

SILAS BORGES MONTEIRO²; EMÍLIA CARVALHO LEITÃO BIATO³

Queríamos poder dizer, ao exemplo de Jacques Derrida, quando esteve na Universidade de Virgínia, em 1976, com a tarefa de falar sobre a Declaração de independência dos Estados Unidos da América comparada à Declaração universal dos direitos humanos começar este texto, recebido por encomenda, dizendo: “perdoem-me, mas não tratarei sobre isso; falarei sobre Nietzsche”. Ou, em seu *Esporas*, ao ser convidado a falar sobre Nietzsche, dizer: “Mas nosso tema será a mulher”. Em nosso caso, entretanto, diferentemente de Derrida, a limitada familiaridade com Deleuze & Guattari, nos faz reconhecer o risco de incorrer em imprecisões; ainda assim, é precisamente o desafio que suas filosofias nos impõem, aliado ao fascínio que despertam, que nos convoca e compromete com a tarefa da leitura desse platô.

Isso posto, este texto procura cumprir a tarefa de ler o quinto platô escrito por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Temos sua filosofia da diferença como um ponto de admiração, com a frequente sensação de que muitas das nossas questões viriam de suas meditações filosóficas, mesmo à certa distância; como nas palavra de Nietzsche: “O encanto e poderoso efeito das mulheres [aqui, Deleuze & Guattari] é, para usar a linguagem dos filósofos, um efeito à distância, uma *actio in distans*: o que requer, antes e acima de tudo — distância!” (Nietzsche, *A gaia ciência*, § 60). Talvez Freud tenha querido dizer

¹ Este texto foi apresentado no Seminário Especial *Mil Platôs vol. 2*, ocorrido nos dias 14 e 15 de junho de 2018, na FAGED UFRGS, organizado pela Rede Escrileituras da diferença em filosofia-educação, sob coordenação da professora Dr^a Sandra Mara Corazza.

² Silas Monteiro é professor titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso e contribui com o Núcleo de Pesquisa Escrileituras da Diferença (UFRGS). Suas pesquisas se concentram na interface entre filosofia, educação e psicanálise, explorando os cruzamentos e diálogos entre essas áreas. <https://orcid.org/0000-0002-6130-920X> E-mail: silasmonteiro@me.com

³ Emília Biato é professora associada da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília (UnB) e colabora com o Núcleo de Pesquisa Escrileituras da Diferença (UFRGS). Sua pesquisa se insere no campo da filosofia da diferença, explorando temas como educação em saúde, didática, desconstrução, pesquisa qualitativa e o conceito de saúde-doença. <https://orcid.org/0000-0002-4358-4558> E-mail: emiliacbiato@me.com

o mesmo em relação Nietzsche, quando em sua História do movimento psicanalítico, escreveu:

[...] privei-me conscientemente da elevada fruição das obras de Nietzsche, pois não queria que nenhuma ideia antecipatória me estorvasse na elaboração das impressões psicanalíticas. Neguei a mim mesmo o enorme prazer da leitura das obras de Nietzsche [aqui, Deleuze & Guattari], com o propósito deliberado de não prejudicar [...] a elaboração das impressões recebidas na psicanálise [aqui, Derrida] (Freud, 1996).

Percebemos um *pathos* de distância com Deleuze e Guattari: uma afetação sem contato, uma aproximação que se mantém distante.

Ao indicar, desde o início, o limite desta apresentação, é preciso dizer da alegria com a preparação para esta sessão. Primeiro, pelo convite, pela confiança e pelo carinho que obtemos todas as vezes que nos encontramos com as professoras Sandra Corazza, Carla Rodrigues e Ester Maria Heuser, e com com as pesquisadoras e os pesquisadores vinculados ao grupo *Escrileituras da diferença em filosofia-educação*, do qual, para nosso orgulho, fazemos parte. Em segundo, pela oportunidade de reencontro de amizade, já que há tempos não escrevíamos juntos. Esses encontros, aqui registrados, tornam a vida melhor.

Nossa proposta de trabalho é lermos o platô 5, que compõe *Mil Platôs*, terceira obra com a parceria de Félix Guattari. A leitura é feita em três movimentos organizados em três inscrições conceituais: intensidades, individuações e regimes.

[Cinco linhas]

Em uma entrevista que Deleuze dá a Christian Deschamp sobre *Mil Platôs*, feita em 1990 – no clima da escritura de *O que é a filosofia?* –, o entrevistador afirma em uma de suas perguntas: “As datas aqui são acontecimentos, marcas que não apontam para uma cronologia progressiva. Os platôs de vocês estão repletos de acidentes” (Deleuze, 1992, p. 37). Deleuze, em sua resposta, localiza os platôs como um esforço de criar conceitos, e

afirma: “o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência”. Assim, cada platô “traça um mapa de circunstância”, daí o gesto de dar a alguns uma “data fictícia” (Deleuze, 1992, p. 37). Também afirma que os platôs são “modos de individuação”: “individuação de uma hora do dia, de uma região, de um clima, de um rio ou de um vento, de um acontecimento”. Assim, “as datas não remetem a um calendário único homogêneo, mas a espaços-tempos que mudam a cada vez” (Deleuze, 1992, p. 48). Essa intuição se faz desde *Cinema 2*, de 1985, ao ler Bergson e ver no tempo um des-dobra-mento de presente e passado, realizado a cada instante, como jatos dissimétricos, como cisão que “desdobra a cada instante em presente e passado, presente que passa e passado que se conserva” (Deleuze, 2005, p. 103). Tenhamos em mente seu livro *Diferença e repetição*: “A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem, de acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ela cria” (Deleuze, 2006, p. 346).

Entende-se *intensidade* como a diferença que habita o fenômeno, o que se agita nele, permitindo que este seja abordado como signo. Como sabemos, ainda em *Diferença e repetição*, “os conceitos são também intensidades do ponto de vista do sistema filosófico” (Deleuze, 2006, p. 173), pois “é sempre por meio de uma intensidade que o pensamento nos advém” (Deleuze, 2006, p. 210). Assim, o conceito de intensidade quer escapar das tramas da reconhecimento, tão cara à filosofia ocidental. Ora, para o Deleuze de 1968, as datas, como acontecimentos, contribuem para o estabelecimento de individuações; embora efetivados por calendários, não está em questão a tarefa de “reconhecer” os elementos do tempo e do espaço, mas sim, criar individuações, pois a condição da criação de objetos, ou “a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a disparação tal como é compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença” (Deleuze, 2006, p. 314). Deste modo, a intensidade, como diferença, cria objetos em série, em sua sensibilidade tempo-espaço, pois ela “é o insensível e, ao mesmo tempo, aquilo que só pode ser sentido.” (Deleuze, 2006, p. 325). Assim, a intensidade é tomada como a própria multiplicidade de diferenças de natureza.

Embora não consensual, entendemos, aqui, que a filosofia de Gilles Deleuze é uma estética, não porque tenha uma teoria da arte, mas, sim, porque com a arte pensa e cria conceitos. Intensidade é um exemplo de um conceito que pensa a arte. A sensibilidade como, de certo modo, para Kant (2011; 2015), é uma questão de intensidade, pois conhecer é menos cognição e mais efetivação de intensidades. Assim, o pensamento é menos um processo de estabelecer ordens, organizações, hierarquias, procedências e decorrências; o pensamento tem menos a ver com o estabelecimento de antecendência e sucessão e mais com intercessão, como afirma em *Conversações*: “O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra.” (Deleuze, 1992, p. 156). Ou seja, mais a ver com imagem-movimento do que com tempo-espaço. Por isso, intensidades constituem modos de individuação.

Antes de avançarmos, deve ficar claro que, para Deleuze e Guattari, “Não há qualquer razão para identificar um regime ou uma semiótica a um povo, nem a um momento da história” (Deleuze; Guattari, 2011, p.73-74). Mesmo assim, nos arriscamos a fazer a leitura que fizemos, principalmente por aquilo que Deleuze afirma à Claire Parnet, em seus *Diálogos* (1998, p. 13):

tento explicar que as coisas, as pessoas, são compostas de linhas bastante diversas e que elas não sabem, necessariamente, sobre qual linha delas mesmas elas estão, nem onde fazer passar a linha que estão traçando: em suma, há toda uma geografia nas pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga, etc..

Aqui, portanto, criamos linhas de tempo, linhas de pensamento, caligrafias, traços, desenhos, linhas de procedimentos. A antecendência da frase que começa por “Denominamos regime de signos [...]”, do platô 5, é vista, aqui, como linhas de composição. Cinco linhas: 1) 587 AEC - 70 EC; 2) Sobre alguns regimes de signos; 3) *ordre de marche des israélites*; 4) A arca da aliança com a coluna de fogo e a nuvem; 5) Um novo regime de signos. As primeiras cinco linhas deste platô, como linhas de *diferençação*, atuam por intensidades, criando individuações. Tentaremos mostrar isso.

587 AEC – 70 EC

John Bright, em sua história de Israel, narra o episódio de 587 AEC.:

Mesmo que Jerusalém resistisse com heróica obstinação [...], seu destino foi lançado. Sedecias queria se render, mas ele estava com medo de fazê-lo. Em julho de 587 a.C., precisamente quando os suprimentos da cidade estavam exaustos, os babilônios derrubaram os muros e entraram. Sedecias, com alguns de seus soldados, fugiu durante a noite para o Jordão, esperando, sem dúvida, estar seguro temporariamente em Ammon; mas foi ultrapassado perto de Jericó e levado perante Nabucodonosor, em sua sede de Riblá, no centro da Síria. Não houve piedade para ele. Depois de testemunhar a execução de seus filhos, ele foi cegado e levado preso para a Babilônia, onde morreu. Um mês mais tarde, Nabuzardã, chefe da guarda de Nabucodonosor, veio a Jerusalém e, seguindo ordens, queimou e derrubou a cidade. Alguns dos seus oficiais, clérigos, os cidadãos principais militares e civis foram levados para Nabucodonosor em Ribla e executados, enquanto um grupo maior da população foi deportada para Babilônia. O estado de Judá havia desaparecido para sempre (Bright, 2003, p. 429-430).

756

A questão que se punha, nesse momento de crise, destruição e desterro, sob a queda do regime de Sedecias, é: quem é o povo de Deus? O que tornava essas pessoas um povo sob um mesmo conjunto mitológico?

Sob o regime de Herodes, o Grande, de mestiçagem judaico-romana, o templo de Israel é remodelado; a obra foi começada sob o regime persa de Ciro, em torno de 539 AEC. (Josefo, 2013). Herodes, aquele que matou sua família e (pela mitologia cristã) matou recém nascidos, atualiza a força templária do israelita, em torno de 4 EC. Depois de décadas:

No verão de 70, os romanos derrubaram os muros de Jerusalém e se puseram a saquear a cidade e a massacrar seus defensores. Milhares morreram nesse ataque. Quando tomaram o Monte do Templo – um evento comemorado no calendário hebraico como Tisha b'Av, o nono dia do mês de Av – os romanos incendiaram o Templo. Um dos maiores edifícios do mundo, ficou reduzido a ruínas. A vitória foi tão importante para Roma que o general no comando, Tito, em pouco tempo foi nomeado imperador (Carroll, 2013).

Compõe a mitologia judaica o registro de Tishá be'Av, ou seja o nono dia do mês de Av; essa mitologia estabelece este dia como a data da destruição dos

dois templos, em 587 AEC e 70 EC. Talvez nessa data, a questão colocada pelos romanos, “o que é ser judeu sem o Templo” (Carroll, 2013) sirva de elemento a esse regime de edificação templária. Seria essa composição mitológica – que estabelece um dia de destruição – uma espécie de repetição de golpes contra o estabelecimento de significantes, um modo de individuação sem sujeito, como acontecimento de emergência de novos regimes de signos?

Sobre alguns regimes de signos

Nascimento (2012, p.176) afirma, sobre o quinto platô de *Capitalismo e esquizofrenia 2*: “Deleuze e Guattari identificam quatro regimes de signos principais que percorrem o campo lingüístico, relacionando acontecimentos incorpóreos entre si e os atribuindo aos corpos que constituem o conteúdo dos enunciados”. Essa também é a posição de Eugene Holland (2013). Da mesma forma, Quintanar (2012, p. 2055) afirma: “Embora Deleuze indique que há uma infinidade de regimes de signos, ele se concentra na análise de quatro: o significante, o pré-significante, o contra-significante e o pós-significante.” Não sabemos dizer por que Guattari sumiu do texto do galego. Apresentaremos, mais adiante, o modo de operar de cada regime.

Quintanar argumenta que os regimes de signos de 1980 são dobras (*pli*) de sua estética das intensidades, enunciadas em 1968 em seu *Diferença e repetição*. Ora, sabemos que Deleuze sustenta que “a individuação é essencialmente intensiva” (Deleuze, 2006, p. 346) e que as intensidades se realizam em uma estética, pois é a “arte implicada das quantidades intensivas” (Deleuze, 2006, p. 344). Essa arte das intensidades, como eco da dialética, evita a arapuca desta última quando pensa a relação ser-não-ser em termos de negatividade; este (não)-ser é elemento diferencial afirmativo (Deleuze, 2006, p. 104): isso recoloca o que chama de “arte dos problemas e das questões” (Deleuze, 2006, p. 344), pois supera o não-ser do negativo pelo (não)-ser do problema.

O estabelecimento do problema, concebido como dobra na arte das intensidades, introduz variáveis que, ao serem agenciadas, organizam-se em

regimes de signos (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 24). No platô 4, Deleuze e Guattari mostram que o elemento constitutivo desses agenciamentos, agrupados em regimes de signos, resulta de um movimento específico: inicialmente, dos comandos enunciativos às palavras de ordem; em seguida, das palavras de ordem às transformações incorpóreas por elas expressas; e, por fim, dessas transformações aos agenciamentos de enunciação propriamente ditos. O surgimento de novas palavras de ordem gera, conseqüentemente, novos regimes de signos. Desse modo, as variáveis discursivas, influenciadas por novas ordens, reorganizam-se continuamente em novos regimes.

Esses elementos estabelecidos no platô 4 serão operados no platô 5: a linguagem como transmissão de ordens; a palavra de ordem como enunciação; a ordem como sujeição; a linguagem como aquela que dá ordens à vida; a linguagem como mapa (Deleuze; Guattari, 2011b, pp. 12, 13, 18).

Ordre de marche des israélites

758

Ordre de marche des Israélites

אֱלֹהֵי מִסְעֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל

Esta expressão – “ordem de marcha dos israelitas” – aparece como cópia de uma frase da bíblia, mais especificamente, da tradução francesa da bíblia chamada *La Bible de Jérusalem*. Está em *Números*, capítulo 10, verso 28. Em comparação com outras 16 traduções francesas da bíblia, *A Bíblia de Jerusalém* é a única que guarda essa estrutura. A tradução foi feita pela Escola bíblica e arqueológica de Jerusalém – fundada em 1890 pelo padre francês dominicano Marie-Joseph Lagrange – no convento de Saint-Étienne, instalado em Jerusalém. Essa tradução da Bíblia foi publicada em 1956.

Em português, se vê essa exata expressão na *Bíblia Ave Maria* e na *Bíblia de Jerusalém* (tradução brasileira da edição da Escola bíblica).

O uso da tradução feita por Deleuze e Guattari pode ter sido aleatório. Contudo, merece destaque que essa *Bíblia de Jerusalém*, ao que nos consta, é a

única versão dos textos da mitologia judaica que não usa a palavra Deus (como fazem os cristãos), D'us (como grafam os judeus) ou seus desdobramentos Javé, Yahweh, Jehovah e outros. Prefere grafar a palavra por uma espécie de transliteração do tetragrama hebraico יהוה (YHWH). Pela mitologia judaica, esse nome era interdito, causando, assim, a impossibilidade do registro vocálico, feito pelas vogais. Na ausência de vogais, esse nome é visto mas não é dito. Essa parece ser uma experiência tipicamente derridiana, pois opera a favor de sua posição de distância do fonocentrismo, uma vez que o anúncio da diferença está no *grama* e não no *phoné*: com inspiração no tetragrama que os judeus consideravam, desde muito cedo, impronunciável, Derrida (2002) cria a grafia que denuncia a diferença escrita, sem diferença no som. O anúncio da diferença está no *grama* e não no *phoné*, para destacar a noção de que uma marca muda é potente para manter em cada conceito a permanente disseminação de seus sentidos.

Embora resistente em seus primórdios, o cristianismo cedeu à lógica da representação. E o fez autorizado pelo conjunto de dogmas instaurado pelo movimento do Cristo, pois é ele mesmo a imagem do YHWH, que o fez como uma espécie de reparo histórico do empreendimento mal sucedido com Adão (literalmente, o humano: אָדָם). Ao observarmos que na escrita da palavra em hebraico, o termo “humano” difere do termo “Deus” (conforme escrito no tetragrama), apenas por pequenos pontinhos, que caracterizam as vogais, é possível aproximar a criatura de seu criador, a partir da distância estabelecida pela sinalização de algumas vogais.

Ainda neste sentido, se Adão era a imagem de YHWH, o Cristo é a imagem que o representa de modo mais sofisticado. O próximo passo histórico tomado é a escolha de imagens que possuísem a mesma densidade significativa estabelecida na relação YHWH-Adão-Cristo: imagens cujo conteúdo oferecesse significado de semelhança, representatividade de crenças fundantes. O divino ganha imagem. Como figurado pela Santa Verônica em seu Vera Icon (um jogo de palavras com seu nome macedônico, Berenice, latinizado por Verônica: vera icon). Como se vê nessa imagem de cerca de

1420⁴.

760

A posição assumida por Deleuze e Guattari, ao subverterem esta lógica da representação, cria o conceito de rostidade. Como afirmam: “A rostificação não opera por semelhança, mas por ordem de razões” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 39-40). Essa operação maquínica é “onde o rosto não tem o papel de modelo ou de imagem, mas o de sobrecodificação para todas as partes descodificadas.” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 39-40). Daí dizerem que “O rosto é o Cristo” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 48). Não julgamos que seja impróprio dizer: o rosto é o Adão, nem evitar de dizer: o rosto é YHWH. Assim, YHWH poderia ser uma espécie de máquina-jeovaica, pois não representa o soberano, nem se refere a ele: é um nome-rosto, ou, talvez, um rosto-*gramma*.

Imagem (não)-representação, (não)-equivalência, (não)-semelhança. Ainda Deleuze e Guattari: “De uma maneira mais alegre, a pintura utilizou-se de todos os recursos do Cristo-rosto. Serviu-se da máquina abstrata de rostidade [...]” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 51).

⁴ Meister der Heiligen Veronika - Hl. Veronika mit dem Schweißstuch Christi - Alte Pinakothek.jpg

A ordem de marcha dos israelitas, e não “filhos de Israel” como, aparentemente, sugere o texto hebraico, desloca a uma ordem de razões que pode ser a condição de rostidade do israelita, do “Homem branco” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 48), não como universal, mas como individuação sem sujeito, que opera um novo regime de signos.

Hortus Deliciarum

Abaixo da escrita bíblica copiada à mão, foi colocada uma figura intitulada “A arca da aliança com a coluna de fogo e a nuvem”. Essa gravura está no Museu de Arte Decorativa, em Paris, no volume *Hortus deliciarum* (Jardim das delícias), prancheta XV 51 R, que foi editado pela freira francesa Herrad de Landsberg no século XII, que atuava na escola claustral feminina da Abadia de Hohenburg, escolas criadas a partir do século IX. Esse livro era uma espécie de manual escolar para noviças que condensavam o saber da época. O *Hortus deliciarum* continha “conhecimentos bíblicos, artes liberais, música, mas também jardinagem e agricultura, todo ilustrado com delicadas miniaturas” (Debesse; Mialaret, 1977, p. 136).

Como nos lembra Watson, essa certa obsessão de Deleuze e Guattari com as imagens cristãs e palavras hebraicas, em *Mil Platôs*, quer operar uma filosofia cujo regime seja de signos e não de representações. Aqui, uma imagem não representa, nem imita, nem reproduz algo. Uma pintura “não é uma imagem, mas uma máquina, uma orquestração de sensações, uma expressão da alegria dionisiaca” (Watson, 2005, p. 2). Como afirmam Deleuze e Guattari: “A pintura nunca terá deixado de ter como meta a desterritorialização dos rostos e paisagens, seja pela reativação da corporeidade, seja pela liberação das linhas e das cores, os dois ao mesmo tempo. Há muitos devires-animais, devires-mulher e criança na pintura” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 107). A pintura dos israelitas em marcha, máquina um regime em que “o fogo e a nuvem” dão sentido ao israelita ordenado; a marcha tem uma ordem.

Ao mesmo tempo, esta ordem de marcha é apresentada quando ainda

não havia 587 a.C., muito menos 70 a.C.. Ainda como povo nômade, a rostidade do israelita é nômade; e como afirmam Deleuze e Guattari: “Os nômades têm um ‘monoteísmo’ vago, literalmente vagabundo, e contentam-se com isto, com fogos ambulantes. Os nômades têm um senso do absoluto, mas singularmente ateu” (Deleuze; Guattari, 2012e, p. 58). Um indizível-nome-rosto põe em marcha a máquina-jeovaica [não judaica] que se contentam com fogos e nuvens. Essa pintura bem caberia na inscrição de um “ ‘problema’ que é o do rosto-paisagem.” (Deleuze; Guattari, 2012d, p. 106).

Um novo regime

O Platô 5 traz uma crítica à relação significante-significado, apresentando a lógica dualista em seu funcionamento, dizendo-nos o que pensar, o que esperar, o que responder, justamente a partir da imagem consensualmente estabelecida para recobrir a coisa, conforme Nascimento (2012, p. 169) afirma: “compactuamos com nossa própria servidão quando reduzimos a expressão ao significante e o conteúdo ao significado”. Importa romper com esta fórmula, criar uma nova semiótica das intensidades.

Ora, entendemos que as intensidades se configuram como linhas de fuga e estabelecem conexões instáveis. As intensidades que caracterizam os signos têm relação com a ideia de força e, portanto, criam individuações; com elas se formam novos regimes; aqui, neste caso, novos regimes de signos.

Esse movimento é apresentado por Deleuze e Guattari da seguinte forma: “Formamos novos regimes de signos puros por transformação e tradução. Aí igualmente não se encontrará uma semiologia geral, mas sim uma trans-semiótica.” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 98). E, como afirma Corazza: “é sempre por transformação tradutória que uma nova semiótica é capaz de ser criada” (Corazza, 2014, p. 431). Nessa perspectiva, não teremos uma semiótica que funcione como palavra de ordem, mas enunciados com identidade flutuante, com potência de tradução e uma “vitalidade criativa da diferença” (Nascimento, 2012, p. 176).

A data de uma destruição de templo, a data de outra destruição, a ordem

da marcha de uma versão da bíblia, a marcha figurada pela freira-educadora, são operações tradutórias que criam regimes de signos, como é dito por Deleuze e Guattari: “um regime abstrato pode ser traduzido em um outro, se transformar em um outro e, sobretudo, ser criado a partir de outros” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 110). Como Deleuze havia dito antes, em *Cinema 2*: “novo regime consiste nisso: as imagens, as seqüências já não se encadeiam por cortes racionais, que encerram a primeira ou começam a segunda, mas encadeiam-se sobre cortes irracionais, que já não pertencem a nenhuma das duas e valem por si mesmas (interstícios)” (Deleuze, 2005, p. 294).

Assim, Deleuze e Guattari apresentam nessas 5 primeiras linhas o movimento de criação de novos regimes que operam por imagem-movimento em intensidades-individações. Vejamos, agora, os quatro regimes apresentados no platô 5.

[Quatro regimes de signos]

763

Vamos nos deter nos quatro regimes de signos apresentados neste platô 5; são eles: regime pré-significante, regime significante, regime contra-significante e regime pós-significante.

regime significante

Como já foi dito, “Um regime de signos constitui uma semiótica” — afirmação de abertura do platô 5. Por semiótica, entendem uma matéria sinalética com duas formas que remetem a agenciamentos linguísticos: forma de conteúdo e forma de expressão. Essas duas formas são inseparáveis e, ao mesmo tempo independentes, contudo, operam em um registro sistêmico e fechado. Deleuze e Guattari procuram argumentar que este regime “é tão somente um regime de signos dentre outros, e não o mais importante” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 61). A prerrogativa do regime significante parece ser evidente como política do pensamento representacional, tipicamente ocidental. Por outro lado, Deleuze e Guattari mostram como essa mesma

operação se deu no estabelecimento da ordem de marcha dos israelitas, ordem que, ao mesmo tempo, estabelece anterioridades necessárias e comando. Tanto a ordenação quanto o comando imperativam a relação significante-significado. Por esse regime, restam a ordenação dos signos e sua hermenêutica. Por isso escreveram: “Na verdade, significância e interpretose são as duas doenças da terra ou da pele, isto é, do homem, a neurose de base” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 65). Padres e psicanalistas são aqueles que atuam nesse regime, em um “*continuum* amorfo atmosférico” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 140-141).

Deleuze e Guattari sustentam que um signo remete a outro signo criando um sistema instável, mas, apenas, quando for admitido que esse trânsito expande a outros círculos. Quando isso se dá, os signos acabam por compor uma circularidade de remetimento, trazendo a solução kantiana para os “princípios da possibilidade de uma experiência”:

Por isso, temos que pensar, na natureza, uma possibilidade de uma multiplicidade sem fim de leis empíricas, em relação às suas leis simplesmente empíricas, leis que, no entanto, são contingentes para a nossa compreensão (não podem ser conhecidas *a priori*) (Kant, 2011).

764

Com isso em mente, o regime significante acaba por ser, mesmo contra si mesmo, possibilidade de uma experiência de multiplicidade. Deleuze e Guattari sustentarão que os signos remetem a modos de vida, a possibilidades de existência (pensamento e sensibilidade), são sintomas de uma vida transbordante ou esgotada, a depender das forças alimentadas pelos encontros, e que marcam o corpo.

regime pré-significante

A semiótica pré-significante quase opera sem signos e pode ser tomada como primitiva, constituída por codificações naturais. O significante não consegue tomar o poder nessa semiótica, pois funciona a partir de maneiras expressivas do conteúdo — a voz, o gesto, os movimentos do corpo. Põe-se a combater “[...] a abstração universalizante, a ereção do significante, a

uniformização formal e substancial da enunciação [...]” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 72). Costuma ser animada por um pressentimento, absolutamente aberto às possibilidades do que virá e, nesse sentido, opera com códigos primitivos, como se fosse realizado por caçadores nômades.

Ao destituir o significante de seu poder, atribui forças “às formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito, (que) coexistem no heterogêneo com a forma vocal” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 69). Preserva, com este movimento, a multiplicidade de formas e conteúdos.

regime contra-significante

Trata-se de um regime de signos que marca uma repartição plural e móvel, estabelecendo, ele mesmo, funções e correlações, procedendo a arranjos mais do que a totais, a distribuições mais do que a coleções, operando por corte, transição, migração e acumulação mais do que por combinação de unidades, um tal tipo de signo parece pertencer à semiótica de uma máquina de guerra nômade, dirigida por sua vez contra o aparelho de Estado (Deleuze; Guattari, 2011b).

Assim, o regime contra-significante não opera por significantes e interpretações, mas por signos numéricos; e realiza cortes, migrações e acumulações. Na Bíblia, os números têm um papel importante: eles servem de princípio para a organização da marcha e a migração do povo israelita, definindo suas operações táticas (Quintamar, 2012). Como afirmam Deleuze e Guattari (2011b, p. 112): “contra-significante, de tipo distributivo e polêmico, tomado na guerra, na relação de forças, como o de Pentésiléia a Aquiles”.

regime pós-significante

O regime pós-significante se caracteriza por ser passional e por estabelecer um processo de subjetivação. Nesse regime, a rostidade é transformada, como se pode notar no rosto de Deus, que o desvia para que ninguém o veja; nos rostos dos humanos, que se desviam, com medo de Deus.

Os rostos se põem de perfil, sombreados e em visão turva, em vez da irradiante vista de frente.

O profeta pertence a esse regime semiótico de desterritorialização, pois carece de um “signo que lhe garanta a fala divina” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 80). Começando por Caim, passando por Jonas e depois por Jesus, são feitos movimentos de desvio. Caim se desviou de Deus ao dedicar-lhe a oferenda indevida. Deus desviou-lhe o rosto e, em seguida, Caim invejou e matou seu irmão Abel. No entanto, ganha um signo, uma aliança que estabelece uma nova relação com Deus: segue errante, com a promessa de que escapará da morte.

Eis o que acontece nesse regime de subjetivação: há “um ponto de subjetivação que dá a partida da linha” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 85), e o signo “se abisma através dos sujeitos” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 86). Assim, o profeta não faz interpretações e não sabe falar. Por isso, Deus coloca as palavras na sua boca, violando-o muito mais do que inspirando-o. Assim, quando Jonas recusa a tarefa que Deus lhe atribui – indo para Társsis e não para Nínive – antecipa as intenções de Deus, enxergando as potências do devir, e cumpre a ordem de forma melhor do que um fiel faria, mas não sem traição: “ao fugir do rosto de Deus, Jonas faz exatamente o que Deus queria” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 81). Por fim, Jesus confunde os judeus, agindo de forma inesperada; toma o mal para si, sentindo-se, assim, traído por Deus – Por que me abandonaste? —; os judeus trazem o mal para si mesmos, ao fazerem o mal a Jesus. Em Caim, Jonas e Jesus, os signos se misturam e aparecem duplos desvios na linha de fuga, como maneiras de escapar do fechamento do sistema significante-significado.

Importa dizer que cada um desses regimes não pode ser identificado a um povo, a um período histórico ou a consensos estabelecidos nesses contextos, pois há simultaneidades de regimes de signos, misturas de forma. E cabe à língua e ao momento, assegurar a relevância de um ou uns em relação aos outros, ainda que provisória. Sendo cada regime de signos uma multiplicidade, há um fluxo aberto à emissão e recepção de signos de uma multiplicidade a outra (Nascimento, 2012).

[Um, dois, três esquizos]

Ao final de *Mil platôs*, na “Conclusão: regras concretas e máquinas abstratas, Deleuze e Guattari dirão: “somos feitos de três linhas” (Deleuze; Guattari, 2012c, p. 236). Se iniciamos com cinco linhas e passamos por quatro regimes, trazemos, a fim de concluir, três linhas, uma espécie de “aparelho de captura de três cabeças”, ou uma “fórmula trinitária” do espectro de Marx feito por Deleuze e Guattari (Deleuze; Guattari, 2012c, p. 149). Hegel (1995, p. 267) viu a trindade em Heráclito: “Tudo é trindade, e, ao mesmo tempo, unidade essencial”. A fórmula, de acordo com Hegel, nascida de Pitágoras e assumida pelo ocidente, quer dar ordem à marcha do pensamento: tudo é um, embora três.

A trindade, mesmo em suas reconfigurações, como no caso da dialética – espiritual, ideal, material, histórica, transcendental – acaba por trazer as bases de um pensamento representacional, nas diversas feições; o conflito da dialética que quer síntese ou o conflito do eu e o isso da neurose e do recalque. Aparentemente, são esforços a darem uma ordem de marcha à vida. E nos lembramos de que a “linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 13). No volume 1 de *Capitalismo e esquizofrenia*, Deleuze e Guattari mostram que “desde que façamos o desejo depender do significante, sujeitamos o desejo ao jugo de um despotismo que tem por efeito a castração” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 152-153) e completam dizendo que “o signo do desejo nunca é significante” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 153). Assim, o erro conceitual da psicanálise é o de operar com ensaios de inovação funcionando, ainda, por representação. Deste modo, “o capitalismo, no seu processo de produção, produz uma formidável carga esquizofrênica sobre a qual ele faz incidir todo o peso da sua repressão” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 53). Isso desloca a esquizofrenia como conflito subjetivo para uma tensão geopolítica, como produção desejante, como limite da produção social, ou seja, a perspectiva da

“natureza como processo de produção” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 14).

O cogito esquizofrênico como recomeço de um processo temporal linear. O platô que, em uma de suas partes, conta a história dos judeus que “foi pontuada por catástrofes”, mostra “a cada vez, o número suficiente de sobreviventes para recomeçar um novo processo” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 87). O capitalismo como máquina de “fluxo desejante de moeda” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 118) acabou por criar linhas de fuga para o nascimento da esquizofrenia.

Regimes de signos são criados em acontecimentos de intensidades, que, nesse movimento, abre processos de individuação. Na proposição dos diferentes regimes de signos, Deleuze e Guattari apresentam possibilidades de rompimento com a necessidade do bode expiatório, como signo de uma coisa que ocupa o lugar de outra coisa — presença metafísica. Em novos regimes de signos “somos nós que devemos seguir a linha mais desterritorializada, a linha do bode, mudando-lhe o signo, tornando-a a linha positiva de nossa subjetividade, de nossa Paixão, de nosso processo ou reivindicação. Nós seremos nosso próprio bode.” (Deleuze; Guattari, 2011b, pp. 78-79). O quinto platô, nesse sentido, oferece elementos que impulsionam aos recomeços, às inaugurações e, embora sejam poucos, parecem suficientes para a criação de um novo regime de signos.

768

Referências

A SOCIEDADE BÍBLICA DO CANADÁ. *Bíblia paralela em português / grego-hebraico*. [S.l.]: A Sociedade Bíblica do Canadá, [s.d.]. Edição Kindle. Local do Kindle 21660-21661.

BRIGHT, J. *La historia de Israel*. Tradução de M. Villanueva; V. Morla. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2003.

CARROLL, J. *Jerusalém, Jerusalém: como a história da antiga cidade sagrada para três grandes religiões deu início ao mundo moderno*. Tradução de E. L. Calloni; C. M. Wosgrau. São Paulo: Cultrix, 2013. EPUB.

CORAZZA, S. M. *Memorial de vidarbo: esrileitura biografemática*. Memorial (Professor Titular) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

DEBESSE, M.; MIALARET, G. *Tratado das ciências pedagógicas: história da pedagogia*.

Tradução de C. Rizzi; L. D. Penna; J. B. D. Penna. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1977. v. 2.

DELEUZE, G. *A imagem-tempo: cinema 2*. Tradução de E. A. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G. *Conversações*. Tradução de P. P. Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de L. Orlandi; R. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 1. ed. 2. ed. 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Tradução de A. L. Oliveira; A. G. Neto; C. P. Costa. São Paulo: Editora 34, 2011a. 2. ed.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 2. Tradução de A. L. Oliveira; L. C. Leão. São Paulo: Editora 34, 2011b. 2. ed.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 3. Tradução de A. G. Neto; A. L. Oliveira; L. C. Leão; S. Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a. 2. ed.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 4. Tradução de S. Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b. 2. ed.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. Tradução de P. P. Pelbart; J. Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012c. 2. ed.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de L. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de E. A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DERRIDA, J. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

FREUD, Sigmund. Contribuição à história do movimento psicanalítico. In: FREUD, Sigmund. Obras completas volume 11. *Totem e Tabu*. Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. ePub.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. 1. Tradução de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

HOLLAND, E. W. *Deleuze and Guattari's A thousand plateaus: a reader's guide*. London; New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2013. EPUB.

JOSEFO, F. *História dos hebreus*. Tradução de V. Pedroso. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2013. EPUB.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de V. Rohden; A. Marques. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2011. EPUB.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de F. C. Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

NASCIMENTO, R. D. S. *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

QUINTANAR, M. A. M. Gilles Deleuze y la teoría de los signos: de la estética de las intensidades a los regímenes de signos. In: *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*, 2012, Coruña. Universidade da Coruña, Espanha, 2012. [Recurso eletrônico].

WATSON, J. The face of Christ. Deleuze and Guattari on the politics of word and image. *The Bible and Critical Theory*, v. 1, n. 2, 2005. Monash University ePress.

Submissão: 30. 06. 2025

/

Aceite: 14. 07. 2025