

# ESTÉTICA, ÉTICA E POLÍTICA: UM CONFRONTO ENTRE F. SCHILLER E FÉLIX GUATTARI

Edilene Nunes Soares Santos<sup>18</sup>

**Resumo:** O ensaio discute aspectos centrais da perspectiva filosófica de Schiller (1759-1805) e Félix Guattari (1930-1992), os quais, mesmo escrevendo em épocas distintas, compartilham de um espírito crítico que vê um potencial transformador do ser humano através da arte, ao mesmo tempo que fazem um diagnóstico da modernidade e seu modo de produção social.

**Palavras-chave:** Arte, Estética, Capitalismo, Schiller, Guattari.

**Abstract:** The essay discusses central aspects of the philosophical perspective of Schiller (1759-1805) and Félix Guattari (1930-1992), which have, despite growing at different times, share a critical spirit that sees a transforming potential of the human being through art, year at the same time as a diagnosis of modernity and its mode of social production.

**Keywords:** Art; Aesthetics; Capitalism; Schiller; Guattari.

## Introdução

Friedrich Schiller (1759-1805) e Félix Guattari (1930-1992), embora separados por séculos, criticam a engrenagem burocrática que fragmenta o espírito, diluindo-o em “sua mais pobre expressão”, para falar como Guattari<sup>19</sup>. De modo que, mesmo à distância, compartilham de um espírito crítico que vê um potencial transformação do ser humano através da arte, ao mesmo tempo que fazem um diagnóstico da modernidade e seu sistema social. Lembremos, primeiramente, que Schiller foi um filósofo, poeta, médico e historiador alemão cuja produção teatral e filosófica influenciou significativamente na constituição do romantismo em todo o mundo, exemplificado pelo poeta Gonçalves Dias, que viria a ser o primeiro grande divulgador

---

<sup>18</sup>Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2018). Atualmente é mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), bolsista CAPES e membro do grupo de Ética e filosofia Política (GEFP-UFS). E-mail: [edilenenunes27@gmail.com](mailto:edilenenunes27@gmail.com)

<sup>19</sup> Segundo Guattari, “o Capitalismo Mundial Integrado constitui seus agregados subjetivos maciços, agarrados à raça, à nação, ao corpo profissional, à competição (...). Assegurando-se do poder sobre o máximo de ritornos existenciais para controlá-los e neutralizá-los, a subjetividade capitalística se enebria, se anestesia a si mesma, num sentimento coletivo de pseudo-eternidade” (GUATTARI, 2010, p. 17)

de suas obras no Brasil. Schiller, em sua obra *A educação estética do homem* (1795), escreveu uma série de cartas, 27 no total, endereçadas ao príncipe de Augustenburg. Nessas cartas, percebe-se que ele estabelece uma sequência para abordar o tema que deseja. Podemos inferir que esta obra encontra-se dividida em três momentos: da primeira à décima carta, tem-se a apresentação do problema, suas influências e metodologia, apontamento de conceitos fundamentais (justiça, Estado moral, decadência humana frente ao sistema, etc); na segunda, da décima à décima sexta, ele faz uma análise transcendental da subjetividade humana; e, por fim, da décima sétima à vigésima sétima, discute a aplicação do belo ao homem real, ambicionando uma crítica, conforme nos explica Habermas (2002, p.67), “à sociedade burguesa como ‘sistema do egoísmo’”. A escolha de suas palavras lembra o jovem Marx. A mecânica de uma engenhosa engrenagem serve como modelo tanto para o processo coisificado da economia, que separa a fruição e o trabalho, o meio e o fim, o esforço e a recompensa.

Já o nosso segundo autor, Félix Guattari (1930-1992), foi um filósofo, teórico da psicologia, militante político e mundialmente conhecido como administrador da Clínica La Borde, que tratava de pacientes esquizofrênicos. Além disso, Guattari ficou famoso por ter colaborado intensamente com Gilles Deleuze (1925-1995) em obras fundamentais como o *Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, dentre outras. Por conta de sua formação, a filosofia de Guattari, como destaca Dosse (2017), possui aspectos profundamente relacionados com suas vivências políticas. Lembremos que a clínica La Borde, fundada por Jean Oury (1924-2014), ainda segundo Dosse (2017), introduziu uma mudança radical da prática psiquiátrica institucional, na medida em que todos cooperavam para seu funcionamento, ampliando práticas e saberes, não existindo imposições de poder ou de saber. O objetivo era realizar uma melhor integração simbólica entre todos que circulavam em torno da instituição. Essa mudança de tratamento e administração é resultado direto da contribuição de Félix Guattari, que, além de administrador da La Borde, estudou filosofia pela Sorbonne e foi um defensor das subjetividades marginalizadas.

Neste artigo, portanto, busco apresentar uma síntese da perspectiva de ambos os filósofos, que vivem em diferentes contextos, mas que debatem temas comuns, como é o caso do papel da arte que, para assumir uma função libertadora e integral do ser humano (uma dimensão ética-política) deve ser dissociada de um caráter "utilitário", como indica Schiller, que encontra na noção de jogo um caminho para ultrapassar as dicotomias kantianas entre o sensível e o inteligível. Ambos parecem mover-se na crítica à figura do Estado burocrático e suas engrenagens, buscando refletir sobre a possibilidade de recomposição da vida humana fragmentada. Embora partam de referências diversas e façam um diagnóstico agudo da

modernidade, como procurarei indicar, ambos tomam como eixo fundamental “a radicalidade da arte e de sua capacidade de operar uma transformação absoluta das condições da existência coletiva” (RANCIÈRE, 2010, p.17). Contudo, se os filósofos convergem no que diz respeito ao diagnóstico da modernidade e seus desdobramentos em nossos dias, há diferenças marcantes que precisam ser acentuadas. Destarte, afirmamos que existe em Schiller uma ação contínua de luta: as cartas possuem características de um manifesto político, qualidades estas que confluem com os interesses ético-políticos de Guattari.

## **Schiller: arte, ética e política**

### **Ruptura e continuidade com a filosofia de Kant**

As reflexões de Schiller em suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, estão relacionadas teoricamente com o impacto produzido pela filosofia crítica de Kant (SUZUKI, 2002; BARBOSA, 2004). Na *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant mostrou que tudo que conhecemos nos vem dos sentidos, mas é o entendimento humano que regula e orienta o que percebemos pelos sentidos. Assim, somente uma crítica da razão pura torna possível delimitar quais juízos são válidos, ou seja, racionalmente legítimos. Para Kant, do ponto de vista da razão teórica, não é legítimo fazer afirmações sobre objetos que não são dados nos sentidos, como é o caso das afirmações que os metafísicos dogmáticos fazem sobre Deus, a alma e a liberdade humana. Essas ideias ultrapassam os limites do nosso entendimento e, todo o problema é saber até que ponto essas ideias possuem alguma função do ponto de vista da razão prática. Como pensar uma fundamentação da moral, por exemplo, sem a ideia de liberdade? Ou seja: Como conceber a moral sem a ideia de um sujeito que, agindo por dever, seja consciente, livre e responsável por suas ações? Ou ainda, nas palavras de Kant, um “sujeito autônomo”?

Ora, em a *Crítica da razão prática* (1788), Kant irá indicar que o ser humano participa de dois mundos: o mundo fenomênico ou sensível, no qual ele segue seus impulsos, e o mundo inteligível ou racional, no qual, caso se oriente pelo princípio de autonomia e da liberdade da vontade, ele dá fins para si mesmo, seguindo o imperativo categórico contido em máximas morais. Isto quer dizer que as ações morais não devem estar vinculadas a qualquer fator sensível para serem consideradas racionais, isto é, livres, pois agir moralmente, para Kant, é agir por dever, de acordo com o mandamento da razão, isto é, por meio da lei moral.

Já em a *Crítica da faculdade do juízo* (1790), Kant estabelece a diferença entre o juízo determinante (típico da ciência) e o juízo de gosto (no qual se inclui também a noção de belo),

e é neste ponto que Schiller reconhece tanto os méritos quanto às limitações da concepção de kantiana, afinal, como indica Suzuki (2002, p.9), “sem essa fundamentação objetiva, os juízos acerca do belo estão condenados a uma validade meramente empírica e subjetiva, condição a que não se furtaram nenhuma das teorias anteriores à de Kant e, a bem da verdade, nem mesmo esta”. Segundo Barbosa, “Seu ponto de partida ainda é Kant; [...] Para ele, a ‘revolução no mundo filosófico’ feita por Kant não só demolirá toda a estética, como lançará as bases para ‘uma nova teoria da arte’”. (BARBOSA, 2004, p.9). Diante disso, um aspecto fundamental da teoria de Schiller reside no fato dele tomar “a ideia do belo” vista como um imperativo, ou seja, de situá-la no plano do dever ser, o que mostra que sua teoria estética parte das categorias estabelecidas por Kant conforme a razão prática. Contudo, ao vincular o estético com o moral, Schiller se afasta do formalismo kantiano, o que é expresso claramente nas seguintes palavras de Suzuki:

Com efeito, Schiller mostrará que, se de um lado a estética apoia-se no modelo da moral, de outro (...) essa mesma estética corrigirá a parcialidade da visão moral contida no imperativo, dando-lhe um conteúdo e possibilitando sua aplicação no mundo. Decerto, é preciso levar a diante a empreitada crítica, mas despojando-a do aspecto formal que assumiu na filosofia prática. (2002, p.11)

Isso quer dizer que Schiller toma o ser humano tanto como ser sensível quanto como ser inteligível, afastando-se da tese dos que defendem ser possível elevar o homem moralmente sem cultivar a sua sensibilidade. Daí a necessidade de uma *educação estética do homem*. Ao atribuir papel central para a arte, Schiller pretende abrir caminho para o fundamento de uma ‘arte de viver’, ou seja, Schiller relaciona aqui estética, ética e política. Nesse sentido, é que ele entende que uma liberdade encarada como princípio formal, sem conteúdo, permanece vazia, por isso, “é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade” (SCHILLER, 2002, p. 22).

### **A fragmentação do sujeito moderno e a crítica ao “Estado Máquina”**

Além dessa importante discussão teórica que remete a Kant, a proposta de Schiller deve ser situada no contexto das reflexões sobre a modernidade. O diagnóstico de Schiller indica que na modernidade temos um processo crescente de mecanização, o que atinge inclusive a arte quando esta está vinculada a um caráter meramente utilitário, decorativo e privado, degradando-se do seu verdadeiro ideal, na medida em que “a privação impera e curva em seu jugo tirânico

a humanidade decaída. A utilidade é o grande ídolo do tempo, quer ser servida por todas as forças e cultuada por todos os talentos”. (SCHILLER, 2002, p. 21-22). Na perspectiva de Schiller, “a própria cultura abriu essa ferida na humanidade moderna” (2002, p. 36), de modo que, “não vemos apenas sujeitos isolados, mas também classes inteiras de pessoas que desenvolvem apenas uma parte de suas potencialidades, enquanto as outras, como órgãos atrofiados, mal insinuam seu fraco vestígio.” (SCHILLER, 2002, p. 36) Temos, assim caracterizada, a atrofia da capacidade de compartilhar experiências comuns. Como escreve Schiller:

Este dilaceramento que arte e erudição introduziram no homem interno foi aperfeiçoado e generalizado pelo novo espírito de governo. Certamente não se pode esperar que a organização simples das primeiras repúblicas sobrevivesse à singeleza dos primeiros costumes e das relações, primeiras; mas, em lugar de ascender uma vida animal superior, ela degradou-se até uma mecânica vulgar e grosseira. A natureza de pólipo dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se a totalidade, deu lugar à uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida. Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a fruição foi separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa. eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode informar se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade a sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, e sua ciência. (SCHILLER, 2002, p.37)

Na modernidade vemos a separação entre a esfera da ciência especializada e erudita, incluindo a ciência jurídica, e a vida comum. Assim, saberes cada vez mais especializados se multiplicam, mas os diversos saberes estão completamente afastados do homem cotidiano, aspecto que se liga a um processo de secularização que tende a segregar ou a fechar os indivíduos sobre si mesmos. Ou, dito de outro modo, a modernidade, na perspectiva de Schiller, indica um processo de racionalização, de ruptura com a tradição, ao mesmo tempo que a fragmentação do sujeito, e o Estado, enquanto instância política surge, nesse contexto, sem qualquer vínculo com a efetividade da vida.

É interessante notar como Schiller dramatiza nas Cartas esse papel do Estado, encarado na modernidade como “artifício”, “uma máquina burocrática”, um “mecanismo vivo”, cujas “engrenagens são trocadas enquanto giram”. Aqui o ser humano é degradado e o Estado, enquanto instância formal, reforça a competição entre os indivíduos que obedecem a lei de forma passiva e, ao invés de realizar plenamente a justiça, a liberdade, a fraternidade, acabam reforçando o despotismo e o terror uns contra os outros, o que revela uma sociedade dilacerada. Portanto, podemos dizer que, num sentido amplo, a modernidade é signo de degeneração de uma sociedade egóica.

O egoísmo fundou o seu sistema em pleno seio da sociabilidade mais refinada, e experimentamos todas as infecções e todos os tormentos da sociedade, sem que daí surja um coração sociável. Submetemos nosso livre juízo a sua opinião despótica, nosso sentimento aos seus usos bizarros, nossa vontade às suas seduções; contra seus direitos sagrados afirmamos apenas o nosso arbítrio orgulhoso(...). Como na cidade em chamas, cada qual procura subtrair a devastação apenas a sua miserável propriedade (SCHILLER, 2002, p.32-33)

Schiller mostra que a ideia de uma liberdade individual, sem freios, é incompatível com o desenvolvimento das potencialidades humanas, tendo em vista suas paixões egóicas. Nesse sentido, a proposta de Schiller é ver a arte como uma forma de sociabilidade que garanta a autonomia do sujeito, ou seja, que permita seu pleno desenvolvimento como criatura livre e racional, o que não pode ser feito sem o cultivo de práticas intersubjetivas, pois a autonomia e liberdade, na perspectiva de Schiller, não se realizam no indivíduo voltado para si mesmo, mas sim na totalidade de uma comunidade. Em outros termos, o autor não faz apenas um diagnóstico desencantado dos tempos modernos, com também lança uma visão para o futuro, propondo a ideia revolucionária de um “Estado estético”. Daí a necessidade, indicada por Schiller, de se buscar no contexto moderno o diálogo de experiências em comum, na qual as partes da sociedade se convergem numa totalidade ideal, que nada tem a ver com totalitarismo de tipo religioso. Nos termos de Habermas:

Schiller desenvolve a análise da modernidade cindida e projeta uma utopia estética que atribui à arte um papel decididamente social e revolucionário. No lugar da religião, a arte deve ser capaz de se tornar eficaz enquanto poder unificador, já que é entendida como uma ‘forma de comunicação’ que intervém nas relações intersubjetivas dos homens. Schiller concebe a arte como uma razão comunicativa que se realizará no ‘Estado estético’ do futuro. (HABERMAS, 2002, p.65).

Assim, a arte é vista como um meio radical de transformação social e não meramente como uma função utilitária, de instância privada. Sua meta é a verdadeira liberdade política que superaria a fragmentação produzida na modernidade. Nesta perspectiva, Habermas aponta que, para Schiller, a arte é diversa de outras formas de comunicação, de caráter meramente instrumental ou abstrato. Nas palavras do próprio Schiller, “somente a bela comunicação unifica a sociedade, pois refere-se ao que é comum” (SCHILLER, 2002, p. 144). A conclusão de Habermas contudo, é que “a utopia estética de Schiller não visa estetizar as relações de vida, mas revolucionar as relações do entendimento recíproco” (HABERMAS, 1990, p. 70)<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Embora numa perspectiva diferente da de Habermas, não é à toa que Jacques Rancière encontra em Schiller uma fonte importante para suas reflexões a respeito de um regime estético que trata da “partilha do sensível”, indicando a função desinteressada da arte, ou seja, o seu caráter lúdico, que não se impõe ao sujeito, mas se abre a uma experiência do que é comum. A esse respeito, esclarece Mota, “Jacques Rancière, com o fim de demonstrar

## A noção de jogo

Uma educação estética, não se desvincula, portanto, de uma forma de ação que trilha a resolução do problema da alma fragmentada pela modernidade. Essa busca pela retomada da unidade perdida, para Schiller, liga-se à uma livre relação da razão e da sensibilidade, da emoção e da forma. Este estado harmônico ocorre com o jogo, sendo ele vinculado à noção de belo. Para explicar o papel desta rica noção, Schiller irá traçar a diferença entre o que ele denomina de impulso sensível e impulso formal, destacando que a solução da tensão entre o sensível e inteligível, passa pelo meio termo que inclui a ambos, ou seja, *pelo impulso lúdico*. O impulso sensível define o homem físico, vinculado às determinações ou modificações da matéria, à uma condição temporal e finita, que se denomina “sensações”. As sensações variam no tempo, portanto “quando produzimos um som, este será o único real entre todos os que o instrumento possivelmente é capaz de produzir”.(SCHILLER, 2002, p.73) Assim, prossegue Schiller, enquanto o homem experimenta o presente, toda a infinita possibilidade de suas determinações fica limitada a esta única espécie de ser. Já o impulso formal, ou inteligível, é potência formadora do pensamento, que impõe sua lei de autonomia suprimindo a heteronomia do instinto sensível. Então, caso o sujeito permaneça arrastado pelas sensações, sua identidade é negada e, neste estado, o homem nada mais é do que “uma unidade quantitativa”. Enquanto o impulso sensível quer ser determinado, o impulso formal quer determinar, então, para o autor, o impulso lúdico via ligar o devir ao absoluto. Isso quer dizer que, enquanto a forma nos dá a lei, a sensação nos dá os casos. Schiller expressa essa dicotomia entre os dois impulsos nos seguintes termos:

O impulso sensível exclui de seu sujeito qualquer espontaneidade e liberdade; o impulso formal exclui da sua toda dependência e passividade. A exclusão da liberdade é necessidade física, a da passividade é necessidade moral. Os dois impulsos impõem necessidade ao espírito: aquele por leis físicas, este por leis da razão”. (SCHILLER, 2002, p. 74)

---

as razões pelas quais, para esse filósofo, a política é consubstancial à arte no regime estético, pois considera que a propriedade da arte, nesse regime, não é extraída da indistinção pretendida da arte ao modo de vida de uma comunidade, nem da conformidade da obra a uma ideia específica ou a padrões de representação, mas aquela propriedade é extraída de sua participação a um sensorium específico, a uma certa forma de apreensão do sensível, ou seja, a uma revolução estética que provocou uma nova partilha do mundo comum cuja efetividade, por sua vez, é compreendida pelo noção de “jogo” que Rancière recupera de Schiller.(MOTA, 2020, p.153)

Ora, o impulso lúdico permite superar essa imposição que fragmenta o homem e abre o caminho por via do estético para o reino da liberdade, sendo, portanto, o princípio fundamental da obra de arte que toma o homem como um todo, razão e sensibilidade. Segundo Schiller, o homem não pode experimentar sua humanidade no sentido mais pleno, enquanto satisfizer exclusivamente a um destes impulsos ou aos dois sucessivamente; pois, “enquanto apenas sente, fica-lhe oculta a sua pessoa, sua existência absoluta, e, enquanto apenas pensa, vela-se a sua existência no tempo, seu estado”.(SCHILLER, 2002, p.73) Nesse sentido, “o impulso lúdico (...) irá regar o espírito física e moralmente a um só tempo; pela superação da contingência ele irá superar, portanto, qualquer necessidade, libertando o homem tanto moral como fisicamente” (SCHILLER, 2002, p.74). Quanto a isto Schiller, se antecipa à crítica de que ele deseja rebaixar a arte e o belo à categoria de “mero jogo”, e responde que “somente o jogo livre e regular dos membros desenvolve a beleza”. (SCHILLER, 2002, p. 40-41) A seriedade se liga à perfeição, dirá Schiller, mas somente o jogo se liga à beleza, ou seja, une a figura com a vida numa só expressão. Logo:

“O belo não deve ser mera vida ou mera figura, mas figura viva, isto é, deve ser beleza na medida em que dita ao homem a dupla lei da formalidade e realidade absolutas. Implícita está a afirmação de que o homem deve somente jogar com a beleza, e de que somente com a beleza ele deve jogar. Pois, para tudo sintetizarmos, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga "somente é homem pleno quando joga” (SCHILLER, 2002, p. 92).

Recolocada em sua definição mínima, o jogo, diz Rancière, “é a atividade que não tem outro fim além dela mesma, que não se propõe a qualquer tomada de poder efetiva sobre as coisas e sobre as pessoas” (RANCIÈRE, 2010, p. 25). Schiller nos dá como exemplo a estátua de Juno Ludovisi, que possui, para o autor, a “livre aparência”. A liberdade, aqui, se faz através da aparência, não de forma abstrata, e por isso a estátua de Juno expressa um ideal de beleza que se abre ao espectador e, sem nenhuma imposição, se revela e se oculta. Schiller sintetiza bem essa forma de comunicação que funde entendimento e imaginação, emoção e a distância contemplativa em face do objeto da experiência estética, como no exemplo supracitado, que é uma experiência inacabada, cuja definição escapa ao nosso domínio. Como escreve Schiller,

A figura repousa e habita em si mesma, criação integralmente cerrada, não cede nem resiste, como se estivesse para além do espaço. Não há força, aí, que lute contra forças, nem carência em que pudesse irromper o tempo. Irresistivelmente seduzidos por um, mantidos à distância por outro, encontramos-nos em estado simultâneo de repouso e movimento máximos, surgindo aquela maravilhosa comoção para a qual o entendimento não tem conceito e a linguagem não tem nome”. (SCHILLER, 2002, p.80)

Rancière (2014, p.173), a esse respeito comenta que “a autonomia da qual o sujeito estético goza não é a autonomia da razão se impondo ao sensível, mas a suspensão dessa autonomia”. Trata-se, portanto, de um estado em que a razão se encanta diante do reconhecimento de um não poder.

### **Félix Guattari (1930-1992): o novo paradigma estético e a arte como “máquina de guerra” Afectos e Perceptos**

Em toda a fortuna crítica de Félix Guattari encontramos posicionamentos sobre a arte e sua função transversal. Deparamo-nos com muitas passagens dessa perspectiva no livro *O que é filosofia?*, obra que surge após mais de vinte anos de parceria com Deleuze, na qual, os autores se debruçam sobre a capacidade de criar conceitos, inaugurando novos devires. Logo, é inegável que, para o autor, essa linha de pensamento sobre a Arte deve ser discutida incansavelmente.

Evidentemente, essa criação e intervenção não vem do nada. Esse pensar sobre o ato de criação de conceitos, próximo a criação artística, possui influências nas revoltas de “Maio de 68”, que eclodiram em decorrência das crises que envolviam a transformação de valores, que foram proeminentes na luta da juventude francesa e da classe operária da época. Falava-se, em 68, em uma falência dos sistemas, mas o que de fato ocorreu nesta e em outras revoltas, foi uma mudança nos conceitos sistemáticos, que se apropriou simbolicamente deste desejo de transformação. Seja como for, buscou-se novas formas de pensar, criar, reestruturar. Em filosofia, não poderia ocorrer diferente, pois é no conflito que se mostra viva, ou seja, a filosofia “não consiste apenas em objeto de interesse filológico”. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.13).

A história da filosofia é comparável à arte do retrato. Não se trata de "fazer parecido", isto é, de repetir o que o filósofo disse, mas de produzir a semelhança, desnudando ao mesmo tempo o plano de imanência que ele instaurou e os novos conceitos que criou (...). E, embora sejam feitos ordinariamente com meios filosóficos, pode-se também produzi-los esteticamente. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 74)

Nessa perspectiva, a ciência, a arte e a filosofia partilham processos de subjetivação desde o princípio extensíveis a alteridade e ao campo social, sempre se cruzando num devir de intensidades, num “traçar, inventar e criar”. Partilham a criatividade, num plano de transversalidade, num jogo complexo e caótico. Nesse sentido, a arte e a filosofia “recortam o caos”, mas a arte tem um aspecto diferente, a saber: pensar através de afectos e perceptos, numa ação que ultrapassa o estado imediato das coisas, pois a arte “é a única coisa no mundo que se

conserva. Conserva e se conserva em si, embora de fato, não dure mais do que seu suporte e seus materiais, pedra, tela, cor química, etc.” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 203). A estética não está à parte da filosofia, mas é vinculada a ela, pois, os afectos e perceptos são indissociáveis dos retratos noéticos (conceitos) e, através de uma trabalho árduo, experimentam e registram uma nova imagem do pensamento produzido por pensadores/artistas nômades.

Certamente, eles não fazem uma síntese de arte e de filosofia. Eles bifurcam e não param de bifurcar. São gênios híbridos, que não apagam a diferença de natureza, nem a ultrapassam, mas, ao contrário, empenham todos os recursos de seu "atletismo" para instalar-se na própria diferença, acrobatas esquarterados num malabarismo perpétuo. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 89-90)

Essa estética aflora e desperta o desejo pela fluidez, se insere em um campo social, “comporta estruturas e funções” e migram, criando novas formas de territórios, novos tipos psicossociais. Estas potências não se confundem com a história e não podem se institucionalizar. “Nem capitalismo, nem revolução”. Conforme Guattari: “não se trata de fazer dos artistas os novos heróis da revolução, as novas alavancas da história! A arte aqui não é somente a existência de artistas patenteados, mas também de toda uma criatividade subjetiva que atravessa os povos e as gerações oprimidas” (1992, p. 115). A arte, evidentemente, pode ser um terreno onde o paradigma estético pode se manifestar, mas, por outro lado, é através do novo paradigma estético que pode ocorrer uma recomposição das práxis.

Assim, na perspectiva guattariana, ocorreu “um grave erro, da parte da corrente estruturalista, pretende remeter tudo o que diz respeito à psique ao domínio do significante”(1992, p.16), pois a psique se faz dentro desse paradigma ético-político, ou *caosmose*, como o chama Guattari, ou seja, um modelo de saber ligado ao campo afetivo e sensível, produzido com por um método transversal.

A caosmose não oscila, então, mecanicamente entre zero e o infinito, entre o ser e o nada, a ordem e a desordem: ela ressurge e germina nos estados de coisas, nos corpos, nos focos autopoieticos que utiliza a título de suporte de desterritorialização. Trata-se aqui de um infinito de entidades virtuais infinitamente rico de possível, infinitamente enriquecível a partir de processos criadores. É uma tensão para apreender a potencialidade criativa na raiz da finitude sensível, antes que ela se aplique às obras, aos conceitos filosóficos, às funções científicas, aos objetos mentais e sociais, que funda o novo paradigma estético (GUATTARI, 1992, p. 142).

## **Axiomatização e Estado**

Nenhuma forma de poder é estável, sempre oscila, por isso o Capitalismo Mundial Integrado, como o chama Guattari (hoje diríamos “globalização”), para sobreviver, está sempre em um *modus operandi* que, desde a obra *O Anti-Édipo*, escrita em parceria com Deleuze, é chamado de processo de “axiomatização”. Deleuze e Guattari, em *O Anti-édipo*, afirmam que esse é um processo de cristalização neurótica, na qual o capitalismo busca absorver fluxos criadores que escapam do sistema para logo transformá-los em produto de consumo imediato. Contudo, “a produção dos ‘fluxos esquizo’ na economia do desejo é a mola propulsora da mutação pessoal/social”.(GUATTARI, 1981, p. 8) Essa resistência que busca novas possibilidades se opõe à figura do Édipo que, para os autores, é uma espécie de “doença inoculada na criança”, como ilusão e canalização dos desejos, que geram a repressão e os traumas das subjetividades capitalistas, ou seja, o modo de vida egóico em que nada é partilhado e tudo vira competição. A máquina capitalista se apropria da produção desejante e se insere na reprodução social objetivando o mercado, num processo de descodificação e axiomatização, sustentada pela grande estrutura molar do Estado e suas instituições, ou seja, da máquina do Estado alimentado pelo despotismo e pelas relações de poder, como já havia visto Schiller.

Frente a essa macropolítica estatal, Guattari propõe uma ação revolucionária, que vincula ética e estética, através da micropolítica, que corresponde ao que é molecular, às forças instituintes e *nômades* (1986, p.127) que atravessam possíveis relações intersubjetivas. Essa modalidade de ação corresponde às relações dos agenciamentos coletivos de enunciação e seus desejos no inconsciente que não está preso ao passado. Dito de outro modo, o inconsciente é visto não mais como repositório de repressões, como no paradigma psicanalítico, mas como uma grande usina de transformação e criação aberta para o futuro. Neste contexto, os fluxos esquizo que escapam da lógica capitalista, são vistos como “linhas de fuga”, e geram o que Guattari denomina de “máquinas de guerras”, as quais quando efetivadas ressignificam a história, eliminando uma ideia ingênua de progresso e substituindo-a pela de transversalidade. *As máquinas de guerra* são os métodos esquizoanalíticos de enunciação, fora do individualismo e da família conjugal edipianizada, e que são capazes de “se opor às forças opressivas”, mas para funcionar, reconhece Guattari, as máquinas de guerra “devem ao menos estar sujeitas a um mínimo de coordenação”(1981, p.21)

Guattari afirma, contudo, que é impossível voltar a um estado anterior ao capitalismo, e isso seria impossível dado que a subjetividade capitalística está atrelada ao inconsciente e ao desejo na atualidade. O Ser, neste contexto, está ligado ao ter, e acaba por se tornar um desejo pela própria repressão, gerando uma nova forma de servidão. Tais desejos causam a culpabilização, a segregação e a infantilização. Culpabilização, para Deleuze e Guattari, é o

envolvimento num processo que “reencontra a confissão de culpabilidade nas figuras de autopunição que resultam do Édipo”.(2017, p. 71) A segregação, como consequência do Édipo, é causada pelo desejo de poder, ou seja, são os investimentos pré-conscientes que determinam se um sujeito deveria ser assim ou assado para agradar a imagem de “papai e mamãe”; chegando, por fim, a infantilização dos indivíduos que precisam da tutela do Estado para quaisquer ações. A máquina capitalista impregna tudo e transformou os desejos como falta, para alimentar a engrenagem do sistema; por exemplo: serei feliz se tiver uma casa, com um carro na garagem, com um espaço para que meus familiares consumam o quanto puderem etc.; Ao passo que dentro do que chamam de política nômade, ou revolução molecular, o desejo revolta-se e não fica contido nos estratos instituídos ou no imperativo do mais produtivo, ou seja, traça outras possibilidades existenciais através de novas práticas coletivas que transformam a vida na suas diversas facetas.

### **Estética da vida**

Como indicado anteriormente, a máquina opressora do capitalismo usa as relações como a do Estado em um processo de *edipianização* que também é um processo de acumulação do capital. No capitalismo, tudo vira produto. Deleuze e Guattari, criticam essa produção edipianizada em *O Anti-Édipo*, é nela que decorre essa violência do poder sobre a vida e suas codificações. Neste ponto, cabe lembrar que Guattari explicita e atrela à discussão o seu conceito “inconsciente maquínico” que se articula à máquina da sociedade industrial, estabelecendo assim o traço de equivalência entre o capitalismo e a esquizofrenia, ou seja, entre produção desejante e o modo produção social.

Interiorizamos as representações do plano organizacional, que Guattari em *As três ecologias*, chamou de Capitalismo Mundial Integrado (CMI). Tudo nesse sistema maquínico se transforma em acumulação do capital por meio do seu poder opressor. A esse respeito Deleuze e Guattari (2017, p.48) afirmam que: “o desejo produz o real, ou seja, a produção desejante não é outra coisa senão a produção social”. Frente à produção social e desejante dos nossos dias, a ético-estética proposta por Guattari inaugura algo novo, com suas *linhas de fuga* e desterritorialização, de modo que seus registros heterogêneos atuam recompondo os modos de vida, a fim de afastar os temores assoladores do capitalismo. Na obra *a Revolução Molecular*, já se apostava nessas *linhas de fuga*, que escapam a esse fluxo de edipianização e experimentam, criam e agem. “É a saída do gueto, a definição de novos objetivos, a invenção

de uma nova cartografia operacional das lutas, a determinação do caráter de violência dos enfrentamentos, a natureza das formas de organização necessárias pelos novos campos políticos e micropolíticos" (GUATTARI, 1977, p.71).

## Considerações finais

Para Guattari, diante do espírito fragmentado da modernidade, o Estado não resolveria nada, pois sua própria natureza foi fundada no egoísmo, tirania e corrupção. Suas engrenagens giram sempre a favor de tal funcionamento, axiomatizando os fluxos subjetivos. Nesse sentido, trocamos nossos desejos, de forma inconsciente, pelas seduções das engrenagens estatais. Habermas, comenta que Schiller, “entende esses fenômenos de alienação apenas como efeitos colaterais inevitáveis de progressos que a espécie não poderia fazer de outro modo.” (2012. p. 67) Nessa situação, vale ainda questionar se somos vítimas da nossa própria cultura ou autores de nossos próprios grilhões. Podemos encontrar uma possível resposta a essa indagação nas obras de Felix Guattari. A diferença, segundo Guattari, é que não existe mais um Estado despótico como na época das sociedades bárbaras, mas o despotismo atravessa as relações no seio do Estado moderno, embora agora a demanda se dá pela subjugação da subjetividade.

O capitalismo não só explora a força de trabalho da classe operária como também manipula em seu proveito as relações de produção, insinuando-se na economia desejante de seus explorados. A luta revolucionária não poderia ser circunscrita somente ao nível das relações de força aparentes. Ela deve desenvolver-se em todos os níveis da economia desejante contaminados pelo capitalismo (ao nível do indivíduo, do casal, da família, da escola, do grupo militante, da loucura, das prisões, da homossexualidade, etc.).[...] A luta revolucionária de libertação implica na existência de *maquinas de guerra* capazes de se opor às forças opressivas, tendo para isto que funcionar com certo centralismo, ou ao menos estar sujeitas a um mínimo de coordenação; do outro lado, a luta dos agenciamentos coletivos, no fronte do desejos, exercendo uma análise permanente, uma subversão de todos os níveis.(GUATTARI, 1981, p. 20-21)

Consideramos importante ainda, destacar as considerações de ambos sobre as classes sociais menos favorecidas, que não possuem perspectivas futuras a longo prazo, pois lutam para sobreviver no imediato. Parafraseando o artista Emicida (Álbum: amarelo, 2019), o objetivo desses é lutar “pra que amanhã não seja só um ontem com um novo nome”, onde sua subjetividade, como *máquina de guerra* através da arte, não faz um hit, mas pode ser vista como um grito, um pedido de socorro. Conforme indica Rancière, ao comentar Schiller, a estética-política advém para o *homem real* como intervenção, em uma reconfiguração da “partilha do

sensível que define o comum de uma comunidade, em nela introduzir novos sujeitos e objetos, em tornar visível o que não era visto e fazer ouvir como falantes os que eram percebidos como animais barulhentos” (RANCIÈRE, 2010, p. 21). Considero, porém, que Schiller e Guattari possuem pontos semelhantes e outros que se afastam. Pois, Schiller defende a busca da *estética pura* por meio do jogo, o que, abre a possibilidade de se pensar em práticas coletivas que valorizam o sensível frente ao império da razão abstrata, mas, ao nosso ver, isso se diferencia da aproximação necessária das subjetividades marginalizadas que Guattari busca e prioriza, de forma mais radical, e talvez se possa dizer, de forma anárquica, pois através do caos faz o novo surge. Ambos os filósofos, buscam através da potência criadora novas formas de subjetivação, atentando para seu potencial como esfera formativa do sensível. Diferenciar é escapar dos agenciamentos que assombram as relações sujeitando-nos ao estado de espírito fragmentado, a falta, a eterna carência de algo. Criar e agir, são máquinas de guerra que acarretam na independência no poder da representação que damos ao Estado. Schiller ajuda a situar a gênese da moral e as motivações que levam o humano à recomposição das práxis. Guattari contribui para situar as características das subjetividades capitalistas e suas formas na subjetivação. Esse paradigma visa a dar margem a vias de subjetivação heterogêneas e abertas à alteridade absoluta, que permeiam essa esfera de produção de intensidades pela própria intensidade, que segundo ambos filósofos só é viável por meio da potência criadora livre, através da Arte.

### **Referências bibliográficas**

- DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução Luiz B.L. São Paulo: Editora 34, 2011. (2ª reimpressão -2017).
- GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. Tradução Suely Rolnik. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução Ana de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.
- GUATTARI, F. *As três ecologias*. Tradução: Maria Cristina F. Bittencourt. 11 ed. Campinas: Papirus, 2001.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LÖWITZ, K. *O Sentido da História*. Tradução: Maria G. Segurado. Lisboa, Edições 70, 1991.

- MOTA, V. O. “Rancière e a consubstancialidade da política à arte no regime estético”. In: MOTA, V. O. PRIMO, M. S. SILVA, S. H. (Org.). *Ética e Filosofia Política: interlocuções entre Modernidade e a Contemporaneidade*. São Paulo: República do Livro, 2020.
- NADAUD. S. *Qué es la ecosofia?*. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- RANCIÈRE, J. “A Estética como política”. Tradução: Augustin de Tugny. In: *Devires*. Belo Horizonte, 2010. v 7. n 2. p.14-36.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 4 ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SOUZA, D. B. *A subjetividade maquínica em Guattari*. 2008. Fortaleza/CE. p. 125 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2008.
- ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2004.