



O INCONSCIENTE LIBIDINAL DA ECONOMIA POLÍTICA

*sexualidade e política em O Anti-Édipo de
Deleuze e Guattari*

THE LIBIDINAL UNCONSCIOUS OF POLITICAL ECONOMY
sexuality and politics in Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus

L'INCONSCIENT LIBIDINAL DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE
sexualité et politique dans 'L'Anti-Œdipe' de Deleuze et Guattari

Leticia Conti Decarli¹

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: leticiaconti@id.uff.br.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3484765697122778>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9283-6718>.

RESUMO: O objetivo central deste artigo consiste em explicitar a relação intrínseca entre sexualidade e política em *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari através da definição de sexualidade enquanto o inconsciente libidinal da economia política. Para os autores, não há diferença de natureza entre produção desejante e produção social, de modo que a sexualidade, enquanto produção de desejo, é coextensiva ao campo social. Mas há, isto sim, uma diferença de regime que faz com que a produção social possa submeter a produção desejante às formas de sua reprodução. Desse modo, a sexualidade se define como as máquinas desejantes enquanto atuantes, em nível inconsciente, nas máquinas sociais. Nesse sentido, a sexualidade não se separa da política na medida em que ela consiste na sua “face” inconsciente. Isto posto, sugerimos explorar qual é o papel deste conceito no que os autores chamam de “problema fundamental da filosofia política”.

Palavras-chave: Deleuze. Guattari. *Anti-Édipo*. Sexualidade. Inconsciente.

ABSTRACT: The central objective of this article is to elucidate the intrinsic relationship between sexuality and politics in Deleuze and Guattari's '*Anti-Oedipus*' by defining sexuality as the libidinal unconscious of political economy. According to the authors, there is no difference in nature between desiring production and social production; thus, sexuality, as the production of desire, is coextensive with the social field. However, there exists a difference in regime that allows social production to subject desiring production to the forms of its reproduction. Therefore, sexuality is defined as desiring machines actively operating at the unconscious level within social machines. In this sense, sexuality does not separate from politics, as it constitutes its unconscious 'face.' With this in mind, we propose to explore the role of this concept in what the authors term the 'fundamental problem of political philosophy'.

Keywords: Deleuze. Guattari. *Anti-Édipo*. Sexualité. Inconscient.

RESUME: L'objectif central de cet article consiste à expliciter la relation intrinsèque entre sexualité et politique dans *L'Anti-Édipe* de Deleuze et Guattari à travers la définition de la sexualité comme l'inconscient libidinal de l'économie politique. Selon les auteurs, il n'y a pas de différence de nature entre la production désirante et la production sociale, de sorte que la sexualité, en tant que production de désir, est coextensive au champ social. Toutefois, il y a une différence de régime où la production sociale soumet la production désirante à sa forme de reproduction. Ainsi, la sexualité se définit comme les machines désirantes agissant, au niveau inconscient, dans les machines sociales. En ce sens, la sexualité ne se détache pas de la politique car elle est sa "face" inconsciente. On propose enfin d'expérimenter quel est le rôle de la sexualité dans ce que les auteurs appellent "le problème fondamental de la philosophie politique".

Mots-cles: Deleuze. Guattari. *L'Anti-Édipe*. Sexualité. Inconscient.

INTRODUÇÃO

Como Deleuze e Guattari definem o conceito de sexualidade no primeiro livro que escreveram juntos, *O Anti-Édipo* (1972)? Tal é o objeto principal de pesquisa delimitado neste artigo. A concepção de sexualidade desenvolvida neste livro é estranha às noções habituais que temos sobre o assunto: a sexualidade não se define nas relações humanas que envolvem os prazeres, relações amorosas, genitais ou reprodutivas entre pessoas. Desse modo, os autores afastam o conceito de sexualidade do domínio antropomórfico e privado, tornando-o imediatamente coextensivo ao campo social, de modo que se define como *o inconsciente libidinal da economia política*. Com o objetivo de evidenciar a relação intrínseca entre sexualidade e política, pretendemos demonstrar o aspecto coletivo e não pessoal de tal conceito. Segundo os autores, a sexualidade é “uma questão de fluxos, não de pessoas e objetos” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 217).

O caminho que traçamos no presente artigo comporta quatro etapas. Começamos por extrair uma primeira definição que aparece no final do primeiro capítulo: a sexualidade é produção de desejo. Na primeira seção, ocupamo-nos em definir o conceito de desejo, evidenciando seu caráter produtivo, múltiplo, inconsciente, esquizofrênico e não pessoal. Em seguida, na segunda seção, tratamos de uma tese central para o nosso objetivo segundo a qual entre o desejo, ou a economia libidinal, e o campo social, a economia política, não há diferença de natureza. Disso segue-se que a sexualidade é imediatamente política. A definição que mais nos ajuda a compreender essa coextensividade entre desejo e social é a seguinte: a sexualidade é o inconsciente libidinal da economia política. Simplificando, a sexualidade consiste na “face” inconsciente da política. Sugerimos que é nesta definição que mais precisamente encontramos a relação intrínseca entre sexualidade e política. Os autores defendem que há um primado do investimento social do desejo sobre o investimento parental-familiar. Dito de outro modo, o desejo é primeiramente social e as figuras parentais são apenas efeitos de como o desejo age em um determinado campo social.

Ora, este livro não se chama “*O Anti-Édipo*” à toa. Empreendendo uma longa e crítica discussão com a psicanálise, Deleuze e Guattari propõem uma desedipianização e uma politização do inconsciente. O complexo de Édipo, para eles, em nada caracteriza o

inconsciente e o desejo, mas corresponde apenas a uma imagem desfigurada e falsa dele, fruto de uma privatização do desejo operada não em primeiro lugar pela psicanálise, mas pelo capitalismo. Isto posto, demonstramos, na terceira seção, como o triângulo edipiano impõe uma forma de representação antropomórfica à sexualidade e faz com que a produção desejante pareça ser primeiramente, privada e individual, quando, em verdade, esse é um modo de subjetivação repressivo que corresponde ao modo de produção capitalista. Poderíamos dizer, talvez, que Édipo é o inconsciente libidinal do capitalismo.

A partir do exemplo concreto de como um modo de produção social submete o desejo às formas de sua reprodução, mostramos, na quarta e última seção, como a sexualidade possui um importante papel no que Deleuze e Guattari chamam de “problema fundamental da filosofia política”, a saber, de modo resumido: como é possível que o desejo chegue a desejar a sua própria repressão? Apontamos que é por recalcamiento sexual que a repressão se torna desejada, interiorizada, de modo que Édipo pode se imiscuir no desejo e passar a ser de fato o “mito individual” vivido em massa pelo desejo no capitalismo. Segundo os autores, “Édipo é a (...) territorialidade submetida e privada do homem europeu” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 140). Por fim, nas considerações finais, indicamos, com intuítos não conclusivos, mas apenas sugestivos, como que o conceito de sexualidade desenvolvido em *O Anti-Édipo* possui uma atualidade no que tange às lutas minoritárias feministas e de gênero, pois, ao evidenciar o aspecto essencialmente revolucionário do desejo, é possível pensarmos não só para além da diferença sexual, mas também no sentido de que uma “revolução sexual” diz respeito a desinvestir as formas repressivas às quais o campo social submete o desejo.

1 A SEXUALIDADE É PRDUÇÃO DE DESEJO

A primeira definição de sexualidade que gostaríamos de destacar é aquela que aparece no final do primeiro capítulo d’*O Anti-Édipo: a sexualidade é produção de desejo* (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 70). Constatemos, portanto, como os autores concebem o conceito de desejo. Primeiramente, é preciso destacar que esse não se identifica a uma concepção subjetiva que remete às vontades individuais e representações de um sujeito, mas,

isto sim, diz respeito ao processo de produção do real comum entre o ser humano e a natureza. O desejo não designa uma realidade exclusiva do ser humano (seja privada, antropológica ou histórica) e ganha um alcance ontológico, designando um plano comum entre a História e a Natureza, chamado também, por Deleuze e Guattari, de inconsciente. Nem tampouco designa um polo naturalista separado da história. Como explica Guillaume Sibertin-Blanc: “[o] desejo não é uma realidade especificamente natural; mas também não é uma realidade especificamente antropológica” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 17). Precisamos entender que, na concepção de natureza como processo de produção, há uma identidade essencial entre o ser humano e a natureza: “a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 15). Não há diferença de natureza entre uma realidade natural e outra social e histórica. Natureza e Indústria possuem uma identidade fundamental pois ambas se dizem como produção, respectivamente, do homem e pelo homem. Podemos observar que os filósofos postulam um único plano maquínico universal onde não se distingue natural e artificial, pois o que normalmente chamamos de artifício, isto é, a produção humana em um determinado contexto histórico, está diretamente inserido no processo de produção do desejo. Assim, Natureza e História não se opõem e constituem a mesma realidade.

1.1 As máquinas do desejo

A teoria deleuzo-guattariana do desejo comporta um maquinismo universal que explica o funcionamento da Natureza como processo de produção. Há, por todo lado, máquinas desejantes que constituem e produzem a realidade. No início do livro, Deleuze e Guattari anunciam esse maquinismo desejante: “Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. (...) Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 11). Estamos, aqui, diante de uma espécie de ontologia das máquinas.

Precisamos ressaltar logo de saída que o conceito de máquina não designa instrumentos fabricados por seres humanos, como as máquinas fabris ou eletrônicas.

Tampouco configura uma metáfora, o que seria o caso de dizer que a realidade funciona *como* máquinas. A máquina, em Deleuze e Guattari, é precisamente definida como um “*sistema de cortes*” (2011, p. 54). Podemos entender essa definição se considerarmos que toda máquina existe em relação com um fluxo contínuo de matéria chamado *hylé*. Toda máquina funciona, escrevem Deleuze e Guattari, à maneira de “uma máquina de cortar presunto” (2011, p. 54), ou seja, toda máquina só existe em relação com um fluxo material contínuo que ela *corta*: “Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela” (2011, p. 11). Um fluxo material contínuo se diz no sentido que ressoa, mas não se iguala, ao termo aristotélico: a madeira que serve à construção, isto é, “a ‘matéria-prima’ que seria pura potência sem nenhuma determinação” (PELLEGRIN, 2077, p. 135). Aristóteles define *hylé* como a matéria pura ainda sem forma, que consiste no substrato de todas as coisas. Na definição aristotélica, é “a ‘matéria-prima’, enquanto pura potencialidade sem nada de formal” (PELLEGRIN, 2077, p. 135). Em Deleuze e Guattari, *hylé* designa, por sua vez, o fluxo infinito e a pura continuidade que a matéria possui *idealmente*. Idealmente porque a matéria contínua e o fluxo puro não existem de modo isolado, mas apenas enquanto já dotados de alguma “forma”, já concretamente cortados por uma máquina. Idealmente aqui remete a “relativamente”, pois tais fluxos não se separam dos cortes que os qualificam, ao passo que os cortes não se separam de fluxos de matéria nos quais eles operam, ou seja, só existem em relação.

A *hylé* designa, com efeito, a continuidade pura que uma matéria possui em ideia. (...) Longe de se opor à continuidade, o corte a condiciona, implica ou define aquilo que ele corta como continuidade ideal. É que, como vimos, toda máquina é máquina de máquina. A máquina só produz um corte de fluxo se estiver conectada a uma outra máquina que se supõe produzir o fluxo. Talvez, esta outra máquina, por sua vez, é na realidade corte, mas ela só o é em relação a uma terceira máquina que produz idealmente, ou seja, relativamente, um fluxo contínuo infinito. (...) Em suma, toda máquina é corte de fluxo em relação àquela com que está conectada, mas ela própria é fluxo ou produção de fluxos em relação àquela que lhe é conectada (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 55).

François Zourabichvili evidencia que podemos então falar de um único mecanismo, a saber, um *sistema de corte-fluxo* (2009, p. 16). A máquina não é uma unidade anterior, mas

fundamentalmente um sistema de corte-acoplamento em relação a um fluxo que corre. Assim, toda máquina desejante só existe em acoplamento com outra que, por sua vez, está ligada a muitas outras numa série infinita. Assim, tudo é máquina de máquina no sentido em que uma máquina não existe isoladamente, mas apenas enquanto acoplada a outras. Seguindo a afirmação de Zourabichvili de que “máquina” é o único termo ontológico, é nesse sentido que afirmamos anteriormente que há uma ontologia das máquinas: o que é primordial é a relação ou o acoplamento entre máquinas, ou seja, esse sistema de corte-fluxo que consiste na usina de produção do real. Nenhum termo é anterior a esse sistema de corte-fluxo.

Fluxo e corte formam no *Anti-Édipo* um único e mesmo conceito, tão difícil quanto essencial. Não remetem a um dualismo ontológico ou a uma diferença de natureza: o fluxo não apenas é interceptado por uma máquina que o corta, sendo ele próprio emitido por uma máquina. Não há, portanto, senão um termo ontológico, “máquina”, e eis por que toda máquina é “máquina de máquinas” (ZOURABICHVILI, 2009, p. 16).

É necessário ressaltar que os cortes efetuados pelas máquinas não são efetuados em um todo anterior, isto é, não são efeitos de uma análise. Pelo contrário, os cortes são sínteses produtivas, ou seja, eles produzem alguma coisa: “os cortes não resultam de uma análise, pois eles próprios são sínteses” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 61). As máquinas desejantes possuem “peças” ou “elementos últimos”: é o que Deleuze e Guattari chamam de objetos parciais, termo que os autores extraem da psicanálise de Melanie Klein, mas o utilizam à sua maneira.² Na medida em que o sistema corte-fluxo designa as atividades produtivas ou as sínteses passivas do desejo (cortar e fazer correr) nas quais a relação é primordial, os objetos parciais são os elementos últimos ou, como chama Zourabichvili, os “termos” maquinados pelo desejo que ganham uma determinação temporária e

² Os objetos parciais, na teoria psicanalítica kleiniana, designam os objetos visados pelas pulsões parciais, como explicam Laplanche e Pontalis, “sem que isso signifique que uma pessoa, no seu conjunto, seja tomada como objeto de amor” (2001, p. 325). Ou seja, dizem respeito principalmente a partes do corpo (sejam reais ou fantásticas) e seus correspondentes simbólicos, e não a pessoas totais. Segundo Deleuze e Guattari, Klein fez a descoberta dos objetos parciais, porém ela perde a lógica propriamente fragmentária e anedipiana desses objetos. Para os autores, Klein conserva uma concepção idealista do objeto parcial na medida em que não se livra da ideia de que os objetos parciais acabam por remeter um todo, seja este original em uma fase primitiva, seja em um todo porvir. Em suas palavras: “Os objetos parciais parecem-lhe, pois, extraídos de pessoas globais” (2011, p. 64). Em suma, para Deleuze e Guattari, ainda que Mélanie Klein tenha descoberto a maravilhosa lógica fragmentária dos objetos parciais, ela acaba conservando o ponto de vista do todo, das pessoas globais e dos objetos completos visto que eles apenas existem numa fase “pré-edipiana” para depois se integrarem - evolutiva ou estruturalmente - em Édipo (2011, p. 64-65).

fragmentária (2009, p. 67). Assim sendo, os objetos parciais são peças de máquinas distintas que só são formadas através do sistema de corte-fluxo e acoplamento entre diferentes máquinas. Os objetos parciais existem sob um estado de dispersão no qual “uma peça não para de remeter a uma peça de uma máquina totalmente distinta” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 427). Além disso, os objetos parciais não pertencem a pessoas nem dizem respeito a objetos globais, mas, isto sim, são peças de máquinas distintas. Por conseguinte, o seio que produz um fluxo de leite não pertence primordialmente à mãe como objeto completo ou global, nem a boca que suga o leite ao cortar seu fluxo pertence ao bebê, pois são ambos, seio e boca, peças de máquinas distintas. Os objetos parciais, portanto, não são partes de um todo integrado, ou seja, não derivam de uma totalidade primitiva nem possuem uma evolução que chegaria à integração em um todo final ou por vir. As máquinas desejantes são regidas por uma lógica fragmentária e parcial que não se explica pela referência a uma totalidade original nem resultante. Se as máquinas desejantes nunca se reúnem em um todo fechado, é a categoria de multiplicidade que dá conta de sua lógica de funcionamento. O estatuto das multiplicidades designa relações transversais entre fragmentos heterogêneos, entre objetos parciais diversos, que não têm a necessidade de se reunir em um todo para possuírem determinação. Há, portanto, uma articulação diferencial entre objetos parciais, o que forma individuações variáveis e compostas por inúmeras dimensões. O funcionamento maquínico precede a distinção entre sujeito e objeto e não diz respeito a atributos personológicos, mas a fluxos e objetos parciais transindividuais e não-pessoais. As máquinas desejantes funcionam de modo que algo é sempre produzido: efeitos de máquinas, ações, paixões, registros, marcações, angústias, dores, volúpias, etc.

Deleuze e Guattari chamam de *libido* a energia própria das máquinas desejantes ou, ainda, o trabalho conectivo da produção desejante. Entretanto, a libido e o desejo não engendram uma realidade psíquica ou subjetiva específica que se opõe ao mundo material objetivo. Como já ressaltamos, o desejo deixa de ser algo que pertence à realidade psíquica de um sujeito para se tornar produção do real. O desejo é material, *embora se trate de uma matéria intensiva*. Mas o que é essa matéria intensiva? Podemos compreender melhor a sua definição se a colocarmos frente à matéria extensiva. As quantidades extensivas possuem um meio homogêneo que pode ser dividido sucessivamente em unidades numéricas. Roberto Machado explica que “uma quantidade extensiva é aquela cuja multiplicidade remete a uma

apreensão sucessiva das partes (*partes extra partes*), e cuja unidade remete a uma reunião de partes em um todo, como por exemplo $1 + 1 + 1 + 1 = 4$ ” (MACHADO, 2009, p. 125). Já a matéria intensiva, por sua vez, só pode ser apreendida em um instante ou em uma multiplicidade, não em partes que representam o todo. Uma multiplicidade intensiva não aumenta nem diminui “sem que seus elementos mudem de natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 53), de forma que seu meio não é homogêneo como na matéria extensiva, o que permitiria a divisão em partes numéricas. As quantidades intensivas não se equivalem, pois são constituídas de partículas que, ao aumentarem e diminuírem, mudam de natureza e provocam metamorfoses qualitativas. Deleuze defende, antes ainda de seu encontro com Guattari, um primado do intensivo como condição genética das qualidades e dos extensos. Ou seja, as intensidades são pré-qualitativas e pré-extensivas. Elas constituem o plano genético e produtivo da realidade. Para Deleuze, há um *spatium* intensivo que engendra a extensão. Em *O Método de dramatização*, o filósofo explica que:

Ainda que a experiência nos coloque sempre na presença de intensidades já desenvolvidas em extensos, já recobertas por qualidades, devemos conceber, precisamente como condição da experiência, intensidades puras envolvidas numa profundidade, num *spatium* intensivo que preexiste a toda qualidade assim como a todo extenso (DELEUZE, 2019, p. 132).

Quando Deleuze e Guattari dizem “inconsciente”, em *O Anti-Édipo*, indicam essa realidade material-intensiva que se autoproduz por *sínteses passivas*, um processo sem sujeito, ou melhor, um processo em que o único sujeito é a própria produção desejante. Nas palavras dos autores:

Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. 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 inconsciente (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43).

1.2 As três sínteses do desejo

Há três sínteses do desejo que compõem momentos internos de um mesmo ciclo de produção desejante. Até agora descrevemos indiretamente apenas a primeira síntese, a *síntese conectiva de produção*, caracterizada pelo mecanismo de corte-acoplamento, isto é, pela forma conectiva do acoplamento objeto parcial-fluxo. Essa é a síntese de produção primária do ciclo que se diz como produção de produção. Isto é, não há distinção entre o produzir e o produto, visto que o que ela produz é o próprio produzir, a própria atividade produtiva: “A regra de produzir sempre o produzir, de inserir o produzir no produto, é a característica das máquinas desejantes ou da produção primária: produção de produção” (2011, p. 18).

No entanto, a produção desejante não funciona sem uma parada improdutiva ou aquilo que os autores chamam de elemento de antiprodução, a saber, o *corpo sem órgãos*, uma massa não diferenciada e não cortada que, em estado livre, é produzida ao lado das máquinas. O corpo sem órgãos não suporta o estado muito ligado e ainda muito orgânico das máquinas do desejo: “cada conexão de máquinas, cada produção de máquina, cada ruído de máquina se tornou insuportável ao corpo sem órgãos” (2011, p. 21). O corpo sem órgãos repele a produtividade das conexões de objetos parciais. Surge, assim, uma *aparente* oposição entre a síntese conectiva de produção e a parada improdutiva do corpo sem órgãos, engendrando uma *máquina paranoica* que sente “a ação invasiva das máquinas desejantes sobre o corpo sem órgãos, que as sente globalmente como aparelho de perseguição” (2011, p. 21). No entanto, ao mesmo tempo em que o corpo sem órgãos repele as peças produtivas das máquinas, ele também as atrai para si e faz com que a produção pareça, miraculosamente, derivar dele (*máquina miraculante*). Nesse movimento de atração, as máquinas-órgãos são enganchadas no corpo pleno sem órgãos e esse último passa, a partir de então, a servir como uma *superfície de inscrição* onde a produção desejante é registrada e de onde, no entanto, parece emanar toda a produção. Assim, é nesse movimento que o corpo sem órgãos se apropria da produção desejante, registrando-a.

Por que sublinhamos no parágrafo acima que a oposição entre a produtividade das máquinas e a parada improdutiva do corpo sem órgãos era aparente? É que o corpo sem órgãos, na verdade, tem como inimigo o organismo, isto é, a organização das máquinas do desejo, e não exatamente as máquinas-órgãos. Opondo-se ao organismo, ele não suporta

que as máquinas desejantes sejam submetidas a qualquer organização. A produção das máquinas desejantes pressupõe paradas improdutivas, sendo isso então o que diferencia as máquinas desejantes tanto do organismo quanto do mecanismo, que funcionam segundo um regime fechado ou prévio que organiza, em um todo, a função de cada parte. A oposição, então, era apenas aparente porque a produção desejante só funciona desarranjada, já inserindo e acoplando a si um elemento de antiprodução. A produção e a parada improdutiva não são, então, processos que se sucedem cronologicamente, mas um só e mesmo processo do ciclo da produção desejante. Como explica Guillaume Sibertin-Blanc, a partir de então podemos compreender as outras duas sínteses do desejo: “é nas relações entre essas duas instâncias, corpo sem órgãos/objetos parciais, que intervêm as duas outras sínteses da produção inconsciente do real, como momentos internos do ciclo da produção do desejo” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 34).

A segunda síntese, *síntese disjuntiva de registro*, efetua o registro da produção desejante e é chamada disjuntiva porque reparte e distribui os fluxos da libido em uma rede esquadriada. Temos, então, uma função diferenciadora, criadora de signos, que inscreve mudanças e termos heterogêneos. Entretanto, esse caráter disjuntivo não põe em marcha um regime exclusivo, pelo contrário: as marcações, os signos disjuntivos, são heterogêneos e plurívocos e são compostos por segmentos móveis. As diferenças inscritas na superfície do corpo sem órgãos não excluem umas às outras. Ou seja, não temos um sentido exclusivo da disjunção que colocaria a necessidade de escolha entre duas alternativas exclusivas, como se para pertencer a uma alternativa seria preciso negar a outra. Os “termos” ou signos são, isto sim, estados intensivos percorridos, designam passagens por uma multiplicidade de predicados. Ao invés de alternativas exclusivas (por exemplo, *ou se é homem ou se é mulher*), temos um sentido inclusivo da disjunção que não visa delimitar a identidade de um eu, mas demarcar passagens intensivas ou devires (*ora homem, ora mulher*).

A terceira síntese, *síntese conjuntiva de consumo*, caracteriza-se como uma produção de consumo. Na dinâmica de atração e repulsão entre as máquinas-órgãos e o corpo sem órgãos, são produzidas quantidades intensivas. Um estranho sujeito nasce do consumo dessas quantidades intensivas: “É um estranho sujeito, sem identidade fixa, errante sobre o corpo sem órgãos”, que nasce do consumo dos estados vividos e renasce a cada estado (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 30). Esse estranho sujeito móvel é produzido como o

resíduo da produção desejante, como o consumo das quantidades intensivas sob a forma de um “Então era isso!” ou também “Então sou eu!”. Temos uma energia de consumo qualificada como auto-erógena (2011, p. 33). O consumo do sujeito residual constitui um “erotismo maquinal” no qual “sente-se tesão em meio a fluxos e seus cortes” (2011, p. 473). Tal sujeito residual não se identifica, é claro, com pessoas individuais, mas com zonas de intensidades sobre o corpo sem órgãos, visto que o estado vivido precede o sujeito que o vive (2011, p. 35).

A sexualidade já não é considerada como uma energia específica que une pessoas derivadas dos grandes conjuntos, mas como a energia molecular que põe em conexão moléculas-objetos parciais (libido), que organiza as disjunções inclusivas sobre a molécula gigante do corpo sem órgãos (numen) e distribui estados segundo domínios de presença ou zonas de intensidade (voluptas) (2011, p. 242-243).

Em suma, *O Anti-Édipo* traça uma concepção produtiva do desejo e do que podemos chamar de *sexualidade maquínica* ou *inconsciente maquínico*. Como demonstra a citação acima, a sexualidade enquanto produção de desejo engloba as três sínteses do inconsciente libidinal, de modo que ela é caracterizada como múltipla e fragmentária, traçando um regime de inscrição plurívoco e produzindo como resíduo um sujeito nômade:

2 A SEXUALIDADE É IMEDIATAMENTE POLÍTICA

O desejo é da ordem da produção; toda produção é ao mesmo tempo desejante e social (2011, p. 390).

[O] desejo é sempre constitutivo de um campo social (2011, p. 431).

2.1 Identidade de natureza e diferença de regime

Uma das mais importantes teses que *O Anti-Édipo* movimenta é a de que a produção social e a produção desejante não têm diferença de natureza, sendo ambas uma só e mesma produção: “Não há, de um lado, uma produção social de realidade, e, de outro, uma produção desejante de fantasma” (2011, p. 45). A matéria intensiva do inconsciente é a

gênese produtiva do campo social. Há, portanto, uma imanência entre o desejo e o social, de forma que ambos compreendem a mesma realidade. Segundo Sibertin-Blanc,

Que o desejo seja tributário de uma causalidade *imane*nte (e não de uma causalidade específica ou “psíquica”) significa que ele é causa que se atualiza, se integra e se autodetermina *nos seus efeitos* que são imediatamente sociais, econômicos, políticos e, sob certas circunstâncias, representacionais e psíquicos (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 24).

Assim, economia política e economia libidinal são uma só e mesma realidade: a produção desejante produz um campo social e é a sua causalidade imanente, não uma realidade psíquica específica, como na psicanálise freudiana. Opondo-se à concepção de desejo psicanalítico como produção de fantasma, Deleuze e Guattari afirmam que essa ainda subordina, em última instância, o desejo à falta. É bem verdade que a psicanálise tem o mérito de liberar o desejo da necessidade, esta de ordem física e biológica que pode ser satisfeita mediante um objeto real. Um bebê sacia a necessidade biológica de nutrição com o leite da mãe. O desejo é formado a partir dessa experiência de satisfação, mas não se confunde com ela, pois é engendrado quando o objeto de satisfação se faz ausente. Trata-se do que é chamado, na teoria psicanalítica freudiana, de *teoria do apoio*. É que o objeto e a satisfação deixam uma marca mnêmica, de forma que o bebê busca repetir essa satisfação investindo tal marca. A falta do objeto gera o impulso de reproduzir de modo alucinatório a experiência de satisfação. Assim, a sensação prazerosa do contato da boca com o seio excede a satisfação da necessidade de alimentação, mas encontra nessa o seu *apoio*. De acordo com Garcia-Roza, “[o] termo apoio designa precisamente essa relação primitiva da sexualidade com uma função ligada à conservação da vida” (GARCIA-ROZA, 2020, p. 100). A sexualidade infantil surge, portanto, *apoiando-se* em necessidades biológicas e logo em seguida se destaca delas, tornando-se atividade produtiva na busca por prazer. O desejo é essa produção de fantasias ou cenas imaginárias através das quais o desejo pode se realizar, mas nunca se satisfazer completamente. É nesse sentido que o desejo, segundo a psicanálise, é produção de objetos fantasmáticos. O desejo e as fantasias pertencem a uma realidade psíquica, a uma forma de existência especial que não se confunde com a realidade material. Para Deleuze e Guattari, no entanto, uma tal concepção do desejo, que se apoia nas necessidades e se define por uma falta em relação ao objeto, consiste em uma duplicação da

realidade. Tal cisão da realidade, para os autores, consiste em um movimento idealista, que torna esse mundo insuficiente para o desejo humano, o qual busca sempre seu objeto em algum lugar além da realidade material. Esta separação entre realidade subjetiva psíquica e realidade objetiva material cai por terra em *O Anti-Édipo*.

[M]esmo quando o fantasma é interpretado em toda a sua extensão, não mais como um objeto, mas como uma máquina específica que põe em cena o desejo, essa máquina é apenas teatral (...) o desejo aparece como aquilo que produz o fantasma, e produz a si próprio separando-se do objeto, mas também duplicando a falta, levando-a ao absoluto, fazendo dela uma “incurável insuficiência de ser”, “uma falta-de-ser que é a vida (...) o mundo se vê duplicado por um outro, seja qual for, segundo este itinerário: o objeto falta ao desejo; logo, o mundo não contém todos os objetos, falta-lhe pelo menos um, o do desejo; logo, existe um objeto, alhures, que contém a chave do desejo (um, que falta ao mundo) (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 42-43).

No entanto, essa identidade de natureza não quer dizer que a produção social e a produção desejante são estritamente a mesma coisa. É muito importante destacar que *a produção social se diz como a produção desejante em condições historicamente determinadas*. O campo social é o produto histórico da produção desejante. Em outras palavras, o campo social é imediatamente constituído pelo desejo enquanto este recebe uma organização histórica ou social.

Na verdade, *a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é 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 desejo e social, e nada mais* (2011, p. 46).

Mas o que são essas condições determinadas? Para melhor compreender essa formulação, precisamos ressaltar que, ainda que haja uma identidade de natureza entre as produções desejante e social, há, ao mesmo tempo, uma *diferença de regime* entre o desejo e o campo social, o que não impede que ainda assim elas sejam as mesmas máquinas, só que *sob regimes de funcionamento diferentes*. É que o desejo, sendo causa imanente, não se separa

de seus efeitos e por isso é possível que haja, ao mesmo tempo, uma identidade de natureza e uma diferença de regime.

Encontramos, desse modo, dois modos de funcionamento distintos que existem um no outro, dois estados da máquina ou duas regiões da física. Aqui entra a distinção que Deleuze e Guattari fazem entre molar e molecular. As máquinas desejanter operam segundo um regime molecular, que consiste em um funcionamento por multiplicidades não totalizáveis, fluxos e objetos parciais, do qual tratamos na primeira parte do texto. Temos então a região de uma microfísica composta por moléculas que não obedecem às leis dos grandes números nem da estatística, da mesma forma que não conhecem pessoas individualizadas. No entanto, essas multiplicidades só se apresentam já imersas em condições determinadas e históricas. Tais condições são os chamados *conjuntos molares*, os quais subordinam as multiplicidades às leis dos grandes números. Molar designa outro regime de funcionamento, outro estado da máquina ou região da física que opera “uma unificação, uma totalização das forças moleculares por acumulação estatística regida pelas leis dos grandes números” (2011, p. 453). O molar opera subordinando os elementos moleculares às formas unificadas, distribuindo-os segundo as leis da estatística e da microfísica. Em outras palavras, subordinam os fluxos do desejo aos conjuntos unificados em um determinado campo social. Tal ordem molar também comporta a forma de pessoas individualizadas, tomadas como objetos completos e não mais parciais. No entanto, a ordem molar não se restringe ao social, podendo formar também uma unidade biológica ou subjetiva. Temos, portanto, organismos vivos, corpos sociais e sujeitos formados nos quais as moléculas se encontram submetidas a uma organização ou a um todo como objeto global ou completo. Esses fenômenos de acumulação estatística, ou “formas de gregarismo”, não são, no entanto, formados ao acaso. A acumulação supõe uma seleção exercida sobre os elementos moleculares, ou seja, os grandes conjuntos molares não preexistem à seleção que se efetua em um campo social e histórico. Trata-se de passar das multiplicidades de dispersão positiva para grandes objetos completos e globais. Com efeito, as máquinas desejanter funcionam nas máquinas sociais dispersando e desfazendo os conjuntos molares, ao passo que as máquinas sociais funcionam nas máquinas desejanter unificando os elementos moleculares sob leis de reprodução social.

A sexualidade como produção de desejo é imediatamente política, pois investe diretamente um campo social em condições determinadas. O desejo é que propriamente constitui o campo social. Tudo o que nós investimos sexualmente, incluindo as relações amorosas, já está imediatamente inserido no campo social, ou melhor, já constitui fluxos de uma determinada sociedade histórica. Os autores usam “investir” no sentido freudiano, o qual, segundo Laplanche e Pontalis, diz respeito a uma quantidade de energia libidinal que está “ligada a uma representação ou grupo de representações, a uma parte do corpo, um objeto etc” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 329). Isso posto, em Deleuze e Guattari, que as máquinas desejantes invistam um campo social quer dizer que elas funcionam em condições determinadas na medida em que há um uso molar que subordina a produção desejante às formas de “represamento” dos fluxos do desejo ou às representações de um determinado campo social. É nesse sentido que os autores reiteram que a sexualidade é uma questão de fluxos, não de pessoas e de objetos (DELEUZE; GUATTARI, 2018, p. 217).

A libido, ainda que invista um campo social, não deixa, de nenhum modo, de ser sexual. A sexualidade está em toda parte e não precisa sofrer uma transformação ou dessexualização para investir um campo social. Os investimentos sociais do inconsciente são diretamente sexuais:

Na verdade, a sexualidade está em toda parte: na maneira como um burocrata acaricia seus dossiês, como um juiz distribui justiça, como um homem de negócios faz circular o dinheiro, como a burguesia enraba o proletariado etc. E não há necessidade de recorrer a metáforas, tal como a libido não recorre a metamorfoses. Hitler dava tesão nos fascistas. As bandeiras, as nações, os exércitos e os bancos dão tesão em muita gente (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 386).

Com efeito, não é por dessexualização que a libido investe os grandes conjuntos molares do campo social, mas, isto sim, por bloqueio e assentamento que ela tem seus fluxos reprimidos e reduzidos a conjuntos do tipo pessoas e objetos, casal e família. Os nossos amores, dizem Deleuze e Guattari, sempre possuem algo de estatístico, isto é, relativo aos grandes conjuntos molares em condições históricas determinadas.

2.2 Inconsciente libidinal da economia política

Se a sexualidade investe diretamente o campo social, Deleuze e Guattari também vão defini-la como o *investimento do campo social pelo desejo*: “a sexualidade é o *investimento inconsciente dos grandes conjuntos em condições determinadas*” (2011, p. 350; grifo nosso) ou, ainda, “a sexualidade como energia do inconsciente é o investimento do campo social pelas máquinas desejantes” (2011, p. 533). Trata-se do que Deleuze e Guattari chamam de “gigantismo” do desejo, isto é, a sexualidade na produção social, o que indica uma determinada posição do desejo em função de uma organização sócio-histórica que condiciona e unifica as micromultiplicidades.

Podemos sublinhar nesta altura do texto que a sexualidade tem duas faces, visto que, se ela é o investimento de grandes conjuntos pelas máquinas desejantes, ela também é “idêntica aos elementos moleculares que constituem esses conjuntos em condições determinadas” (2011, p. 388). Isto é, a sexualidade se identifica aos elementos moleculares das máquinas desejantes e à microfísica do inconsciente (segundo a primeira definição que indicamos, a sexualidade é produção de desejo). São os elementos moleculares das máquinas desejantes que *constituem* as máquinas sociais. Deleuze e Guattari chamam de “nanismo” a dimensão molecular da sexualidade. Enquanto as multiplicidades moleculares são as *forças elementares* que *produzem* o campo social, os conjuntos molares são as *formas resultantes* que reagem sobre as máquinas desejantes. Desse modo, os conjuntos molares derivam da seleção e da organização das forças elementares do desejo e é por isso que a sexualidade não pode ser investimento do campo social sem ser, primeiramente, inconsciente molecular.

A sexualidade consiste, portanto, no *inconsciente libidinal da economia política*: “a sexualidade não designa uma outra ‘economia’, uma outra ‘política’, mas, sim, o *inconsciente libidinal da economia política como tal*” (2011, p. 533; grifo nosso). Ela se encontra na articulação entre os dois regimes de funcionamento: as máquinas desejantes, enquanto as forças elementares do inconsciente, investem as máquinas sociais e seus conjuntos molares, que são as formas resultantes desse investimento historicamente determinado. Como explica Zourabichvili, “não há diferença de natureza entre as ‘máquinas sociais’ (mercado capitalista, Estado, Igreja, Exército, família etc.) e as ‘máquinas desejantes’, mas uma diferença de

regime ou de lógica: *estas investem aquelas e constituem seu inconsciente*” (2011, p. 68). Podemos dizer, talvez, que a sexualidade é, então, o inconsciente da política.

Por conseguinte, juntando as duas definições em uma só, *a sexualidade se define como as próprias máquinas desejantes que constituem as máquinas sociais em condições determinadas*. Eis, então, a definição que engloba as duas faces: “[a] sexualidade é estritamente a mesma coisa que as máquinas desejantes enquanto presentes e atuantes nas máquinas sociais, no seu campo, na sua formação, no seu funcionamento” (2011, p. 388). Eis, então, o duplo polo da libido: de um lado, formação molecular e, de outro, investimento de conjuntos molares sociais.

3 O TRIÂNGULO EDIPIANO E A REPRESENTAÇÃO ANTROPOMÓRFICA DA SEXUALIDADE

Para Deleuze e Guattari, é Freud quem descobre a produção desejante, mas em seguida subordina-a às coordenadas de Édipo, fazendo com que a primeira pareça ser derivada do investimento parental edípico, num âmbito privado da família, instaurando, dessa maneira, uma clivagem entre economia desejante e economia política. Assim, achata-se as produções do inconsciente maquínico à representação subjetiva segundo um modelo neurótico que apreende as máquinas do desejo como objetos e pessoas completas, isto é, unificadas. O que Deleuze e Guattari chamam de *edipianização do inconsciente* possui como operações formais *usos transcendentais e ilegítimos* das sínteses do inconsciente, diferentes dos *usos legítimos e imanentes* que descrevemos no primeiro item.

3.1 As operações formais da triangulação

O uso ilegítimo e transcendente da primeira síntese (conectiva de produção) é chamado *global e específico*, no qual “o desejo recebe, ao mesmo tempo, um sujeito fixo, o eu especificado sob tal ou qual sexo, e objetos completos determinados como pessoas globais” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 98). Isso é possível por efeito do uso transcendente, *exclusivo e limitativo* da segunda síntese (disjuntiva de registro). O uso transcendente da

segunda síntese impõe, às disjunções inclusivas, alternativas exclusivas: o sujeito *ou* é mãe, *ou então* pai, *ou então* filho; *ou* é homem *ou então* mulher; *ou* é vivo *ou então* morto. “Um ‘eu’ recebe as coordenadas que o diferenciam ao mesmo tempo quanto à geração, ao sexo, e ao estado” (2011, p. 105). Essa disjunção exclusiva diferencia o “eu” em relação às figuras parentais (pai, mãe) através do que os autores chamam de “triangulação”: trata-se de uma *proibição constituinte* em que o complexo de Édipo é soldado ao desejo. É a própria proibição que produz os conteúdos proibidos, de modo que ela tem uma função diferenciadora de sujeitos: eu, mamãe, papai. Em outras palavras, é a partir da proibição do incesto com a mãe e do desejo de tomar o lugar do pai (ou vice-versa) que é possível distinguir o(a) filho(a) e as figuras parentais. Antes da proibição, os pais eram apenas objetos parciais para a criança e agora “os objetos parciais parecem (...) extraídos das pessoas e não de fluxos não-pessoais” (2011, p. 100).

[É] a síntese de registro, primeiramente, que põe, sobre a sua superfície de inscrição nas condições de Édipo, um eu determinável ou diferenciável em relação a imagens parentais que servem de coordenadas (mãe, pai). Há aí uma triangulação que, em sua essência, implica uma proibição constituinte, e que condiciona a diferenciação das pessoas: proibição do incesto com a mãe e de tomar o lugar do pai. Mas, é graças a um estranho raciocínio que se conclui que, já que isso é proibido, isso mesmo é que era desejado. Na verdade, as pessoas globais, a forma mesma das pessoas, não preexistem às proibições que pesam sobre elas e que as constituem, nem à triangulação em que entram: o desejo recebe seus primeiros objetos completos e, ao mesmo tempo, os vê proibidos (2011, p. 98-99).

O primeiro aspecto da triangulação é chamado pelos autores de *familiar* ou *parental* e opera impondo a forma da triangulação (pai, mãe e eu) por proibição do incesto com a mãe: é a *produção* do triângulo edipiano. O aspecto parental se prolonga em uma segunda forma da proibição: o aspecto *conjugal* ou de *aliança* que, por sua vez, é responsável pela *reprodução* da forma do triângulo por meio do casamento ou do regime conjugal. O aspecto conjugal introduz duas novas imagens: a irmã e a esposa. A diferenciação das duas imagens define que devo tomar por esposa alguém que não é minha irmã, ao passo que devo reservar minha irmã para se casar com outro, o cunhado. Assim, temos um regime de conjugação de pessoas sob as regras da reprodução familiar que substitui os regimes de conexão dos objetos parciais. Os objetos parciais parecem, agora, posses de pessoas, e não mais fluxos não

pessoais, de modo que eles são derivados de uma “precoce intuição de totalidade” (2011, p. 101), da mesma forma que um “eu” parece intuído de uma unidade prévia.

[A] inscrição edipiana não se impõe na síntese de registro sem reagir na síntese de produção e transformar profundamente as conexões desta síntese ao introduzir novas pessoas globais. Essas novas imagens de pessoas são a irmã e a esposa, depois do pai e da mãe. Com efeito, observou-se frequentemente que a proibição existia sob duas formas - uma, negativa, que atinge sobretudo a mãe e impõe a diferenciação; outra, positiva, que diz respeito à irmã e comanda a troca (obrigação de casar com outra mulher que não seja a minha irmã, obrigação de reservar minha irmã para outro; deixar minha irmã para um cunhado, receber a minha mulher de um sogro). (...) [É] certo que o triângulo edipiano não teria meio algum de se transmitir e de se reproduzir sem este segundo grau: o primeiro grau elabora a forma do triângulo, mas apenas o segundo assegura a transmissão dessa forma (2011, p. 99).

Só que essa unidade só pode ser colocada a partir de uma falta ou ausência supostas primárias, isto é, a partir da totalidade de um objeto completo que falta aos objetos parciais e aos sujeitos do desejo. Encontramos a pressuposição de uma falta anterior, a falta aos objetos parciais de uma pessoa global. Ou seja, a falta é introduzida no desejo para fixar sujeitos do desejo. A operação responsável pela introdução dessa falta é a *extrapolação de um objeto completo destacado* e ausente: o falo. “Emprega-se aí um uso transcendente das sínteses do inconsciente: *passa-se dos objetos parciais destacáveis ao objeto completo destacado, dos quais derivam as pessoas globais por atribuição de falta*” (2011, p. 102). A fórmula de Édipo, escrevem Deleuze e Guattari, é $3 + 1$, sendo que o 1 é o falo, objeto Uno destacado e transcendente que falta aos três termos do triângulo (papai, mamãe e eu) e torna possível tanto a formação quanto a reprodução do triângulo. Esta operação, ao encerrar toda a sexualidade no quadro edipiano, permite a especificação da sexualidade nos sexos e instaura uma *representação antropomórfica* do sexo. A operação segundo a qual o desejo recebe um eu fixo requer também a sua especificação em um sexo ou outro. A instauração da diferença sexual é uma operação essencial para que a sexualidade e o desejo se tornem posses de sujeitos no teatro edipiano.

O que Deleuze e Guattari chamam de representação antropomórfica da sexualidade consiste tanto na ideia de que há apenas um sexo quanto na de que há dois sexos. O fundamento dessa representação molar e antropomórfica é a *castração*, que efetua uma

distribuição exclusiva entre os sexos a partir da introdução da falta no desejo, isto é, a partir da ereção de um objeto transcendente igualmente ausente para os dois sexos, o falo.

Deleuze e Guattari afirmam que “o freudismo é atravessado por essa estranha ideia de que, afinal, só há um sexo, o masculino, em relação ao qual a mulher se define por uma falta” (2011, p. 388). Essa ideia se explica pelo monismo sexual inicial da libido, pois, para Freud, a libido é essencialmente masculina³ e é a mesma independentemente do órgão genital, pelo menos na sexualidade infantil. Assim, a menina também é guiada por uma libido masculina ativa e possui como órgão análogo ao pênis o clitóris - um pequeno pênis. As diferenças anatômicas genitais possuem, para Freud, consequências psíquicas e é através da entrada na fase fálica que a libido da criança vai se diferenciar segundo um sexo ou outro. Nesta fase fálica, é a angústia da castração que determina a posição da criança na diferenciação dos sexos. O menino e a menina vivem a ameaça de castração de maneiras diferentes. Quando o menino sofre alguma interdição das suas atividades sexuais masturbatórias, ele se angustia frente à fantasia de ser castrado. Nas palavras de Freud, em “O declínio do complexo de Édipo” (1924), “Quando a criança (o menino) voltou seu interesse ao genital, é traída também pela reiterada manipulação deste, e então precisa passar pela experiência de que os adultos não estão de acordo com essa ação. Apresenta-se a ameaça (...) de que lhe será tirada essa parte por ela tão valorizada” (2020, p. 248-249). Essa angústia de castração é ainda intensificada quando o menino se depara com o genital feminino, o qual ele entende como uma ausência do pênis. Ele conclui, portanto, que a menina outrora já o tivera e fora castrada de fato. Já com a menina, outra história se passa. Quando ela percebe que o seu genital não é tão grande como o do menino e que algo lhe parece faltar, cultiva uma inveja do pênis acompanhada de um sentimento de inferioridade: “Ela percebe o pênis notadamente visível e de grandes proporções de um irmão ou de um coleguinha, identifica-o imediatamente como o correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e escondido e, a partir daí, cai vítima da inveja do pênis” (FREUD, 2020, p. 264).

Na fase fálica, afinal, só existe o órgão masculino e a alternativa que se impõe é entre “órgão genital macho ou castrado” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p.112). A castração,

³ Em *Três ensaios sobre a sexualidade*, Freud utiliza “masculino” como sinônimo de “ativo”.

portanto, é a “porção comum” ausente entre os dois sexos, mas só na medida em que esse algo em comum é uma *falta* que funda duas séries assimétricas: *ou* você é menino *ou então* você é menina. Ora, o que é introduzido no desejo é uma falta comum, sentida pela menina como a inveja do pênis e pelo menino como o medo de perdê-lo. Para Deleuze e Guattari, por conseguinte, “a ideia de um único sexo conduz necessariamente à ereção de um falo como objeto das alturas, que distribui a falta às duas faces não sobreponíveis e que leva a comunicação entre os dois sexos a depender de uma ausência comum, a castração” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 389). Realiza-se, então, uma distribuição exclusiva que vai forçar a criança a ter que assumir o seu sexo.

E com Freud é sempre assim. É preciso haver algo em comum aos dois sexos, mas para que esse algo falte tanto a um quanto ao outro, para distribuir a falta pelas duas séries não simétricas e fundar o uso exclusivo das disjunções: você é menina ou menino! (...) A castração é a porção comum, isto é, o Falo prevalecente e transcendente, e, ao mesmo tempo, a distribuição exclusiva que se apresenta nas meninas como desejo do pênis e nos meninos como medo de perdê-lo ou recusa de atitude passiva. Esse algo em comum deve fundar o uso exclusivo das disjunções do inconsciente (...). Esse algo em comum, o grande Falo, a Falta com duas faces não sobreponíveis, é puramente mítico (...), introduz a falta no desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 84-85).

A ideia de que há dois sexos também consiste numa representação antropomórfica da sexualidade e, segundo Deleuze e Guattari, não é melhor do que a ideia de que há um sexo, pois, ainda que se escape do falocentrismo, ainda não se escapou do antropomorfismo. Para ilustrar essa concepção, os autores fazem referência à Melanie Klein, a qual defendia, em contrapartida à teoria freudiana da libido única, um dualismo dos sexos que se daria a partir do órgão feminino: “Por outro lado, também não é melhor, afinal, a ideia de que haveria realmente dois sexos. Neste caso, como faz Melanie Klein, tenta-se definir o sexo feminino por caracteres positivos” (2011, p. 389). Para os autores, porém, de nada adianta inverter os termos e reconhecer ambos, pois ainda temos a castração como o fundamento da representação antropomórfica e molar da sexualidade, de forma que ainda se solda o desejo à falta e o reduz à sexualidade humana.

3.2 Os *n* sexos não humanos

Se a sexualidade, em *O Anti-Édipo*, deixa de ser “uma energia específica que une pessoas derivadas dos grandes conjuntos” (2011, p. 243), este conceito, por conseguinte, não se reduz à sexualidade humana. É preciso destacar que Deleuze e Guattari arrastam o conceito de sexualidade para fora do domínio do ser humano. É bem verdade que a psicanálise tem o mérito de separar sexualidade e reprodução, mas para Deleuze e Guattari, ainda encontramos um antropomorfismo quando o desejo é submetido às representações subjetivas edípianas: “Embora tão avaro e reticente quando se trata de sexualidade, Marx, com algumas frases, detona aquilo de que Freud e toda a psicanálise, ao contrário, permanecerão prisioneiros para sempre: *a representação antropomórfica do sexo!*” (2011, p. 388).

Ao extrapolar a sexualidade para fora do âmbito do humano, Deleuze e Guattari, com a ajuda de Marx, demarcam uma diferença entre o “sexo humano” e o “sexo não humano” (2011, p. 388). Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx chama atenção para algo que muito serve a Deleuze e Guattari: “a necessidade de pensar a sexualidade humana não apenas como uma relação entre dois sexos, masculino e feminino, mas como ‘uma relação entre o sexo humano e o sexo não humano’” (DELEUZE, 2006, p. 308)⁴. Marx não se referia, evidentemente, à sexualidade animal, mas, afirmam Deleuze e Guattari, *àquilo que há de não-humano na sexualidade*, precisamente *as máquinas do desejo*. O que os autores chamam de sexo não-humano são as próprias máquinas desejantes e seus elementos moleculares enquanto essas constituem um campo social. Já o que os autores chamam de sexo humano é a representação molar e antropomórfica da produção desejante ou a “especificação da sexualidade nos sexos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 387). O homem e a mulher, a diferença dos sexos, é apenas a medida da sexualidade enquanto representação antropomórfica, fluxos desejantes recalcados e reprimidos.

Não só a menina e o menino, ou o homem e a mulher são sexos. No texto “A interpretação dos enunciados”, os autores afirmam que “a locomotiva, o cavalo, o sol são sexos tanto quanto a garota e o garoto; a questão-máquina da sexualidade transborda por

⁴ Deleuze e Guattari também se apoiam muito em Lyotard, o qual faz, em seu livro *Discours, figure* (1971, p. 138-141), uma leitura própria do sexo não humano em Marx.

todos os lados o problema da diferença dos dois sexos; *assentar tudo sobre a diferença dos sexos* é a melhor maneira de desconhecer a sexualidade” (DELEUZE; GUATTARI; PARNET; SCALA, 2016, p. 95-96). Em suma, todas as máquinas do desejo são sexuais e cada produção, ou conexão de máquina, constitui um sexo. O sexo não humano consiste nas forças elementares que investem o campo social. O sexo humano, por sua vez, é o resultado desse investimento sob a representação em dois polos (masculino e feminino) da reprodução humana. A sexualidade, então, como desejo historicamente variável, é assentada, subordinada ou reduzida à instância molar do sexo em sua representação antropomórfica. Mas esses regimes de funcionamento coexistem na medida em que, enquanto um age totalizando e unificando os elementos moleculares, o outro age liberando e dispersando os conjuntos molares. Assim, não há sexualidade humana que invista os grandes conjuntos nem a diferença dos sexos como resultado desse investimento sem o sexo não humano. Nas palavras dos autores: “[s]exo não humano são as máquinas desejantes, os elementos maquínicos moleculares, seus agenciamentos e suas sínteses, sem os quais não haveria nem sexo humano especificado nos grandes conjuntos, nem sexualidade humana capaz de investir esses conjuntos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 388).

Se as máquinas desejantes são caracterizadas por um “poder de conexão ao infinito” (2011, p. 514), há uma produção de múltiplos cortes, fluxos e intensidades, de modo que “[a] sexualidade é uma produção de mil sexos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 75). As máquinas do desejo produzem múltiplos sexos, n sexos, não apenas um ou dois. É uma produção de n sexos na medida em que há inumeráveis sexos, tantos quanto posições/conexões de desejo: “Fazer amor não é só fazer um, nem mesmo dois, mas cem mil. Eis o que são as máquinas desejantes e o sexo não humano: não um, nem mesmo dois, mas n sexos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 390). Este “ n ” se refere precisamente às multiplicidades intensivas inumeráveis. “Cada um” de nós se encontra numa variável múltipla que está aquém da representação antropomórfica e pessoal (esta só existe como efeito retroativo de um campo social), aquém da distinção entre homem ou mulher como objetos globais, como identidades que unificam a subjetividade.

3.3 A causa real da triangulação

Precisamos destacar ainda que as operações formais da psicanálise, isto é, os usos transcendentais das sínteses que a triangulação impõe ao desejo não descrevem ainda a causa real das forças de repressão do desejo anedipiano. Isto é, a psicanálise não inventa Édipo: “Os usos edipianos de síntese, a edipianização, a triangulação, a castração, tudo isto remete a forças um pouco mais poderosas, um pouco mais subterrâneas que a psicanálise (...)”, a saber, às forças da reprodução social (2011, p.165). E no terceiro capítulo do livro podemos compreender que essas operações formais são, de fato, efetuadas num *campo social capitalista*. Segundo os autores, quando as pessoas chegam na psicanálise, já estão edipianizadas. A psicanálise faz apenas com que o inconsciente fale conforme os usos transcendentais de suas sínteses. Em suma, a edipianização do inconsciente já remete às forças capitalistas de repressão social, antes de operar na psicanálise.

[A] crítica do dispositivo edipiano no capítulo II, em termos de usos (...) ilegítimos ou transcendentais das sínteses do desejo, permanece vacilante. Ela encontra seu complemento necessário no capítulo III, que estabelece sozinho sua razão efetiva, aprofundando a crítica da psicanálise em uma crítica do próprio dispositivo edipiano, dispositivo que a própria psicanálise não inventa, mas no qual ela insere seu saber e ao qual oferece novas justificativas (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 67).

A edipianização é o modo de subjetivação que corresponde ao modo de produção capitalista, isto é, “uma forma de subjetividade que prevalece de maneira massiva nas sociedades capitalistas contemporâneas” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 67). É nesse sentido que Deleuze e Guattari destacam um elo entre “a formação histórica capitalista e a formação subjetiva edipianizada” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 66). E a família possui um papel crucial na produção desse modo de subjetivação, pois, no capitalismo, ela é “desinvestida” do campo social, isto é, ela é privatizada, tomada como uma instância independente do campo social, na qual papai, mamãe e eu são indivíduos especificados sob um sexo ou outro. Nos regimes pré-capitalistas - dos quais não trataremos aqui -, a reprodução social e econômica é dependente da reprodução humana, ou seja, a família é coextensiva ao campo

social, de modo que os produtores são inscritos no *socius*⁵ de acordo com a sua posição na família. Assim, o processo de reprodução depende de fatores não econômicos do parentesco: “o processo de reprodução não é diretamente econômico” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 349). As máquinas pré-capitalistas operam por codificação ou sobrecodificação na medida em que o código “determina a qualidade respectiva dos fluxos que passam pelo *socius*” (2011, p. 328). Elas supõem, portanto, uma instância qualificada e extraeconômica que condiciona as conexões produtivas ou econômicas. No capitalismo, ao contrário, o processo de reprodução é, de fato, diretamente econômico, uma vez que a singularidade da máquina capitalista é operar por uma descodificação generalizada dos fluxos, onde tudo se torna quantidade abstrata. Assim, o capitalismo não precisa de códigos extra econômicos para se apropriar da produção e condicioná-la, pois o campo social se torna diretamente econômico. É precisamente neste sentido que a família é privatizada: que ela seja “desinvestida” ou “posta fora de campo”, quer dizer que ela não mais dá uma forma social à reprodução econômica. A família se torna então um “microcosmo” e o desejo, expressão de um eu subjetivo no triângulo edipiano. Como explica Sibertin-Blanc, “todas as problemáticas sociais, econômicas e políticas serão “traduzidas” de maneira sistemática como expressões de uma subjetividade identificada” (2022, p. 82).

O capital é que tomou para si as relações de aliança e de filiação. Segue-se uma privatização da família, com o que ela para de dar sua forma social à reprodução econômica: ela é como que desinvestida, posta fora de campo (...), ela não é senão a forma da matéria ou do material humano que se encontra subordinada à forma social e autônoma da reprodução econômica (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 350).

Para os autores, desse modo, o efeito da triangulação edipiana operada pelo capitalismo é colocar a sexualidade como se essa fosse independente do campo social. Assim, o desejo parece derivar de um âmbito privado e familiar que nada tem a ver com um campo social. É como se “cada um fosse um pequeno eu vivendo seu caso com seu pai e sua

⁵ *Socius* é o nome do elemento de antiprodução da produção social, sendo o corpo pleno que se apropria das forças produtivas ao constituir uma superfície de inscrição da qual a produção parece emanar. Todavia, é necessário não confundir-lo com o corpo pleno sem órgãos, pois este é interno e imanente à autoprodução do inconsciente, enquanto que o corpo pleno do *socius* é extrínseco ao processo desejante, efetuando uma repressão do desejo ao submetê-lo a suas formas de reprodução social. Como ressalta David Lapoujade, o corpo pleno do *socius* possui um papel organizador: “Ele age como uma superfície de inscrição que permite distribuir e definir os papéis e as funções de seus agentes, seus direitos e suas obrigações, regular a circulação dos bens e das pessoas” (2015, p.160).

mamãe” (2011, p. 442). Mas o pai e a mãe, dizem Deleuze e Guattari, já são de determinada classe, raça, assim como já especificados por um sexo ou outro que escondem funções sociais/econômicas (2011, p. 87).

O pai, a mãe e o eu estão (...) em contato direto com os elementos da situação histórica e política (...). Em suma, a família nunca é um microcosmo no sentido de uma figura autônoma (...). A família não engendra seus próprios cortes: as famílias são cortadas por cortes que não são familiares: a Comuna, o caso Dreyfus, a religião e o ateísmo, a guerra da Espanha, a escalada do fascismo, o stalinismo, a guerra do Vietnã, Maio de 68... tudo isso forma os complexos do inconsciente, muito mais eficazes do que o eterno Édipo (2011, p. 134).

A família não constitui um ponto de partida do desejo, não é determinante deste, mas é sempre já determinada por um campo social-desejante. Nós não somos pessoas privadas primeiramente, mas estamos em meio aos cortes e fluxos do desejo num campo social. Deleuze e Guattari insistem que há um primado do campo social em relação ao âmbito privado familiar no que concerne aos investimentos de desejo: “o investimento do desejo é, primeiramente, o de um campo social no qual o pai e o filho estão mergulhados” (2011, p. 363). Trata-se do que os autores chamam de terceira tese da esquizoanálise, isto é, o desejo investe primeiramente o campo social em relação aos investimentos familiares (2011, p. 473).

4 O PAPEL DA SEXUALIDADE NO PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA POLÍTICA

Para que Édipo seja efetivamente desejado e ocupe o lugar de representante do desejo, é preciso que as forças de repressão social incidam sobre o desejo inconsciente e não apenas no âmbito consciente dos indivíduos. Precisamos, então, do conceito de recalçamento, pois esse designa justamente a repressão tornada inconsciente: “o recalçamento distingue-se da repressão pelo caráter inconsciente da operação e do seu resultado” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 162). O recalçamento faz com que a repressão se torne desejada, não operando mais a nível consciente. Se as forças reais que operam a triangulação são as da repressão social, elas precisam do recalçamento para “formar sujeitos

dóceis e assegurar a reprodução da formação social” (2011, p. 161). O recalçamento é, para Deleuze e Guattari, compreendido em função da repressão, ou seja, da reprodução de uma sociedade, sendo, assim, um mecanismo inerente a uma forma de produção e reprodução sociais. Por conseguinte, o recalçamento não é uma instância localizada apenas num aparelho psíquico, mas também no registro da produção social. Como destaca Sibertin-Blanc, o recalçamento opera justamente a articulação entre a reprodução social e a reprodução libidinal (2022, p. 72).

A família é a instância que assegura a reprodução psicológica do sistema econômico de uma sociedade, visto que a ela é reservado o papel de agente delegado do recalçamento, ou melhor, de agente delegado ao recalçamento pela produção social. A família se imiscui no registro do desejo e o substitui pelo registro da família. Nesse mesmo movimento, o recalçamento produz uma imagem deslocada do desejo: Édipo. A proibição do incesto cria uma imagem falsificada do desejo, isto é, faz com que pareça que o que se desejava era, primeiramente, o incesto.

O recalçamento propriamente dito não se contenta em recalcar a produção desejante real, mas dá do recalcado uma imagem aparente deslocada, substituindo o registro do desejo pelo registro familiar. O conjunto da produção desejante só adquire a bem conhecida figura edipiana na tradução familiar do seu registro (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 164).

O agente delegado do recalçamento, ou antes, delegado ao recalçamento, é a família; a imagem desfigurada do recalcado são as pulsões incestuosas. O complexo de Édipo, a edipianização, é, portanto, fruto desta dupla operação. É num mesmo movimento que a produção social repressiva se faz substituir pela família recalcante, e que esta dá, da produção desejante, uma imagem deslocada que representa o recalcado como pulsões familiares incestuosas (2011, p. 162-163).

O que é recalcado no campo social não é Édipo, mas o fundo intenso do desejo. Édipo, o desejo de incesto, não é o que realmente ameaça uma sociedade, ele é apenas uma imagem desfigurada daquilo que é recalcado: “Se o desejo é recalcado, não é por ser desejo da mãe e da morte do pai; ao contrário, ele só se torna isso porque é recalcado e só aparece com essa máscara sob o recalçamento que a modela e nele a coloca. (...). O verdadeiro perigo não está aí” (2011, p. 158). É o desejo, pelo contrário, que é perturbador de uma ordem estabelecida, por isso é ele que é preciso recalcar: “se o recalçamento incide sobre o desejo

inconsciente, não é porque este é edipiano (...), mas ao contrário, é porque ele não o é, e porque sua economia imanente anedipiana constitui um limite das condições de reprodução” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p.72). É a sexualidade anedipiana que o campo social precisa recalcar e reprimir, uma vez que, enquanto produção esquizofrênica de desejo, ela é essencialmente revolucionária pois é o avesso e o limite de qualquer sociedade no sentido em que ela ameaça desfazer toda a organização social. E, nesse sentido, a sexualidade nada tem de edipiana.

Deleuze e Guattari afirmam que Reich foi o primeiro a colocar o problema da relação do desejo com o campo social. Foi ele quem disse que o fascismo se explicava pelo desejo: “não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 47). Ora, a importância da relação entre o desejo e o campo social, entre sexualidade e política, portanto, evidencia-se concretamente no que os autores chamam de *problema fundamental da filosofia política*, a saber, “Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse de sua salvação?” (2011, p. 46), ou seja, como é possível que o desejo deseje sua própria repressão, levando os homens a agir contra os seus próprios interesses objetivos de classe?

Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de querer isso não para os outros, mas para si próprios? (2011, p. 46-47).

Todavia, para Deleuze e Guattari, Reich ainda permanece preso ao dualismo entre “o objeto real racionalmente produzido e a produção fantasmática irracional” (2011, p. 47), de modo que ele não dá conta da identidade de natureza ou da medida comum entre o desejo e o campo social. É de grande importância para os autores a tese da identidade de natureza segundo a qual há uma única economia libidinal e política, uma vez que é preciso “demonstrar como o desejo inconsciente investe sexualmente as formas desta economia por inteiro” (DELEUZE, 2016, p. 90), ou seja, como que a repressão social incide sobre o desejo por recalçamento sexual, a nível inconsciente, não apenas a nível pré-consciente ou consciente de necessidade ou de interesse. O que Deleuze e Guattari fazem é inserir o desejo

na própria infraestrutura econômica, as pulsões na produção social. Ora, podemos então destacar o papel do conceito de sexualidade no que tange a esse problema que Deleuze e Guattari descrevem em *O Anti-Édipo* como o problema fundamental da filosofia política. A sexualidade, sendo definida como a) o *inconsciente libidinal da economia política*; e b) *as máquinas desejantes enquanto presentes nas máquinas sociais*; está na dobradiça, na articulação, entre o desejo e o campo social, de maneira que, pelo processo de recalçamento sexual, torna a reprodução social e a repressão desejadas, isto é, investidas pelo desejo. O conceito de sexualidade nos mostra como a repressão social é investida pelo inconsciente libidinal, ou seja, desejada. Em outras palavras, ao colocar o desejo na infraestrutura, Deleuze e Guattari conseguem explicar como que inconscientemente, nós investimos formas repressivas do campo social e econômico, mesmo que essas vão contra os nossos interesses ou necessidades: “Uma forma de produção e de reprodução sociais, com seus mecanismos econômicos e financeiros, com suas formações políticas etc., pode ser desejada como tal, no todo ou em parte, independentemente do interesse do sujeito que deseja” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 143). Os investimentos pré-conscientes ou conscientes supostamente deveriam se manifestar segundo os interesses objetivos da classe à qual se pertence. No entanto, é possível que um investimento inconsciente reacionário coexista com um investimento consciente revolucionário (2011, p. 144), como afirmam os autores:

Há um investimento libidinal inconsciente do campo social, que coexiste, embora não coincida necessariamente, com os investimentos pré-conscientes ou com aquilo que os investimentos pré-conscientes “deveriam ser”. Por isso, quando sujeitos, indivíduos ou grupos não vão manifestamente contra seus interesses de classe, quando aderem aos interesses e ideias de uma classe que sua própria situação objetiva deveria determiná-los a combater, não basta dizer: eles foram enganados, as massas foram enganadas. Não é um problema ideológico, de desconhecimento e ilusão, mas um problema de desejo, e o desejo faz parte da infraestrutura (2011, p. 142-143).

O investimento inconsciente reacionário se define como sendo conforme ao interesse da classe dominante, ao passo que o investimento inconsciente revolucionário é conforme ao interesse de libertação da classe dominada. Nessa situação, compreendemos como é possível que o desejo deseje sua própria repressão, ou seja, como é possível, citando apenas alguns simples exemplos, que indivíduos explorados votem em candidatos fascistas, ou

mulheres em candidatos machistas. É, portanto, o caráter sexual e libidinal inconsciente que explica esse fenômeno, e não uma “enganação” a nível consciente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os autores afirmam que a esquizoanálise, perspectiva desenvolvida ao longo do livro, propõe-se a desedipianizar e politizar o inconsciente. A esquizoanálise não se configura como uma negação da psicanálise nem com uma completa ruptura com ela. Trata-se, antes, de uma espécie de “subversão interna” (2011, p. 113) da psicanálise, com a proposta de que essa seja uma análise política, social e militante na medida que “se propõe mostrar a existência de um investimento libidinal inconsciente da produção social histórica” (2011, p. 153). Desse modo, o que os autores estão propondo é que a psicanálise “faça da máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário” no sentido de compreender como o desejo investe o campo social (2011, p. 113). Isto é, a máquina analítica, ao analisar os investimentos libidinais do desejo em um campo social, pode se aliar à máquina revolucionária para desinvestir as formas repressivas desejadas.

Apesar de termos destacado bastante o caráter imediatamente social da sexualidade e a maneira como o desejo, por recalçamento sexual, pode investir as formas repressivas de reprodução social na medida que a sexualidade se define como o inconsciente libidinal da economia política, também ressaltamos que a sexualidade, em seu aspecto maquínico, anedipiano e não humano, é revolucionária. Ora, a sexualidade é produção de desejo, produção de mil sexos, transexualidade molecular. Dependendo do uso ou do regime de funcionamento das máquinas, pode ser que esses “mil” sexos sejam contidos, reduzidos ou totalizados em unidades subjetivas, orgânicas ou sociais (polo reacionário do desejo) ou liberados num movimento de desterritorialização que dispersa os conjuntos molares (polo revolucionário do desejo): “A libido, energia da máquina, investe como sexual toda diferença social, de classe, de raça etc., seja para garantir no inconsciente o muro da diferença sexual, seja, ao contrário, para explodir esse muro, aboli-lo, no sexo não humano” (2011, p. 533). É importante lembrar que o desejo é, assim, em sua essência, revolucionário. É que as micromultiplicidades consistem nas *forças elementares* sem as quais os conjuntos molares não

existiriam e essa dimensão elementar, diferentemente de suas formas resultantes, é revolucionária porque, lembremos, o desejo é o elemento que o campo social precisa recalcar pois ele ameaça a ordem estabelecida de qualquer sociedade: “a produção desejante (um “verdadeiro” desejo) pode potencialmente explodir a forma social” (p. 159). No texto “Interpretação dos enunciados” (2011, p. 100), os autores afirmam que a essência da sexualidade ou da libido são os movimentos de desterritorialização e a sua representação antropomórfica em dois sexos é resultado de uma repressão social.

Gostaríamos de indicar, nessas considerações finais, de modo não conclusivo, mas no intuito de abrir conexões, a pertinência e a atualidade do conceito de sexualidade e da proposta da esquizoanálise no que tange às lutas sociais feministas e de gênero. Pois, ao demonstrar os investimentos inconscientes repressivos, é preciso se perguntar como o desejo pode desejar a sua libertação, como a sexualidade maquínica pode operar como uma “intensa travessia dos limiares da história” e desfazer as formas repressivas a que o desejo é submetido (2011, p. 119). Ora, Paul Preciado, filósofo contemporâneo transfeminista, afirma que uma revolução sexual compreende em si esse aspecto de travessia das formas de investimento libidinais repressivas em direção a um estado criador que só o desejo conhece. Nesse sentido, ele afirma que a revolução é sempre um “devir-trans” (PRECIADO, 2020, p. 213).

O processo de denúncia e visibilização da violência que estamos vivendo faz parte de uma revolução sexual, que é certamente lenta e tortuosa, mas também imparável. O feminismo *queer* situou a transformação epistemológica como condição de possibilidade de uma mudança social. Tratava-se de questionar a epistemologia binária e naturalizada afirmando diante dela uma multiplicidade irreduzível de sexos, gêneros e sexualidades. Entendemos que, hoje, a transformação libidinal é tão importante quanto a transformação epistemológica: é preciso modificar o desejo. É preciso aprender a desejar a liberdade sexual (PRECIADO, 2020, p. 315).

Em relação à citação acima retirada do livro *Um apartamento em Urano*, podemos indicar atualidade do conceito de sexualidade deleuzo-guattariano presente em *O Anti-Édipo* em um duplo aspecto: 1) enquanto o inconsciente libidinal da economia política, o conceito de sexualidade põe a tarefa de encontrar os investimentos reacionários do desejo que o levam a desejar a sua própria repressão - isto é, uma tarefa crítica que Preciado chama de transformação epistemológica; 2) enquanto produção de desejo, o conceito de sexualidade



põe também a tarefa de desinvestir essas formas repressivas e operar uma travessia intensa dos limiares históricos - aquilo que Preciado chama de modificar o desejo ou, ainda, de transformação libidinal.

Recebido em: 10/05/2023

Aceito em: 09/08/2023

Publicado em: 24/12/2023



REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. "E quanto a você? Que são suas 'máquinas desejanter'?" (1972). In: A ilha deserta e outros textos. 4. Reimp. Edição preparada por David Lapoujade – São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 307-308.

DELEUZE, Gilles. "O método de dramatização". (1967). In: A ilha deserta e outros textos. 4. Reimp. Edição preparada por David Lapoujade – São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. "Gilles Deleuze, Félix Guattari: entrevista sobre o Anti-Édipo com Raymond Bellour". In: Cartas e outros textos. (2015). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 197-238.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1. (1980). 2ª ed. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, volume 4. (1980). 2ª ed. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1. (1972). 2ª ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. "Quatro proposições sobre a psicanálise" (1977). In: Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995). 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2016, pp. 82-90.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix; PARNET, Claire; SCALA, André. "A interpretação dos enunciados". (1977). In: Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995). 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 91- 117.

FREUD, Sigmund. "Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos". (1925). In: Amor, sexualidade, feminilidade. 1ª ed. Tradução Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 259-276.

FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos. (1905). 1ª ed. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, Sigmund. "O declínio do complexo de Édipo". (1924). In: Amor, sexualidade, feminilidade. 1ª ed. Tradução Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 247-257.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Freud e o inconsciente. (1985). 2ª ed. Rio de Janeiro, 2020.



LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. Vocabulário de Psicanálise. 4^a ed. Tradução Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAPOUJADE, David. Deleuze, os movimentos aberrantes. 2^a ed. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1, 2015.

MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

PELLEGRIN, Pierre. Dictionnaire Aristote. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2007.

PRECIADO, Paul. Um apartamento em Urano: crônicas da travessia. (2019). 1. ed. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Deleuze & Guattari e a Anti-Édipo: a produção do desejo. Tradução de Maria Cecília Lessa da Rocha. São Paulo: Editora Filosófica Politeia; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022.

ZOURABICHVILI, François. O vocabulário de Deleuze. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Sinergia: Ediouro, 2009.

