamente a isto, produz-se também uma inscrição de tais conexões, agora denominadas máquinas-órgãos, sobre a superfície de um *corpo sem órgãos*. Tal corpo desorganizado não é um vazio, algo como um plano ideal que serve de fundamento para pensar os objetos, mas uma superfície de registro em que as máquinas-órgãos podem coexistir, mas que não podem encerrar, já que tal corpo não se deixa produzir totalmente e não se submete à organização acabada³⁵ – está aí o legado da advertência espinozista de que “não sabemos o que pode o corpo”. Assim, esta *síntese disjuntiva* trabalha de forma

³⁴ DELEUZE-GUATTARI, Op. Cit., 2010, p. 54.

³⁵ “O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem” (Ibidem, p. 20).

inclusiva³⁶ ou ilimitativa, operando destacamentos na cadeia de produção sobre o corpo sem órgãos. Este é, enquanto tal, uma superfície “deslizante e amorfa”, que atrai as máquinas e também as repudia, atuando como um fator antiprodutivo do desejo. É neste jogo de forças que compreendemos a terceira *síntese conjuntiva* em que o produto do desejo pode ser consumido. Há uma espécie de dedução desta terceira síntese do inconsciente, já que “na superfície de inscrição, algo da ordem de um *sujeito* se deixa assinalar”³⁷. Assim, junto da produção que é, a cada vez, produção de produção (1ª síntese) e, ao mesmo tempo, produção de registro (2ª síntese), aparece um “consumo” (3ª síntese), uma “volúpia”, algo como um sujeito residual do processo. Estabelecer, sumariamente, os aspectos gerais destas sínteses, a fim de assinalar como o inconsciente se assemelha a uma linha de produção, registro e consumo inextrincáveis, mas não indiscerníveis, mostra já como Deleuze e Guattari procedem a uma caracterização positiva do desejo através desta noção-chave de *produtividade*.

Assim, é crucial compreender como *O Anti-Édipo* começa por estabelecer a realidade de forma relacional, entrevista como processo de produção, como uma relação entre corpos (objetos parciais) que se arranjam em máquinas:

Homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto etc.), mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto. A produção como processo excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente.³⁸

Se se trata de um real relacional e produtivo, no qual só se pode compreender o homem na condição de *Homo natura*, o princípio deste real só pode ser o desejo – e a ontologia se faz enquanto ontologia *do* desejo. Assim, o que parece essencial para se compreender o caráter positivo desta ontologia e, por conseguinte, compreender como ela rechaça a negatividade, advém do fluxo de produção ininterrupto, no qual produzir não é apenas produzir um produto e encerrar o processo, mas produzir mais produção. Para tanto, trata-se de pensar de uma forma não dual a relação entre a produção e o produto, mas correlata, já que o produzir “está sempre inserido no produto”. A relação

³⁶ A disjunção “ou...ou...” é inclusiva (no francês “*soit...soit...*”) e não exclusiva (“*ou bien...ou bien...*”) e permite que as diferenças sejam mantidas em simultâneo, sem absorvê-las num todo acabado. Como apontam Deleuze e Guattari, tal síntese será limitada pela psicanálise através de um “uso transcendente”, ou seja, ao coaduna-la à estrutura edipiana. A partir de então as máquinas-órgãos que o desejo produz devem compor registros de alternativas ou disjunções exclusivas (tais como, “ou pai, ou mãe”; “ou homem ou mulher”; “ou patrão ou empregado”; etc.).

³⁷ *Ibidem*, p. 30.

³⁸ *Ibidem*, p. 15.

desejante não apresenta o produto como signo extrínseco a ela mesma, nem a categoria de máquina supõe um sujeito substancial por trás dela e que a controla, um operador da máquina – “a produção desejante é produção de produção, assim como toda máquina é máquina de máquina. Não podemos nos contentar com a categoria idealista de expressão”³⁹.

Se vimos em Nietzsche o caráter abstrato das questões sobre a *origem* (princípio) ou *finalidade* (forma) contra as quais se interpunha o eterno retorno e a vontade de potência, pode-se dizer que aqui elas dão passagem ao caráter produtivo e incessante do desejo e do real. Trata-se, agora aliado à leitura de Espinoza, de pensar tal caráter eminentemente produtivo a partir de um campo de imanência e, com isso, dar um estatuto *positivo* ao desejo. Antes disso, porém, retomaremos a possibilidade de compreensão *negativa* do desejo, baseada na falta do objeto desejado, a qual uma vez mais aparece aqui como a postura a ser criticada.

Segundo os autores, há, desde a divisão platônica entre *aquisição* e *produção*, um passo em falso na compreensão do desejo, já que se insiste em situá-lo no primeiro termo da relação e pensa-lo como uma relação a algo exterior. Ao se pensar o desejo como aquisição, “fazemos dele uma concepção idealista (dialética, niilista) que o determina, em primeiro lugar, como falta, falta de objeto, falta do objeto real”⁴⁰. Quando, por outro lado, compreende-se no desejo uma potência produtiva, é somente para ver aí uma criação de fantasma, vale dizer, uma “irrealização” a partir da estrutura causal do mundo que nos apresenta os objetos na percepção. Sob este ponto de vista, há produção, mas produção interior, produção de uma realidade psíquica. A divisão inicial entre aquisição e produção se mantém; é até mesmo ela que está sob a compreensão psicologista da produtividade do desejo num segundo momento. Tratar-se-ia, portanto, de repensar tanto a ideia inicial do desejo como *falta de um objeto real*, como relação a algo determinado e que reside “no mundo”, no exterior do sujeito, quanto a de desejo como *relação a um objeto irreal*, o qual habita apenas a interioridade do sujeito. Pois destarte o aspecto em que se o considere, apontam Deleuze e Guattari, o desejo está numa “essência de falta”. Tal essência é radicalizada pela psicanálise, já que levando ao limite a ideia de uma produtividade fantasmática do desejo, pensa-o como uma sublimação necessária na relação com o mundo e, por isso, “reduplica” a falta,

³⁹ Ibidem, p. 17.

⁴⁰ Ibidem, p. 41.

“levando-a ao absoluto, fazendo dela uma ‘incurável insuficiência de ser’”⁴¹. Além da relação opositiva entre sujeito e mundo, trata-se, agora, de uma relação negativa subsistente entre desejo e desejado e que faz do desejo uma teatralização – um dispositivo que representa o real. O desejo passa a se apoiar em necessidades e sua positividade é reabsorvida nessa falta. A produção passa a ser produção de fantasma ou negação⁴².

Ora, é contra tal concepção idealista e cênica do desejo e da própria produtividade que é preciso retornar à acepção comum de produção como “produção industrial” e, em seguida, ao inconsciente como uma fábrica. Ao deixar de ser compreendido como um teatro, como uma atividade que representa sempre *outra coisa*, revela-se logo a dimensão positiva do desejo: nada lhe faltando, ele passa a ser criador; é o produtor do desejado e não se pauta ou se guia por ele. Se ele é criativo, portanto, é criador ou produtor da própria realidade (se ele não cria fantasma ou representação, “só pode sê-lo na realidade, e de realidade”). Tal “real” é aquele que provém da relação entre o desejo e os objetos parciais, infinitamente complexos e sem remissão a um todo, e que se apresentam sempre de uma forma já “maquinada”, vale dizer, trabalhada e produzida pelo inconsciente. Ao invés de um objeto exterior ao desejo e que poderia sobrevir a ele como falta – além do que seria então possível inquirir o estatuto desse objeto, sua “objetividade”, precedente à própria relação desejante –, o desejo tem como matéria-prima tais fragmentos que são os objetos parciais. Daí que é possível chegar a uma definição:

O desejo é esse conjunto de *sínteses passivas* que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente⁴³.

Com isso se chega também a uma definição não-dual, de modo que o desejo e o desejado, o desejo e seu objeto são um e o mesmo. Tal correlação é defendida desde o

⁴¹ “No nível mais baixo da interpretação isso significa que o objeto real que falta ao desejo remete, por sua vez, a uma produção natural ou social extrínseca, ao passo que o desejo produz intrinsecamente um imaginário que vem duplicar a realidade, como se houvesse ‘um objeto sonhado atrás de cada objeto real’ ou uma produção mental atrás das produções reais” (Ibidem, p. 42).

⁴² E nisso se ouve o eco da “aclimatação francesa do hegelianismo” que aponta Paulo Arantes, a qual prossegue até a psicanálise lacaniana que figura também como objeto de crítica em *O Anti-Édipo*: “diferença entre necessidade e desejo, a primeira nascida de uma tensão interna e satisfeita por um objeto real e específico, o segundo, que só tem realidade psíquica, imantado pela procura de um fantasma, sendo além do mais inconsciente e vinculado a signos infantis indestrutíveis; nestas condições estão dados os elementos da irredutibilidade lacaniana do desejo, nem visada de um objeto real nem demanda articulada”. ARANTES, Op. Cit., 1995, p. 22.

⁴³ Ibidem, p. 43.

início da obra, onde se prescreve tudo como “máquina” e “máquina de máquina”, uma espécie de infraestrutura maquinal do mundo, produzida por acoplamentos, cortes, fluxos, extrações etc. Essas formulações permitem ir ao encontro de uma *psiquiatria materialista*, a qual teria como diretriz “introduzir o desejo no mecanismo e introduzir a produção no desejo”⁴⁴. Vimos como a “maquinaria” que desenvolve *O Anti-Édipo* pode ser melhor compreendida a partir de uma “materialidade” já trabalhada nos escritos anteriores de Deleuze. Ao entrever em Espinosa uma física de corpos infinitamente pequenos, tão ínfimos que só se poderia tratar deles através de suas relações, o autor os qualifica como intensidades puras. Uma das dificuldades na definição da coisa como conjunto de relações entre tais partículas estava justamente em pensar tais relações como “relações puras”, vale dizer, puras relações sem termos e, assim, não as compreender a partir de uma unidade mínima anterior à toda relação e estática⁴⁵. Se vemos em Deleuze a tentativa de encontrar um “grão do real” em certos autores, é sobretudo por entrever neles uma precedência das forças e dos valores em relação à objetividade (Nietzsche), bem como do esforço simultâneo em conservar e expandir a si mesmo na definição de cada indivíduo (Espinosa), ou seja, na definição por aquilo que *podem*, pelas relações que são capazes de engendrar. Se se pensa um “mecanismo” n’*O Anti-Édipo*, por conseguinte, não se trata de uma remissão ao mecanicismo, já que vimos o quanto a categoria de “vida” e um certo “vitalismo”⁴⁶ habitam as análises de Deleuze, mas de um mecanismo capaz de ação indeterminada – a máquina desejante.

A segunda diretriz para uma psiquiatria materialista nos informa que seria preciso “introduzir a produção no desejo”, de modo que, agora, não estamos tratando apenas de *ação indeterminada* – o caráter desejante do mecanismo –, mas de *criação indeterminada*. Ora, tal aspecto já foi anunciado pelas inúmeras críticas à noção de negativo atrelada ao desejo. Se este não passa a existir motivado por um ente

⁴⁴ Ibidem, p. 38-39.

⁴⁵ É dada ênfase a esta dificuldade no curso de 17 de fevereiro de 1981, onde Deleuze procura definir o indivíduo como três dimensões, a saber: *relação*, *potência* e *modo*. É necessário um pensamento do infinito, o qual se desenvolve no século XVII e com o cálculo infinitesimal, para conceber uma relação pura, de modo que “o limite até o qual tende a relação, é a razão de conhecer a relação como independente de seus termos, isto é, dx e dy , e o infinito, o infinitamente pequeno, é a razão de ser da relação; com efeito, é a razão de ser de dy ”. DELEUZE, Op. Cit., 2009, p. 192; cf. DELEUZE, Op. Cit., 1962, p. 57-8.

⁴⁶ Mas é preciso ponderar, pensando um vitalismo alheio à toda forma de finalismo ou causa final. “Em geral o problema das relações partes-todo permanece também mal formulado pelo mecanicismo e pelo vitalismo clássicos, enquanto se considerar o todo quer como totalidade derivada das partes, quer como totalidade originária da qual emanam as partes, quer como totalização dialética. Tal como o vitalismo, o mecanicismo nunca apreendeu a natureza das máquinas desejantes, nem a dupla necessidade de introduzir tanto a produção no desejo como o desejo na mecânica”. DELEUZE-GUATTARI, Op. Cit., 2010, p. 64.

transcendente ou anterior a ele mesmo, o qual seria objeto de consumo, deleite, negação (nas acepções múltiplas da *Aufhebung* hegeliana), doravante o desejo é o responsável pelo desejado e por toda criação sua. Enquanto tal, define-se como uma instância produtora de realidade.

Mas é preciso ir mais fundo na crítica à noção de falta no desejo de modo a entender como é possível que tal concepção negativa e errônea tome forma, uma vez que é a partir da produção positiva que se dá toda relação de desejo e, por extensão, toda relação de sentido possível. É novamente em torno de uma inversão qualitativa que se vai reintroduzir a falta no desejo e o negativo na realidade. Como vimos, ao não se apoiar em necessidades preexistentes, seria preciso que o desejo, sob condições determinadas, possibilitasse ou criasse de alguma forma tais necessidades. Pois bem, Deleuze e Guattari argumentam que “a falta é um contrafeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social”⁴⁷, uma espécie de inversão entre a produção e o produto que faz com que o segundo anteceda o primeiro. Para Deleuze e para Guattari, tal inversão, se não encontra sua *raison d’être* num campo positivo de desejo, só pode ser desencadeada pelas circunstâncias nas quais o desejo é empreendido; mais que uma ontologia do desejo, portanto, é preciso fazer uma teoria social do desejo ou, por certo, aproximar a produção desejante da produção social⁴⁸.

IV

Por conseguinte, em *O Anti-Édipo*, a questão da falta e do negativo ganha contornos políticos. É a própria teoria que o demanda, já que se torna impossível pensar o registro do desejo como independente em relação à vida comum e à produção social. Não haveria ruptura entre desejo e sociedade, dizem Deleuze e Guattari, de forma que seus objetos, oriundos da produção desejante e da produção social, sejam objetos de um mesmo real e que haja uma “*coextensão do campo social e do desejo*”⁴⁹. Contudo, se

⁴⁷ Ibidem, p. 44.

⁴⁸ A teorização da “consciência servil” em Nietzsche prepara o lugar para este desejo reprimido, fixado em certas condições de reprodução. A duplicação do desejo que instaurava a negação (do senhor, pelo escravo) em sua base, agora cede lugar à representação edipiana que toma forma em toda e qualquer produção do inconsciente. Conforme Nietzsche “a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade” (NIETZSCHE, Op. Cit., 1998, p. 36). Aqui, tal duplicação passa a ser a do psicanalista quando toma o significado de toda ação com base em Édipo.

⁴⁹ DELEUZE-GUATTARI, Op. Cit., 2010, p. 47.

não há *diferença de natureza* entre eles, há, ao menos, uma *diferença de regime*, vale dizer, uma diferença nos modos de produção.⁵⁰ O desejo e o social não compõem duas realidades distintas; antes, são a mesma atividade ora subordinada a certas condições, ora à outras.

Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Há tão somente o desejo e o social, e nada mais.*⁵¹

Reintroduzir a ideia de falta no desejo como se estivesse na base dele, como falta original, contribui para a manutenção de uma ordem social determinada. Assim, poder-se-ia responder à pergunta colocada na obra de Espinoza e reiterada aqui, em *O Anti-Édipo*, a respeito da condição paradoxal dos povos que lutam por sua própria sujeição. É concebendo a vida como relação conflituosa a uma carência originária – a escassez na sociedade capitalista, o pecado e a culpa originais no cristianismo, a castração na psicanálise – que se dá ensejo à servidão voluntária; e é pensando o desejo de forma negativa, vale dizer, como relação a um transcendente, que é possível defender teoricamente esta concepção. Tal posição teórica parece ter suas duas maiores figuras no hegelianismo e na psicanálise⁵², a partir das obras estudadas, sendo que ambas partilham desta perspectiva de leitura do desejo. Deleuze e Guattari procuram desfazer tal inversão, de modo que a morte, a culpa, a escassez sejam produtos do desejo; e não este produto daquelas. Desse modo, defendem uma concepção positiva do desejo, capaz de criar a ideia errônea de falta, mas também de subvertê-la novamente, recuperando uma potência revolucionária própria às máquinas desejantes.

⁵⁰ Ibidem, pp. 55; 78.

⁵¹ Ibidem, p. 46

⁵² “É que a castração como estado analisável (ou inalisável, como um rochedo último) é, sobretudo, o efeito da castração como ato psicanalítico” (Ibidem, p. 93). Na psicanálise a diferença de regime entre produção social e desejante se intensifica justamente com a inserção do Complexo de Édipo. Pois ao se tornar princípio explicativo das sínteses do inconsciente, compromete toda sua produção num jogo entre o objeto e sua relação com a estrutura parental. “Toda *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos jogos sombrios do representante e do representado na representação [...] a produção vem a ser apenas produção de fantasmas, produção de expressão” (Ibidem, p. 77-78). Esta reviravolta é crucial e une a crítica de *O Anti-Édipo* àquela das obras anteriores: o caráter produtivo do inconsciente é substituído por um poder geral de criar e reproduzir representações, sendo que tal substituição entre produção ativa e reprodução passiva é a mesma operada pelas forças reativas aliadas à negação, ao desviar a potência de agir daquilo que ela pode e a assujeitar a um ideal transcendente.

A existência maciça de uma repressão social que incide sobre a produção desejante não afeta em nada nosso princípio: o desejo produz real, ou a produção desejante não é outra coisa senão a produção social⁵³.

Há ainda a possibilidade, destarte o uso transcendente e repressivo que as instituições sociais fazem de todo mecanismo desejante, de pensar formas de reaproximação entre a produção social e a produção desejante – de aumentar o coeficiente de afinidade entre elas – ajustando a primeira à segunda. A conquista dessa possibilidade parece ser o que está em jogo na obra de Deleuze e Guattari, da qual esboçamos certos aspectos teóricos, uma vez que ela se baseia na defesa de uma concepção produtiva e positiva do desejo. Segundo ela, o desejo não estaria indefinidamente fadado ao fracasso, sujeito a uma busca inesgotável de preenchimento, já que nada falta a ele – não é, como havíamos assinalado à guisa de definição, um “desejo do outro”. O drama hegeliano que deu lugar a um drama psicanalítico⁵⁴, ainda precisa ser confrontado com a teoria de Deleuze e Guattari em seus agenciamentos através da esquizoanálise. Antes disso, porém, é salutar notar como a alternativa a este drama do desejo, para Deleuze, já perseverava na história da filosofia.

Lucrécio denunciando a perturbação da alma e aqueles que dela precisam para instalar seu poder – Espinoza denunciando a tristeza, todas as causas da tristeza, todos os que fundam seu poder no seio dessa tristeza – Nietzsche denunciando o ressentimento, a má consciência, o poder do negativo que lhes serve de princípio: ‘inaturalidade’ de uma filosofia que tem como objeto libertar⁵⁵.

Bibliografia

ALLIEZ, Eric. *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*. Paris: Vrin, 1995.

ARANTES, P. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In: *Psicol. USP*. São Paulo, v. 6, nº 2, 1995, p. 11-38.

BUTLER, Judith. *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

_____. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.

⁵³ Ibidem, p. 48.

⁵⁴ “o drama hegeliano que toda subjetividade deve sofrer: como pode uma negação, através da auto-negação, situar a si mesma como um ser positivo?”. BUTLER, *Subjects of desire*, 1987, p. 170.

⁵⁵ DELEUZE, Op. Cit., 1962, p. 218.

_____. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EdUECE, 2009.

_____. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Ediciones Catedra, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. 2ª Edição. Paris: Aubier 1941.

HYPPOLITE, Jean. *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1946.

_____. "Ruse de la raison et histoire chez Hegel" (1952) in: *Figures de la Pensée Philosophique*. Paris: PUF, 1971.

_____. "La phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine" (1955). in: *Figures de la Pensée Philosophique I*. Paris: PUF, 1971.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wihelm. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Pauklo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Recebido em: 02/01/2017

Aprovado em: 09/04/2017