

Deleuze e Artaud: um passeio pelo *corpo sem órgãos*ⁱ

Márcio Salesⁱⁱ

“Sou aquele que conhece os recantos da perda” (Artaud)

“O que é primeiro não é a plenitude do ser, é a fenda e a fissura, a erosão e o dilaceramento, a intermitência e a privação corrosiva. Ser e não ser, é essa falta do ser, falta viva que torna a vida desfalecente, inacessível e inexprimível, exceto pelo grito de uma feroz ausência” (Blanchot)

“Artaud pressente um processo generalizado de pensar, que não pode abrigar-se sob uma imagem dogmática tranquilizadora, mas se confunde, ao contrário, com a destruição completa desta imagem. (...) Ele persegue em tudo isto a terrível revelação de um pensamento sem imagem e a conquista de um novo direito que não se deixa representar” (Deleuze)

Como o título do artigo sugere, a intenção aqui não é explorar os diversos aspectos da leitura que Deleuze faz de Artaud. Também não se trata de um estudo detalhado e conclusivo acerca do *corpo sem órgãos*. Se se trata de um pensamento que não se deixa representar, seria um contra-senso pretender esgotar um conceito tão vital. Por isso prefiro chamar de passeio. E como tal, vale não pelo lugar que se pretende chegar – o lugar é sempre um pretexto – mas pela própria experiência da caminhada. A leitura aqui exposta consiste em colocar em evidência algumas passagens de Deleuze que se relacionam com a noção de *corpo sem órgãos* (CsO).

I. O CsO e as instituições de poder: contra o organismo

Quando Deleuze fala do *corpo sem órgãos*, ele sozinho ou em parceria com Guattari, assim o faz em referência direta a Artaud e, mais precisamente, ao seu texto-manifesto *Para acabar com o julgamento de Deus*, do qual destaco aqui a parte final:

*O homem é enfermo porque é mal construído.
Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animalúculo que o corrói mortalmente,*

*deus
e juntamente com deus
os seus órgãos*

*Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força
mas não existe coisa mais inútil que um órgão.*

*Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos,
então o terão libertado dos seus automatismos
e devolvido sua verdadeira liberdade.
Então poderão ensiná-lo a dançar às avessas
como no delírio dos bailes populares
e esse avesso será
seu verdadeiro lugar.*

É assim que Artaud conclui seu manifesto. Contra Deus e, juntamente com ele, seus órgãos. Os órgãos de Deus definem um império. O ímpeto de tudo regular, definir, delimitar. Arrumar um território de modo que tudo permaneça no seu devido lugar. Deus é sinônimo de ordem estabelecida, verdade acabada, perfeição ideal e plenitude. Sendo assim, o seu julgamento consiste em estabelecer um critério de verdade que sirva de parâmetro para qualquer existência. Trata-se de um julgamento que é coextensivo a toda forma de governo sobre o outro, que domestica o corpo tornando-o dócil e submisso; portanto, refere-se a uma relação de poder cuja configuração aponta para o domínio sobre o outro e seu controle.

Os órgãos definem uma organização – e “o corpo sofre por estar assim organizado” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 20). Mas o problema maior não está na organização, mas nos seus efeitos. Organizar para quê? Para expandir ou para reter? Para aumentar a potência ou para diminuí-la? A questão em Artaud é que os órgãos de Deus organizam um julgamento e não um movimento. E julgar é arbitrar, sentenciar, condenar. Ações que designam controle e submissão. Daí Deleuze afirmar que os inimigos do CsO não são os órgãos, mas os organismos (cf. DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 21). O organismo é o funcionamento dos órgãos com seus mecanismos de poder. Neste sentido, um organismo é o que classifica, delimita, ordena, hierarquiza, enfim, se organiza em torno de um centro de normalidade. A sociedade e seus órgãos, seus aparelhos, seus dispositivos de poder. Dizer não ao julgamento de Deus é dizer não ao aparelho de Estado, entendendo tal julgamento não apenas no sentido religioso, mas coextensivo a todas as formas de dominação, sejam elas macro ou microfísicas. Segundo Deleuze e Guattari, “o organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre

o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil” (*idem*, p. 21). Tudo aquilo que foi brilhantemente mostrado por Foucault acerca das sociedades disciplinares. No final das contas o que se tem é um modo de ser acuado pelas diferentes instâncias de julgamento – ou dispositivos de poder – sempre prontas para *vigiar e punir*. O que está em jogo nos mecanismos de poder é sempre uma significação e um sujeito; um sentido e uma subjetividade. Diz Deleuze: “O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito” (*idem*). Por isso que o CsO está para além de toda interpretação e toda subjetivação. Trata-se antes de experimentar e de *dessubjetivar*.

Enquanto que a idéia de Deus consiste naquilo que institui, determina, delimita e controla, a afirmação do CsO é a afirmação de um modo de existência livre em relação a qualquer tipo de *instituição*, seja ela pessoal ou coletiva. A idéia de Deus introduz no coração do homem o sentimento de uma dívida infinita e autoriza o surgimento de instituições que irão cobrar esta dívida. A partir do pecado original e de sua redenção toda a raça humana deve um favor a Deus. Esta é a condição do julgamento: “‘a consciência de ter uma dívida para com a divindade’, a aventura da dívida à medida que ela mesma se torna *infinita*, portanto, impagável” (1997, p. 143). Deus representando o direito de julgar em decorrência de uma dívida que não foi paga, nem nunca será.

Mas poderia o homem viver sem instituições ou fora delas? Deleuze, na década de 50, já havia chamado a atenção para a necessidade de instituições e da sua relação com os instintos. As instituições são um modo de satisfazer os instintos. Diz: “o dinheiro livra da fome, com a condição de se tê-lo”; “o casamento poupa do trabalho de se procurar um parceiro” (2006, p. 29). Ao contrário da lei que limita as ações, as instituições as organizam sendo, portanto, inventivas. No entanto, Deleuze assinala que “se é verdade que a tendência se satisfaz na instituição, a instituição não se explica pela tendência” (*idem*, p. 30); ou seja, não há entre instintos e instituições uma continuidade necessária, uma conformidade espontânea, um entrelaçamento sempre ajustado. “O desejo de abrir o apetite não explica o aperitivo, porque há mil outras maneiras de abrir o apetite” (*idem*). O problema surge quando a instituição detém a forma de satisfazer a tendência, quando ela monopoliza a resposta ao instinto, quando ela condiciona e limita a experiência. Neste caso, diz Deleuze, “a tendência é satisfeita por meios que não dependem dela” (*idem*); por meios considerados ideais, que muitas vezes se cristalizam

no corpo social e se tornam despóticos. E assim se transformam em julgamento divino e verdade suprema e autoritária. “A instituição social remete-nos a uma atividade social constitutiva de modelos dos quais não somos conscientes, e que não se explicam pela tendência ou pela utilidade” (*idem*). Ao invés de meio a instituição cumpre o papel de fim em si mesmo a partir do qual as tendências devem se enquadrar. De expressão dos instintos ela se torna uma prisão. Para Deleuze, “toda instituição impõe ao nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dão à nossa inteligência um saber” (*idem*, p. 31). Em outras palavras, a instituição é uma forma de poder que, aliada ao saber, produz identidades fixas, sejam pessoais ou sociais, em nome de uma verdade soberana.

Contra o julgamento de Deus, contra o organismo, contra as instituições, mas não fora das relações de poder. Não existe um fora do poder. Se há uma luta ela se dá em meio às relações de poder. É de dentro que se mina a estratificação. Não é opondo uma forma à outra, mas instaurando uma fissura que permita a variação acontecer. Resistir ao poder não significa ir contra ele, não significa se opor ao poder, colocar-se do lado de fora do poder, mas, inserido no jogo, nas próprias relações de poder, fazer com que se proliferem as variáveis. Afirmam Deleuze e Guattari: “Na palavra de ordem, a vida deve responder à resposta da morte, não fugindo, mas fazendo com que a fuga aja e crie (...) – transformar as composições de ordem em composições de passagens” (1995, p. 58 e 59). Por isso que Deleuze associa o corpo sem órgãos ao devir-criança. “As crianças são rápidas porque sabem deslizar entre” (1998c, p. 42). E para ele esta é “a única maneira de sair dos dualismos, estar-entre, passar entre, *intermezzo*, (...) não é criança que torna-se adulto, é o devir-criança que faz uma juventude universal” (DELEUZE e GUATARI, 1997, p. 69).” Não se trata, pois, de uma luta contra o poder, mas contra as formas de poder dominadoras que modelam as experiências e determinam como se deve viver.

II. O CsO e a ausência: a plenitude da vida

O CsO é um corpo vazado por onde passam as forças que promovem as ações. Portanto, um corpo marcado pelo signo da ausência – *sem* – mas pleno de vida; uma vez que vida é ação, atividade. Neste sentido, o CsO é o lugar vazio, a perda, a ausência, o *impoder* – a falta fundamental. Ou ainda, conforme as palavras de Deleuze, a linha de fuga. Mas esta fuga não implica uma fraqueza. Pelo contrário, trata-se de excesso de

força. As intensidades que constituem o CsO são tamanhas que expulsam todo e qualquer significado fazendo do corpo um lugar de passagem. Resta sempre o vazio a ser preenchido. Se é possível falar em falta em relação ao CsO trata-se de uma falta fundamental que designa a incompletude, o ser inacabado, o processo constante de construção dos modos de subjetivação. E se é possível falar em perda, isto se dá no sentido de um esquecimento do próprio EU; ou seja, de uma forma de *dessubjetivação*. Por isso é *impoder* e não impotência. O *impoder* é a potência de romper com os poderes constituídos; é a própria recusa do julgamento de Deus.

O CsO é o lugar da experimentação. É o rompimento com qualquer passado ou valor que se imponha tentando imobilizar a potência criativa da existência. Por isso que ele aparece como uma máquina *para acabar com o juízo de Deus*. A afirmação do CsO se dá no sentido de arrancar o desejo da falta e compreendê-lo enquanto força produtiva, ou seja, em toda a sua positividade. Sendo assim, o CsO remete ao desejo – “de todo modo você faz um, não pode desejar sem fazê-lo – e ele espera por você, é um exercício, uma experimentação inevitável” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 9). Não há desejo que não parta de um CsO. “O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)” (*idem*, p. 15). Enquanto para a psicanálise o desejo aparece vinculado à falta, com o CsO não há falta nenhuma, mas apenas uma força transbordante, um excesso, um fluxo, uma enxurrada. Por isso ele é sequer um conceito, mas uma prática, um exercício, uma experimentação da própria vida em sua potência criativa.

III. O CsO e o devir: as forças pedem passagem

O CsO é o próprio devir incorporado. O devir, para Deleuze, é sempre uma experiência marginal; ele age incomodando as estratificações e as segmentações. Ele rejeita ser sugado pelo centro procurando então as margens, as brechas, as fissuras, levando ao delírio as formas de identidade. O devir é uma experiência subterrânea no sentido de forças invisíveis que não podem ser capturadas por um centro de poder. Por isso que o devir é sempre um devir menor. E o corpo um corpo *sem*. O menor ou o sem não designa neste caso uma diminuição, falta ou pobreza. Se é possível falar de uma pobreza na condição de menor ou do sem órgãos, essa pobreza diz respeito à

possibilidade de não de fixar, de não ter terra, de não ter chão – “essa pobreza não é uma falta, mas um vazio ou uma eclipse que faz com que se contorne uma constante sem se engajar nela, ou que se aborde por baixo ou por cima sem nela se instalar” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 50). A condição da pobreza sinaliza o desapego, portanto, um estado de liberdade. “Assiste-se, dos dois lados, a uma recusa de pontos de referência, a uma dissolução da forma constante em benefício das diferenças de dinâmica” (*idem*). É por isso que é possível falar de um devir-criança mesmo em relação ao adulto, pois não se trata de um decalque, de uma transposição, mas de um encontro de potências, de variação de intensidades, de simbiose de mundos.

Mas além da forma da resistência, o devir se afirma na invenção e na própria afirmação. Por isso ele é também revolucionário, uma vez que não pretende se limitar ao que já existe nem legitimar o que já está dado. Enfatiza Deleuze: “Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade” (1998c, p. 10). Ele tem mais a ver com linhas que nos atravessam, forças que nos afetam, enfim, devires que nos arrastam para outros lugares e dissolvem nosso chão, nosso território – pura desterritorialização. Por isso o corpo do devir é o corpo sem órgãos. Com o CsO não há falta nenhuma, mas apenas uma força transbordante, um excesso, um fluxo, uma enxurrada. O CsO é a abertura para a passagem da invenção. Reinventar o papel dos órgãos, embaralhá-los, confundi-los para por em jogo, em movimento novas composições que acentuem a riqueza produtiva da vida. “Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o ventre?” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 11). Dar novos usos às palavras velhas, novos sentidos aos mundos já existentes e criar outros tantos. Para isso é preciso esquecer o sabido, esvaziar-se do conteúdo apreendido. “Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide” (*idem*). Dizer não ao passado que tenta se impor, às tradições que fazem de tudo para se preservarem, à voz que vem do alto, aos valores eternos, ao mundo das idéias, a toda transcendência que defende uma verdade soberana. Enfim, dizer não ao juízo de Deus.

É sempre uma questão de experiência. Jamais interpretar. A interpretação remete a um significado já existente, enquanto a experimentação remete ao novo que está por vir. Estar preso ao passado, ao sabido, à legitimação do que já se sabe é mortificar a

própria existência, é tirar-lhe seu vigor, sua juventude, sua meninice, seu devir-criança que expressa a alegria de viver, de dançar, de brincar, de imaginar e de criar.

Deleuze refere-se ainda ao devir como *encontros nupciais* que se dão entre as coisas. Como, por exemplo, o encontro entre a vespa e a orquídea, entre o carrapato e o cachorro, entre o homem e a criança. As núpcias não se reduzem a um par, a uma máquina binária do tipo macho e fêmea, homem e mulher, adulto e criança; elas são mais uma conspiração, uma possibilidade de encontros, mesmo os menos comuns. São capturas; dupla captura entre dois reinos distintos. O encontro da vespa e da orquídea faz parte de um mesmo devir em que “a vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa” (1998c, p. 10). Há uma simpatia, uma atração dos corpos, uma sede de amizade e convivência. É que as coisas no mundo são cheias de intensidades e se definem pela capacidade de afetar e ser afetado. Tudo faz parte de um universo em relação, dos encontros que produzem alegria ou tristeza, das forças que compõem ou destroem as relações.

Devir enquanto afetos que se formam no encontro. “Os afetos são devires: ora eles nos enfraquecem, quando diminuem nossa potência de agir e decompõem nossas relações (tristeza), ora nos tornam mais fortes, quando aumentam nossa potência e nos fazem entrar em um indivíduo mais vasto ou superior (alegria)” (*idem*, p. 73 e 74). Somos afetados a todo o momento, mas não sabemos nem como, nem quando, nem mesmo por quem o nosso corpo será afetado. É tudo por conta do devir. É tudo um devir, um movimento sem escala. Mas ao sermos afetados enfraquecemos ou nos fortalecemos. A vida passa e se expande ou ela é retida e se contrai. Agimos e criamos ou mergulhamos na inércia e sucumbimos. Os afetos estão presentes em tudo e são eles que definem a nossa relação, nossos desejos, nossas ações. “Os corpos não se definem por seu gênero ou sua espécie, por seus órgãos e suas funções, mas por aquilo que podem, pelos afetos dos quais são capazes, tanto na paixão quanto na ação. Você ainda não definiu um animal enquanto não tiver feito a lista de seus afetos. Neste sentido, há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre um cavalo de trabalho e um boi” (*idem*, p. 74). O devir é o que estabelece uma relação afetiva com as coisas. Não se trata de filiação. “O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem

qualquer filiação possível” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 19). Assim um devir-criança diz respeito à simpatia que se tem com uma força molecular que remete ao infantil, ao primaveril e que sequer se reduz a qualquer criança em particular ou à sua representação molar. “Sim, todos os devires são moleculares; o animal, a flor ou a pedra que nos tornamos são coletividades moleculares, hecceidades, e não formas, objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós, e que reconhecemos à força de experiência, de ciência ou de hábito. Ora, se isso é verdade, é preciso dizê-lo das coisas humanas também: há um devir-mulher, um devir-criança, que não se parecem com a mulher ou com a criança como entidades molares bem distintas” (*idem*, p. 67). Mais adiante acrescentam: “É certo que a política molecular passa pela moça e pela criança. Mas é certo também que as moças e as crianças não extraem suas forças do estatuto molar que as doma, nem do organismo e da subjetividade que recebem; elas extraem todas suas forças do devir molecular que elas fazem passar entre os sexos e as idades, devir-criança do adulto como da criança, devir-mulher do homem como da mulher. A moça e a criança não se tornam, é o próprio devir que é criança ou moça. A criança não se torna adulto, assim como a moça não se torna mulher; mas a moça é o devir-mulher de cada sexo, como a criança é o devir-jovem de cada idade. Saber envelhecer não é permanecer jovem, é extrair de sua idade as partículas, as velocidades e lentidões, os fluxos que constituem a juventude desta idade” (*idem*, p. 70).

Deleuze chega a se referir ao devir como uma força cósmica. “A obra gaguejante de Biely, Kotik Letaiev, lançada num devir-criança que não é eu, mas cosmos, explosão de mundo: uma infância que não é a minha, que não é uma recordação, mas um bloco, um fragmento anônimo infinito, um devir sempre contemporâneo” (1997, p. 129). A questão gira em torno das combinações variáveis possíveis de serem feitas no universo; as conspirações que tornam algo próximo do seu outro. Próximo não no sentido físico ou espiritual, mas no sentido dos afetos. “Daí a força da questão de Espinoza: *o que pode um corpo?* De que afetos é ele capaz?” (1998c, p. 73). Tudo acontece no encontro dos corpos. Daí Deleuze concluir que “um animal se define menos por seu gênero ou sua espécie, seus órgãos e suas funções, do que pelos agenciamentos nos quais ele entra” (*idem*, p. 83).

Por isso que o devir não é imitar. Não é o homem querer ser uma criança, mas é uma relação de afetação mútua entre ele e a criança em que ambos se transformam, em que um se alimenta do outro provocando o que Deleuze chama de evolução a-paralela: “os dois formando um único devir, um único bloco, uma evolução a-paralela, de modo

algum uma troca, mas ‘uma confiança sem interlocutor possível’” (*idem*, p. 11). O encontro não é uma troca, mas uma mistura, uma vizinhança. Não há uma negociação, mas uma conspiração, uma confiança, um segredo, uma revolução silenciosa. Em suma, uma amizade: “uma criança molecular é produzida... uma criança coexiste conosco numa zona de vizinhança ou num bloco de devir, numa linha de desterritorialização que nos arrasta a ambos – contrariamente à criança que fomos, da qual nos lembramos ou que fantasmamos, a criança molar da qual o adulto é o futuro” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 92).

IV. O CsO e sua composição: como criar para si um CsO

Deleuze e Guattari traçaram um plano para a fabricação de um CsO. *Como criar para si um corpo sem órgãos* é o título de um platô que remete ao dia 28 de novembro de 1947. Data do texto-manifesto de Artaud. Essa inscrição sugere a possibilidade de uma interferência do sujeito em si mesmo. Ela se coloca na linha da problematização de *como alguém se torna o que é*, que vai de Píndaro a Nietzsche e se estende até Deleuze, Guattari e Foucault. Mas aqui o tornar-se alguma coisa, a fabricação de si mesmo não se dá no sentido de uma subjetividade. Não se trata de constituir a si mesmo como sujeito; mas, ao contrário, no sentido de se esvaziar enquanto tal, ou seja, se *dessubjetivar*. Isto porque a noção de subjetividade ou ponto de subjetivação remete a uma estratificação da experiência de si mesmo; consiste em criar para si uma identidade, um solo firme, uma vida ancorada nas verdades determinadas. E isto implicaria em renunciar a todo dinamismo da existência e inserir-se numa perspectiva que recusa a diferença e a mudança. Isto é, implica em negar a própria vida enquanto potência criativa, enquanto devir.

Em todo caso, há uma batalha de forças que é travada o tempo todo e põe em risco a própria existência. Por um lado, a estratificação que cria significâncias e subjetivações através de um jogo de poder; do outro lado, a linha de fuga que tudo desterritorializa podendo arrastar o indivíduo para uma espécie de buraco negro. É aí então que surge a necessidade do governo de si. Mas não no sentido de um sujeito soberano capaz de fundar a si mesmo; mas de uma maneira de assumir-se como processo. Criar para si um CsO que seja mediado não por uma consciência soberana, mas por uma experimentação contínua que permita a vida fluir em sua criatividade. Permitir que os fluxos, as intensidades passem ao invés de serem bloqueados.

A criação do CsO exige prudência. Afirmam Deleuze e Guattari: “Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação; injeções de prudência” (1996, p. 11). A prudência impede de o CsO sucumbir no buraco negro, ou seja, na morte ou na loucura (cf. *idem*, p. 22). A questão da prudência remete ao cuidado que se deve ter para consigo mesmo. Remete também aos exercícios regrados na experimentação de si mesmo, tal como se via entre os greco-romanos, por exemplo, os estóicos. Não se cultiva um CsO sem essa medida de prudência, sem um programa, sem uma ascese. Não para atingir uma meta ou um ideal, mas para usufruir ao máximo da experimentação.

Buscar um CsO é buscar a possibilidade de novos afetos e, conseqüentemente, novos desejos. Um encontro pode possibilitar o surgimento de um novo afeto que irá desencadear um novo desejo. O CsO é a abertura de um canal para a passagem dos afetos. Afetar e ser afetado. Quando os órgãos estão aí, cada qual em seu lugar e desempenhando a sua função, tudo está definido e nenhum afeto novo se torna possível. Os órgãos obstruem a livre passagem dos afetos permitindo apenas os afetos e os desejos já apreendidos, já consolidados. Criar um CsO não é constituir uma figura, mas provocar o seu esvaziamento. Isto é muito importante porque uma pessoa ou um grupo pode reivindicar o direito de se expressar de uma certa maneira, de desejar do seu modo, de experimentar a vida por uma certa perspectiva, mas pode cair no perigo de reivindicar uma identidade fascista, um formato de vida em nome da diferença. O que seria cair na mesma armadilha que aprisiona os afetos. Pois a questão não é experimentar de uma certa maneira, mas experimentar para outras maneiras possíveis. Não é, pois, formar um tipo, mas fazê-lo escorregar. É neste sentido que se exige a prudência para “definir o que passa e o que não passa, o que faz passar e o que impede passar” (*idem*, p. 13).

Na fabricação do CsO ocorre uma inversão de signos e, portanto, um deslocamento de regime de signos. Pois as intensidades são sentidas e vividas como afetos múltiplos. É assim que uma pessoa pode encontrar um animal, ser afetada por ele e estabelecer um campo de intensidade – um CsO – que possibilite um devir-animal, ou seja, um desejo que o ligue ao animal e proporcione novos agenciamentos. Por isso que um agenciamento não é pessoal, pois depende dos encontros e do CsO: “instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por

segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra” (*idem*, p. 24). Não se deseja a terra para nela se enraizar, mas como ponto de fuga para um outro lugar, ponto de passagem. A meta não é, pois, o fim; mas a metamorfose de si mesmo. “É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjugação de fluxos, *continuun* de intensidades” (*idem*).

V. O CsO canceroso: a viagem sem fim e o fim da viagem

Experimentar é cultivar encontros. Experimente este livro! Experimente este filme! Experimente esta criança! Nada mais que encontros. Encontrar e deixar-se encontrar. A experimentação exige atenção, exige cuidado para que o CsO que está sendo fabricado não se transforme em um corpo canceroso. “Como criar para si um CsO sem que seja o CsO canceroso de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranóico ou de um hipocondríaco?” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 26). Experimentar sempre com prudência. Retomando a questão da prudência, é preciso ainda dizer que ela não se confunde com o medo. Algo do tipo: alguém já experimentou isso e se deu mal. Não é a experimentação disso ou daquilo, mas a experimentação da própria intensidade. Encontramos várias pessoas ou coisas ao longo de um dia; muitas são indiferentes, já outras nos afetam. O jogo dos afetos tem a ver com a intensidade de cada encontro e o agenciamento que eles produzem: de alegria ou de tristeza, de criação ou de destruição. Experimenta-se pois as intensidades. Sendo assim, não se encontra nunca pessoas ou coisas, mas forças. Os encontros nunca são pessoais, mas encontros de intensidades. Quando o encontro é conduzido por e para um CsO ele é cheio de intensidades. Por isso, para Deleuze e Guattari, o CsO é o ovo. “O ovo designa sempre esta realidade intensiva, não indiferenciada, mas onde as coisas, os órgãos, se distinguem unicamente por gradientes, migrações, zonas de vizinhança” (*idem*, p. 27). Encontro uma criança; não é a criança pessoa, nem a recordação da própria infância, mas uma criança enquanto força viva – um devir-criança. Dizem ainda: “O CsO é bloco de infância, devir, o contrário da recordação de infância” (*idem*). Desejar o mundo infantil não significa que se está regredindo ou fugindo da própria realidade, mas constituindo para si um CsO em que a força de uma criança pede passagem.

Por isso Deleuze e Guattari afirmam: “É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive para opô-las a

seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequena rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante” (*idem*, p. 23). A prudência exige esse estado de conservação provisório, de manter-se dentro, de estar ali, mas para logo dar o bote. Uma astúcia, uma visão estratégica, um domínio de si, a arte das sutilezas. Um trabalho que exige paciência e muita perseverança, pois ele vai minando os pontos frágeis e rompendo a rigidez de um sistema, fazendo com que vaze, com que escoe e seja arrastado por um fluxo de novas intensidades. Não se pode precipitar, assustar, alarmar, querer desestratificar grosseiramente. Alertam: “*eles haviam se esvaziado de seus órgãos* ao invés de buscar os pontos nos quais podiam paciente e momentaneamente desfazer esta organização dos órgãos que se chama organismo” (*idem*). Sempre é uma tarefa do momento, do presente, pois o que desterritorializa logo se reterritorializa e cria um novo estrato. “Isso porque o CsO não pára de oscilar entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera. Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano” (*idem*). O radicalismo da viagem pode provocar uma ruptura tal que não haja mais qualquer interface com a realidade; antes, um bloqueio: a loucura ou a morte. Risco que deve ser analisado com prudência. Não se trata de fazer concessão ou de manter-se em cima do muro. É muito mais uma questão de estratégia. O agenciamento é uma estratégia de vida em que se arrisca, mas com prudência. Caso contrário pode-se ter uma queda suicida.

VI. O CsO leve e bailante: sob o signo da liberdade

É preciso deixar claro que para Deleuze o CsO aponta para a liberdade. A luta não se dá contra um estado de coisa, contra uma forma ou contra um modo de subjetivação. A luta é contra uma percepção estreita, despótica, autoritarista que resume tudo a uma só verdade. Contra esta visão e pela afirmação de uma postura libertária. É claro que há estratos, sedimentações, territórios, sujeitos, significantes e identidades. Mas tudo isso é atravessado por linhas que arrastam para outros planos, para outros regimes de signos, para outras experimentações. Não há, pois, um dualismo: de um lado o molar, a segmentaridade dura; e do outro o molecular, a linha de fuga – para Deleuze, “não basta opor abstratamente os estratos e o CsO” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.

25). Ambos participam de um mesmo processo que diz respeito ao fluxo da existência, à evolução do mundo, à velocidade das forças. É neste sentido também que não há um dentro e um fora, pois não se agencia uma desterritorialização senão a partir do próprio território. O dentro e o fora não passam de uma dobra que consiste na mudança do olhar. Pensar o CsO é experimentar as conexões, as mudanças, as fissuras, as linhas que compõem cada mapa existencial e que suscitam os problemas de cada atualidade.

A experimentação do CsO remete ao novo que está por vir. Em vez de legitimar o julgamento de Deus, pôr fim ao julgamento para que não ofusque a vida em sua meninice – leve e bailante. Eis a força do CsO.

Referências bibliográficas

ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1983.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998b.

_____. *Diálogos*. (com Claire Parnet). Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998c.

_____. “Para dar um fim ao juízo”. In: *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1997.

_____. “Instintos e instituições”. [texto de 1955] In: *A ilha deserta e outros textos*. Organização de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Deux regimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003.

_____; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: 34, 1995.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

_____. *O anti-édipo*. Tradução de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.

LINS, Daniel. *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

ⁱ Capítulo do livro *Deleuze hoje*, organizado por Sandro K. Fornazari, Ed. Fap-Unifesp: 2014. p. 491-508.

ⁱⁱ Doutor em Filosofia pela UERJ e professor de Filosofia da Educação no ISERJ/FAETEC.