

Artaud: desfazer e refazer-se corpo ou como sobreviver ao fim do mundo

por LARISSA DRIGO AGOSTINHO*

Abstract

The purpose of this text is to explore one of the fundamental concepts of Anti-Oedipus, namely, the body without organs. As it was discovered by Artaud, the texts in which he recounts this experience will guide us in our exploration. We try to expose and explain the presence of the death instinct in *Anti-Oedipus*, since this is how the body without organs is defined, based on the work of Tosquelles, who considered psychosis as an existential experience of the end of the world, as an encounter with finitude. Experience that oscillates between several “clinical categories” and whose understanding is determinant in the establishment of a diagnosis and a treatment. We emphasize importance of the death instinct, not as a transcendent principle, but as an element of the unconscious and for this reason it is fundamental to understand what is in stake in the experience of schizophrenia, according to Deleuze and Guattari. The relevance of this article lies in the attempt to think about the place of aesthetic experience in the clinic and the importance of the experience of schizophrenia for philosophy.

Eu estou no ponto em que eu não toco mais na vida, mas em mim tenho todos os apetites e a titilação insistente do ser. Só me resta uma ocupação, me refazer.

Artaud, Pèse-nerfs

O fim do mundo e a construção de um outro mundo possível

O corpo sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível. Antonin Artaud o descobriu, lá onde ele estava, sem forma e sem figura. Instinto de morte, esse é o seu nome, e a morte não é sem modelos. Porque o desejo deseja também a morte, porque o corpo pleno da morte é seu motor imóvel, como ele deseja a vida, porque os órgãos da vida são a *working machine*. Não perguntaremos como eles funcionam juntos, essa questão é produto da abstração. As máquinas desejantes só funcionam desajustadas (“*détraqués*”), desajustando-se sem parar (“*en se détraquant sans cesse*”). (Deleuze & Guattari 1972: 16)

* Pós-doutoranda pela Universidade de São Paulo e doutora pela Universidade de Paris IV-Sorbonne. E-mail: larissa_drigo@yahoo.com.br. Essa pesquisa é financiada pela Fapesp.

Se Antonin Artaud *descobriu* o corpo sem órgãos isso se deve ao fato de que ele foi, como diz Tosquelles, diagnosticado com esquizofrenia. E a experiência da esquizofrenia pode ser marcada pelo que Tosquelles chamou de experiência vivida do fim do mundo. Trata-se de um encontro com o Nada, com a finitude, com a morte. Uma experiência de transformação que, se não define por si só o que é a esquizofrenia - já que mesmo as pessoas ditas “normais” podem ter uma experiência dessa natureza - é fundamental para compreender as evoluções de quadros de psicose que podem justamente passar por fases distintas, com delírios como os paranoicos ou erotomaníacos. Essa talvez seja o início de uma reflexão que vai servir de base para o *Anti-Édipo*, a ideia de que a esquizofrenia é um processo, assim como as psicoses em geral o são e seus quadros evolutivos estão sujeitos a oscilações e transformações.

Tosquelles foi fundamental para o desenvolvimento da psicoterapia institucional na França, justamente por compreender que a esquizofrenia (ou a psicose em geral) é um processo que tende a fracassar diante das dificuldades de diagnóstico e da natureza do tratamento a que os pacientes tendem a ser submetidos. Uma de suas ideias mais originais e fundamental para o *Anti-Édipo* é a de considerar que a dita «dissolução que ameaça a personalidade e suas atividades se vê contrariada pela impulsão a alcançar uma forma de vida coerente, uma nova forma de vida “racional”». Como se a “vida coerente”, “racional” fosse, justamente, responsável pelo bloqueio do processo esquizofrênico. No entanto, Tosquelles ressalta que a nova vida anormal e caricatural tem em comum com a normalidade um fato fundamental: o de colocar ordem no mundo e de assegurar à personalidade uma unidade por *centralização mágica* (Tosquelles 2012: 94).

O fim do mundo pode não ser um fato objetivo, mas uma profecia, portanto, separado do eu. A ameaça do acontecimento catastrófico engaja o indivíduo em pesquisas e buscas que podem tomar um caráter conscientemente religioso ou mitológico. Vivida como experiência interior, a expressão poética não é suficiente mesmo para aqueles que se consagram conscientemente a ela, como é o caso de Artaud. Tosquelles afirma que a experiência vivida da morte e o sentimento nascente de fim do mundo como descritos em “A arte e a morte” não tem apenas um valor literário. Podemos acrescentar que essa experiência se propaga por toda a obra de Artaud.

Artaud nunca recusou o lugar do doente, do sofrimento, o lugar da loucura. Muito pelo contrário, era capaz de reivindicá-las em todo o esplendor do espectro que vai da luz à sombra, da vida à morte, e com humor inclusive. Humor que deveria romper com a mesmice psicológica que o teatro tinha se tornado, por exemplo. Mas também um riso em particular, o do louco diante dos homens normais: «o que me faz rir nos homens, em todos os homens, é que eles nem sequer imaginam que o agregado de sua consciência possa se desfazer» (Artaud 1968: 217).

Uma das primeiras publicações de Artaud foram cartas sobre ele mesmo e sua poesia, escritas em resposta a Jacques Rivière, então editor da mais célebre revista de poesia

francesa da década de 20, a NRF. Jacques Rivière recusou os poemas de Artaud, mas quis conhecer o homem por trás dos versos nada ordinários. Artaud foi encontrá-lo na revista e a conversa desse dia produziu uma correspondência. É Artaud quem escreve a primeira carta, porque a questão da “aceitação” dos poemas o interessa tanto quanto a Rivière. Ele não está simplesmente preocupado em publicar ou não seus poemas, mas em saber se eles tem uma *existência literária*. «Trata-se para mim, de nada mais nada menos do que de saber se tenho o direito de continuar a pensar, em verso ou em prosa» (Artaud 1968: 22).

Ele mesmo questiona, portanto, se o que escreve é ou não literatura. E prossegue afirmando: «Eu sofro de uma doença do espírito. Meu pensamento me abandona em todos os graus». Mas Artaud sabe bem o significado do que ele está dizendo. E logo ressalta que suas palavras podem provocar equívocos «no julgamento de Rivière sobre ele».

Ele diz que aceitou as “reviravoltas” (*tournures*) e expressões inapropriadas de seus poemas como produto da incerteza profunda de seu pensamento. E se pergunta para que serviria um poema perfeito, mas sem nenhum efeito “interior”. Ele admite que a *Nouvelle Revue Française* tem um certo nível formal e uma grande pureza de matéria, mas dito isso, ele se questiona se a substância de seu pensamento «está tão misturada e sua beleza geral se tornou tão pouco ativa de tal maneira que as impurezas e as indecisões se espalham, a tal ponto que ele não consegue literariamente existir?» (Artaud 1968: 21-22).

Essa “doença do espírito” era descrita como algo que «destrói meu pensamento; algo que não me impede de ser o que eu poderia ser, mas que me deixa em suspenso» (Artaud 1969: 23). Ele não compreende a incompreensão do homem de letras e quer explicar o sentido verdadeiramente humano de sua obra: «Eu me mostrei para você como um caso mental, uma verdadeira anomalia psíquica, e você me responde com um julgamento literário de poemas que nem sequer me importam». (Artaud 1969: 24). Mais adiante, na carta de 25 de maio de 1924: «Por que mentir, por que buscar no plano literário uma coisa que é o grito mesmo da vida, porque dar aparências de ficção ao que é fato e substância inerradicável (*indéracinable*) da alma, que é como a denúncia da realidade?» (Artaud 1969: 24).

Rivière responde à primeira carta, reafirmando o que havia dito na carta anterior, que os poemas de Artaud eram “maljeitosos” e continham “estranhezas desconcertantes”. Mas ele completa dizendo que entende tratar-se de uma busca pessoal de Artaud e não de «falta de comando de seu pensamento». (Artaud 1968: 22). Ele afirma também que o poeta não consegue, em geral, alcançar em seus poemas «uma unidade suficiente de impressão». Ele diz que acredita que, nem que seja eliminando simplesmente os «traços divergentes» (Artaud 1968: 23), o poeta será perfeitamente capaz de escrever poemas coerentes e harmoniosos.

Artaud responde, em janeiro de 1924, com um poema chamado “Grito”. Ele também

continua o que havia começado no início da correspondência, tentando convencer Rivière da realidade da sua experiência. «Essa confissão, permita-me completá-la hoje, retomá-la, ir ao fim de mim mesmo» (Artaud 1968: 24). E volta então a descrever:

[...] o desmoronamento (*effondrement*) central da minha alma, espécie de erosão, essencial e fugaz ao mesmo tempo, a não-posseção passageira dos benefícios materiais do meu desenvolvimento, a separação anormal dos elementos do pensamento (impulsão a pensar, cada estratificação terminal do pensamento, passando por todos os estados, todas as bifurcações do pensamento e de sua forma). (Artaud 1968: 25)

Rivière demora para responder, mas responde. Alguns meses depois, Artaud escreve uma carta sugerindo a publicação da correspondência entre os dois desde o seu início, pois segundo ele, «é preciso que o leitor tenha em mãos todos os elementos do debate». E continua explicando que, nesse mesmo ano de 1924, aderiu ao grupo surrealista, dirigindo a Central do Escritório de Pesquisas Surrealistas e que colaborava ativamente na *Révolution surréaliste*, mas *não era como os outros surrealistas*.

E me dou conta perfeitamente das paradas e puxões dos meus poemas, puxões que tocam a essência mesma da inspiração e que provém da minha indelével impotência em me concentrar em um objeto. Por fraqueza fisiológica, fraqueza que toca à substância mesma do que convenciamos chamar de alma e que é a emanção da nossa força nervosa coagulada nos objetos. Mas dessa fraqueza toda a época sofre. Ex: Tristan Tzara, André Breton, Pierre Reverdy. Mas a alma deles não foi fisiologicamente afetada, ela não é substancialmente, ela está em todos os pontos que a ligam a outra coisa, ela não está *fora do pensamento*; então, de onde vem o mal, é mesmo o ar do tempo, um milagre flutuando no ar, um prodígio cósmico e malvado, *ou a descoberta de um mundo novo, uma verdadeira ampliação da realidade?* Não muda o fato de que eles não sofrem e eu sofro, não apenas no espírito, mas na carne e na minha alma todos os dias.

Na carta de 25 de maio de 1924, ele afirma, ainda sobre a publicação dessa correspondência, que é importante que o leitor «acredite em uma verdadeira doença e não em um fenômeno de época, em uma verdadeira doença que toca a essência do ser e as suas possibilidades centrais de expressão» (Artaud 1968: 40).

Em sua tese de doutorado, sobre a experiência de fim de mundo (que data de 1948), Tosquelles inclui um adendo na publicação de 1985, onde comenta alguns trechos da correspondência de Artaud, concluindo sua análise da seguinte maneira:

O que o doente procura é sair do conflito, o problema é que nas condições de isolamento social a que são submetidos, devem fazer esse caminho sozinhos, como Artaud parece ter se dado conta: «Essa água que escorre, é a morte, e a partir do

momento em que você a contempla em paz, que você registra as novas sensações, é que a grande identificação começa, você estava morto e veja que agora você se encontra vivo – SÓ QUE DESSA VEZ VOCÊ ESTÁ SOZINHO». (Tosquelles 2012: 101)

Assim, fica difícil tratar da obra de Artaud como um simples objeto literário, já que ele mesmo em seus escritos descrevia uma experiência de vida que clamava por uma existência nova, que alargaria os limites da realidade. Mas ainda cabe saber de que direito o filósofo pode falar pelo esquizofrênico ou *da* experiência da esquizofrenia. Deleuze (1969: 184) se colocou essa questão antes mesmo de seu encontro com Guattari, em *Lógica do sentido*.

Afinal, quando Artaud fala da erosão do seu pensamento como de algo ao mesmo tempo accidental e essencial, impotência radical e grande poder, já é do fundo da esquizofrenia. Tanto ele, quanto Fitzgerald, quanto Lowry arriscaram alguma coisa, foram até o fim desse risco e tiraram da experiência um direito imprescritível. Que resta ao pensador abstrato? Tornar-se profissional desses assuntos? Falar da loucura *de* Nietzsche e Artaud, do alcoolismo *de* Fitzgerald ou Lowry? Experimentar um pouco de cada uma delas, mas não muito para não perder-se? (Deleuze 1969: 184).

Só é possível compreender a verdade de um acontecimento se ele se inscreve na carne; mas cada vez é preciso dobrar essa efetuação dolorosa por uma contra-efetuação que a limite, a encene (como um ator), a transfigure. Só assim é possível garantir ao acontecimento a chance única de não se confundir com sua inevitável efetuação; à ferida, à chance de sobrevoar o campo da superfície incorporal sem parar no frígido dos ossos em cada corpo, a nós, de irmos mais longe do que nós acreditávamos que poderíamos (Deleuze 1969: 188).

Qual o interesse do filósofo na loucura de Artaud? Há algo na experiência da esquizofrenia que poderia levar a filosofia a construir-se sem mais precisar de um sujeito transcendental, de um sujeito racional, construído a partir do princípio da identidade, modelo de unidade, fundamento da forma de vida do homem branco ocidental que mora nas cidades. Essa mesma norma que bloqueia o processo esquizofrênico e transforma o louco em caricatura. Talvez a filosofia possa inclusive se livrar de uma ideia representativa da razão, recorrendo a imagem do “irracional” que essa encobriu e procurou conter para poder manter-se e fazer da razão a lógica mesma do domínio do homem sobre a natureza e sobre si mesmo e seus semelhantes. Ao comparar Artaud e Lewis Carrol, Deleuze (1969: 102) afirma que o problema é clínico, e seu interesse na loucura é igualmente clínico, quer dizer, o que está em questão é o deslizamento de uma organização para outra, ou da formação de uma desorganização progressiva e criadora.

Das máquinas desejanter e do corpo sem órgãos

Deleuze e Guattari descrevem o processo de produção esquizofrênica com todas as suas nuances, porque até a esquizofrenia existem múltiplas tonalidades de máquinas desejanter. Entre a morte e a cintilância, do corpo sem órgãos como instinto de morte, como o improdutivo, destruição do organismo e do corpo próprio e biológico até a proliferação esquizofrênica que destrói todos os limites de codificação, há um deslizamento progressivo que permite a passagem de uma máquina à outra. E eis o que lhes interessa: o movimento progressivo de destruição do organismo e a irradiação do eu, movimento esse que não é possível sem um encontro com a morte, como já afirmava Tosquelles:

É somente em relação ao corpo sem órgãos (olhos fechados, nariz furado, ouvidos tapados) que alguma coisa é produzida, contra-produzida, que desvia ou exaspera toda a produção da qual, no entanto, ele faz parte. Mas a máquina continua sendo desejo, posição de desejo que continua sua história através do recalque originário e do retorno do recalado, na sucessão das máquinas paranoicas, miraculosas e das máquinas solteiras pelas quais Joy passa, na medida em que progride a terapêutica de Bettelheim. (Deleuze & Guattari 1972: 47)

Assim, aparentemente no início do processo esquizofrênico estão as máquinas paranoicas, as testemunhas do recalque originário. O recalque originário é a repulsão das máquinas desejanter pelo corpo sem órgãos. Ou seja, essa instância improdutiva, o corpo sem órgãos como instinto de morte é o agente do recalque originário. «E é isso o que a máquina paranoica significa, a ação de arrombamento (*effraction*) das máquinas desejanter sob o corpo sem órgãos, e a reação repulsiva do corpo sem órgãos que as experimenta globalmente como aparelho de perseguição» (Deleuze & Guattari 1972: 17). No entanto, mesmo como agente ou produto do recalque originário, ele não se confunde com uma falta ou um vazio:

O corpo sem órgãos não é testemunha de um nada original, nem mais de uma totalidade perdida. Ele não é, de maneira nenhuma, uma projeção; nada a ver com o corpo próprio, ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o improdutivo, *ele existe lá onde ele é produzido*. (Deleuze & Guattari 1972: 16)

E ele é produzido porque as máquinas desejanter, ou seja, as pulsões (oral, anal, e as outras, elas que são todas biologicamente determinadas), tendem a produzir organismos e o «o corpo sofre de estar assim organizado, de não ter outra organização, ou organização nenhuma» (Deleuze & Guattari 1972: 16). Eis como podemos compreender a descrição que Deleuze e Guattari fornecem da anorexia na primeira página do livro: «A boca da anoréxica hesita entre uma máquina de comer, uma máquina de falar, uma máquina de respirar (crise asma). É assim que somos todos *bricoleurs*» (Deleuze & Guattari 1972: 16).

Essa hesitação não tem nada a ver com um drama hamletiano e familiar, é um saber, a boca da anoréxica não é suficiente para dar vazão ao desejo que a move, o desejo excede as possibilidades dadas pelo corpo tal qual ele é. Eis o que o sintoma nos revela, um excesso do desejo em relação aos limites do corpo e de sua organização. O desejo funciona passando de uma máquina à outra, justamente quando as máquinas quebram e se desajustam, buscando outras máquinas, criando outras máquinas. «Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes». A libido que excede a pulsão, que não se esgota nela. Assim, há máquina porque há libido, fluxo que circula porque é cortado, porque quando cortado, outros sentidos (direções) se produzem.

Se o corpo sem órgãos é produzido, isso se deve ao fato de que ele é a instância que rompe com a organização do corpo próprio, com a imagem “una” do corpo, esse que é um conjunto de órgãos e funções específicas. O corpo sem órgãos promove o deslocamento da energia em direção à outras máquinas, ele as desajusta. Por essa razão, ele repele as máquinas desejantes (asmpulsões), porque são elas que tendem a organizar o corpo sob a forma do organismo. E é do confronto entre máquinas desejantes e corpo sem órgãos que nasce a *máquina*: «a gênese da máquina ocorre em seu lugar, na oposição do processo de produção das máquinas desejantes e da estação improdutiva do corpo sem órgãos». (Deleuze & Guattari 1972: 17). A máquina é, portanto, o nome de um desejo que está além do corpo biológico e de suas pulsões, do corpo próprio como imagem da unidade do eu, além das pulsões tomadas a partir dos órgãos. A máquina concerne, portanto um desejo que vai além do corpo biológico, com suas pulsões anal, oral, escópica, auditiva, etc, além do humano e do orgânico. Além disso, ela diz respeito a um processo autônomo, eis o outro sentido de maquinico e, por essa razão, ingovernável. Se há um sujeito do desejo ele é produzido pela máquina e não agente de sua produção.

Suppôts et Suppliciations é o último livro que Artaud escreveu e planejou inteiramente. Podemos afirmar que se trata de um livro inteiramente consagrado ao tema obsessivo dos encantamentos, feitiços e maldições. O título *suppliciations* e não *supplications*, não remete à súplica mais aos suplícios e a sonoridade do termo carrega a «contra-magia de uma fórmula de exorcisimo» (Grossman, in Artaud 2006: 12).

Artaud explica a composição do livro em um prefácio, no qual define cada uma de suas três partes: Fragmentações, Cartas e Interjeições. A primeira é uma «espécie de revisão ofegante de cultura, uma abracadabrante cavalgada do corpo através de todos os totens de uma cultura arruinada antes mesmo de tomar corpo» (Artaud 2006: 25). É aqui que vemos a paranoia em operação, mas não apenas. Pois aqui, ela adquire os contornos de uma verdadeira e precisa crítica social. Para Artaud, a cultura (a cultura branca europeia) jamais tomou corpo, sempre esteve em estado de ruína, vivemos em um mundo doente e inteiramente “manipulado” (*truqué*), no qual todo feitiço ou encantamento não requer sequer iniciação, pois basta ser «profundamente criminal e canalha quanto qualquer burguês»; de outro lado, temos um honestidade de fachada,

que Artaud tanto criticou desde o *Teatro e seu duplo*.

Na segunda parte, «o corpo sofrendo que empreende essa cavalada se descobre». Assim, nas cartas é possível ver que «sou mesmo eu, homem da vida moderna, que vive essa aventura insensata de ser enfeitado gratuitamente por todo mundo porque eu tinha, no plano cósmico, um corpo capaz de acender os mais ignóbeis cupidos» (Artaud 2006: 26). Finalmente, Artaud descreve as Interjeições do final como descreveu a primeira parte do livro, como “abracadabrantés”. Nelas, é que vemos o processo de destruição do corpo e de tudo na vida social que o torna possível, como espelho da unidade do eu, para a construção de uma outra existência. A magia, os encantamentos, a bruxaria e os feitiços são, portanto, tanto parte do processo de dilaceramento e destruição como meio para a criação. Artaud (2002: 548) coloca aqui em obra a «a ideia de uma certa poesia no espaço que se confunde ela mesma com a bruxaria».

Se suplício escorrega e evoca súplica, e *suppurer* (supurar) *supputer* (supor), como lembra Grossman (2006: 13); um “*suppôt*”, antes de designar um ser nefasto ou maligno (*suppôt de Satan*), - seu primeiro significado é discípulo, subordinado, ou cúmplice, já que o termo indica sempre algo negativo -, é também uma substância maleável e plástica, próxima do que Artaud nomeou em seus primeiros textos Carne, depois Duplo, ou o Kha. É um informe primitivo, maleável e transformável, uma massa corpórea anterior aos cortes anatômicos (*anatemnein*, em grego significa cortar), um “corpo sem órgãos” atravessado pela energia.

Podemos acrescentar à definição de Grossman, a carta de Artaud a Georges Le Breton, de 7 de março de 1946, também citada pela crítica francesa:

[...] eu não sei se a palavra *rémanence* (permanência) existe, mas ela traduz muito bem o que eu quero dizer, que a alma é um suporte (*suppôt*), não um depósito, mas um suporte (*suppôt*), o que sempre se substitui e se ergue do que anteriormente quis subsistir, eu queria dizer re-emanar, demorar para re-emanar, emanar guardando todo seu resto, ser o resto do que se ergue. (Artaud 2016: 1061)

Entre as interjeições, encontramos um poema que narra a passagem ou a imbricação entre as duas primeiras máquinas apresentadas por Deleuze e Guattari, a máquina paranoica e a máquina miraculosa, que unidas formam a máquina solteira (celibatária). Trata-se de passagem do corpo sem órgãos como instinto de morte para virar uma superfície de registro, exatamente como o *suppôt* que Artaud busca definir ao longo de todo seu livro. Não se trata exatamente de uma passagem, mas do embate entre forças de atração e repulsão, da ação dessas forças, de sua imbricação. Eis o poema:

Quarta-feira 27 de novembro de 1946 às 23 horas da noite,
os seres que não engoliram o prego,
mas que engoliram a ponta,
e permaneceram entre o duro e o mole,

aqueles que não podemos desintrincar
porque se os buscamos no fôlego
eles se refugiam no corpo,
e se os buscamos em um ponto do corpo
eles pretendem se trançar em fôlego,
raio cicatrizando o corpo
como uma negação do corpo,
tendo mais corpo que todo fôlego.

eles se recolhem no corpo,
fora daquele que detém o corpo
e por eles não saiu,
não sendo inteligente o suficiente para reinar sobre seu mental próprio,
nem suficientemente esse corpo sofrendo por ser todo esse corpo,
no tempo, a extensão do tempo,
nem velho suficiente em si para ser tão velho quanto esse corpo,
nem vegetativamente inengendrado o suficiente para ser todo esse corpo inato,
nem antecedentemente o suficiente

im-plantado

para ser o que esse corpo

é,

nem instintivamente suficientemente

desvinculado,

para ser sua sempiterna subida,
e que, para fugir enfim do chicote,
se refugia não no ser ou na vida,
o coração, a alma, a consciência, o espírito,
mas na força do corpo mesmo,
latente, a se erguer
não na pura vontade,
mas no raio ou no chicote,
na superfície inerte de fato,
na flagelação do fato,
na reputação entre fato e superfície
na profundidade da superfície
etectada (é o sobre-irmão de detectar)
na etecção da superfície feita
a espessura do incorporado,
inerte do corpo por ele erguida,
do corpo a se erguer,
a espessura do corpo em tapulta, em catapulta projetada,
molar que a vontade tirou de si como um mal. (Artaud 2004: 1364-1365)

Assim, um *suppôt* é como um suporte, o lugar da superfície de fato, inerte e flagelada, onde a força do corpo encontra refúgio e de onde se ergue, se propulsa e se projeta a molaridade que como um mal é expelida para dar lugar a uma reconstrução. Se o corpo se ergue não é pela vontade, mas pelo raio ou pelo chicote, porque do corpo só resta a profundidade da superfície.

Tudo começou com a dificuldade em distinguir ou desintrincar esses seres que se encontram no corpo, que não saem dele, mas que precisam sair, seres que não são nem duros nem moles, mas com mais corpo do que qualquer sopro ou fôlego; eles se dissimulam e não cessam de escapar, diante deles a razão, a consciência, o espírito, o coração titubeiam e falham, expondo um espaço, um tempo, uma extensão, fora do domínio do corpo e da razão, fora do domínio do eu, que descobre não ser todo esse corpo, que não pode chamar esse corpo de seu.

Artaud descreve sua história como a de um homem a quem todos os seres, unidos, quiseram tirar, por introdução mágica, a possessão de seu próprio corpo (Artaud 2006: 157). O corpo sem órgãos, que Artaud produziu não é apenas um colapso da alma ou uma erosão do pensamento. É um sofrimento na carne.

Descrição de um estado físico.

(...)

uma sensação de queimadura ácida nos membros.

Músculos torcidos em carne viva, o sentimento de ser de vidro e quebrável, um medo, uma retração diante do movimento, e o barulho. [...]

Ele menciona um cansaço, central, «cansaço de começo de mundo» (Artaud 1968: 62).

Em um outro poema de “Interjeições”, encontramos o caminho desse trajeto da destruição à reconstrução do corpo. Em primeiro lugar, trata-se de se livrar de tudo o que pode porventura organizar o corpo, dentro e fora dele. Cito alguns exemplos, o corpo que o eu lírico do poema procura criar não tem órgãos, nervos, veias, limões, cérebro, sexualidade, morte, ressurreição, cristo, não é ato nem fato, não é inconsciente, não é problema, nem questão, é sem solução, sem ontologia, sem discernimento, sem luta de classes ou burguesia ou revolução. Do corpo, sem medo nem impressão, o corpo é, na verdade, os golpes que sofre, muitos golpes.

Sem desapego,
sem apego.

Sem mundo,
sem criação.

Eu, Antonin Artaud,
homem da terra,

sou eu
quem decide
agora
da jacara
e da taillas
da taillade
do sangue *crema*
que meu corpo
no futuro
ele será. (Artaud 1978: 175-178)

A experiência do fim e do começo do mundo parecem ser concomitantes, o desmoronamento do mundo (um corpo sem órgãos, um corpo sem quase tudo o que ele poderia ser) é também necessidade de construção de um outro (sou eu quem decide o que meu corpo será). A máquina paranoica e a máquina miraculosa são concomitantes, guiadas por forças opostas de repulsão e atração que não se anulam, pois produzem a máquina solteira, «nascimento de uma nova humanidade ou de um organismo glorioso» (Deleuze & Guattari 1972: 26). Isso porque o corpo sem órgãos que repudia, fluido amorfo de anti-produção é também força de atração, superfície de registro, suporte que se apropria da produção dos fluxos para produzir um corpo miraculoso, como o de Schreber tocado por deus com seios crescendo.

Se a máquina solteira produz quantidades intensivas, essas vêm justamente das forças precedentes de atração e repulsão. As intensidades são todas positivas a partir de um grau zero que designa o corpo pleno sem órgãos. Na atração como na repulsão o que está em questão não é a oposição das forças entre si, mas sua oposição conjunta ao organismo.

Entre o corpo e o corpo não há nada
Nada além de mim
Não é um estado,
Não é um objeto,
Não é um espírito,
Não é um fato,
Muito menos o vazio de um ser,
Absolutamente nada de um espírito, nem do espírito,
Não é um corpo.
É o intransplantável eu
Mas não um eu
Eu, eu não tenho
Eu não tenho a mim, mas há só eu e ninguém,
Nenhum encontro possível com o outro,
Porque o que eu sou é sem diferenciação nem oposição possível
É a intrusão absoluta do meu corpo por toda parte. (Artaud 1978: 238)

A esquizofrenia nos coloca diante do caráter auto-construído de toda subjetividade, diante do caráter mágico e sem fundamento de todo “eu”, do caráter artificial da unidade e imagem do corpo e do caráter igualmente artificial e inorgânico do desejo e de suas máquinas desejantes. O corpo esquizofrênico pode agora assumir todos os sentidos, ele é a própria dispersão do corpo fora do centro. «O sujeito se dispersa por toda parte no círculo do qual o eu desertou o centro. No centro agora há a máquina do desejo» (Deleuze & Guattari 1972: 30). Se esse processo é desencadeado é porque as máquinas desejantes, a pulsão organizada a partir dos órgãos corporais, se confronta com um corpo sem órgãos que é instinto de morte e força de desorganização criadora. Da sua superfície fluída e deslizante é que surge a máquina, «na oposição do processo de produção das máquinas desejantes e da estação improdutiva do corpo sem órgãos» (Deleuze & Guattari 1972: 17). É por essa razão que a máquina paranoica é o avatar das máquinas desejantes: ela resulta da relação entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos que não pode mais suportá-las (Deleuze & Guattari 1972: 17).

Mas a questão persiste, a questão de saber como é possível que eles funcionem juntos, máquinas desejantes e corpos sem órgãos, o corpo pleno da morte e os órgãos da vida. Para Deleuze e Guattari, seria absurdo falar em um desejo de morte qualitativamente oposto aos desejos de vida. A morte não é desejada, mas há a morte que deseja, como motor imóvel, e há também a vida que deseja nos órgãos do trabalho, existem então dois desejos, duas peças. Por isso, Deleuze e Guattari afirmam que as máquinas desejantes funcionam ao quebrar, desajustadas e é só se desajustando que elas funcionam. Isso porque o funcionamento depende da condição, quer dizer, o funcionamento das máquinas desejantes depende dessa condição oferecida pelo corpo sem órgãos como motor imóvel, porque sem ele não há destruição do organismo. No entanto, o funcionamento mesmo das máquinas não é essa repulsão e sim a atração. Atração que faz com que o corpo sem órgãos, sem deixar de ser motor imóvel e sem formar um organismo, atraia os órgãos e se aproprie deles no movimento objetivo aparente. (Deleuze & Guattari 1972: 398). Agora é então possível explicar em que consiste esse funcionamento:

Trata-se no ciclo da máquina desejante de traduzir constantemente, de converter constantemente o modelo da morte em outra coisa que é a experiência da morte. De converter a morte que sobe do interior (no corpo sem órgãos) em morte que chega de fora (sobre o corpo sem órgãos). (Deleuze & Guattari 1972: 398)

Um desdobrar-se da superfície do corpo, da profundidade da superfície, os órgãos se instaurando *sobre* o corpo sem órgãos, deslizando sobre ele, da profundidade da superfície em direção ao fora.

A mesma ideia de contra-efetuação da experiência presente em *Lógica do sentido* retorna aqui, assim como a reflexão de Blanchot sobre a morte retorna para dar conta de

explicar essa passagem fundamental, que descreve a gênese mesma das máquinas desejantes.

Eis porque Deleuze e Guattari podem afirmar que a máquina paranoica é o avatar mesmo das máquinas desejantes. Para que a máquina possa surgir ela precisa converter a morte interior, que pode desorganizar o corpo e levar da destruição até o suicídio. Ela precisa converter o modelo da morte, a esquizofrenia catatônica (porque não é a morte que serve de modelo para a catatonia, mas a esquizofrenia catatônica que dá à morte o seu modelo), em experiência da morte, não mais interior, mas agora como uma morte que vem de fora. Na paranoia temos, portanto o recalque propriamente dito, e a experiência do retorno do recalado como experiência de uma morte que vem de fora.

E assim, aquela experiência existencial, tanto patológica quanto normal, tanto delirante quanto racionalmente construída pela religião, filosofia etc., que Tosquelles entendia como movimento e processo evolutivo da psicose, a experiência da finitude, experiência de fim mundo, que destrói na filosofia heideggeriana o fundamento, o eu, a identidade e coloca um “sujeito” diante do que é da ordem de um acontecimento, aqui se transforma no que há de mais banal: «A experiência da morte é a coisa mais ordinária do inconsciente, precisamente porque ela se faz na vida e pela vida, em todas as passagens ou em todo devir, em todas as intensidades como passagem e devir» (Deleuze & Guattari 1972: 398). E é essa morte que faz as máquinas desejantes funcionarem, *détraqués*, desajustadas, quebradas, quebrando-se e falhando. Se elas se desajustam e falham é porque são atravessadas por um instinto de morte que move todo devir, toda transformação, toda e qualquer passagem.

Esquizofrenizar a morte

Deleuze e Guattari criticam Freud por ter transformado a morte em um princípio transcendente. A morte para Freud não tem modelo, nem experiência. Assim, os psicanalistas que aceitaram o instinto de morte, o fizeram pelas mesmas razões daqueles que o recusaram. Esses diziam que não existia instinto de morte porque não havia um modelo ou experiência no inconsciente, os outros diziam que o instinto de morte existia justamente porque não havia modelo ou experiência da morte no inconsciente. Deleuze e Guattari (1972: 401), afirmam exatamente o contrário:

não há instinto de morte porque há modelo e experiência da morte no inconsciente. A morte é então uma peça da máquina desejante, que deve ser ela mesma julgada, avaliada no seu funcionamento de máquina e no sistema de suas conversões energéticas e não como princípio abstrato.

E como avaliar o seu funcionamento e seu sistema de conversão energética?

Tudo começa com a terceira síntese, síntese de conjunção, produzida pelas relações

de atração e repulsão entre máquinas desejanter e corpo sem órgãos. Atrações e repulsões que produzem intensidades, que produzem uma peça adjacente à máquina, um sujeito aparente, residual e nômade. Inconsciente que produz um sujeito real, como produto das intensidades que alimentam delírios e alucinações (Deleuze & Guattari 1972: 398).

Esses devires intensos, são em si mesmos, o que há de mais próximo da matéria da qual eles investem em si o grau zero, o que há de mais próximo da libido, portanto, da energia que move as máquinas desejanter. É desse grau zero, portanto que Artaud identifica - ao descobrir a ausência de domínio sobre o que é do corpo, a despossessão de seu corpo, o espaço fora do controle do eu em que não é possível administrar o que se sente e a violência da intensidade que ameaça a existência mesma do corpo e provoca o desmoronamento da razão -, que uma experiência inconsciente da morte se desenha. No entanto, essa experiência, ressaltam Deleuze e Guattari, a experiência da morte:

é o que é sentido em todo sentimento, o que não cessa e não para de acontecer em todo devir - no devir-outro sexo, o devir-deus, o devir-raça etc., formando as zonas de intensidade sob o corpo sem órgãos. Toda intensidade carrega na sua vida própria a experiência da morte e a engloba. (Deleuze & Guattari 1972: 399)

E toda intensidade se apaga quando chega o momento final, o devir-morte. Aqui, é Blanchot a referência de Deleuze e Guattari para explicar a diferença entre duas mortes possíveis, a morte em que o Eu de fato morre, ou cessa de morrer e uma morte que dura na vida e a transforma. Porque há uma outra maneira de morrer, na qual o sujeito aparente não cessa de viver e viajar como *On* (a gente), sujeito impessoal e plural, produto das sínteses que aniquilam a forma do eu e sua unidade.

Assim, se a esquizofrenia interessa à filosofia é porque ela almeja e encontra na contra-efetuação dessa experiência a possibilidade de construção de uma subjetividade que sofreu a destruição de sua unidade e de sua personalidade para alçar-se a forma de uma subjetividade artificial, quer dizer criada, que é nômade e residual. Nômade porque uma vez que o eu já não é mais o centro de organização do corpo, o corpo pode cintilar, disseminando-se por toda parte, introjetar-se por toda parte, como diria Artaud. «É preciso que a experiência da morte nos tenha oferecido uma experiência alargada, para viver e saber que as máquinas desejanter não morrem» (Deleuze & Guattari 1972: 399). Residual porque só pode ser encontrada no espaço mesmo em que o eu titubeia e a razão se torna impotente. Residual porque atravessada pela morte, que rompe com os modelos de organização do corpo sob a forma da imagem do eu, da pessoa, sob a imagem de uma unidade organizada por partes funcionais. Assim, poderemos reconhecer, como Artaud, que a morte só é de bom proveito para os falsos iniciados. O sujeito, peça adjacente da máquina é sempre um *on* (a gente, impessoal, plural e pré-individual) que vive a experiência, não um Eu que recebe o modelo. «Porque o modelo não é mais o eu, mas o corpo sem órgãos» (Deleuze & Guattari 1972: 399). O modelo é

portanto, a morte mesma como experiência inconsciente, o instinto de morte que destrói a organização do corpo como organismo. Assim, o eu só pode unir-se ao modelo, quando esse, por sua vez, se volta mais uma vez em direção à experiência. «Sempre ir do modelo à experiência, e repartir, voltar do modelo à experiência, é isso, esquizofrenizar a morte, o exercício das máquinas desejantes (seu segredo, bem compreendido pelos autores aterradores)». (Deleuze & Guattari 1972: 399).

A questão que poderíamos ainda colocar, depois de examinar de que maneira e porque razão a filosofia pode se interessar pela esquizofrenia, é a de saber qual o lugar da arte, da experiência estética na clínica. Na definição mesma da clínica, ou seja, na sua função.

Paradigma estético

A psicoterapia institucional de Tosquelles, Oury ou Guattari propunha que a construção do diagnóstico tinha que caminhar junto com a definição e o estabelecimento de um tratamento. Assim, se Lacan afirmava que o objeto *a* do psicótico, está em frangalhos, despedaçado, que o corpo na psicose é um corpo despedaçado, Oury (2013: 18) completa afirmando que não se trata apenas de um corpo despedaçado, fragmentado, dilacerado, mas de um corpo *em todos os sentidos*. O conceito de objeto *a* deixa de ser causa exterior do desejo para se transformar em sua forma, na expressão mesma de seu modo de funcionamento. A condição de compreendermos que o corpo despedaçado, não é apenas a imagem da destruição do eu, mas uma multiplicidade sem imagem, uma multiplicidade em constante movimento. Para acolher essa que parece a forma mesma do desejo esquizofrênico, ou o que de mais produtivo podemos encontrar em um processo psicótico, era necessário que a clínica se preparasse para acolher esse desejo, de forma calorosa, diz Guattari (1972: 83). Daí a necessidade de uma abordagem plural, múltipla, polifônica do desejo e das subjetividades que ele produz no interior da clínica.

Para explicar a natureza do trabalho realizado em uma clínica como La Borde, Guattari utilizava o termo “paradigma estético”. Isso implica uma compreensão estética da clínica, no interior da qual a arte é um fazer, e a subjetividade um processo de *autopoiesi*. Assim, a loucura tem algo a dizer à filosofia sobre a possibilidade de uma outra imagem do pensamento e do “sujeito” (como multiplicidade pré-individual e resíduo de um processo de singularização), assim como a estética tem algo a dizer à clínica sobre processos de transformação, de construção e de invenção de si.

Podemos dizer que desde o início da experiência da psicoterapia na França, em Saint-Alban, com Tosquelles, as reflexões estéticas, vindas sobretudo de Kierkegaard, aliadas à leitura da fenomenologia e da psicanálise, foram fundamentais para a construção de um diagnóstico da esquizofrenia assim como do desenvolvimento de um “tratamento”, que

dizia respeito à toda a organização da instituição.

Tosquelles vai encontrar em Kierkegaard uma “existência estética”, que não apenas pode fornecer um diagnóstico, em casos particularmente difíceis, como um caminho para a cura das psicoses. Isso porque o normal e o “anormal” têm em comum um mundo construído com base em uma *organização mágica* do eu, e o artista que Kierkegaard descreve é também um ser que vive num mundo onde tudo é possível: «as rugosidades que existem na vida são reconciliadas em uma realidade pensativa, sonhadora» (Tosquelles 2012: 109). Abandona-se a aplicação real para substituí-la pelo possível. Não há perda da função do real ou de contato vital com o real. O real se resolve no possível, ou melhor ainda, ele aparece com os mesmos direitos que o possível. «Virtuose da vontade da vida, ao menos em aparência, ele pratica o princípio de alternância e transforma a si mesmo para poder variar suas impressões no interior das mesmas circunstâncias» (Tosquelles 2012: 110). Deste modo, podemos compreender, segundo Tosquelles, a atração que o teatro representa: «Eu desejei, diz Kierkegaard, ser ator para obter um substituto da minha própria vida tomando o papel de um outro e assim me divertir com essa mudança exterior» (Tosquelles 2012: 111). A mesma explicação poderia ter sido escrita por Artaud para justificar a escolha de uma de suas primeiras profissões: desejo de ser outros.

Assim, o que Kierkegaard chama de condição estética fornece um paradigma, um modelo de subjetividade que encontra na arte o seu espaço de expressão e construção. A arte pode fornecer um modelo de subjetividade que não é mais um dado e sim um processo de construção, de produção, no interior de uma realidade onde o possível tem os mesmos direitos que o real, sem ser “menos” do que ele.

Não é por outra razão que em *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari definem *Em busca do tempo perdido* como «a obra esquizoide por excelência» (Deleuze & Guattari 1972: 53). Tornar-se escritor para Proust é ser capaz de escrever sua própria vida, não como um homem que narra o que viveu, mas como um artista capaz de *criar uma vida*, uma vida, verdadeiramente vivida, porque para Proust, eis o que é a literatura. A presença de Proust na obra de Deleuze, assim como em Guattari (*Ver: O inconsciente maquínico*) atesta, sem a menor sombra de dúvidas, a importância dessa experiência.

Em *Crítica e clínica* Deleuze vai definir a literatura como nada mais nada menos do que a própria *saúde*.

A saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta. Pertence à função fabuladora inventar um povo. [...] Precisamente, não é um povo convocado a dominar o mundo. Mas um povo menor, eternamente menor, tomado em seu devir-revolucionário. (Deleuze 1993: 15)

Um povo aqui é, antes de mais nada, a possibilidade de uma *outra* vida, de uma vida *nova* (Deleuze 1993: 15). E eis a questão clínica com a qual a psicoterapia institucional se confronta: como produzir outras vidas possíveis. Em *Caosmose*, por exemplo, Guattari

nomeia esse processo de *heterogênese*, em contraposição ao processo de adoecimento, que ele nomeia *homogênese*. Isso porque a produção de subjetividade é entendida como um processo de diferenciação, de singularização, portanto, heterogêneo. Enquanto a *homogênese* é um processo de repetição do mesmo.

Em *La Borde*, «os doentes psicóticos viviam em um clima de atividade e de responsabilidade, não apenas com o objetivo de desenvolver um ambiente de comunicação, mas também para criar instâncias locais de subjetivação coletiva». Isso significa que a clínica não pretende promover uma remodelagem subjetiva para que o sujeito volte a ser o que era antes da crise psicótica, mas uma produção de uma outra forma de vida. Todas essas atividades tem como objetivo tornar possível a re-singularização (Guattari 1992: 18). Praticar artes plásticas, teatro, vídeo, música, trabalhar na cozinha, no jardim, em cerâmica, no clube hípico não tem apenas como objetivo o confronto com uma nova matéria de expressão que permite recompor a corporeidade existencial e sair de impasses repetitivos.

Assim se operam transplantes de transferência que não procedem a partir de dimensões “já existentes” da subjetividade, cristalizadas em complexos estruturais, mas que procedem de uma criação e que, por esse motivo, seriam antes da alçada de uma espécie de paradigma estético. Criam-se novas modalidades de subjetivação do mesmo modo que um artista plástico cria novas formas a partir da palheta de que dispõe. (Guattari 1992: 18)

Guattari prossegue afirmando que nesse contexto é possível observar que os componentes mais heterogêneos podem contribuir para a melhora dos pacientes, das relações ao espaço arquitetônico à cogestão da clínica, passando pelas relações econômicas até a abertura ao exterior. Todos esses elementos podem contribuir para o que ele chama de *heterogênese*, produção de diferença: «Em outros termos, não se está mais diante de uma subjetividade dada como um em si, mas face a processos de autonomização, ou de *autopoiese*» (Guattari 1992: 18). Se a arte fornece à filosofia um modelo de subjetividade, ela o faz porque nos coloca diante do caráter autônomo dos processos de subjetivação, autônomo aqui significa ao mesmo tempo, maquínico, artificial e inumano, o que não significa apenas animal ou vegetal, mas que não assume a forma antropomórfica, ou seja, que é produzido por técnicas e processos que são estranhos ao corpo orgânico e ao organismo biologicamente determinado. Trata-se de compor com intensidades indiscerníveis e de utilizar para isso, não as forças da natureza, mas a técnica e todo o universo de coisas sem significado ou significação que nos cercam.

Artaud, o ator, também tem algo a nos dizer, não apenas sobre o nascimento miraculoso do corpo que enfrentou o instinto de morte, mas também sobre onde encontrar o solo que torna possível esse renascimento. Uma vez que o corpo sem órgãos dilacerou a gramática dos afetos e os sentimentos socialmente reconhecíveis, é preciso

experimentar as intensidades que movem as máquinas desejanter, mas como encontrá-las?

Refazer-se corpo

O poema “Quarta-feira 27 de novembro às vinte e três horas da noite” nos coloca diante de um movimento em que a molaridade é catapultada fora do corpo, molaridade que é o nome mesmo da organização do corpo como organismo, unidade de partes, de órgãos e leis e normas e hábitos como cristo, a sexualidade, o sono, o inconsciente, a logística, a comunhão dos santos, as veias, glândulas, glotes, limão, crença, princípios, revolução, suspiro, logomania, psicologia etc. Imediatamente, portanto, após o poema citado acima, encontramos em *Suppôts et supplications* esse outro “poema”, supomos assim porque algumas linhas separam os blocos de textos. Aqui, depois de uma busca incessante pelo que seria finalmente *corpo*, Artaud parece encontrar as intensidades inclassificáveis: seres de pura velocidade.

As ideias não vão sem membros, e então já não são mais ideias mas membros, membros guerreando entre si.

O mundo mental nunca foi nada além do que sobrou de um pisoteamento infernal dos órgãos quando o homem não os carrega mais.

É o pensamento de baixo que guia,
ele não é mais critério de espírito, de julgamento,
o espírito não é nada além de uma memória estrangeira,
quanto mais um corpo é um corpo, mais ele está longe do espírito e da consciência,
e mais ele tem mérito nele,
e mais a ideia de mérito se esvai, com seu valor e sua qualidade,
e mais a vida do corpo próprio o impede de se diferenciar
contra valor e qualidade
entre valor e qualidade,
e desespera da qualidade de existir;
e mais o corpo irradia inteiro no esquecimento do valor intrínseco,
e do espírito da qualidade,
e mais ele irradia e se torna concreto,
pelo que o corpo quis se pressionar e colher, para se tornar corpo inteiro, no ódio da
espiritualidade. (Artaud 2004: 1365)

Artaud nos coloca aqui diante de um materialismo radical. Vejamos os passos da primeira frase. As ideias não podem ir sem membros. O que seria uma ideia que não se encarna, que não tem corpo, que não passa pela linguagem, que não se deixa

representar? Só há uma resposta: Deus. Nenhuma ideia pode existir sem corpos, sem membros, sem partes de corpos e então já não são mais ideias, ou nunca foram, certo? Esses membros que não são mais ideias, estão em guerra entre eles.

O que supomos? É necessário ordem, é necessário razão. Artaud nos diz: «O mundo do mental» é a morte, o pisoteamento infernal dos órgãos quando morremos. Esses órgãos, que funcionam como corpo e o fabricam, são guiados pelo «pensamento de baixo», não há mais «critério de espírito», «julgamento».

Um corpo para além de todo e qualquer julgamento. O espírito é uma “memória estrangeira”, inventada por algo que não é definitivamente corpo. Um corpo se torna tal ao se afastar da consciência e do espírito. Mérito seu? Não, diz Artaud, tornar-se corpo é fazer desvanecer qualquer ideia de mérito, porque o corpo não diz respeito nem à qualidade nem ao valor.

É muito frequente, nas críticas marxistas ao capitalismo, a ênfase na diferença entre quantidade e qualidade, o capitalismo seria um processo generalizado de quantificação que transforma tudo o que é vivo, portanto, prenhe de qualidade em algo quantificável que pode ser objeto de uma relação comercial, ser vendido, comprado. Das coisas aos homens. Pois bem, Artaud quer um corpo que não se enquadra nessa oposição, porque não é feito de quantidades *nem de qualidades, nem de valor*, que não se deixa julgar por *nenhuma forma de valor*.

Existir simplesmente, é ser capaz de colocar-se sempre fora de qualquer escala ou codificação conhecida e reconhecida socialmente. O que é singular grita e grunhe, como uma interjeição. Eis o campo das intensidades. Todo o trabalho da escrita de Artaud e tudo o que ele chama de sofrimento consiste em desvencilhar o corpo e a mente das formas conhecidas de sentir, de toda e qualquer gramática de afetos socialmente determinada ou conhecida, quer dizer das qualidades, dos sentimentos, do julgamento, do valor. As intensidades são uma questão de *velocidade* para Deleuze e Guattari, e a existência uma problema de composição rítmica. Elas são escapando do que pode ser conhecido, elas são porque cessam de escapar. Trata-se aqui de movimento, entendido como única metamorfose possível, em direção ao fora, *para tornar-se fora*. A transformação que Artaud (2004: 758) procura, por exemplo, na dança dos tarahumaras é um devir coisa, flores, vento, libélula. Metamorfose que não se reduz a uma simples mudança de gênero, trata-se de uma transformação entre espécies e entre reinos naturais, entre formas muito distintas de existência, da libélula ao vento. E as possibilidades são tão variadas quanto são as formas de existir no mundo dos vivos *e das máquinas*.

O corpo só irradia, sempre em direção ao fora de “si mesmo”, quando perde completamente a dimensão de seu “valor intrínseco”. O corpo esquizofrênico, que é um corpo em todos os sentidos, com membros que parecem caminhar por si mesmos, cujo sentido pode sempre ser modificado, no sentido mais concreto do termo, portanto, em que o corpo é os movimentos que realiza, a ação independente de suas partes. Eis sua

singularidade: ser um processo múltiplo de diferenciação contínua. Daí a extrema sensibilidade do esquizofrênico em relação ao mundo que o cerca. Sensibilidade tão grande que ele chega a se confundir e perder as fronteiras que o separavam desse mundo dito “exterior”. Artaud catapultava-se, irradiando, num movimento de expansão luminoso como os que ele via nos quadros de Van Gogh. Tudo o que é vivo está em constante agitação e até o que não é vivo, como as máquinas.

Se a esquizofrenia é dita o limite absoluto do capitalismo, seu limite externo é porque ela é um movimento, um processo contínuo de diferenciação, isso se deve ao fato de que ela é uma força de dissolução das barreiras que separam o “dentro” e o “fora”, é o que entendemos por interioridade subjetiva que se esfacela completamente nesse processo de expansão. Nada semelhante a uma “pessoa” a um “eu” pode permanecer intacto depois de tal processo, nenhum resquício de unidade harmoniosa, de centro, de comando, nenhum “valor intrínseco”, nenhuma qualidade. É assim que o corpo se torna *concreto*, quando dissolve as barreiras que o tornam um, interior separado de um exterior. Ele é concreto quando irradia fora do que é valor intrínseco e qualidade: na crueldade da ação.

BIBLIOGRAFÍA

- Artaud, A. (1968). *L'Ombilic des limbes*. Paris: Gallimard.
- Artaud, A. (1978). *Suppôts et supplications*. Paris: Gallimard.
- Artaud, A. (2004). *Œuvres*. Paris : Quarto Gallimarrd.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1974) *Anti-Œdipe*, Paris: Minuit.
- Guattari, F. (1972). *Psychanalyse et transversalité*. Paris: Maspero.
- Guattari, F. (1992). *Caosmose*. São Paulo: Editora 34.
- Guattari, F. (1979). *L'inconscient machinique*. Paris : Recherches.
- Oury, J., & Faugeras, P. (2013). *Préalables à toute clinique des psychoses*. Paris: Ères.
- Pál Pelbart, P. (1989). *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense.
- Pál Pelbart, P. (1993). *A nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura*. Rio de Janeiro: Imago.
- Pál Pelbart, P. (2000). *A vertigem por um fio*. São Paulo: Iluminuras.
- Tosquelles, F. (2012). *Le vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval*. Grenoble: Jérôme Million.
- Althusser, L., & Balibar, E. (1969). *Lire le capital I*. Paris: Maspero.