

É POSSÍVEL DESEJAR DE OUTRO MODO? CRUELDADE, DYSPHORIA E COGITO ESQUIZO:

Uma ordem “sinonímica”

IS IT POSSIBLE TO DESIRE OTHERWISE? Cruelty, Dysphoria, and Schizo-Cogito:

A “Synonymic” Order

Michelle Martins de Almeida

Unioeste. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: michelle.almeida@unioeste.br. <https://orcid.org/0000-0002-7617-0466>

Resumo: Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (2011c), platô 4 (“Postulados da linguística” - vol. 2 da edição brasileira), exploram a relação linguagem-corpo nos enunciados discursivos e o processo de corporificação da linguagem. Em diálogo com o capítulo ‘Quinta série: do sentido’, de *Lógica do Sentido*, indaga-se: é possível desejar de outro modo? Busca-se imaginar uma revolução narrativa que escape das ficções normativas da sujeição. Para isso, mobiliza-se Artaud e Preciado, articulando a crueldade e a disforia como críticas à metafísica dicotômica e à subjetivação. A partir do cogito esquizofrênico, do suplemento em Derrida e da disforia como inadequação estética e política, propõe-se uma nova metafísica, ressignificando a linguagem e o corpo.

Palavras-chave: Linguagem. Sentido. Suplemento. Corpo. Epistemologia.

Abstract: Deleuze and Guattari, in *A Thousand Plateaus* (2011c), plate 4 (“Postulates of linguistics” - vol. 2 of the Brazilian edition), explore the language-body relationship in discursive statements and the process of language embodiment. In dialogue with the chapter *Fifth Series: Of Sense* from *The Logic of Sense*, the question arises: is it possible to desire otherwise? This work seeks to imagine a narrative revolution that escapes the normative fictions of subjection. To this end, Artaud and Preciado are mobilized, articulating cruelty and dysphoria as critiques of dichotomous metaphysics and subjectivation. Drawing from the schizophrenic cogito, Derrida’s concept of supplement, and dysphoria as an aesthetic and political inadequacy, a new metaphysics is proposed, resignifying language and the body.

Keywords: Language. Sense. Supplement. Body. Epistemology.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

A primeira coisa que o poder extrai, modifica e destrói é nossa capacidade de desejar a mudança. Até agora, todo o edifício capitalista petrossexorracial se apoiava numa estética hegemônica, que limitava o campo da percepção, recortava a sensibilidade e capturava o desejo. É esta estética da adição que entrou em crise. Dysphoria mundi. Agora a pergunta é: seremos capazes de desejar de outro modo? (Preciado, 2023, p. 259).

Quando Foucault evoca a “insurreição dos saberes sujeitados”¹, ele desvela uma força subterrânea, uma rebelião silenciosa onde o saber emerge da experiência viva, do corpo que resiste à verdade imposta. Ele não se refere a um simples ato de resistência espontânea, mas a um deslocamento epistemopolítico que evidencia a subversão dos regimes de verdade instituídos, fratura subterrânea que destitui a pretensa universalidade da verdade e a expõe como um dispositivo² histórico, como um campo de batalha onde se joga a produção do real. Trata-se da emergência de formas de saber que, historicamente desqualificadas, reaparecem como forças capazes de reconfigurar os modos de subjetivação e as relações entre poder, corpo e discurso. Essa insurreição não é um evento pontual, um simples contradiscurso, mas um processo de contestação contínuo, um movimento de desarticulação da gramática do visível e do dizível, abrindo brechas para o inominável, para o impensado, para aquilo que havia sido relegado ao silêncio ou ao delírio, um abalo que atinge o eixo saber-poder e desafia a matriz que define quem está autorizado a falar, sob quais condições e com que efeitos. Nesse horizonte, Foucault ilumina a trama invisível das relações entre saber, poder e verdade, mostrando que o saber nunca foi neutro ou inocente, mas sempre atravessado por dispositivos que moldam corpos, mentes e territórios de subjetividade.

A verdade, sob esse prisma, não é um princípio transcendente nem um dado autônomo da razão: ela se constitui como um efeito operacional de dispositivos que estruturam a experiência e a normatividade, como dobra estratégica dentro de um jogo discursivo e político que articula normas, regula condutas e institui valores que flutuam como espectros sobre os corpos. Como Foucault demonstra, o saber não apenas reflete o real, mas o constitui, o esculpe, instaurando regimes de visibilidade e governamentalidade que moldam corpos e subjetividades. Não há

¹ Michel Foucault, curso de 7 de janeiro de 1976: *Dits et Écrits*, tomo III, texto 193. Foucault desenvolve esse conceito principalmente nas obras *Vigiar e Punir*, onde analisa as práticas disciplinares da sociedade, e *História da Sexualidade I*, ao investigar como os corpos e os desejos são governados e como esses saberes podem ser subvertidos. A “insurreição” descreve o processo pelo qual os sujeitos, historicamente marginalizados ou oprimidos, começam a produzir saberes a partir de suas próprias experiências e lutas, contestando as formas dominantes de conhecimento, remete a uma resistência contra as formas de saber e poder que produzem sujeitos passivos e normalizados.

² O conceito de dispositivo em Foucault (1994; 2014) designa um conjunto heterogêneo de elementos – discursos, instituições, arquiteturas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos e práticas – que articulam relações de poder e produzem efeitos de verdade. Diferente de uma mera estrutura fixa, o dispositivo opera dinamicamente para organizar e regular comportamentos e subjetividades. Em *Ditos e Escritos* e *Vigiar e Punir*, Foucault analisa como os dispositivos disciplinam corpos e estabelecem os limites do pensável e do dizível, mostrando que o saber é indissociável das relações de poder.

verdade sem um regime que a sustente, sem um aparato que a produza e a faça operar como ferramenta de captura e controle. O que se delineia, portanto, é um campo de forças em que a produção da verdade se dá sempre em correlação com estratégias de captura e resistência. O poder, longe de se impor de maneira exclusivamente repressiva, infiltra-se nas condutas, afeta a materialidade dos corpos, regula gestos, desejos e modos de existência. Fabrica os corpos, inscrevendo neles formas de existência que os fazem aderir ou resistir ao diagrama maior do poder. Ser, dentro desse campo de forças, é sempre estar em relação: dobrar-se, resistir, escapar. Assim, cada fissura nesse regime de verdade³ não apenas desestabiliza suas normas, mas abre a possibilidade para a emergência de novos modos de ser e de pensar.

É nesse ponto que a articulação com Deleuze e Guattari se torna imprescindível. Se Foucault analisa como os dispositivos de saber-poder organizam e disciplinam a subjetividade, Deleuze e Guattari introduzem um campo de variação que opera para além dessas codificações, deslocando a análise foucaultiana para um plano de imanência onde o corpo não é apenas superfície de inscrição do poder, mas campo de intensidades, matéria em devir, máquina desejante que escapa às codificações disciplinares. O conceito de micropolítica⁴ do corpo não designa apenas a inscrição do poder na carne, reduzido a um espaço onde o poder se deposita, mas a afirmação de sua potência de fuga, sua capacidade de se tornar outro, de produzir linhas de desterritorialização⁵ que desafiem a organização estratificada do desejo. É antes um campo vibrátil onde as forças se entrecruzam, uma reconfiguração da própria carne em devir, moldada e remodelada num campo de forças que não cessa de se refazer.

Nesse sentido, a tensão entre captura e devir é essencial: enquanto os dispositivos de saber-poder operam para fixar identidades e circunscrever o campo do possível, o corpo, atravessado por fluxos desejantes, resiste à fixidez, não é uma entidade estática ou um mero suporte para normas sociais, mas um processo – um território sempre instável, atravessado por linhas que ora o

³ Michel Foucault (1979) desenvolve o conceito de regime de verdade para descrever o conjunto de práticas discursivas e não discursivas que determinam quais enunciados podem ser aceitos como verdadeiros em um dado contexto histórico. Não há verdade fora de um regime que a sustente, regule e legitime sua circulação.

⁴ A “micropolítica”, discutida por Foucault, Deleuze e Guattari, designa formas de poder que operam nas relações cotidianas, sem depender de grandes estruturas. A “micropolítica do corpo” refere-se ao controle e à normatização que incidem sobre os corpos de modo sutil e subjetivo, regulando gestos, escolhas e identidades. Para Deleuze e Guattari (2011b), o corpo não é um objeto passivo, mas um campo de resistência, onde se pode reproduzir normas ou traçar linhas de fuga. No contexto da disforia de gênero, essa micropolítica é central, pois revela como o corpo é moldado por normas de gênero e processos de medicalização.

⁵ Em Deleuze e Guattari (2011b), a territorialização fixa e organiza fluxos, corpos e forças em um território, estabelecendo limites e codificações que sustentam modos de existência. A desterritorialização, em contraste, é o movimento de escape dessas estruturas, desfazendo limites e abrindo novas possibilidades. Esse deslocamento cria linhas de fuga e permite a emergência de novas formas de existência, muitas vezes seguido por reterritorializações que reconfiguram o território em novos arranjos. Assim, a desterritorialização é um processo pelo qual uma estrutura, um corpo ou um sistema perde sua fixidez e se abre a novas possibilidades.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

territorializam, ora o desterritorializam: ele se constitui como campo intensivo, superfície de experimentação onde forças heterogêneas se cruzam e se reorganizam incessantemente. Esse embate não é abstrato; ele se dá nas práticas, nos gestos, nos modos de existência que escapam à codificação dominante. O desejo, como potência de variação, se afirma, abrindo brechas na maquinaria da captura e permitindo que o estranho, o aberrante, o informe, o indeterminado – aquilo que a norma rejeita e expulsa – ganhem existência, reapareçam como vetor de criação, como força que fura os circuitos da captura e abre vias para a invenção de novas formas de vida. Se o poder se infiltra nos poros do ser, o desejo se infiltra nos poros do poder, corroendo-o, dobrando-o, reinventando-o a partir do que nele insiste em escapar. O que está em jogo não é apenas uma crítica à estrutura disciplinar do saber, mas a afirmação da vida como processo de experimentação ininterrupta, onde cada deslocamento configura novas formas de subjetividade e novas possibilidades de existência. É nesse horizonte que se joga a disputa pela verdade – não como uma busca por essências ou certezas absolutas, mas como um campo de mutação contínua, onde as palavras, os corpos e os afetos se reconfiguram incessantemente, numa coreografia de forças que nunca se cristaliza, mas sempre se refaz.

A verdade, nesse jogo incessante, desliza entre mãos invisíveis e discursos encarnados; não é um dado fixo, mas um campo de disputa, atravessado por forças que a moldam, reconfiguram e instrumentalizam. Quando Preciado afirma em *Dysphoria Mundi* que “a verdade saiu dos gonzo”⁶ (Preciado, 2023, p. 276), é a própria estrutura da realidade, seu esqueleto simbólico e político, que ele coloca sob suspeita. Ele não apenas questiona a estabilidade epistemológica do real, mas denuncia o caráter político e performativo da verdade⁷ enquanto dispositivo. O que se põe em crise, portanto, não é apenas a confiabilidade das narrativas, mas a própria estruturação do regime de verdade, seu esqueleto simbólico e político, cuja legitimidade repousava sobre a ilusão de um fundamento ontológico estável. Nesse teatro da pós-verdade, a ficção política não opera à margem do real, mas se inscreve nele como força material, musculatura discursiva que traça as linhas de

⁶ Preciado, em *Dysphoria Mundi* (2023), emprega essa expressão para indicar a desestabilização dos regimes tradicionais de verdade, evidenciando como as categorias normativas que estruturavam a realidade perderam sua fixidez. Inspirado por Foucault e Derrida, Preciado argumenta que a verdade não é um dado absoluto, mas um constructo político e epistemológico que pode ser deslocado por práticas dissidentes. A metáfora dos “gonzo” alude ao mecanismo que sustenta uma estrutura em funcionamento, sugerindo que a verdade, ao se desprender, expõe sua própria contingência histórica e discursiva.

⁷ A noção de verdade como performance remete à teoria da performatividade, amplamente desenvolvida por Judith Butler e ressignificada por Preciado. Em *Problemas de Género: Feminismos e Subversão da Identidade* (2017), Butler argumenta que a identidade de gênero não é um dado essencial, mas um efeito de atos reiterados, uma construção performativa. Preciado amplia essa perspectiva, deslocando-a para o campo da verdade e da política. Em *Dysphoria Mundi*, ele sugere que a verdade não preexiste às suas encenações discursivas e corporais; ao contrário, ela emerge como um campo de disputa onde corpos e subjetividades se tornam agentes e produtos de um jogo performático de poder.

força de um corpo social sempre em tensão. A verdade, nesse contexto, não emana de uma essência fixa, mas se constitui em meio a uma miríade de multiplicidade de enunciados concorrentes, que se combatem, se articulam e se sobrepõem na produção das subjetividades contemporâneas. Preciado evidencia que a verdade não é substância, mas performance, um campo de batalha onde corpos soberanos e subalternos se alternam como agentes e objetos de uma encenação política que define, a cada instante, quem pode falar e sob quais condições.

O que emerge aqui não é simplesmente a maleabilidade da verdade, mas como o canto da sereia que enfeitiça com a promessa de uma realidade plástica e maleável, a inscrição de sua plasticidade obedece a uma coreografia minuciosamente regulada pelo poder que dá forma aos corpos e aos discursos. Como Foucault, em *A Arqueologia do Saber* (2012) já havia demonstrado⁸, não há enunciado que flutue livremente; todo discurso é, em alguma medida, capturado por relações de força que delimitam seu alcance e eficácia. Preciado, em *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica* (2020) e sobretudo em *Dysphoria Mundi* (2023) radicaliza essa noção ao evidenciar que a crise da verdade não implica sua dissolução completa, mas sua rearticulação em novas configurações que redefinem o que pode ser dito, ouvido e reconhecido como legítimo.

Os corpos políticos, nesse jogo, não apenas ocupam posições estáticas, mas dançam, deslocam-se, ressignificam-se entre golpes de poder e contragolpes de resistência. A verdade, nesse contexto, não se reduz a uma instância epistemológica neutra, mas opera como uma tecnologia política, um dispositivo de regulação e captura, cuja eficácia reside na sua repetição ritualizada, um espetáculo que se desenrola nas arenas sociais para definir, entre jogos de espelhos

⁸ Como Michel Foucault demonstrou com precisão em diferentes momentos de sua obra, todo enunciado está inscrito em um regime de positividade que o torna possível e, ao mesmo tempo, o condiciona. Já em *A Arqueologia do Saber* (2012), Foucault rompe com a concepção representacional da linguagem, afastando-se das noções clássicas de sujeito e de verdade. O enunciado, nesse contexto, não é compreendido como uma proposição com valor lógico, mas como uma função que só pode ser determinada no interior de um campo discursivo específico. Ele é, portanto, um acontecimento regulado por regras de formação que articulam saberes, práticas e instituições. Essa perspectiva será radicalizada em *A Ordem do Discurso* (2022), onde Foucault evidencia os mecanismos de controle, exclusão e limitação que operam na constituição dos discursos socialmente válidos: interdições, ritualizações, divisões entre razão e loucura, entre verdadeiro e falso, entre o que pode e o que não pode ser dito. A linguagem, longe de ser um campo neutro ou autônomo, é estruturada por forças que delimitam seu regime de enunciação. Em *A Vontade de Saber* (1988), primeiro volume de *História da Sexualidade*, essa concepção ganha densidade estratégica com a formulação do conceito de *dispositivo* — uma rede heterogênea de discursos, instituições, normas, saberes e técnicas que operam na produção e regulação dos corpos e das subjetividades. O dispositivo é o que faz falar, ver, sentir e viver de determinadas maneiras; é o regime de força que captura e distribui os enunciados, definindo seus limiares de eficácia. Portanto, não há discurso que flutue livremente, pois todo dizer está necessariamente enredado em uma economia de forças, em jogos de verdade e estratégias de poder que o antecedem, o atravessam e o modulam. Essa concepção encontra ressonância em Deleuze e Guattari (2011c), para quem o enunciado é sempre um agenciamento maquínico que conecta territórios semióticos e regimes de signos a componentes extrassignificantes — afetos, fluxos, forças — funcionando como parte de um agenciamento coletivo de enunciação. Paul B. Preciado (2020; 2023), por sua vez, retoma e atualiza essa perspectiva em termos de biopolítica farmacopornográfica, demonstrando como os discursos contemporâneos sobre o corpo, o gênero e a sexualidade são capturados por regimes técnico-industriais de produção de subjetividade, nos quais a linguagem é simultaneamente instrumento e efeito de normatização e controle.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

e sombras, o que será tido como verdadeiro e falso, ou seja, uma técnica de governo das subjetividades⁹. Como já indicava Foucault (1988), não há verdade sem um regime que a sustente e a legitime, e é precisamente na fissura desse regime de verdade que reside a potência de uma nova simbiose política, que se torna possível pensar uma política da variação, onde a fixidez dos significados se dissolve em um processo incessante de reconfiguração das formas de ser e de saber. Não se trata, portanto, de um relativismo vazio, mas de uma abertura ontopolítica que inscreve a verdade em um campo de variações incessantes, onde a reinvenção e o deslocamento não são exceções, mas a própria matéria da política contemporânea.

Pensar no desmantelamento da lógica cartesiana-neoliberal-mercadológica-petrossexorracial¹⁰ que estrutura os modos de enunciação e reconhecimento no Ocidente implica não apenas uma reordenação de hierarquias, mas uma mutação da própria matriz ontoepistêmica¹¹ que sustenta essa organização. Como Foucault (1988) demonstrou, todo ato de enunciação afirma uma verdade que se vincula a uma economia de poder. Assim, a fissura de um discurso não apenas desloca seus signos, mas afeta diretamente os regimes que o sustentam, desestabilizando suas

⁹ A governamentalidade, conceito central na obra tardia de Foucault, refere-se ao conjunto de práticas e racionalidades que orientam a condução dos indivíduos e das populações. Em *Nascimento da Biopolítica* (2008), Foucault descreve como os regimes neoliberais não apenas regulam a economia, mas também modelam subjetividades, influenciando desejos, condutas e modos de existência. A verdade, nesse contexto, não é um enunciado neutro, mas um instrumento de governo que define os parâmetros do normal e do desviante, do aceitável e do patologizado. Assim, a produção da verdade não pode ser dissociada das técnicas que administram a vida e o corpo social.

¹⁰ A “lógica cartesiana-neoliberal-mercadológica-petrossexorracial” designa um regime ontoepistêmico complexo, composto por camadas históricas e dispositivos heterogêneos que codificam os modos de enunciação, subjetivação e reconhecimento no Ocidente moderno e contemporâneo. Tal lógica articula, em sua base, o dualismo cartesiano inaugurado no século XVII, o qual instaurou uma cisão entre *res cogitans* e *res extensa*, produzindo a ideia de um sujeito universal, racional e desincorporado – base ontológica do humanismo eurocêntrico. Esta figura do sujeito cartesiano será reatualizada e funcionalizada pelo neoliberalismo contemporâneo, conforme analisa Foucault (2008), não mais como sujeito de direito, mas como empresa de si, empreendedor de sua própria existência, regulado por mecanismos de autoexploração e responsividade contínua a índices de desempenho e adaptabilidade. A dimensão mercadológica dessa lógica opera como prolongamento direto do dispositivo neoliberal, uma vez que, como mostram Deleuze e Guattari (2011a), o capitalismo funciona por axiomatização ilimitada dos fluxos, subsumindo a própria linguagem e a produção de sentido à lógica da equivalência geral e da abstração monetária. Isso resulta em uma semiotização capitalística da existência, na qual os corpos, os signos e os saberes são reduzidos a unidades funcionalizáveis segundo critérios de produtividade, valor de troca e competitividade. Ao mesmo tempo, a lógica petrossexorracial, conceito elaborado a partir das formulações de Paul B. Preciado (2020), indica que a matriz contemporânea de governamentalidade biopolítica é sustentada por tecnologias farmacopornográficas e infraestruturas extrativistas, que operam tanto sobre os corpos quanto sobre o planeta. O prefixo *petro-* assinala a dimensão fóssil, colonial e necropolítica da economia global, em consonância com as críticas de Achille Mbembe (2018) à tanatopolítica do capital; *sexorracial* aponta para os sistemas interdependentes de normatização e hierarquização de corpos segundo marcadores de gênero, sexualidade e raça, cuja genealogia remonta à constituição do dispositivo colonial moderno. Essa lógica totalizante atua como máquina de captura e normalização dos modos de existência, produzindo sujeitos reconhecíveis apenas na medida em que se alinham aos códigos majoritários que garantem a inteligibilidade política, econômica, epistêmica e afetiva do mundo contemporâneo. Pensar seu desmantelamento, portanto, exige não apenas uma inversão de hierarquias, mas a invenção de novas formas de vida, linguagem e pensamento que escapem à codificação normativa desses regimes de visibilidade, enunciação e governo.

¹¹ Preciado (2023) propõe em *Dysphoria Mundi*, que a transformação política contemporânea não se dá apenas em termos de redistribuição de poder, mas exige uma mutação na própria estrutura epistemológica que define corpos, gêneros e subjetividades.

condições de produção e circulação. O corpo, nesse contexto, não é um mero suporte passivo da linguagem, mas um campo de inscrição, um diagrama de forças onde se articulam códigos, normas e processos de subjetivação. Deleuze e Guattari (2011c), no platô 4, *Postulados da linguística*, ao desmontarem os pressupostos da linguística estruturalista, desnaturalizam a própria noção de signo ao arrancá-lo de sua função representacional e reinscrevê-lo em uma lógica maquínica, como um campo de intensidades que atravessam o corpo. A linguagem, longe de ser um instrumento neutro de comunicação, não é meramente um sistema de signos, opera como uma máquina produtora de realidade, atravessando corpos e subjetividades, modulando afetos e instaurando territórios existenciais, força viva que se inscreve no corpo e dissolve a separação entre corpo e sentido. Não se trata apenas da materialidade do significante, mas da performatividade dos enunciados¹² enquanto “palavras de ordem”¹³ – comandos que não apenas dizem algo, mas fazem algo, instaurando práticas, organizando corpos e delimitando campos de ação e pensamento, moldando relações de poder e hierarquias antes mesmo de significarem algo. Nesse sentido, a linguagem não se limita a uma estrutura codificante, mas funciona como um campo de intensidades em perpétuo devir, onde sentido e matéria se entrelaçam em um jogo contínuo de captura e fuga. É nesse ponto que o corpo emerge como um espaço vivo de inscrição, não apenas capturado pelas gramáticas normativas do poder, mas também atravessado por forças de desterritorialização, tornando-se um vetor de experimentação e resistência, um palco em que significados são criados e recriados, refletindo a complexidade dinâmica de contextos e interações sociais em um processo contínuo de produção de sentido. Assim, a produção de subjetividade não é um dado, mas um campo de disputa que se desenrola no embate entre captura e fuga, onde cada fissura na matriz do regime de verdade abre um espaço para a emergência do novo – do indeterminado, do informe, do devir.

Dito isto, é possível desejar de outro modo? Essa pergunta irrompe na lógica de todo pensamento estruturado, sacode a arquitetura da linguagem e arrasta o corpo para uma tempestade de sentidos novos e desterritorializados. Eis a questão fundamental de uma filosofia que não se contenta em interpretar o mundo, mas em torcer suas narrativas, subverter os estados de subjetivação e abrir caminho ao que se dá como contra ficção – um escoamento do eterno retorno do mesmo. Trata-se do desejo¹⁴ como criação, no sentido espinosista: um desejo que não se

¹² Judith Butler (2017) desenvolve a ideia de que os enunciados não apenas comunicam, mas constroem realidades sociais, especialmente no que se refere ao gênero. Gênero não é uma essência, mas uma performance reiterada que consolida normas e discursos.

¹³ No platô 4, *Postulados da linguística* (2011c), Deleuze e Guattari demonstram que os enunciados não apenas descrevem o mundo, mas operam como comandos, instaurando práticas e relações de poder. A linguagem, ao invés de ser um mero espelho da realidade, age como máquina produtora de subjetividades.

¹⁴ Em *Ética* (1992), Espinosa define o desejo (*cupiditas*) como o próprio esforço (*conatus*) de perseverar no ser, ampliando sua potência de agir. Deleuze retoma essa ideia em *Espinosa: Filosofia Prática* (2002), ressaltando o desejo como força afirmativa e criativa, não como carência ou falta.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

submete à trama regulatória do discurso, ao território encharcado das normas e prescrições da autonomia moderna. O desejo que se desdobra como força intempestiva, dilacerando os contornos que pretendem fixá-lo, carregando consigo o *cogito esquizo*¹⁵ como potência de fragmentação e composição em direções múltiplas, incomensuráveis. As palavras, ao escaparem do sentido fixo, não apenas traçam novos caminhos de significação, mas atravessam o próprio corpo do enunciador. O que se materializa em nós como suplemento de sentido não é senão o próprio impulso de escapar ao já-dito, ao previsível, à linguagem estática. A linguagem infiltra-se na carne como um fluxo que desorganiza e recria, expandindo o sentido para além do reconhecível e revelando, em cada fissura, uma subjetividade emergente. O corpo, por sua vez, não é apenas receptor passivo desse fluxo, mas se torna um espaço de invenção contínua, onde o sentido se projeta para o desconhecido e se engendra como criação incessante. Cada enunciado é uma tentativa de apreensão do sentido, mas este se dobra e escapa, como uma ferida que nunca cicatriza, sempre submerso no vazio entre as palavras e o real.

O sentido, então, não é uma substância fixa, mas uma força fugitiva que se suplanta, transfigura e se atualiza nas relações e tensões entre corpo e mundo, entre o que já existe e o que

¹⁵ Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (2011a) desmontam o *cogito cartesiano* ao propor um pensamento *esquizo*, que opera por fluxo e disjunção, em oposição à identidade e unidade do sujeito clássico. O *cogito esquizofrênico* não é fundado na certeza do “eu penso”, mas na desterritorialização do próprio pensamento, que se movimenta por intensidades e não por identidades fixas. A expressão *cogito esquizo* não deve ser compreendida como uma simples variação ou deformação do *cogito* cartesiano, mas como uma subversão radical de sua estrutura ontológica e epistêmica. Enquanto o *cogito ergo sum* de Descartes funda a subjetividade como uma unidade racional, autocentrada e reflexiva, o *cogito esquizo* designa um regime de subjetivação múltiplo, descontínuo, fragmentário e não representacional – produzido pela operação maquinica do desejo em sua dimensão imanente. O termo, ainda que não formulado literalmente por Deleuze e Guattari, emerge como efeito de suas proposições em *O Anti-Édipo* (2011a) e *Mil Platôs* (1980), onde o sujeito é reconcebido não como fundamento, mas como produto – ou melhor, como efeito – de máquinas desejantes em constante funcionamento e reconfiguração. Essa formulação se insere na crítica desenvolvida por Deleuze e Guattari (2011a) à concepção psicanalítica tradicional de desejo, especialmente àquela que, de Freud a Lacan, funda o desejo na estrutura da falta. Freud (2010) compreende o desejo como efeito da repressão e do recalque originário (*Urverdrängung*), sendo ele sempre marcado por uma ausência – o objeto perdido da pulsão. Essa concepção será radicalizada por Lacan (1998), para quem o desejo é constituído pela relação com o significante e inscrito na ordem simbólica do Outro, sendo a falta estruturante da subjetividade. Assim, o desejo lacaniano é sempre desejo do Outro e do significante que o representa. Deleuze e Guattari (2011a), por sua vez, rejeitam essa estrutura: o desejo, para eles, não é negatividade nem representação, mas produção real (*le désir est production*), atravessamento de fluxos, potência de criação, funcionamento maquinico. O *cogito esquizo* emerge como efeito desta positividade do desejo – um pensamento não fundado na identidade reflexiva nem na castração simbólica, mas nas multiplicidades que se produzem por conexões contingentes e intensivas. Trata-se, portanto, de uma crítica radical ao sujeito edípico da psicanálise: o “esquizo” como figura-conceito não remete à patologia clínica da esquizofrenia, mas funciona como operador teórico de desterritorialização e resistência contínua às formas normativas de subjetivação. Esse *cogito* não pensa “a partir de si”, mas como dobra das forças que o atravessam. Quando aproximado à obra de Preciado – especialmente em *Testo Junkie* (2008) e *Dysphoria Mundi* (2023) – o *cogito esquizo* pode ser entendido como um operador político, atravessado por tecnologias do corpo, do gênero, da linguagem e do saber. Em Preciado, o sujeito contemporâneo é o produto de bio e tecnopolíticas que não apenas regulam os corpos, mas modulam seus modos de pensar, desejar e existir. O *cogito esquizo*, nesse sentido, torna-se uma forma de experimentação político-tecnológica do corpo e da linguagem, como prática de desprogramação subjetiva frente às capturas biopolíticas e farmacopornográficas, e uma experimentação política de si como potência transindividual e mutante de fuga e reinvenção.

ainda não foi nomeado. Não é um dado absoluto, mas um processo movente que carrega o germe de uma nova subjetividade, uma dobra na superfície do dizer, onde cada fissura revela a potência de desejar de outro modo. Esse suplemento de sentido não apenas é um excedente que excede as formas estabilizadas, mas as implode: ao atravessar nossa carne, explode os contornos e abre brechas para novas realidades inscritas no corpo, desdobramentos para múltiplas linhas de fuga¹⁶. O significado já não é aquilo que interpretamos, mas o que se projeta para o desconhecido, o que se cria e se perde no próprio ato de criação. É isso que Deleuze (2003) pontua em *Lógica do Sentido*: o sentido é sempre pressuposto desde que o Eu começa a falar; nunca dizemos o sentido do que falamos, apenas o tomamos como objeto de uma proposição subsequente, numa regressão infinita¹⁷. Dito de outro modo, cada enunciado provoca um deslocamento: dizemos, e o sentido nos escapa; falamos de novo, e ele se desdobra. Enunciamos o sentido apenas no regime da pressuposição – um sentido que já supomos antes do primeiro vocábulo. O próprio ato de dizer é um lançar-se ao vazio, uma tentativa de apreender o inapreensível.

A palavra, no instante em que emerge, já carrega consigo uma história de sentidos acumulados, mas também escoia como água no deserto, deixando rastros de significações não-ditas, silêncios que vibram nas entrelinhas. O sentido não se encerra no signo; ele persiste e espreita na borda da enunciação como uma ferida aberta. Ele não cessa de vagar. Destarte, o sentido é criação contínua que emerge dos acontecimentos e das diferenças e se realiza nas relações e intensidades que compõem a realidade. Movimento em fuga, potência vibrante, submersa na superfície que atravessa. O sentido é um campo de tensão com o mundo, um jogo de forças entre o corpo que fala e aquilo que nunca pode ser inteiramente apreendido, uma diferença que se atualiza incessantemente.

Aqui, o conceito de suplementação¹⁸ de Derrida surge como chave para pensar essa operação de sentido na corporificação. Derrida propõe a suplementação como aquilo que, ao

¹⁶ Em Deleuze e Guattari (2011b), designa um movimento de desterritorialização aquele que permite a emergência de novos modos de existência e pensamento, rompendo com formações rígidas. As linhas de fuga são tanto forças criativas quanto perigosas, pois podem levar à invenção de novos mundos ou ao colapso subjetivo.

¹⁷ Em *Lógica do Sentido* (2003), Deleuze argumenta que o sentido nunca é plenamente dito, pois ele se desloca a cada enunciado. Cada proposição supõe um sentido anterior, criando um jogo de pressuposição infinita.

¹⁸ Em *Gramatologia* (1973), Derrida formula o conceito de suplementação como aquilo que, ao mesmo tempo, supre uma falta e a expõe, completando e excedendo simultaneamente. O suplemento não é um mero acréscimo, mas um excesso que desestabiliza e reconfigura o próprio sentido do que se pretendia completar, revelando uma carência estrutural inerente ao objeto suplementado. No contexto da linguagem e do corpo, a suplementação opera como um deslocamento infinito, onde o sentido nunca se fixa, mas se prolonga num jogo incessante de diferenças. A noção de suplemento, ao desmontar a oposição clássica entre essência e adição, evidencia que aquilo que se julgava pleno sempre esteve atravessado por uma falta constitutiva. O suplemento, à primeira vista um acréscimo externo, revela-se, paradoxalmente, como a condição mesma daquilo que parecia originário. Aplicado ao corpo, esse conceito sugere que a identidade corporal não é um dado fixo ou natural, mas um processo incessante de inscrição, aberto a novas significações e sempre atravessado por camadas suplementares que deslocam qualquer noção de essência.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

mesmo tempo, completa e excede o que já está dado; um acréscimo que também é deslocamento, um preenchimento que revela, paradoxalmente, a incompletude estrutural do que se pretendia totalidade. No caso do corpo e da linguagem, essa suplementação se manifesta como abertura contínua. A linguagem nunca expressa plenamente o corpo, mas sempre o suplementa com algo a mais – um traço residual, uma intensidade que jamais se deixa absorver inteiramente. Ou seja, a linguagem atribui sentido ao acontecimento. A singularidade do acontecimento¹⁹ não pode ser reduzida a uma mera ocorrência factual; ela se impõe como ruptura ou inflexão no tecido do real, um ponto de intensidade que altera o campo de forças em que se insere. A suplementação não se deixa capturar por uma causalidade linear. A materialização do sentido é sempre inacabada, sempre deslocada, como se o sentido fosse o eco de um corpo que deseja não ser reduzido ao que se esperava dele, que recusa a camisa de forças da significação fixa. Trata-se de um jogo de forças entre o que pode ser dito e o que se esvai no próprio dizer, um campo de variações onde cada palavra é já vestígio e promessa do que ainda não foi nomeado. Essa suplementação derridiana ressoa na concepção de Deleuze e Guattari de que o sentido não se fixa como um ponto de chegada, mas se dissolve num processo interminável de deslocamento e devir. A linguagem, ao suplementar o corpo, não o encerra em um sistema de signos estabilizados, mas o desdobra em intensidades errantes, transbordando-o para além do organismo, das funções e normas que o aprisionam na trama do reconhecimento. O corpo, sob a ação da linguagem, torna-se um campo de forças²⁰ plásticas, um Corpo sem Órgãos (CsO)²¹. que se abre a múltiplas significações sem jamais se aprisionar a uma forma definitiva. A corporificação da linguagem se dá, assim, como um

¹⁹ Para Deleuze (2003), o acontecimento não é um mero fato empírico, mas uma inflexão no tecido do real. Em *Lógica do Sentido*, ele descreve o acontecimento como uma virtualidade que se atualiza em diferentes contextos, sem se esgotar em uma única manifestação.

²⁰ Diferente da concepção estruturalista, Deleuze e Guattari (2011c) tratam a linguagem não como um sistema fechado de signos, mas como um dispositivo de produção de realidade. Segundo os autores, no platô 4 (2011c), a linguagem não apenas comunica, mas modela fluxos de desejo e captura corpos na rede dos discursos e máquinas sociais.

²¹ Este conceito, desenvolvido por Deleuze e Guattari no platô 6, *Como criar para si um Corpo sem Órgãos?* (2012), designa uma potência do corpo que escapa às formas fixas, às representações tradicionais e aos mecanismos de organização e sujeição. O CsO não é uma entidade literal, mas uma estratégia de experimentação da subjetividade, uma linha de fuga contra os dispositivos de poder que codificam e territorializam o corpo e o desejo. Ele não remete a uma negação do corpo, mas a sua desorganização ativa – uma subtração das funções e das formas normativas que o aprisionam na lógica da identidade e da utilidade. Inspirado na obra de Antonin Artaud (2019), o conceito de CsO emerge como uma tentativa de destituir o corpo de suas estratificações sociais, médicas e religiosas – aquilo que Artaud chamou de as “amarras dos Juízos de Deus”. Para ele, o corpo deve ser concebido como um campo de intensidades, um espaço atravessado por fluxos e forças, em vez de uma estrutura fixa e funcionalmente determinada. A destruição das formas preestabelecidas não implica a dissolução do corpo, mas sua reconfiguração em um plano de criação contínua, onde ele se torna pura experimentação e potência. O CsO, portanto, não é um estado a ser atingido, mas um processo incessante de desterritorialização do corpo e do desejo. Ele não se define pelo que é, mas pelo que pode – pelo devir que o atravessa. Não se trata de um corpo sem organização, mas de um corpo que recusa a organização imposta pelos regimes de poder. Ele se entrega ao fluxo da vida, às forças que o atravessam, constituindo-se sem jamais se fixar. É um corpo que, ao romper com a normatização e a representação, torna-se pura intensidade, pura variação, uma superfície de inscrição do devir.

movimento rítmico entre inscrição e fuga, entre intensidade e dissolução. O corpo, atravessado pela linguagem, é simultaneamente saturado e esvaziado de significados, pulsando em um jogo incessante de variações que impede sua cristalização. O corpo esvaziado nunca se “É” – ele se desfaz na própria potência do vir-a-ser, é sempre um *estar sendo*.

Nesse processo, o sentido não se estabelece como uma substância, mas como um suplemento que tensiona o corpo para além de si mesmo – um excesso que não completa, mas intensifica, multiplicando a carne com a potência do impensado. Para Deleuze e Guattari (2011c), é essa dimensão da linguagem que permite ao corpo tornar-se *devir*: um campo de metamorfoses, onde cada enunciado não fixa um significado, mas explode em variações, operando como uma linha de fuga que desestabiliza as estruturas do juízo e da organização. O que se corporifica como suplemento não é um acréscimo inerte ao corpo, mas uma força que o rasga e reformula, abrindo-o para uma ordem de desejo e sentido em movimento perpétuo. O corpo-linguagem, nesse estado, não é um veículo para significados prévios, mas um meio vibrátil, onde cada palavra, cada enunciado, se propaga como faísca, como um campo de tensões onde o pensamento se arrisca ao indizível e o sentido se incendeia na própria operação do dizer.

Desejar de outro modo é uma espécie de gestografia: um desejo esquizoide, um impulso nômade que recusa repouso e cartografa linhas de fuga, linhas desejanter. Habitar um intervalo, saltar por entre as fissuras de uma realidade que apenas se supõe já dada. É o movimento do corpo, não como função ou sistema, mas como fuga, desdobramento incessante da própria matéria. Não é escolha nem plano: é vibração, contraordem que contamina tudo o que toca, paixão pela errância, desmontagem das engrenagens do juízo que aprisionam o corpo, desterritorializando-o da sujeição e da maquinaria institucional. É a sublevação contra a norma, a febre do devir. Aquilo que Deleuze e Guattari (2011c) provocam: um *cogito esquizofrênico*.

O cogito esquizofrênico é a vertigem onde o “eu” se dissolve no turbilhão de forças, um ponto de fuga sem dono, uma palavra sem origem que ecoa nas margens da consciência, como um sussurro perdido no vento. Sendo a consciência de si uma palavra de ordem, é nela que o corpo e a linguagem se coagulam, se aprisionam nas mesmas direções. É uma consciência de si que toma a forma de um enunciado incorpóreo, palavra de ordem incorpórea, como uma voz que ecoa sem dono, uma corrente de desejo que flui sem origem, enunciado que flui como rios sem leito, dissolve o tradicional *cogito* cartesiano, despindo-o da estabilidade e da unidade que antes eram garantias da consciência de si. Desafia a estabilidade do “eu” cartesiano e nos lança num fluxo desgovernado de percepção e devires. Aqui, a consciência de si não é um ponto fixo, uma base segura sobre a qual tudo o mais se organiza, mas uma espécie de miragem, uma onda que não para de se fragmentar, um fluxo que jamais repousa. Neste esquizo-cogito, o “eu” não se revela como um

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

sujeito sólido²², mas como um campo de intensidades, como a superfície de um oceano agitado onde se entrelaçam forças externas e internas, desterritorializado. É a recusa ao juízo normativo²³. Este cogito dança no abismo do indeterminado, onde a subjetividade se torna um campo de multiplicidades em constante desterritorialização. Pulsa no corpo como uma música subterrânea, sempre vibrando em um jogo inacabado de forças e intensidades. Arrasta o sujeito para fora de si, abre veias para o indomável, lança-se às linhas de fuga que desfazem identidades e formas. Agencia devires que corroem o organismo até sua última ilusão de unidade.

Grosso modo, no cogito esquizofrênico, já não há um *penso*, *logo existo*, mas um *devenho*, *logo prolifero*. O pensamento não repousa na transcendência, mas se dissolve em intensidades; não opera como representação, mas pulsa como sensação bruta, um fluxo que escapa ao domínio da consciência e se inscreve diretamente na carne. É antes *sensação* do que representação. Mais próximo do corpo do que da mente, esse cogito é um campo de passagem, onde o “eu” se desfaz em partículas, em microperecepções que vibram na zona de indiscernibilidade entre o orgânico e o maquínico. Nesses devires, o corpo²⁴ se desorganiza, desprende-se de sua forma orgânica e torna-se vibrátil, sem órgãos, liberando-se das funções que o subordinam à máquina social. A linguagem, ao invés de codificar e organizar, explode em forças nômades, cortando o céu da consciência como relâmpagos que o despedaçam, dispersando-o na errância pura, na potência ilimitada do vir-a-ser. O pensamento se faz curto-circuito, um choque elétrico que atravessa o corpo e desmonta as engrenagens da razão. O *cogito esquizo* é uma abertura radical ao indomável que nos atravessa e nos constitui – o que Artaud chamou de *crueldade*²⁵.

Para Artaud, em *O teatro e seu duplo* (1984), a crueldade não é sadismo, mas um princípio da existência: não há criação sem destruição, não há experimentação sem ruptura. Viver é aceitar a dor e a disrupção como forças essenciais, como aquilo que dilacera a forma dada e impõe ao corpo a necessidade de ser mais do que si mesmo. Artaud empreende uma busca radical que visa

²² Deleuze, em *Diferença e Repetição* (2006), critica a concepção cartesiana do sujeito como unidade autônoma e propõe, em sua obra, um modelo de subjetividade que opera por meio de fluxos, afetos e intensidades. Esse deslocamento do sujeito para um campo de forças e multiplicidades encontra ecos na teoria dos devires, onde a subjetividade não é fixa, mas sempre em processo.

²³ Em diálogo com Nietzsche, Deleuze, em *Nietzsche e a Filosofia* (1976), rejeita a concepção de filosofia como tribunal da razão e defende que o pensamento deve ser criação e experimentação, e não um exercício de julgamento. A recusa ao juízo normativo implica uma abertura ao inédito e ao intempestivo.

²⁴ Um corpo que escapa das funções organizadas e da hierarquia das partes. “O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 24).

²⁵ *Grosso modo*, crueldade na obra de Antonin Artaud, é um “conceito” central que se refere a uma força radical e destrutiva, capaz de romper as convenções da moralidade e da civilidade para expor a verdadeira intensidade da existência humana. É uma abertura radical ao indomável que existe em nós e nos atravessa. Em *O Teatro e seu Duplo* (1984), Artaud define a crueldade como uma força vital que rompe com a representação e faz do corpo um campo de experimentação extrema. Para ele, a linguagem deve ser reinvestida de materialidade, aproximando-se da carne, dos sons, do grito.

superar a cisão metafísica instaurada pela tradição ontológica entre ser e corpo. Sua crítica dirige-se ao pensamento que concebe o ser como uma substância distinta, separada da materialidade corpórea e da experiência sensível. Para ele, essa separação não é apenas filosófica, mas se inscreve diretamente na carne, cristalizando-se em normas que aprisionam o corpo dentro de um regime de organização discursiva, moral e fisiológica. Dessa forma, Artaud desloca a ontologia para um campo intensivo, onde o ser não é uma essência fixa, mas um fluxo de forças em perpétua metamorfose. Se a linguagem historicamente foi um instrumento de domesticação do corpo – estabelecendo seus limites, suas funções e sua inteligibilidade –, Artaud propõe um gesto destruidor e regenerador: ressignificar a linguagem para ressignificar o corpo. Seu projeto não é apenas linguístico ou artístico, mas biopolítico e ontológico, pois ao romper com a estrutura codificada da linguagem, ele abre caminho para um corpo que já não se deixa aprisionar pelas formas impostas.

Assim, a ressignificação da linguagem implica uma mutação profunda da própria experiência do corpo e, por conseguinte, da cultura. Em Artaud²⁶, não há separação entre expressão e carne: tocar a linguagem é tocar a matéria viva. É por isso que sua escrita é feita de gritos, sopros, explosões fonéticas – um teatro da crueldade que implode o signo, dissolvendo a dicotomia entre significante e significação, instaurando um corpo que fala sem ser domesticado pelo discurso. Se a cultura é um regime de codificação da vida, Artaud nos mostra que só há criação genuína na violência contra essa codificação, na experimentação de uma linguagem que não traduz, mas queima, que não representa, mas age diretamente sobre os nervos. Essa é a superação metafísica que ele propõe: uma ruptura com o pensamento que impõe formas ao corpo, uma afirmação da vida enquanto fluxo irreprimível de forças que só pode ser pensado a partir da intensidade da própria carne. Sua denúncia do *Juízo de Deus*²⁷ é o grito contra um corpo que já nasce falado, já nasce escrito, já nasce encerrado em uma gramática do possível. O organismo é essa prisão, essa unidade imposta que sufoca a potência do devir e captura as intensidades do corpo em um sistema de funções e significados estabilizados.

Preciado (2023) prolonga essa desintegração, inscrevendo a disforia²⁸ como uma guerra contra o organismo. A disforia não é um erro, não é um defeito a ser corrigido – ela é a falha no

²⁶ Para Artaud (2014), a linguagem não é um simples meio de representação, mas um campo de forças, um espaço onde o sentido se desfaz e se reconfigura incessantemente. Sua escrita é um corpo em convulsão, uma tentativa de escapar ao sentido coagulado e restituir à linguagem sua potência material.

²⁷ No manifesto *Para Acabar com o Juízo de Deus*, Artaud (2019) denuncia a captura do corpo pelo pensamento transcendente e pela moralidade teológica. O organismo, tal como imposto pelo cristianismo e pela ciência moderna, seria uma prisão que impede a verdadeira vida.

²⁸ Em *Dysphoria Mundi* (2023), Preciado revisita e radicaliza o conceito de disforia, deslocando-o de seu sentido clínico-patológico para um campo político e epistemológico. A disforia, para ele, não é um erro a ser corrigido, um desajuste entre corpo e gênero, mas uma *insurreição biomolecular*, uma revolta somática contra o regime de produção

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

programa, o vírus que dismantela o código. O corpo disforme, errante, irreduzível às categorias pré-fixadas, torna-se o signo da insuficiência do corpo social. Aqui, a disforia age como linha de fuga, como um embate contra a estrutura que fixa e ordena, contra a biopolítica que pretende estabilizar o corpo e atribuir-lhe uma função dentro do regime de visibilidade e inteligibilidade dominante. Como a crueldade, a disforia rompe com a metafísica do organismo e com a ordem binária de Deus. Ambas instauram no corpo um campo de intensidades irrefreáveis, expõem a fragilidade das identidades cristalizadas e da normatividade que as sustenta. Se há uma ontologia aqui, é a do irreduzível: o corpo como experiência-limite, onde cada inscrição é uma batalha e cada cicatriz, um campo de guerra.

A disforia, neste contexto, ultrapassa a mera inadequação subjetiva diante das normas de gênero e dos dispositivos de subjetivação que regulam corpos e desejos. Ela se configura como uma recusa ativa à anatomia enquanto destino, um excesso que escapa à captura normativa e que delineia novas formas de presença, potência e política. Não se trata de uma anomalia a ser corrigida, mas de um fenômeno político e estético que desvela a violência estrutural dos regimes de gênero e das tecnologias de controle biopolítico. A disforia opera como desvio e insubmissão: ao invés de ser assimilada ou neutralizada pelos mecanismos de regulação, ela irrompe como força insurgente que denuncia a precariedade dos dispositivos que pretendem fixar identidades, estabilizar corpos e domesticar fluxos de desejo. Preciado (2023) propõe que a disforia seja afirmada como estratégia de resistência, como potência crítica que expõe a artificialidade dos regimes de verdade sobre o corpo. Em vez de corrigir-se para conformar-se, trata-se de converter a disforia em território de invenção e experimentação, de habitar o corpo de maneira diversa, de reconfigurar a subjetivação para além das fronteiras impostas pelo binarismo de gênero e pela ontologia metafísica do organismo. É um convite a desejar de outro modo. O corpo disforme, corpo-díspar, irreduzível ao organismo, é um corpo nômade: aquele que nunca chega nem parte, mas que insiste na errância, tensionando os limites da inteligibilidade normativa.

de corpos normativos. Longe de ser um sintoma individual, ela denuncia a falência dos dispositivos de subjetivação e biopolítica, expondo a incapacidade dos regimes normativos da sexualidade e da identidade de capturar a multiplicidade dos corpos e desejos. O corpo disforme não evidencia apenas uma inadequação pessoal, mas a inconsistência estrutural da ordem heteronormativa e cisgênero. No que tange ao gênero, a disforia manifesta um desconforto profundo e persistente com o sexo atribuído ao nascimento e com as expectativas normativas que o acompanham. Entretanto, sob uma perspectiva filosófica ampliada, ela não se reduz a um transtorno ou experiência individual; constitui também um fenômeno político e estético. Como argumenta Preciado, a disforia transforma o corpo em um campo de resistência contra os regimes biomédicos e normativos que impõem uma identidade de gênero binária e fixa. Ao expandir sua concepção, ele a posiciona como uma contestação ao controle biopolítico e à medicalização do corpo, tornando-a um dispositivo crítico para repensar identidade, política de gênero e a relação entre corpo e discurso normativo. Mais do que um mal-estar diante das imposições externas, a disforia carrega uma potência de transformação. Ela não apenas desestabiliza os códigos normativos, mas inaugura novos modos de subjetivação, operando como um ponto de fuga para a criação de formas de vida que escapam à normatividade.

Nessa chave, a disforia e a crueldade podem ser pensadas como expressões do cogito esquizo: instâncias de suplementação, de um pensamento que se articula na abertura e na desobediência. São forças que reinventam o desejo como movimento incessante, um existir que não se ancora em essências ou identidades fixas, mas que se refaz na turbulência dos devires. Trata-se de um cogito sem centro, uma cartografia sem norte, onde os contornos entre corpo e linguagem, significado e sentido, se dissolvem. Crueldade, disforia e cogito esquizo formam uma constelação de intensidades, ocupam uma ordem sinonímica: não porque sejam idênticas, mas porque compartilham a tarefa de desmontar a moralidade que aprisiona o corpo e o desejo. São dispositivos de desterritorialização, forças que fazem do corpo uma ferida sempre aberta, uma veia dilatada que jamais coagula, uma matéria que resiste a ser fixada em formas (pré)dadas. Derrida nos ensinou que o suplemento, ao mesmo tempo que adiciona algo, expõe uma falta originária, um vazio que sempre esteve ali. Da mesma forma, a disforia não é um defeito a ser corrigido, mas a revelação da ausência constitutiva do corpo enquanto unidade, uma ausência que só se manifesta no instante da sua própria passagem. O corpo nunca é substância plena, mas sempre um intervalo em devir, um traço fugidio que escapa à captura das significações hegemônicas.

Imagine um corpo como um barco à deriva, sem leme, sem destino traçado, lançado nas águas abissais de um desejo que já não se orienta pelos velhos mapas da identidade. Nele, a disforia não é apenas um desvio, mas a própria tempestade que desterritorializa, um vento tortuoso que rasga as velas e fratura o casco do ser, desassossego que fita o horizonte forçando cada fibra, cada articulação a reconhecer que toda borda é uma passagem, que o desejo não obedece à linearidade de uma rota, que o oceano nunca teve margens fixas²⁹. A crueldade é a tempestade que dilacera velas, âncoras e mastros como um ato de criação furiosa, o colapso que desorganiza, fragmenta, força o barco a abandonar qualquer porto seguro, transformando cada dor em potência, cada destroço em uma nova superfície de contato com o caos. Faz o corpo flutuar numa deriva perpétua que transforma o corpo e o sentido. E o cogito esquizo é o próprio mar: fluido, vasto, errante, indomável, irredutível a um ponto fixo. O pensamento não é mais uma âncora, mas um desejo movente, algo como “desejo, logo flutuo”, “penso, logo transbordo” “desejo, logo fluo”, “transbordo, logo devenho” — uma consciência que dança nas bordas da fragmentação, recusando a estabilidade da terra firme. Um cogito que não se sedimenta, mas se dispersa na imensidão de forças que o atravessam. E se há um mapa, ele não cartografa territórios conhecidos: um mapa que

²⁹ No pensamento de Deleuze e Guattari (2011c), o *esquizo* não “pensa” da maneira tradicional, mas “flui”, habitando um espaço de descontinuidade e desvio. O *cogito esquizo* é, portanto, um vetor de resistência à captura identitária. Ele encarna uma lógica do *fora*, nos termos foucaultianos (2022), que rejeita o interior reflexivo e o domínio da consciência para instaurar um plano de imanência intensivo, onde o pensamento se torna rizoma e o desejo já não se organiza a partir de uma falta mas de uma positividade produtiva e impessoal.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

não mapeia, que risca, reescreve e redesenha os contornos do corpo a cada rajada de vento sem oferecer refúgio, inscrevendo nele uma errância sem repouso, é a própria deriva em busca do indizível.

Quando falamos da linguagem, falamos do abismo entre o dizer e o sentido, do silêncio que ressoa na fenda entre significante e fluxo desejante, na gagueira do sentido que não se entrega jamais. Aqui, a linguagem não é um sistema estável, mas um campo de tensões, torna-se movimento, uma superfície onde o corpo só fala na medida em que se desfaz, que escapa a si mesmo, esforço onde a voz só se sustenta na oscilação entre a presença e a falha. Desejar de outro modo não é um projeto com um fim previsível, mas uma dança entre a crueldade e a disforia que não se acomoda, um salto contínuo sobre a falha do sentido, uma resistência que se refaz a cada golpe de significação, lançando-se sempre de novo no mar à deriva, ao mar sem margens, indo ao encontro do instante onde a vida, finalmente, começa a aflorar. É traçar um mapa de desvios e sobrevivências — como um rio subterrâneo que (re)escreve a terra sem jamais emergir à superfície. No desarranjo de conexões delirantes, o desejo abandona a obsessão pela unidade e assume sua condição fragmentária: corte, fluxo, ruptura. Ele já não busca um território, não se fixa em uma imagem, mas prolifera em sínteses mutantes, em conexões improváveis, onde tudo o que o toca se torna superfície de acoplamento, de contágio, de experimentação de um corpo outro. É a explosão de uma sensibilidade que não responde à consciência, mas que se infiltra como uma flecha na carne, forjando, com cada corte, a sobrevivência de um CsO – desfibrado, desterritorializado, insubmisso a qualquer forma fixa, o devir do desejo.

Esse corpo não nasce de um modelo, mas da errância; organismo vivo em potência que recusa limites e explora a margem, atravessando o delírio para se inventar numa superfície quadriculada, na insurreição do desejo que se recusa a qualquer molde e códigos que o pretendem normalizar. Assim, a revolução não é um gesto voluntarista ou um acontecimento isolado, mas a própria inteligência³⁰ maquínica do desejo – um fluxo vital que, ao se expandir, dissolve os contornos rígidos do poder e das identidades fixas. Ela não se realiza como ruptura externa, mas como afluência imanente da criação, um transbordamento contínuo onde corpos e forças se recombinaem em novas intensidades. Ou seja, o próprio fluxo do desejo é produtivo e auto engendrador – o corpo reconfigurado em fluxo, corpo-revolucionário³¹, que se dispersa e se

³⁰ Aqui, “inteligência” não deve ser compreendida em seu sentido tradicional de faculdade racional, mas como a própria potência maquínica do desejo. Ora, se desejo, em Deleuze e Guattari (2011a), não é falta, mas produção, um fluxo que atravessa os corpos, desterritorializa formações estáveis e engendra novos modos de existência, logo, a revolução não é um simples evento pontual ou uma mudança de regime, mas um movimento imanente ao desejo, uma proliferação de linhas de fuga que minam as máquinas de captura do capital e do Estado.

³¹ O corpo revolucionário não preexiste à revolução: ele se reconfigura no fluxo, dispersando-se e condensando-se ao sabor das forças que o atravessam. Sua resistência não é obstáculo, mas potência ativa – uma resistência intensiva que

condensa ao sabor do que o toca, numa resistência intensiva, numa nova matéria de afetos, um devir: se desfaz e se refaz na própria experiência da luta e da criação. E se desejar de outro modo é possível, é porque nem o corpo nem a linguagem são territórios consolidados, mas superfícies de contaminação, porosas, permeáveis ao fluxo incessante do sentido. Entre o corpo que se dobra sob a disciplina e aquele que se escapa pelas fissuras do dizer, há um campo de possibilidades ainda não nomeadas, uma cartografia de desejos ainda não traçados, inclassificáveis, uma gramática que ainda não se escreveu ou que ainda não foi escrita. E é nessa hesitação – nesse intervalo entre o já-dito e o por-dizer – que pulsa o horizonte do que pode vir a ser.

REFERÊNCIAS

ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução de Claudio Willer. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2019.

ARTAUD, A. *Linguagem e vida*. Org. J. Guinsburg, Sílvia Fernandes Telesi e Antônio Mercado Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Editora Max Limonad, 1984.

BUTLER, J. *Problemas de Género: Feminismos e Subversão da Identidade*. Tradução de Nuno Quintas. Lisboa: Orfeu Negro, 2017.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora Graal, 2006.

DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, v. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2011b.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, v. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia C. Leão. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2011c.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, v. 3. Tradução de Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia C. Leão e Suely Rolnik. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

não recusa o mundo, mas o reinventa. Pois o que está em jogo aqui não é uma política da negação, mas a criação incessante de uma nova matéria de afetos, uma vida que se afirma na própria variação de suas potências. A matéria de afetos remete diretamente a *Espinosa*: o corpo é definido pelo que pode, por sua capacidade de ser afetado e de afetar outros corpos. A revolução, nesse sentido, não é apenas uma mudança estrutural, mas uma reconfiguração das sensibilidades, dos afetos, das maneiras de existir.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem
“sinonímica”

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux: capitalismo et schizophrénie* 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2 ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011a.

DERRIDA, J. *A Escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ESPINOSA, B. *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

FOUCAULT, M. Curso de 7 de janeiro de 1976. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Tomo III. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 42 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 26 ed. São Paulo: Loyola, 2022.

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2018.

PRECIADO, P. *Dysphoria Mundi: o som do mundo desmoronando*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

PRECIADO, P. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica*. Tradução de Edson Teles e Maria Gabriela Donato. São Paulo: n-1 edições, 2020.

Recebido em: 05/03/2025.

Aprovado em: 27/05/2025.