



Gabrielle Patrícia Augusta Corrêa de Oliveira

DESEJO E DOMINAÇÃO
na filosofia política de Gilles Deleuze

Dissertação de Mestrado

Apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Hilan Nissior
Bensusan.

BRASÍLIA/DF- 2021



Gabrielle Patrícia Augusta Corrêa de Oliveira

DESEJO E DOMINAÇÃO

na filosofia política de Gilles Deleuze

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada pela seguinte Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan - Orientador

Universidade de Brasília

Prof^ª. Dr^ª. Ada Kroef

Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Ádamo Bouças Escóssia da Veiga

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Brasília, 29 de novembro de 2021.

ABREVIATURAS

DELEUZE

Diferença e repetição - DR

O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I – AE

Post-Scriptum: sobre a sociedade de controle - PS

MARX

A ideologia alemã – AIA

Grundrisse – G

KANT

Crítica da razão pura - CRP

Para Irene e Indi, lutadoras que me ensinam o bom combate.

AGRADECIMENTOS

Ao Dr. Hilan Nissior Bensusan, pela oportunidade e intensidade deste encontro, e por ter me lançado num espaço esplêndido de forças, vocalizadas nos mais diversos e singulares timbres e que me arrastaram para uma misteriosa festa, aonde os pensamentos são corpos amigos que dançam e que nos compõem.

À Dr^a Ada Kroef, pela composição de afetos alegres e por iluminar minhas derivas pelos pensamentos de Gilles Deleuze e de Félix Guattari.

Ao Dr. Rodrigo Guimarães Nunes, por compreender esta necessidade de fazer a ideia se expressar e por me encorajar com leituras que tornaram o caminhar mais denso e meus passos mais cautelosos.

Ao Dr. Ádamo Veiga, por sua presença na reta-final desta pesquisa e por sua delicadeza em apontar as lacunas que este trabalho contém e que certamente serão preenchidas na continuidade de nossos estudos, graças à sua generosa contribuição de leitura e ao seu curso sobre a Filosofia da Diferença de Deleuze.

Às Pesquisadoras e Pesquisadores do Grupo Anarchai, pela oportunidade dos incríveis encontros de pensamentos que pensam nossos dias, nossas potências e misérias; encontros cujas marcas estão inscritas nas linhas deste trabalho.

Às Professoras, aos Professores e às Secretárias Andreia e Alaídes, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, pelo acolhimento de nossas pesquisas e pela força que distribuem cotidianamente para manter a Luz acesa – força que foi redobrada e acrescida de afeto e de muita resiliência nestes tempos de escuridão.

À Ana Queiroz, Emerson Deá Arara e Nayla Celene, pela paciente presença junto a este teimosamente indeterminável ser.

À Ludmila Machado e Antonia Kamayurá, pelos dias coloridos e noites aromatizadas, em algum fragmento de Cerrado, onde as espécies companheiras ainda resistem.

RESUMO

Esta dissertação resulta de pesquisa introdutória restrita a um aspecto da filosofia política de Gilles Deleuze. Marca-se, aqui, um possível percurso de investigação sobre o problema que o filósofo apresenta ao definir o desejo como produção do real e as formas sociais como sistemas de dominação da produção desejante. Na perspectiva desta pesquisa, o problema é visto como *loci* privilegiado pelo filósofo, a quem interessa compreender como são produzidos e como funcionam os mecanismos de opressão, repressão e controle, os quais, conforme demonstra a crítica do pensador, determinam as subjetividades a pretenderem uma existência enquanto cópias de um modelo ideal de sujeito. O trajeto escolhido é marcado pelo entrelaçamento de noções e conceitos contidos em determinados textos do filósofo, produzidos entre os anos de 1968 a 1990, culminando com o desdobramento, do respectivo problema, na composição do conceito de *Sociedade de Controle*.

Palavras-chaves: Deleuze; Filosofia Política; Ética.

ABSTRACT

This dissertation results from an introductory research restricted to an aspect of Gilles Deleuze's political philosophy. Here, a possible path of investigation is marked on the problem that the philosopher presents, when he defines desire as a production of the real and social forms as systems of domination of desiring-production. From the perspective of this research, the problem is seen as a privileged loci by the philosopher, who is interested in understanding how the mechanisms of oppression, repression and control are produced and how they work which, as the critic of the thinker demonstrates, determine the subjectivities to seek a existence as copies of an ideal model of the subject. The chosen path is marked by the intertwining of notions and concepts contained in certain texts by the philosopher, produced between the years 1968 to 1990, culminating with the unfolding of the respective problem, in the composition of the concept of Society of Control.

Keywords: Deleuze; Political Philosophy; Ethic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Como isso funciona?.....	10
CAPÍTULO I	17
Filosofia e dominação	17
Considerações iniciais.....	17
Filosofia da identidade: conteúdo moral e forma-Estado do pensamento	21
CAPÍTULO II.....	31
Natureza, produção, história e dominação.....	31
2.1. Considerações Iniciais	31
2.2. Natureza, produção e força em Espinosa.....	34
2.3. Natureza, produção e história em Marx	38
2.4. Materialismo Histórico	39
2.5. Natureza e história: o processo geral de produção	43
2.6. Espinosa e Marx: proximidades.....	46
2.7. Sujeito transcendental e inconsciente transcendental: a perversão da Crítica da Razão	49
CAPÍTULO III	53
Filosofia e desejo	53
3.1. Anti-Édipo: uma teoria sobre a dominação do desejo	53
3.2. Maio de 1968 e o encontro.....	54
CAPÍTULO IV.....	60
Desejo e Natureza	60
4.1. Máquina desejante	60
4.2. Produção, distribuição e consumo: o funcionamento	66
4.3. Conexão: primeira síntese passiva do desejo.....	69
4.4. Disjunção: segunda síntese passiva do desejo	70

4.5. Conjunção: terceira síntese passiva do desejo	74
4.6. Corte-fluxo: princípio imanente do controle.....	76
4.7. Uso ilegítimo das sínteses passivas do desejo: o princípio do processo repressivo	77
4.8. A política do inconsciente transcendental.....	79
CAPÍTULO V	82
Desejo e História	82
5.1. A máquina social de dominação do desejo	82
5.2. O sistema primitivo de dominação: a família politizada pela crueldade	87
5.3. O sistema despótico de dominação: a família colonizada pelo terror.....	96
5.4. O sistema capitalista de dominação: a família escravizada pelo cinismo.....	106
5.5. O mal jogo e a comunicação	116
CAPÍTULO VI.....	119
O conceito de <i>Sociedade de Controle</i>	119
6.1. Foucault	119
6.2. Criação e Resistência	121
6.3. Controle e Devir.....	123
6.4. A toupeira e a serpente.....	126
CONCLUSÃO.....	130
A sociedade de Hiper-Controle do Século XXI.....	130
ANEXO.....	141
BIBLIOGRAFIA	147

INTRODUÇÃO

Como isso funciona?

Por um lado, o Estado moderno forma um verdadeiro corte para frente em relação ao Estado despótico, graças à efetuação de um devir-imanente, à sua generalizada descodificação de fluxos e à sua axiomática que vem substituir os códigos e as sobrecodificações. Mas, por outro lado, há e houve sempre um só Estado, o Urstaat, a formação despótica asiática que, para trás, constitui o único corte para toda a história, uma vez que a própria axiomática social moderna só pode funcionar ressuscitando-a como um dos polos entre os quais se exerce o seu próprio corte. Democracia, fascismo ou socialismo — qual deles não é assombrado pelo Urstaat como modelo inigualável? O chefe da polícia do ditador local Duvalier chamava-se Desyr.

(Gilles Deleuze e Félix Guattari)

O conceito de *sociedade de controle* é anunciado por Deleuze na primavera francesa de 1990, por meio de um breve texto intitulado *Post-scriptum: sobre a sociedade de controle*. Em tal escrito o filósofo descreve o histórico, a lógica e o programa dos novos procedimentos de dominação da sociedade capitalista. A fórmula *PS*, como se pode notar no título, indica que seu autor já havia se referido ao tema. De fato, o problema da mutação dos procedimentos de sujeição do capitalismo insinua-se no raio de interesse do filósofo alguns anos antes de produzir o seu *PS*. Conforme narra o próprio autor, por força da súbita perda do filósofo e amigo Michel Foucault, em 1984, Deleuze tem a necessidade de se aproximar ainda mais de seu pensamento, cuja grandeza reconheceu e admirou em vida. Essa aproximação é realizada nos anos seguintes, em rigorosa dedicação aos estudos de seu *ami* Michel. De tais estudos Deleuze observou que Foucault pressentia que a sociedade capitalista estava deixando para trás o regime disciplinar de sujeição para instaurar um modo ainda mais eficaz. Como se continuasse esse argumento de Foucault, Deleuze elabora, ao longo dos anos seguintes, a noção que descreve os novos modos de

dominação do sistema capitalista. De maneira que o conceito de sociedade de controle, tal como Deleuze o formula em seu *PS*, passa, necessariamente, pela formulação do conceito de sociedade de disciplina, dada por Foucault.

Contudo, para além desse breve ensaio de Deleuze na forma de um *post-scriptum*, a leitura de determinadas obras deste filósofo, publicadas a partir de 1968, indica elementos que evidenciam o interesse do autor em identificar e descrever a lógica dos procedimentos sociais de dominação. É o caso, por exemplo, de ao menos mais duas obras de Deleuze: *Diferença e repetição*, vinda a lume em 1968; e *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, obra escrita em parceria com Felix Guattari e publicada em 1972. De nossa leitura, consideramos que a crítica ao que Deleuze denomina de filosofia da identidade, na tese de 1968, é já um movimento no sentido de decifrar e denunciar os mecanismos de sujeição, começando por dentro do próprio campo da filosofia. O diagnóstico da história da metafísica, apresentado nessa tese, permite ao autor defender a ideia de que a filosofia ocidental, desde sua origem, produz um pensamento que, em sua avaliação, procede por gestos de dominação. Ao nosso ver, essa crítica ao pensamento da identidade ganha mais camadas de sentido ao ser desdobrada na obra de 1972. *O Anti-Édipo* é um livro que pode ser compreendido como uma teoria que mobiliza não apenas o diagnóstico e a tese metafísica de Deleuze, como vários outros corpos de conhecimentos. A psicanálise, a história, a antropologia, a política, a economia, a biologia, a física, a cibernética, são articuladas para descrever uma vigorosa explicação sobre o modo como funcionam as formações sociais enquanto estruturas de dominação imediata das subjetividades.

Investigando o conjunto destas obras, isto é, *Diferença e Repetição*, *Anti-Édipo* e a sequência de textos que culminam com o *Post-Scriptum*, com vistas a apreender, minimamente, a relação entre elas, podemos reconhecer a dedicação do filósofo ao problema das formas de dominação. Com esta intenção de pesquisa, e de maneira introdutória, esta dissertação aborda tais textos. Em nosso percurso, partimos de seu diagnóstico crítico de 1968, por determinados conceitos da obra de 1972, e pela série de textos produzidos a partir de 1986 até 1990.

O trajeto de pesquisa preliminar, sobre o problema da dominação no pensamento de Deleuze, é marcado em seis breves passagens ou capítulos. No primeiro traçamos um esboço do panorama da filosofia do autor, a partir dos estudos realizados por alguns especialistas de sua obra. Com os estudos de Michel Hardt, por exemplo, é possível entender que o projeto filosófico de Deleuze contém uma ontologia, uma ética e uma

política desenvolvidas ao longo de seu aprendizado filosófico. Desse estudo de Hardt podemos nos orientar pela ideia de que a filosofia política de Deleuze, embora se acentue mais após seus estudos relacionados à filosofia de Espinosa, está contida, de alguma maneira, em toda a sua produção. Este estudo de Hardt nos ajuda a não perder de vista a noção de que a filosofia política de Deleuze perpassa também o seu projeto metafísico. Em *Diferença e repetição*, obra que abordamos minimamente neste primeiro capítulo, esse traço fica explícito no gesto de Deleuze em denunciar que a filosofia da identidade procede, desde seu início na antiguidade, por gestos de dominação. Além disso, sublinhamos também o argumento do filósofo sobre sua noção de que o pensamento da identidade engendra o que o autor denomina de imagem moral, sendo que essa imagem – conforme marcaremos no quinto capítulo - é o efeito da forma Estado de proceder para organizar, centralizar e regular a realidade social.

O problema da dominação - na perspectiva da crítica de Deleuze à filosofia da identidade, explícito na descrição que o filósofo empreende dos procedimentos lógicos que se repetem ao longo de toda a História da Filosofia Ocidental - fica mais claro (ao menos para nosso entendimento) na descrição desenvolvida nas teses do *Anti-Édipo*. Nesta obra, Deleuze e Guattari propõem uma teoria sobre o surgimento do Estado. Por sinal, uma teoria inovadora, na medida em que não segue a nenhuma das várias concepções sobre a formação do Estado. Conforme Ádamo Veiga bem esclarece, para os autores “O Estado, não é o Estado Moderno como normalmente referido na teoria política: é uma forma ideal independente das suas expressões determinadas e formas concretas específicas, guardando uma relação de transcendência e imanência em relação a elas” (VEIGA: 2020, p.190). Essa forma virtual do Estado, o modo como ela se instaura, mediante a violência e os princípios normativos que a fundam e a legitimam, contém operadores lógicos similares às categorias engendradas pelo pensamento da identidade. Marcar o argumento de Deleuze sobre o modo de dominação do pensamento da identidade, em *Diferença e repetição*, nos prepara para abordar sua crítica ao idealismo da psicanálise freudiana influenciada tanto pela imagem moral do pensamento da identidade quanto pela lógica do ideal de família burguesa que é o núcleo de produção e reprodução da mão-de-obra (e da subjetividade como veremos) assalariada necessária à exploração do capital. Como veremos no decorrer das passagens de nosso trajeto, o problema da dominação - que ressaltaremos em nosso primeiro capítulo, com base no diagnóstico de Deleuze exposto na tese de 1968 - se desdobra nas teses políticas da obra de 1972.

O segundo capítulo é continuidade da preparação de nossa leitura do livro *O Anti-Édipo*. Iniciamos esta passagem com uma apropriação mínima da definição de *conceito*, elaborada por Deleuze e Guattari na obra *O que é a filosofia?*. Aqui tentamos seguir os autores quando afirmam que um conceito é uma heterogênese, isto é, um composto de vários outros conceitos que participam de seu sentido. Uma vez que privilegiaremos em nossa leitura do *Anti-Édipo* determinados conceitos os quais podemos relacioná-los ao problema da dominação como um objeto de interesse de Deleuze, entendemos que nossa escolha em aplicar a definição de conceito do próprio autor em nosso procedimento de análise favorece o entendimento dos conceitos os quais iremos tratar. Assim, no segundo capítulo, abordamos os conceitos de *natureza*, *força* e *produção*, em Espinosa, e de *história* e *processo geral de produção* em Marx. Veremos que estes conceitos estão implicados na tessitura dos principais conceitos que o *Anti-Édipo* apresenta para determinar que o desejo é, ao mesmo tempo, a infraestrutura que produz o real imediato e as estruturas sociais históricas que funcionam enquanto formas de dominação da própria produção desejante. Ainda neste capítulo, de forma muito breve, e a partir da noção de François Zourabichvili de que o procedimento de Deleuze, ao se apropriar de um conceito ou de um pensamento, o faz por meio de um método que o autor denomina de método da perversão, buscamos sublinhar o agenciamento da obra *O anti-Édipo* com a filosofia de Kant, enfatizando a perversão da noção de razão transcendental criada por este autor, para, a partir dela, descreverem o que os autores denominam de inconsciente transcendental. Desse modo, nossa aproximação de Espinosa, Marx e Kant nos auxiliará na abordagem da heterogeneidade conceitual que Deleuze e Guattari articulam para apresentar uma teoria sobre o desejo e seus processos de produção que engendram a realidade, inclusive a realidade das formas de controle para dominação das subjetividades.

A preparação do terreno de leitura se estende ainda para o terceiro capítulo desta pesquisa. Aqui, recapitulamos o contexto histórico em que a obra se insere, rememorando o encontro de Deleuze e Guattari, em meio aos conturbados meses após o Maio de 1968. O acontecimento marca o início da produção desta tão complexa obra, referenciada pelos próprios autores como partícipe da coletiva vidência de uma sociedade que percebia o intolerável e buscava saídas possíveis para os impasses que os regimes políticos do capital impunham ao mundo. Ainda em nosso terceiro capítulo marcamos um problema central para o livro e para nós, a saber, o problema do desejo gregário. A pergunta dos autores, -

“por que as massas desejam o fascismo?” – é essencial para nossa leitura, porque ela nos ajuda a acompanhar a construção lógica que permite aos autores afirmarem que o desejo produz, ao mesmo tempo, a realidade empírica e as formas transcendentais de sujeição, repressão e controle da própria produção. A dinâmica do desejo gregário, conforme iremos marcar, é proposta com a descrição das estruturas transcendentais históricas que organizam as relações sociais e seus fluxos desejantes produtivos. As relações sociais, por sua vez, e demonstradas nas teses do *Anti-Édipo*, vão sendo aprimoradas, permitindo que o desejo intensifique sua produção, mediante, contudo, a estruturas transcendentais que funcionam a partir de um sistema cruel de inscrição de códigos.

Uma vez tendo destacado determinados traços da construção da obra, bem como o problema que ela coloca sobre o desejo gregário, passamos, então, a marcar a principal questão que intentamos investigar em *O anti-Édipo*, a saber: a relação entre a natureza e a história. Esta relação, conforme buscaremos sublinhar, nos capítulos quarto e quinto, é descrita pela obra numa perspectiva ao mesmo tempo micrológica e macrológica, que funciona tanto numa escala molecular quanto molar. Como veremos, o desejo é definido como energia física e maquinica que produz o inconsciente e o social. Desta relação podemos deslindar toda uma minuciosa engrenagem de conceitos que os autores articulam para elaborarem a ideia de que o inconsciente é, ao mesmo tempo, social e histórico. É o desejo, enquanto máquina de produção do real, que engendra as estru-

turas transcendentais. Estas são máquinas também, produzidas pelas máquinas desejantes, e que as recobrem de códigos, organizando o fluxo da produção do desejo. Entender como as máquinas desejantes funcionam e efetuam o real é o objeto de nossa análise no quarto capítulo. Aqui retomaremos os principais conceitos criados pelos autores para descrever o modo como a atividade do desejo se realiza numa escala molecular, micrológica, ao mesmo tempo vital e mecânica. O processo produtivo do desejo é, nos termos de Deleuze e Guattari, o princípio imanente da própria natureza, e esse processo não distingue homem e natureza, sendo ambos, uma mesma realidade. O desejo, no *Anti-Édipo*, é o produtor universal que produz a Natureza e, como veremos no quinto capítulo, a própria História.

A máquina desejante, no seu processo molecular, intenso, excessivo, de produção do real, produz, também, um corpo pleno, numa escala molar e histórica. Esse corpo pleno é o social, a estrutura transcendental que organiza a produção desejante por meio de um processo de inscrição de códigos que funciona mediante princípios de crueldade. A máquina desejante, numa escala molar, social e histórica é denominada de *socius*. Ela

funciona por procedimentos de inscrição de códigos que organizam os fluxos das máquinas desejantes e constitui um território existencial, coletivo, compartilhado. Uma estrutura que se inscreve, primeiro, na própria carne dos indivíduos, por procedimentos de crueldade que marcam os corpos. Dado esse primeiro corpo pleno, denominado pelos autores de *socius primitivo*, a máquina de codificação é intensificada mediante uma nova estrutura que se impõe, não mais pelo sistema de crueldade de marcação dos corpos, mas como sistema de terror que sobrecodifica o *socius* primitivo e instaura a máquina social despótica. As sociedades primitivas são desterritorializadas para dar lugar a uma estrutura transcendental marcada pelo terror e pela constituição das leis. O surgimento da forma Estado traz consigo um novo sistema de codificação dos indivíduos, que desterritorializa o código social primitivo para fazer funcionar um novo código de sujeição. A marcação dos corpos por onde o sistema de organização das sociedades arcaicas se efetua é substituída por uma estrutura transcendental imposta e mediada pela centralização do poder. As sociedades com Estado colonizam as sociedades tribais e sem Estado, a partir de um duplo procedimento, pelo terror e pela inscrição das leis. Montada a máquina social despótica, uma terceira máquina surge. Ainda mais eficiente e bem equipada para dirigir a produção inconsciente desejante. O *socius* capitalista descodifica os sistemas de dominação anteriores instaurando uma nova forma de produção das subjetividades. Essa máquina, não funciona nem por codificação nem pela sobrecodificação, mas por uma axiomática que direciona os fluxos do desejo para a produção e reprodução do capital. Nosso procedimento de leitura consiste em focar na ideia de que, a cada mudança de *socius* o sistema de dominação se impõe com mais astúcia, encontrando na forma capitalista de sociedade o modo mais eficiente de repressão e controle das máquinas desejantes produtoras do real.

O conceito de máquina desejante enquanto força produtiva, e o conceito de *socius* enquanto forma de codificação da produção desejante, acrescidos da noção sobre a crítica de Deleuze à imagem moral da filosofia da identidade bem como de sua proposta em experimentar um pensamento das diferenças por elas mesmas, nos fornecem um quadro mais ampliado sobre o problema do desejo e sua relação com a dominação. No âmbito da sociedade capitalista, a dominação da natureza encontra a sua mais elevada e eficaz forma de realização. Esta forma (que é a forma da nossa sociedade, a capitalista), como veremos no último capítulo desta dissertação, para não ser eliminada ou superada por uma outra forma de inscrição e organização das forças ativas da produção do real, investe em m

ecanismos de controle das subjetividades cada vez mais eficientes e sofisticados, que mobilizam não apenas os dispositivos de violência e de leis do Estado moderno, mas, também, as ciências e as tecnologias, os sistemas de comunicação, as artes, entre vários outros campos epistêmicos, para garantir o controle e manutenção da subjetividade capitalista. O conceito de sociedade de controle - que, como veremos, começa a ser elaborado por Deleuze a partir de 1986 - será lido, neste último capítulo da pesquisa, como continuidade de suas investigações sobre o problema da dominação das subjetividades. Se se concorda com o pensamento deste filósofo, a sociedade capitalista atual é a máquina social mais bem equipada para explorar, sujeitar, reprimir e escravizar o desejo e suas energias produtivas.

CAPÍTULO I

Filosofia e dominação

A relação vem de mais longe. É que o pensamento toma emprestado sua imagem propriamente filosófica do Estado como bela interioridade substancial ou subjetiva. Ela inventa um Estado propriamente espiritual, como um Estado absoluto, que não é de modo algum um sonho, já que funciona efetivamente no espírito. Daí a importância de noções como as de universalidade, de método, de questão e resposta, de julgamento, de reconhecimento ou de reconhecimento, de idéias justas, sempre ter idéias justas. Daí a importância de temas como os de uma república dos espíritos, de uma inquirição do entendimento, de um tribunal da razão, de um puro "direito" do pensamento, com ministros .da Justiça e funcionários do pensamento puro. A filosofia está penetrada pelo projeto de tornar-se a língua oficial de um puro Estado.

(Gilles Deleuze)

Considerações iniciais

No livro, *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, Michael Hardt (1960) oferece um panorama do projeto filosófico de Deleuze. Propõe o autor que tal projeto é composto em três planos, o ontológico, o ético e o político. Numa leitura das primeiras monografias do filósofo, Hardt mostra, a partir dos princípios metodológicos que escolhe, um traço que parece ser evidente em todos os agenciamentos filosóficos realizados por Deleuze - sejam esses agenciamentos com os cânones por ele selecionados, dos quais ele se apropria de determinadas teses, ou aqueles com os quais trabalhou em parceria direta ou indireta¹ - a saber: um engajamento político de Deleuze, que abrange sua produção do início ao fim².

¹ Referimo-nos a Félix Guattari como parceiro direto, e à Michel Foucault como indireto. Com Guattari Deleuze realizou importantes livros, e com Foucault frequentou grupos de estudos extraiu de seu conceito de uma sociedade de disciplina a ideia de seu desdobramento em uma sociedade de controle.

² Aos 21 anos de idade Deleuze publica seu primeiro texto intitulado *Du Christ à la bourgeoisie*. Nele pode-se perceber com frescor a nota engajada e anti-hegeliana em denunciar a identificação existente entre o cristianismo que divide natureza e espírito, e a burguesia, que elabora essa divisão em termos de vida privada e Estado: Nas palavras do jovem Deleuze "oposição cristã entre natureza e espírito foi transformada na oposição burguesa entre a vida privada e o Estado". Neste texto, o problema do político já está sendo engendrado pelo filósofo.

Segundo Hardt, já em 1953, “vemos as linhas gerais de um projeto político e filosófico começando a ganhar forma como uma teoria da instituição.” (HARDT: 1996, p.19) Contudo, a fase política da produção deste filósofo francês ganhará traços mais acentuados, segundo o autor, apenas na última quadra de sua vida, quando sua ontologia e sua ética já constituíam um plano filosófico consistente.

Hardt emprega quatro princípios metodológicos, em sua leitura das monografias de Deleuze sobre Bergson, Nietzsche e Espinosa³, para identificar, em cada uma delas, o processo pelo qual Deleuze constrói sua filosofia. Retomaremos, brevemente, seu método, por nos dar uma visão panorâmica do projeto filosófico de Deleuze. Para Hardt, a filosofia de Deleuze é tecida a partir de três planos. O primeiro é ontológico e tem seu marco na tese de Bergson sobre o movimento positivo do ser. O segundo plano é o que abre o projeto de Deleuze para uma concepção ética, e que se vincula a determinadas teses de Nietzsche, relacionadas, principalmente, à noção de vontade de potência. E o terceiro ponto é o que Deleuze trama com as linhas de Espinosa e que encaminha seu projeto, finalmente, para uma filosofia política. Retomemos seu método de abordagem, numa breve descrição, tomando-o como referência para visualizar, ainda que tenuemente, os planos intensivos da paisagem filosófica deste pensador.

O primeiro princípio metodológico para ler Deleuze, de Hardt, consiste em reconhecer que o ataque feroz de Deleuze à metafísica do negativo, cujo principal alvo a ser atingido é Hegel, e que aparece já no início de sua produção, tem por objeto, tal antagonismo, afirmar uma ontologia do positivo⁴. Esse procedimento de Deleuze, segundo Hardt, em

³ Respectivamente *Le Bergsonisme* (1966), *Nietzsche et la philosophie* (1962) e *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) são os trabalhos monográficos que Hardt seleciona.

⁴ Em *Diferença e repetição* (1968), Deleuze anuncia as linhas gerais de sua tese de doutorado, destacando, já no prólogo, seu vínculo com o anti-hegelianismo. “O assunto aqui tratado está manifestamente no ar, podendo-se ressaltar como seus sinais: a orientação cada vez mais acentuada de Heidegger na direção de uma filosofia da Diferença ontológica; o exercício do estruturalismo, fundado numa distribuição de caracteres diferenciais num espaço de coexistência; a arte do romance contemporâneo, que gira em torno da diferença e da repetição não só em sua mais abstrata reflexão como também em suas técnicas efetivas; a descoberta, em todos os domínios, de uma potência própria de repetição, potência que também seria a do inconsciente, da linguagem, da arte. Todos estes sinais podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico. O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um "efeito" óptico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição. Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente,

se contrapor com um dos principais cânones da história da filosofia, não significa que Deleuze ataca a filosofia de um modo geral, mas uma certa corrente de seu *corpus* histórico orientada pelo idealismo. Todavia o faz filosoficamente, ou seja, por dentro dela, a partir de outras posições não hegemônicas da tradição filosófica. Ler Deleuze filosoficamente é, portanto, o segundo princípio metodológico de Hardt. Este princípio, devemos destacar, implica em considerar que Deleuze conhece os movimentos internos da filosofia, suas escolas e correntes, suas disputas e seus códigos e os manuseia de acordo com a coerência teórica de seu projeto. Tem-se, daí, o terceiro princípio metodológico de Hardt, e que consiste em perceber que Deleuze seleciona determinados autores na história da filosofia para, com eles, compor o seu pensamento⁵. Essa seletividade não é, entretanto, aleatória, mas interna ao próprio projeto de Deleuze. Cada trabalho monográfico que o filósofo produz há uma espécie de continuidade na sua própria composição filosófica e que, para Hardt, explica o “desenvolvimento contra-histórico Bergson-Nietzsche-Espinoza, que guia Deleuze desde a ontologia até a ética e a política” (Idem. p. 23). O quarto princípio metodológico do estudo da obra de Deleuze, de Michael Hardt, acompanha a progressão do pensamento do filósofo, não no sentido único, em direção a um fim, mas seguindo o movimento que Deleuze desempenha na composição de sua filosofia e que consiste, segundo o autor, em agregar teorias (Idem.).

Resgatamos a leitura de Hardt para sublinhar que, considerando-a, pode-se afirmar que a produção filosófica de Deleuze se apoia em uma ontologia e numa ética compostas no decurso de sua fase monográfica; ambas desembocarão na fase política de sua produção. Ponderando esse estudo de Hardt, bem como a produção de Deleuze a partir do ano de 1968, quando publica sua tese *Diferença e repetição*, podemos perceber que o problema da dominação – assim defendemos - passa a ser alvo preferencial das investigações do filósofo. Ou seja, nos parece que o filósofo está confrontando duas ordens de problema que se compõem. Uma ordem é metafísica e consiste em identificar que a filosofia da identidade, hegemônica historicamente, se efetua por meio de um processo que o filósofo entende ser de dominação da identidade sobre as diferenças. A segunda ordem de problema, situada no plano da filosofia política, é relativa à forma como o Estado se

independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”. (DELEUZE: 2006, p.8)

⁵ François Zourabichvili em seu *Le vocabulaire de Deleuze*, também comenta que Deleuze faz uso de pensadores de acordo com seu projeto filosófico, ainda que seja de modo a perverter as ideias dos autores os quais se apropria. Cf. *Le vocabulaire de Deleuze*, p. 43.

constitui e se impõe como um aparelho burocrático que organiza as diferentes sociedades a partir de um regime de colonização. Em Diferença e Repetição, conforme iremos sublinhar, Deleuze sustenta que a filosofia, por toda a sua História, estaria comprometida em realizar um projeto moral do pensamento, que, ao fim e ao cabo, limitaria a capacidade do pensamento de experimentar outras formas de pensar. Neste sentido, o gesto de Deleuze é combativo para dentro da filosofia, isto é, contra uma forma que ele considera limitante da própria capacidade do pensamento. Esse gesto transborda para a política, pois conforme a justificativa de sua crítica, essa forma identitária carrega, em seus pressupostos, a forma Estado de dominar.

Essa forma estatal de dominação do pensamento da identidade, fica mais explícita com a obra *O Anti-Édipo*, de 1972. Nesta, uma teoria da formação do Estado é articulada, como veremos nos capítulos quatro e cinco desta dissertação, a partir de operadores conceituais desenvolvidos na obra de 1968, e isto nos permite perceber que o plano político da filosofia deleuziana é construído a partir de seu projeto metafísico, no qual o autor expõe sua crítica à identidade e sua proposta de pensar as diferenças em si mesmas.

Todavia, e como os estudos de Michael Hardt bem expõem, a obra de Gilles Deleuze foi talhada contendo três dimensões, e essa tridimensionalidade que aparece mais explicitamente no fim de sua vida, contém, em cada faceta, micro facetas destas mesmas dimensões, de tal modo nos parece que, seja qual for a parte, ou fase, que se queira abordar de seu pensamento, as três dimensões, isto é, a ontologia, a ética, a política⁶ estarão contidas necessariamente, de forma mais ou menos acentuadas. Na perspectiva desta pesquisa, no entanto, considerando a vasta extensão e complexidade da produção do filósofo, devemos ressaltar que as leituras que se seguirão - das obras DR, AE e dos textos dedicados ao conceito de sociedade de controle - limitam-se a sublinhar o problema da relação entre o desejo e a dominação social. Observaremos, minimamente, como este

⁶ Outro livro que aborda a filosofia de Deleuze, desta vez especificamente em sua dimensão política, é *Deleuze Político: seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Dirigido por Yves Charles Zarka, o livro reúne um conjunto de artigos, de vários autores⁶ dedicados a analisar o aspecto político de sua obra. Para Zarka⁶, por exemplo, a política, na filosofia de Deleuze, não ocupa o centro de suas atenções, tampouco a periferia, mas “aflora em uma ou outra parte” (ZARKA: 2010, p.10), como objeto de interesse do qual a filosofia não pode escapar. Já Alain Badiou, no artigo *Existe algo assim como uma política deleuziana?*, entende que “Deleuze nunca isolou a política como algo que deveria ser pensado *per se* como um pensamento específico (...). Contudo todos sabemos que Deleuze fala de política.” (Idem: p. 21-22). Para Guillaume Le Blanc a filosofia política de Deleuze volta-se para as criações coletivas, como os acontecimentos do Maio de 68, que reclamavam dos padrões estabelecidos e propunham desvios desses modos. Segundo Le Blanc, “em Deleuze, tal é o caso que surge da afirmação de que a vida é não tanto desenvolvimento de uma forma, mas diferenciação, é dizer, ao mesmo tempo criação de relações com outros corpos mediante os *afectos*, e criação de comportamentos de vidas singulares (os devires)” (p.109).

problema se antecipa na metafísica de *Diferença e repetição*, obra em que o filósofo lança os termos de sua crítica à filosofia da identidade. Desta teoria experimental de um pensamento animado pelas diferenças, vê-se Deleuze desdobrar uma teoria política sobre o desejo e sobre o modo como a filosofia da identidade - e suas disciplinas derivadas - se configura como um efeito da forma Estado de organização social.

Filosofia da identidade: conteúdo moral e forma-Estado do pensamento

Em *Diferença e repetição* o autor faz um diagnóstico da história da filosofia, demonstrando que a história da metafísica é uma história contra a diferença. No terceiro capítulo da obra, intitulado “A imagem moral do pensamento”⁷, Deleuze vai identificar, em todos os projetos filosóficos inscritos nos períodos históricos, isto é, nos antigos, nos medievais e na filosofia moderna, os mesmos postulados os quais, de sua perspectiva, provém de uma origem moral.

Eis por que não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto. Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro. Com efeito, quem, senão a Moral? e este Bem que dá o pensamento ao verdadeiro e o verdadeiro ao pensamento...(DELEUZE:2006, p. 130)

Conforme Hilan Bensusan⁸, por meio desse diagnóstico o autor localiza a tentativa de domar, domesticar e de silenciar a diferença; para Deleuze, a diferença, por toda a trajetória histórica da filosofia, será tratada como espécie de monstro que precisa ser exorcizado. Sendo assim, a tarefa que o filósofo se predispõe a realizar é tirar a diferença desse estado de maldição (Idem, p, 38).

A diferença atrapalha todo o jogo da identidade. Qual é o jogo da identidade? É a estabilidade, a permanência, a totalidade, a visão geral de um poder central que organiza, classifica, ordena e subsume as diferenças em uma identidade ou identidades

⁷ Idem: 206, p. 128.

⁸ Transcrevemos esta citação de uma das aulas do professor Hilan Bensusan disponibilizada no dia 27/08/2021, sob o título “Diferença e univocidade do ser”. A aula compõe o curso “Para um curso sobre a Comunidade dos Espectros, de Fabián Ludueña”, ministrado pelo professor e disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=3duv3vFEvFI&t=124s>. Último acesso em 05/11/2021.

colonizadoras das próprias diferenças. Nesse jogo da identidade não pode entrar a discórdia, a variedade, a instabilidade. Por isso, a diferença é bombástica, corrosiva e tem sido exorcizada, por meio de vários esforços, desde Platão e por toda a história da filosofia. O universal, dirá Bensusan, “é uma identidade, e a diferença, para essa forma de pensar, não faz mais nada do que estar a serviço dessas diferentes identidades, gerais ou específicas.

Conforme nos ensina Ádamo Veiga, Deleuze quer subverter a imagem dogmática e moral do pensamento, porque é o pensamento do Estado despótico, distribuidor, transcendente, que separa, constitui lotes, homogeneiza, centraliza e unifica. Esse pensamento cria um modelo e uma distribuição segundo esse modelo, e os filósofos, por toda a história desta disciplina, usam esta forma para organizar os seus sistemas filosóficos. Nas palavras de Deleuze,

É inútil multiplicar as declarações de filósofos, desde «todo mundo tem, por natureza, o desejo de conhecer" até "o bom senso é a coisa do mundo melhor repartida", para verificar a existência do pressuposto, pois este vale menos pelas proposições explícitas que inspira do que pela sua persistência em filósofos que o deixam precisamente à sombra. Os postulados em Filosofia não são proposições que o filósofo pede que se lhe conceda, mas, ao contrário, temas de proposições que permanecem implícitos e que são entendidos de um modo pré-filosófico. Neste sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é sobre esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar. Pouco importa, então, que a Filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta Imagem que já prejudica tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente. (Idem, p. 130)

Nesse diagnóstico de Deleuze podemos marcar, ao menos, dois pontos relativos ao problema da dominação. Um é que o filósofo faz notar a característica da filosofia da identidade cujo procedimento é organizar as diferenças a partir de um modelo. O outro ponto é que esse procedimento, para o filósofo, é hegemônico porque pensar, desde Platão, é pensar de acordo com essa história da filosofia que exorciza as diferenças em nome de um modelo que é, antes de tudo, fundado por princípios que são, conforme entende Deleuze, de ordem moral e extraída do senso comum. O projeto de uma filosofia das diferenças “por elas mesmas” não prescinde, assim, de demonstrar que a filosofia da identidade é uma forma de pensar que procede por dominação das diferenças: “Que a identidade não é primeira, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo tornado princípio, que ela gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma

revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico.” (Idem: p.50).

O que nos chama a atenção é que ele mostra a intenção de controle do dispositivo, e mostra, ainda, sobre em que esse controle incide. O dispositivo da identidade tenta organizar a realidade de acordo com interesses; interesses que são sempre da ordem humana, da política dos humanos. Mas o real não funciona como a mente humana o representa, e nem a mente humana funciona, necessariamente, por processos de representação. O dispositivo da identidade é que vai sendo aprimorado ao longo da história da filosofia e exercendo, cada vez mais, posição de dominação sobre as demais formas de produção de pensamento e de realidades. Como efeito dessa forma de pensamento, tem-se a imposição de produção em série de modos de pensar e de existir que servem para atender a uma lógica específica. Essa lógica específica, se a tratarmos, por exemplo, na perspectiva de Marx, é uma lógica que sempre atende aos interesses da classe economicamente dominante no desenvolvimento histórico da civilização ocidental. Libertar as diferenças do pensamento da identidade é, portanto, e ao nosso ver, um primeiro passo que Deleuze executa na construção de uma teoria crítica sobre a dominação a partir da própria história da filosofia ocidental.

Essa crítica de Deleuze ao pensamento da identidade é também uma crítica à cultura ocidental, naquilo que ela tem de mais perverso que é sujeitar as diferenças a identidades por ela forjada. Dizemos que um dia essa identidade centralizadora foi Ideia, depois foi Deus, depois a Razão e, na contemporaneidade, passou a ser o Capital e a Justiça posta pelo Estado burguês.

Diferenças e novas formas de dominação

David Lapoujade (1964), em seu livro dedicado ao pensamento de Deleuze, investiga a crise do pensamento da identidade, bem como o que essa crise favorece a Deleuze no que diz respeito não só à crítica a essa tradição de pensamento, como, também, a propor algo novo. Para Lapoujade, toda a obra de Deleuze, desde “*Diferença e Repetição* (1968) até a *O que é a Filosofia* (1991), é uma luta contra a pretensão de fundamento”. Precisamente, continua o autor, “o movimento aberrante tem isso de aberrante que lhe faz emergir, algo

que está além do fundamento, um sem-fundo”⁹. Para Deleuze, “fundar é sempre fundar a representação”, e a identidade define o mundo da representação, e não a realidade em si.

Essa crise do pensamento da identidade, conforme Deleuze, é bem marcada com Kierkegaard (1813/1855) e com Nietzsche (1844/1900), sendo estes filósofos os que trazem à metafísica novos meios de expressão (p.17). Ainda segundo o autor de *Diferença e repetição*,

O que eles (Kierkegaard e Nietzsche) criticam em Hegel é a permanência no falso movimento, no movimento lógico abstrato, isto é, na "mediação". Eles querem colocar a metafísica em movimento, em atividade querem fazê-la passar ao ato e aos atos imediatos. Não lhes basta, pois, propor uma nova representação do movimento; a representação já é mediação. Ao contrário, trata-se de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda representação; trata-se de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito. (Idem.)

Vemos, nesse gesto de passar da mediação da representação para o imediato dos atos, e que se expressa habilmente na tese deleuziana, uma tentativa do sensível de se fazer presente na História da Filosofia não mais como subalterno e carente da representação do suprasensível. Como se a filosofia, enquanto um corpo subjugado e enfraquecido de suas potências, tivesse, novamente, se reinventado a partir daquilo que ela mesma tentou, ao longo de toda a sua história¹⁰, conter e subjugar. As potências da extensão, enquanto campo de forças, de movimento, de vibrações ganham o primeiro plano do pensamento no século XX.

Todavia, devemos destacar que pelo fato de Deleuze perceber que o sistema da representação está em crise, isto não quer dizer que o problema da dominação das diferenças está sendo superado. Pelo contrário, pensamos que o processo de dominação está deixando este modelo da identidade porque está desenvolvendo um sistema ainda

⁹ David Lapoujade dedica um livro sobre o pensamento de Deleuze, intitulado *Deleuze, les mouvements aberrants*. Quando do lançamento da tradução de seu livro para o português, o autor realiza uma conferência no dia 08/10/2015, no Centro Cultural b_arco, em São Paulo. Esta conferência está disponibilizada na Internet e a citação aqui utilizada é a transcrição de um trecho da fala do autor, na tradução simultânea de Peter Pál Pelbart; <https://www.youtube.com/watch?v=RThMkilzfaI>. Último acesso em 05/11/2021.

¹⁰ Devemos citar a exceção do pensamento de Espinosa (1632/1677), que com sua *Ética* abre o caminho para as investigações sobre a potência do corpo. A célebre pergunta deste filósofo, a saber, “o que pode o corpo?” pode ser considerada como a abertura, na filosofia, para os filósofos que se dedicaram, na contemporaneidade, a investigações sobre a força, a potência da vida e as vibrações do Ser. E podemos pensar, também, que o interesse pelas potências do corpo que a filosofia (sempre ela) inaugura é determinante para o desenvolvimento do que Michel Foucault definiu como anátomo-política, conceito que abordaremos sucintamente no último capítulo desta dissertação.

mais dinâmico e mais poderoso. Conforme iremos marcar em nosso último capítulo, a forma social capitalista, enquanto sistema de dominação das forças produtivas, incorpora o jogo das diferenças ao mesmo tempo em que aprimora sua capacidade de controle das subjetividades. Isto não quer dizer, devemos frisar, que pensamos a filosofia como a idealizadora das técnicas de dominação, mas que ela é, também, uma das partes, ou das engrenagens que possibilita a dominação exercer a sua atividade em modos cada vez mais científicos. O que Deleuze está fazendo com sua filosofia, ao nosso ver, é imbricar as duas coisas, pensamento e realidade, apontando que, o pensamento da representação se coloca numa relação de superioridade com o real, na medida em que quer submeter o real à uma suposta verdade que só o exercício da razão estaria apto a validar. Mediar a realidade por meio de uma representação é já um gesto de dominação da razão sobre o mundo. Em vez de submeter a realidade ao pensamento, o filósofo realiza um movimento contrário de trazer o pensamento para a realidade, sem mediação, sem representação.

Deleuze, ao explicar o sistema do simulacro, em *DR*, mostra como esse pensamento que ele propõe funciona e como sua proposta difere do pensamento que combate. O sistema do simulacro vai oferecer as possibilidades de investigar um pensamento sem imagem e, portanto, fora do esquema de controle do pensamento da representação, de suas necessidades de fundamento e de organização hierárquica do mundo. O mais importante para Deleuze é entender que, por mais que esse sistema colonizador de pensar tenta controlar a multiplicidade que compõe o mundo, essa multiplicidade escapa por todos os lados, e o processo de produção do mundo não para, mesmo que forças oriundas do *socius*¹¹ tentem adequá-la ao seu modo de organização. Por isto, sublinhar as noções que o filósofo lança para abordar tal sistema nos é importante, para nos aproximarmos do que é crucial para os objetivos desta leitura, pois, se as identidades têm, com as diferenças, uma relação negativa e de dominação, aqui já podemos marcar alguns dos vestígios de uma teoria sobre a dominação social sendo engendrada no interior da composição filosófica de Deleuze e que coloca a própria filosofia como ao mesmo tempo, um efeito e um agente dos processos de dominação.

O problema da dominação social atravessa, ou está atravessado por essa mesma relação que o pensamento da identidade tenta impor às diferenças, e que Deleuze, ao mesmo tempo em que o denuncia está a produzir “armas” para combatê-lo e para enfrentar as

¹¹ O conceito de *socius* será abordado com mais demora no capítulo cinco desta dissertação.

forças que estão vindo substituí-las. Além disso, o embate-combate de Deleuze ao pensamento erigido sob os fundamentos da representação deixa ver como este pensador oferece sua filosofia para ser usada para entender como são produzidos os processos de identificação, sujeição e repressão das forças das existências; processo esse que favorece ainda mais a capacidade de controle de um regime social em tentar capturar, modelar e modelizar, o mais que puder, a multiplicidade infinita de elementos que compõem as existências. Além disso, observando a sistematização dos dois modos de pensar, em *Diferença e repetição*, podemos notar que o pensador está lançando o plano sobre o qual os textos de sua filosofia política que miram a forma de dominação da sociedade capitalista serão elaborados.

Contudo, para fins de uma abordagem mais sintética desse movimento de destruir para construir, com o qual Deleuze estrutura sua tese, devemos ressaltar que não iremos empreender, nesta dissertação, uma leitura acurada dos dois modos de filosofia. Deixaremos essa tarefa para um outro momento. Por enquanto nos serviremos da tabela adiante para expor as principais características de cada um dos modos de pensamento. A tabela, longe de abarcar a complexidade do trabalho desenvolvido em *Diferença e repetição*, deve nos servir apenas para marcar algumas distinções entre as duas formas de pensamento esmiuçadas pelo filósofo. Tais distinções, entre o pensar pelas identidades e o pensar pelas diferenças, iremos considera-las como o autor instrui, ou seja, como jogos. Uma segunda ressalva a se fazer é que a disposição das características, na tabela, foi organizada seguindo o movimento do próprio autor, mas não necessariamente seguindo a ordem exposta na obra. Por último, devemos ter em conta que, considerando as limitações e os objetivos desta pesquisa preliminar, a tabela tem aqui apenas a função de evidenciar o contraste dos dois pensamentos formalizados pela tese. Assim, é importante estarmos cientes que, embora as características estejam apenas indicadas, cada uma delas, no entanto, recebe rigoroso tratamento formal de Deleuze.

Pensamento da Identidade	Pensamento da Diferença
Jogo humano coletivo	Jogo divino solitário
Modelo e cópia	Simulacro e repetição
Fundamento	Sem-fundo
Hipóteses	Problemas
Representação estática	Repetição e movimento

Catagórico	Imperativo
Regras catagóricas preexistentes	Não há regras preexistentes
Hierarquia dos modelos	Anarquia das repetições
Distribuição sedentária	Distribuição nômade
Categorias	Intensidades, acoplamentos, ressonância, movimento forçado, diferenciação, singularidade
Essenciais	Existenciais
Analogia	Univocidade
Negação	Afirmação
Semelhança	Diferença
A semelhança está no exterior do sistema	A diferença forma o núcleo do sistema
Mediação e seus quatro aspectos principais: identidade, analogia, oposição e semelhança	Imediato
Centraliza e converge	Descentraliza e diverge; desloca e disfarça
Uno	Multiplicidade
Origem radical	Ausência de origem
Aprendizado da moralidade	Humor e ironia
Submete os particulares à lei	Singularidade contra os particulares submetidos à lei
Mal jogo	Jogo de difícil compreensão

Intrínseca à ruptura há a aposta em experimentar um novo modo de fazer filosofia que tem, por sua vez, uma pretensão orientada para a prática, uma vez que pensar, para Deleuze, não está descolado do existir, contudo, o existir não se subordina ao ser que pensa senão pela força, pela violência, pela manipulação, pelo hábito, pelo costume, pela aprendizagem da moralidade do ser que pensa. Embora as diferenças tenham recebido um tratamento negativo ao longo da história da filosofia ocidental, elas, no entanto, existem e resistem e se multiplicam. O esforço de Deleuze, dedicado ao resgate das diferenças, é já um engajamento político para dentro da filosofia; uma política da filosofia da diferença que consiste em demolir as antigas estruturas que persistem em abarcá-las, limpar o terreno, para, então, criar um novo modo de pensar e de produzir uma nova terra. Uma espécie de desterritorialização da própria filosofia, e que irá produzir o plano de consistência para modos de pensar que não estejam atados ao hábito da dominação.

Gilles Deleuze e Félix Guattari são pensadores que se inserem numa cena¹² da filosofia francesa do século XX que quer escapar dos modelos ontológicos e epistemológicos do pensamento tradicional. Modelos vinculados a uma filosofia que, desde os pré-socráticos, funda-se pelo princípio da identidade e busca estabelecer uma essência do ser através do pensamento que é produzido a partir de uma lógica da exclusão. Esse pensamento, desde sua origem na antiguidade, teria se desdobrado sempre a partir de uma operação binária, em concepções fixadas e fechadas, que remeteriam invariavelmente ao uno, ao mesmo. Daí, como resultado, a produção de sistemas filosófico fechados, fundada em conceitos teleológicos, em noções de totalidade, e em pares de opostos – mente-corpo, sujeito e objeto, verdadeiro e falso, natureza-cultura, significante-significado. Em contraposição a este pensamento da identidade, Deleuze propõe experimentar um pensamento pelas diferenças. Para o filósofo, o pensar pelas diferenças se produziria não por uma linha reta e hierarquizante fixada em modelos dependentes de uma unidade principal, e sim, por “multiplicidades, linhas, extratos, e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos, e seus diferentes tipos”. (Deleuze e Guattari, MP, 1995, p. 12). Este pensamento seria, por assim dizer, não a representação da realidade e desta destacada, mas o modo como a realidade mesma se produz, tanto no pensamento como na natureza, por exemplo. Deleuze não procura pelo ser da realidade, mas pelo *modo como* o que existe é produzido, seja isso que existe o pensamento ou o mundo que lhe é exterior. Como as coisas funcionam e não o que elas representam. Como o ser se produz; não o que ele é, representa ou significa. Deleuze empreende sua crítica para dela fazer aparecer um novo modo de pensar que não seja por referência, por significação – imagem do pensamento da tradição - mas, pela ideia de que o pensamento é forçado a pensar quando lhe ocorre o encontro com algo, uma força, um signo, que vem de fora do pensamento; esse encontro faz com que o pensamento se ponha em produção. Esse modo de Deleuze de pensar o pensamento permite ao filósofo determinar, entre outros tantos problemas, que o pensamento opera por multiplicidade e por heterogeneidade, tal como a natureza; logo, por meio de um processo produtivo que não tem fim, nem começo, mas apenas o seu efetuar-se, como se o filósofo quisesse experimentar o modo do pensamento

¹² Falamos também de Michel Foucault (1926/1984), Louis Althusser (1918/1990), Jean-François Lyotard (1924/1998), Jacques Derrida (1930/2004), entre outros que se engajaram num movimento crítico ao projeto metafísico moderno; a uma retomada de filósofos tidos como “renegados”, “hereges”, “loucos” (Espinosa, Marx e Nietzsche, para citar alguns); e a uma retomada do projeto científico da obra de Marx, a qual forneceu, a essa geração francesa de filósofos, as ferramentas teóricas para a produção de um consistente quadro crítico das formas de repressão, controle e dominação da sociedade capitalista.

tal como é o modo de produção da natureza, e que se efetua não por significação, mas por composição de forças que efetua as existências. Um processo maquínico que, como veremos, é efetuado pelas energias do desejo.

Contra a forma idealista de pensamento que se apoia em um modelo exterior, Deleuze participa da ideia de uma imanência do pensamento, ou seja, para ele, o pensamento, assim como a realidade, se produz por meio de forças, e funcionaria como usina de produção, e não como teatro e representação. Tal como funciona a natureza, também o pensamento se realiza, isto é, por um processo de produção que produz homem e natureza. Não haveria, logo, nada a representar, a significar, mas, tão somente, um processo de produção efetuado por máquinas, máquinas que, como veremos mais adiante, funcionam por sínteses, por conexões e acoplamentos, fluxos e cortes, emperramentos, disjunções e conjunções.

Contudo, vale destacar que essa resistência ao pensamento tradicional e fixo da identidade encontra aliados pregressos que serão convocados a fortalecer a frente do combate. A ideia de movimento, retida pela filosofia de Deleuze, remonta a uma linhagem da filosofia ocidental tão antiga quanto sua adversária. Quando Heráclito (540a.C/470a.C) se contrapõe ao paradigma da identidade do Ser, de Parmênides (530a.C/450a.C), teria criado a fagulha de uma linha de pensamento que será desdobrada ao longo de todo o processo de produção da filosofia ocidental.¹³ Não em paralelo ao pensamento da identidade, mas como que atravessando-lhe, de tempos em tempos, no espaço da filosofia, e privilegiando, por assim dizer, não o estático, mas o movimento, não a permanência, mas a mudança, ainda que sob o domínio hegemônico do pensamento da identidade. Deus como força criadora e não como o criador das forças. Contra o criacionismo transcendente¹⁴ de Descartes, o expressionismo imanente de Espinosa e Leibniz (1646/1716): “É o que acontece com Espinosa e Leibniz, e o conceito de expressão. Esse conceito toma para si a força de uma reação anticartesiana [...] Ele implica uma redescoberta da natureza e de sua potência, uma recriação da lógica e da ontologia: um novo “materialismo” e um novo “formalismo”” (DELEUZE: 2017, p. 224). Leibniz, por exemplo, propõe que pensar é ação, e que o pensamento, tal como a natureza, nunca está em repouso; a matéria é divisível ao infinito, cujo ponto final não é a matéria, é força. E

¹³ Deveríamos qualificar melhor esta afirmação, e ponderar que há, para muitos, uma convergência entre Heráclito e Parmênides.

¹⁴ Para Descartes, o mundo, e tudo o que nele há, foi criado por Deus. Mas para Espinosa, embora esteja sob o mesmo regime de dominação que Descartes, Deus é o mundo e Ele se expressa na natureza.

já em Nietzsche (1844/1900), com seu conceito de vontade de poder (*Wille zur Macht*) como força da vida. Como Deleuze conhece bem a história da filosofia e viveu no centro da dita civilizada cultura ocidental - num período em que esta mostrava uma de suas faces mais violenta - ele sabe escolher seus aliados e o que extrair deles para compor uma espécie de máquina de guerra contra toda forma de opressão¹⁵. Deleuze, devemos destacar, nasceu no entreguerra, vivenciou a Segunda Guerra Mundial e seus desdobramentos na Guerra Fria; assistiu também à aceleração do processo de mundialização do sistema capitalista, a queda do Muro de Berlim, o desmantelamento das políticas e das instituições do Estado social de direito e a expansão neoliberal. Todos esses acontecimentos assombram não apenas Deleuze, mas boa parcela de sua geração de intelectuais, na França, a qual, é preciso reconhecer, não deixou de exercer o papel que a História lhes cobrara. Deleuze e seus conterrâneos contemporâneos, souberam identificar o vazio teórico¹⁶ que seus antepassados revolucionários haviam legado, e a contribuir, política e teoricamente¹⁷, para o combate das opressões implícitas e explícitas da forma capitalista de sociedade. Então, deve-se considerar que estamos lidando com o pensamento de um intelectual francês que protesta e que teoriza sobre o que protesta. Neste sentido, entendemos que Gilles Deleuze é um filósofo comprometido teórica e politicamente em denunciar os mecanismos de dominação; seja do Aparelho Repressivo de Estado, como já denunciava Marx; seja dos Aparelhos Ideológicos de Estado, como bem criticou Althusser; seja da própria Filosofia, como faz Deleuze em sua tese.

¹⁵ Não é à toa que seu projeto filosófico continua sendo explorado dentro e fora da filosofia e sob os mais diversos ângulos, inclusive para orientar estratégias de dominação geopolítica e programas.

¹⁶ Com relação ao vazio teórico da França, legado pelos intelectuais da classe revolucionária e mesmo pelo Partido Comunista Francês, Louis Althusser, em prefácio do seu livro *A favor de Marx (Pour Marx,)*, lamenta o fato de ter passado sua juventude ocupando-se com a militância, quando deveria ter exercido, também, o seu direito e seu dever de estudar. Em suas palavras, “Ou seja, não dispúnhamos sequer desse tempo (para os estudos). Ignorávamos Bogdanov e o Proletkult, e a luta histórica de Lenin contra o esquerdismo, luta política e teórica; chegávamos a ignorar a própria letra dos textos da maturidade de Marx [...] Mas, e os nossos irmãos mais velhos? Aqueles que tinha a responsabilidade de nos mostrar os caminhos, como podiam também eles viver também na ignorância? Toda essa longa tradição teórica (de intelectuais de outros países europeus que não a França), elaborada através de tantos combates e de tantas provas, abalizadas, por tantos textos testemunhos, como poderia ela ser para eles simples letra morta? (ALTHUSSER: 1979, p. 13)

¹⁷ Para Althusser, o termo intelectuais designa “um tipo muito específico e a muitos propósitos específicos de intelectuais militantes. São verdadeiros sábios, armados de cultura científica e teórica a mais autêntica, instruídos pela realidade esmagante e pelos mecanismos de todas as formas de ideologia dominante, constantemente em vigília contra elas, e capazes de empreender em sua prática teórica – a contragosto de todas as verdades oficiais – os caminhos fecundos abertos por Marx, mas interditos e fechados por todos os procedimentos reinantes.” (Idem. p. 12).

CAPÍTULO II

Natureza, produção, história e dominação

2.1. Considerações Iniciais

Antes de passarmos à análise dos conceitos, convém marcar o modo como procederemos em nossa abordagem, levando em conta, minimamente, o que o filósofo considera ser isto que a filosofia faz, e que é, para o autor, criar conceito. Na obra *O que é a filosofia?*¹⁸, Deleuze e Guattari afirmam que todo conceito é um composto, isto é, todo conceito contém muitos componentes que o definem. Segundo os autores “não há conceito de um só componente: mesmo o primeiro, aquele pelo qual uma filosofia começa, possui vários componentes, já que não é evidente que uma filosofia deva ter um começo, e que, se ela determina um, deve acrescentar-lhe um ponto de vista ou uma razão” (DELEUZE; GUATTARI: 1992, p. 27). Seguindo a definição¹⁹ do que é um conceito para estes filósofos, consideraremos, como primeiro ponto a ser destacado na análise dessa composição, a ideia de que um conceito não é simples. Um conceito é multiplicidade, ou seja, ele pode conter dois ou mais componentes, todavia, um conceito não é uma totalidade, mas um todo fragmentário com contornos irregulares que exibem seus componentes, seus pedaços. Um conceito é também “questão de articulação, corte e superposição (p.27)”.

Partindo, assim, desta definição, nosso movimento de análise será remontar os pedaços de outros conceitos na composição dos conceitos que iremos abordar. Para nosso propósito, dizemos que estes componentes são, pelo menos, cinco, quais sejam, natureza, força, produção, história e síntese, e eles são extraídos, por Deleuze, no contexto do *Anti-Édipo*, de Espinosa, Marx e Kant. Assim, pois, queremos dar ênfase, no projeto de Deleuze (e Guattari) no *Anti-Édipo*, como um projeto de ler Marx ao lado de Espinosa,

¹⁸ *Qu'est-ce que la philosophie?* foi a última das quatro obras que Deleuze e Guattari assinam juntos, publicada em Paris, pela Éditions de Minuit, coleção “Critique”, em 1991.

¹⁹ Complementamos a definição, apresentada na primeira parte do livro *O que é a filosofia?*, intitulada “O que é um conceito?”. “[...] Todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes. É por isso que, de Platão a Bergson, encontramos a ideia de que o conceito é questão de articulação, corte, superposição. É um todo porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário. É apenas sob essa condição que pode sair do caos mental, que não cessa de espreita-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo.” (1992, p.27)

rejeitando a companhia de Hegel nesta leitura. Essa rejeição, e o respectivo novo suplemento de leitura, permitem enxergar em Marx algumas coisas que ficam muitas vezes veladas. É possível, por exemplo, enxergar o protagonismo imanentista das forças de produção enquanto tais e seu genuíno conflito com as relações sociais vigentes. A força da produção não fica ressaltada em uma leitura ao lado de Hegel. É a imanência que recomenda Espinosa que a deixa surgir como uma força que ainda era insuspeitada no texto de Marx.

É a partir desses componentes, portanto, que os conceitos aqui em estudo serão circunscritos. Isto quer dizer que devemos considerar, desde já, que o *Anti-Édipo* se vincula à filosofia da imanência, de Espinosa, e ao pensamento de Marx, e também, mas de modo pervertido (apud Zourabichvili), ao projeto crítico de Kant. Para Deleuze e Guattari, a realidade é produção e não representação; logo, o interesse destes filósofos recai sobre o modo como o mundo funciona. As concepções que conferem importância ao transcendente, ao que está fora do mundo material, e que elegem o significante como representante supremo da materialidade do mundo são expressamente rejeitadas por Deleuze e Guattari - assim como o são também para Espinosa e Marx, mas não para Kant - para os quais um conceito nada representa já que todo conceito é autorreferencial (Idem. p.34).

Neste sentido, e à luz destes autores, devemos ter em conta que “cada conceito remete a outro conceito, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes” (Idem. p.31). Quando formos abordar os conceitos, propriamente, deveremos ter considerado suas relações com seus componentes (natureza, produção, história e dominação em Espinosa e em Marx., uma vez que os mesmos, como propõem Deleuze e Guattari, são inseparáveis do conceito e mantém, com ele, “zonas de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade com um outro (p.30)”. Assim, e para exemplificar, quando abordarmos o conceito de máquina desejante, deveremos considerar que nele outros conceitos estão implicados. Natureza, produção, força, processo de produção, sínteses passivas, corpo-sem-órgãos, sistema corte-fluxo são conceitos que compõem o conceito de máquina desejante. E cada um desses conceitos tem implicado neles outros conceitos criados por outros pensadores²⁰. Outro exemplo: o conceito de Deus, em Espinosa, é

²⁰ Além de Marx e Espinosa, também Kant, Nietzsche, e, também as ideias e conceitos de Artaud, principalmente no que diz respeito à crítica deste aos sistemas de repressão da cultura ocidental, e que, para Artaud, incide diretamente sobre a vida. “Nunca como neste momento, quando é a própria vida que se vai, se falou tanto em civilização e cultura. E há um estranho paralelismo entre esse esboroamento generalizado

inseparável dos conceitos de substância, natureza, força, efetuação da existência, imanência, e estes, como conceitos componentes do conceito de Deus, embora sejam distintos, há algo neles, algo de indecível que pertence a todos os componentes do conceito de Deus. Assim, do mesmo modo quando analisarmos os conceitos de *máquina desejante* e *socius*, considerando de antemão que os conceitos de produção e força (em Espinosa e em Marx) são componentes dos mesmos, isto quer dizer que os conceitos, em análise, serão tratados como ponto de coincidência com seus próprios componentes; uns passam pelos outros, mantendo suas zonas de vizinhança e conferindo aos conceitos, traços intensivos e singulares. Desse modo, podemos entender que, quando Deleuze e Guattari criam conceitos, eles não partem do nada ou do simples, mas de um composto. “Um conceito é uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança” (Idem. p.32).

No que diz respeito à articulação dos conceitos, nosso procedimento, a seguir, consistirá em marcar, como já dissemos, os conceitos de natureza, produção e força em Espinosa, e estes mesmos conceitos e o conceito de história em aspectos da crítica da economia política, elaborada por Marx. Mas, é necessário ressaltar, desde já, que não tomamos tal articulação como a única possível, e, sim, como a que nos parece mais apropriada para os pontos que queremos aqui enfatizar e que, como já sublinhamos, consiste em compreender que *produção e força pressupõem a repressão, controle e dominação* e que estas noções atravessarão toda a armadura conceitual do *AE*. Sem nos anteciparmos muito no andamento de nosso raciocínio, o que estamos tentando pensar, doravante e com Deleuze, é que a Natureza e a História são um mesmo processo de produção e esse processo pressupõe, ao mesmo tempo, o desejo e a dominação.

O conceito, ainda na definição dos autores, é também questão de corte e de superposição. Seguindo-a, devemos ressaltar que ao longo de nossa exposição faremos cortes em muitos conceitos que fazem parte do *AE*. Considerando que esta pesquisa se limita à composição dos conceitos de máquina desejante e *socius*, e às noções de produção e dominação da produção como pressupostos destes conceitos, nosso procedimento limitar-se-á a uma aproximação dos argumentos que consideramos essenciais em nossa abordagem. Assim, importa resgatar de uma ontologia da imanência, a nota marxista e não menos espinosista de uma crítica ao capitalismo como o *sistema de dominação* das forças produtivas mais

da vida que está na base da desmoralização atual e a preocupação com uma cultura que nunca coincidiu com a vida e que é feita para reger a vida.” (ARTAUD: 1990, p.1).

eficiente dentre os demais sistemas expostos no *AE*. Como pudemos notar, em nossa pesquisa, o que está em jogo na arquitetura destes conceitos é justamente identificar as forças que produzem e, ao mesmo tempo, reprimem e controlam a realidade.

2.2. Natureza, produção e força em Espinosa

Para uma abordagem dos conceitos de produção e força, em Deleuze, iremos retomar estes conceitos na obra do filósofo Baruch de Espinosa (1632-1677), tendo como apoio uma aula de Claudio Ulpiano²¹. A este pensador, Deleuze dedicou um estudo sistemático, apresentado como sua segunda tese de doutorado, intitulada *Spinoza et le problème de l'expression*, de 1968²². Depois Deleuze ministrou um curso que também foi publicado em livro sob o título *Spinoza: Philosophie pratique*, em 1981. Poder-se-ia abordar tais noções a partir de Nietzsche em sua noção de vontade de poder, ou em Bergson e em sua noção de impulso vital. Contudo, a conexão entre produção e força, é precursora na filosofia de Espinosa. Em vista disso, retomaremos tais conceitos à luz da obra deste pensador; mas, como dissemos, de forma breve, para indicar que tais noções estarão compreendidas no momento em que analisarmos os conceitos do *AE*.

Nota-se que as noções de produção e força aparecem na maioria dos escritos de Espinosa. Contudo, é em sua considerada principal obra, a *Ética (1687)*, que se pode depreender a articulação sistemática das mesmas na composição de uma ontologia até então inédita na história da filosofia²³. Produção e força são noções articuladas nos cinco livros desta obra. Nela o filósofo irá demonstrar, ao modo do geômetra, isto é, procedendo por definições, axiomas e demonstrações, como o homem pode produzir sua existência de maneira livre.

No primeiro livro da *Ética*, as oito definições das quais Espinosa partirá para explicar o sistema conceitual que articula o conceito de Deus, algo que se pode depreender delas é a ideia de que a realidade é produzida por forças. As definições (ESPINOSA: 1983, p. 75) de Espinosa para elaborar o conceito de Deus e pelas quais pode-se observar

²¹ A aula em questão está disponível na Internet, em <https://spinoza.jur.puc-rio.br/index.php/2017/01/13/claudio-ulpiano-pensamento-e-liberdade-em-spinoza/>. Devemos ressaltar que Ulpiano (1932/1999), foi um prestigiado professor de filosofia da Universidade Federal Fluminense e um comprometido pesquisador dedicado ao estudo da filosofia, das artes e das ciências. Sua produção está reunida no site <https://acervoclaudioulpiano.wordpress.com>.

²² Esta tese Deleuze defendeu como tese secundária de seu doutorado, cuja tese principal é *Différence e Repetition*, defendida no ano de 1968.

²³ Sobre o ineditismo da ontologia de Espinosa, Cf: Gilles Deleuze, Curso sobre Spinoza, 2009, p. 125.

premissas dessa pressuposição, serão, a seguir, expostas, de modo a marcar, preliminarmente, os conceitos que entendemos fazerem parte da composição do conceito de máquina desejante e *socius*, e da relação de produção e repressão engendrada entre os mesmos.

Segundo Espinosa, a existência implica uma substância que é causa de si, isto é, essa substância não depende de nenhuma força exterior a si mesma para existir. Ela é infinita e ilimitada, se efetua de infinitos modos e possui infinitos atributos²⁴. Dos infinitos atributos dessa substância conhecemos apenas dois, o pensamento e a matéria. Tanto o pensamento como a extensão, isto é, o corpo, são atributos desta substância. Entretanto, pensamento e corpo são finitos porque ambos podem ser limitados por pensamento e corpo que lhes sejam maiores, embora pensamento não seja limitado pelo corpo nem o corpo pelo pensamento.

Essa substância, causa ativa de si mesma, que se produz e produz todos os demais seres que existem no mundo, é livre. Ela é livre porque não depende de nenhuma força externa a si mesma para se fazer existir. Portanto, ela não existe fora ou além, mas, na própria produção do mundo. Essa substância é Deus, e Deus, para Espinosa, é a natureza. A natureza não é uma criação de Deus, mas a sua própria produção. Tudo o que a natureza produz contém essa substância, e essa substância, por ser causa de si mesma, não necessita de nada externo a si para efetuar-se.

Ao propor o conceito de Deus identificando-o com a atividade, com a produção do existir, portanto, como causa imanente de tudo o que existe, Espinosa rompe com a tradição do pensamento e com a ideia de um Deus transcendente e criador. Ao elaborar o conceito de Deus como causa ativa de si mesma, que não é constrangida por nenhuma outra força para que exista, Espinosa ligará o conceito de Deus com a ideia de liberdade. A liberdade se define por uma existência que não é coagida por forças externas a si mesma. As coisas do mundo, inclusive o homem, seriam determinadas por forças que vem de fora. Neste sentido, todas as coisas do mundo são limitadas e finitas, e, estando necessariamente constrangidas por forças exteriores, elas não seriam livres como Deus, que, no seu ato produtivo produz a si mesmo. Para Espinosa as coisas que estão expostas a forças externas, estão, necessariamente, na servidão.

²⁴ Em sua monografia sobre Espinosa, Deleuze realizará um estudo sobre a noção de expressão no pensamento de Espinosa, que aparece muito explicitamente nos cinco livros da *Ética*.

No entanto, ao definir Deus como causa de si mesma e relacionar este conceito com o conceito de liberdade, Espinosa procurará verificar se o homem, mesmo sendo um ser finito e imperfeito por estar exposto às forças que vem de fora, poderia, de algum modo, ser livre, ou seja, ser causa efetiva de suas próprias ações. Deus é livre porque nenhuma força exterior o constrange, já o homem está na servidão porque necessariamente ele confronta-se com forças que vem de fora de si mesmo e que o constroem. A questão, então, para este pensador, será verificar se o homem pode ter sua vida produzida por forças que vem de dentro dele mesmo, ou seja, a partir de sua própria natureza, pois, só é livre, segundo Espinosa, o ser que pode efetuar a sua natureza, uma vez que, aquele que tem sua vida coagida por forças que vem de fora estaria, necessariamente, numa existência servil.

A ideia de produção já aparece na noção de causa. Na primeira definição do primeiro livro, Espinosa afirma que o ser próprio, ou seja, a essência de Deus, seja das ideias ou das coisas, envolve o existir. Em suas palavras, a causa de si é “aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Espinosa: 1983, p.75). O ser que se concebe é produtor de si mesmo. A causa é atividade, é algo que se efetua. A partir desta proposição, todas as que virão exprimem, cada uma em seu objeto de análise específico, a ideia de produção. Senão, vejamos.

A substância, ao ser definida como algo existente, contém o sentido de produção, pois, algo só pode existir a partir de uma atividade que efetua essa existência. O atributo, do mesmo modo, remete à ideia de produção, uma vez que, pensamento e corpo, que são os atributos da substância infinita, só podem existir se forem produzidos - ainda que por forças que lhes sejam externas e maiores. O conceito de liberdade também pressupõe a ideia de produção pois o ser que é livre só pode assim ser se sua existência se efetua a partir de suas próprias forças.

A ideia de produção se articula, diretamente, com a ideia de força, em Espinosa. A substância única e infinita, que é Deus, que se autoproduz e se exprime em todas as coisas existentes, tanto na coisa pensante, como na coisa extensa, e que não pode não existir fora, ou além dessas coisas pois é imanente a elas, existe por meio de sua própria potência, ou seja, por meio de sua própria força, ou, nos termos de Espinosa, de suas próprias afecções. E o que é força, no entendimento de Espinosa? Na obra, *Pensamentos metafísicos*, no seu capítulo seis da parte dois, denominado “Sobre a vida de Deus”, o

filósofo apresenta seu entendimento sobre o que é a vida e o que ela é em Deus, e assim se pronuncia:

Entendemos, pois, por vida *a força pela qual as coisas perseveram em seu ser*, e como essa força é distinta das próprias coisas, dizemos propriamente que as coisas têm vida. Mas como a força pela qual Deus persevera em seu ser nada mais é do que sua essência, falam bem aqueles que dizem que Deus é a vida (Espinosa: 1983, p.24).

Cumpra-se destacar que, para Espinosa, Deus é vida e vida é força. Deus, que é ser que existe e que existe nas próprias coisas que produz, tanto as coisas pensantes como as coisas extensas - que são os modos pelos quais Deus exprime seus infinitos atributos - são, portanto, produzidas e produzem umas às outras por essa força. Logo, produção e força são intrínsecas, uma pressupõe a outra na atividade do existir. Nada existe se não for por meio de uma produção e de uma força que anima a produção. A existência, ou, a realidade, é produzida e essa produção se efetua por meio de forças inerentes ao próprio ser da coisa que existe.

Todos os corpos que existem na natureza são constituídos por forças, e Espinosa, ao invés de se preocupar em significar a natureza, tal como fazem os filósofos da transcendência, ele se interessa por identificar essas forças nas coisas que existem e como essas forças podem determinar tal existência. No livro três da *Ética*, o autor trata da origem e da natureza das afecções e assim as define: “Por afecções entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções” (1983, p.176). As forças podem ser ativas, ou seja, forças que aumentam a potência do corpo; ou passivas, isto é, que reduzem sua força vital. As forças externas as quais os corpos estão submetidos, podem ser adequadas ou inadequadas ao corpo que por elas é afetado. O corpo, qualquer corpo (material, biológico, mental), por estar exposto às forças externas, e ser por estas constringido, ele pode encontrar, nas forças externas, aquelas que melhor lhe convém, aquelas que aumentam sua potência de vida. Estas forças são denominadas por Espinosa de paixões alegres, forças que ao comporem-se com as forças internas do corpo, propiciam-lhe uma existência adequada à sua própria natureza. Mas, também pode esse mesmo corpo se defrontar com forças que desfavorecem ou mesmo impedem sua potência. Estas forças são denominadas por Espinosa de paixões tristes, ou seja, forças

que diminuem a capacidade desse corpo de efetuar uma existência de acordo com sua própria essência. Como seu problema ético consiste em investigar como é possível produzir uma existência livre, guiada por uma prática que se efetua pela composição de forças ativas, vê-se, neste projeto, que o que está em jogo na composição de uma vida livre é justamente a capacidade de controle das forças. Controlar as forças no sentido de torná-las eficientes na produção da realidade, isto é, do corpo em produção.

Essa concepção de Espinosa, de uma substância ativa e autoprodutiva, nos ajuda a compreender a concepção deleuze-guattariana de desejo. Como veremos no conceito de máquina desejante, a atividade, a produção e a efetuação do real engendram-se pelo puro desejo de existir. O desejo é definido na obra *O anti-Édipo*, como a energia que produz real. Assim sendo, veremos que a filosofia política de Deleuze, atravessada pela sua crítica ao pensamento da identidade e pela proposta de pensar as diferenças em si mesmas, desdobrada numa crítica ao capitalismo, está apoiada nessa ontologia espinosista, e numa ética orientada para a realidade, logo, para o modo como a realidade pode ser produzida. O ser, é produção de existência. O ser livre, nesta perspectiva, é aquele que se produz por meio do controle das forças que o compõe. Controlar as forças é, portanto, ter o controle da produção do real. Abordaremos a filosofia política de Deleuze a partir destas linhas, ontológica e ética, da filosofia de Espinosa, tomando-as como formação de um plano intensivo sobre o qual poderemos compreender as conexões entre o desejo e a dominação, a vontade de existência e os processos de controle e de exploração das forças produtivas.

2.3. Natureza, produção e história em Marx

Além de Espinosa, Marx também exerce influência na filosofia política de Deleuze. É com as teses deste último que Deleuze e Guattari elaborarão a ideia de processo de produção das máquinas desejantes e das máquinas sociais, uma das principais teses do *AE*. Retomar as teses principais do método de investigação da realidade, inventado por Marx, é importante para ressaltar que, o movimento lógico que este pensador efetua, ao elaborar a sua teoria – com a qual desdobrará todas as suas pesquisas relacionadas ao desenvolvimento do capitalismo e ao que o determinou historicamente, e que quebrou paradigmas epistemológicos e também rompeu definitivamente com o idealismo clássico, possibilitando, ainda, a formação de todos os campos modernos das ciências humanas –

terá impacto determinante nas principais teses do *AE*. Não há risco em afirmar que esta obra de Deleuze e Guattari é uma produção teórica que pode ser inserida, sem sombra de dúvidas, na plêiade de teorias marxistas. Mas, além disso, a leitura do materialismo marxiano deixa ver, também, a relação desta teoria com a filosofia da imanência e que se conecta, como veremos, com o espinosismo.

Além de rever as premissas do materialismo histórico, iremos recuperar, ainda, a concepção de Marx sobre o processo de produção, descrito na obra *Grundrisse*. Com efeito, nosso objetivo é antecipar um dos principais movimentos lógicos da obra de Deleuze e Guattari, quando estes recuperam essa concepção de Marx para descrever o processo de produção das máquinas desejantes, técnicas e sociais. Desse modo, teremos um plano mais consistente, sobre o qual uma análise dos conceitos “fundamentais” do *Anti-Édipo* possa ser composta e desdobrada, na leitura dos demais textos. Além disso, devemos ter em conta, como já dissemos, que aplicaremos, ainda que minimamente, a definição de *conceito*, de Deleuze. Assim, pois, os conceitos tanto de Espinosa como de Marx, aqui lidos, serão tomados como conceitos-componentes, zonas de vizinhança, traços intensivos, ponto de coincidência, que compõem a heterogênesse dos conceitos que serão postos sob nossa análise nos capítulos seguintes.

2.4. Materialismo Histórico

Há uma proximidade entre o pensamento de Espinosa e o de Marx em que se pode determinar um movimento de convergência na ideia, aristotélica, de causa eficiente. Tanto no filósofo antigo, quanto nestes dois modernos, há uma ênfase na busca pelas causas eficientes da realidade. Retomemos, brevemente, Aristóteles, no que este pensador define por causa, para, em seguida, voltarmos a Marx e no movimento de virada que este pensador cria, em relação ao idealismo, ao fundamentar sua teoria do materialismo histórico a partir do conhecimento das condições de produção da existência humana.

O conceito de causa é estruturado, na filosofia, primeiramente por Aristóteles, em sua obra *Metafísica*. Nela o pensador desenvolverá quatro noções para o termo, a saber, a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. Destas quatro noções, nos ateremos à causa eficiente para fazermos a conexão entre Espinosa e Marx.

À causa eficiente, Aristóteles a relaciona a ideia de movimento, e esta ideia ganhará contornos mais elaborados em outros pensadores posteriores a Aristóteles, e em geral, toma-se seu sentido (LALANDE: 1996, p. 142) como o fenômeno que produz outro fenômeno. Descartes retoma esta noção em *Princípios da filosofia*, atribuindo a Deus a causa de tudo o que existe, e, por conseguinte, estabelece, à causa, um operador lógico que é seu efeito. Assim, pois, para Descartes, Deus é causa primeira e tudo o que existe é criado por ela. Diz Descartes,

Depois de assim termos conhecido que Deus existe e que é ou pode ser o autor de tudo, se passarmos do conhecimento que possuímos da Sua natureza para a explicação das coisas que Ele criou, estaremos a seguir no melhor método de que nos podemos servir para descobrir a verdade. E se tentarmos deduzi-lo das noções que naturalmente estão nas nossas almas, lograremos uma ciência, isto é, conheceremos os efeitos pelas suas causas. (DESCARTES: S/D, p.36)

Conhecer, desde Aristóteles, é conhecer pela causa, isto é, o que produz algo, uma ação que tem por consequência um efeito. Para Descartes, Deus é autor do mundo, e as coisas do mundo são o efeito da causa primeira, que é Deus. O efeito é, por conseguinte, o que exprime, o que revela a causa. Como vimos em Espinosa, a causa é algo que se define pela existência. A substância infinita, é causa ativa de si mesma, ela se autoproduz, efetuando-se de infinitos modos na realidade. O efetuar-se no real nos leva à ideia de que o real é produção, e, quando Marx se propõe ao estudo do desenvolvimento histórico do capitalismo é para o modo de produção da vida entre os homens e entre estes e a natureza, que suas teses irão se orientar.

Na obra *A ideologia alemã*, estão as premissas de um novo método epistemológico que Marx, em oposição ao idealismo da filosofia clássica, em especial à de Hegel, define. Esse novo método, denominado por seus autores, Marx e Engels, de materialismo histórico, se voltará para a conexão da filosofia com o real. “São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica.” (MARX: 2007, p. 87). A primeira premissa de Marx para pensar a história humana é a de que os indivíduos vivem. Por estarem vivos, conseqüentemente deve-se investigar o modo como os indivíduos, para garantir a existência de seus corpos, lidam com a natureza. Ao se relacionarem com a natureza, para garantir a existência de seus corpos, portanto, de suas vidas, os indivíduos modificam a natureza. Essa transformação da natureza pela ação do homem para garantir sua existência é

propriamente o processo histórico. E ao produzirem, na relação com a natureza, seus meios de vida, indiretamente os humanos produzem sua própria vida material. (2007, p. 87). É neste sentido que, segundo Marx,

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (p.87)

Como pode-se depreender, o ser do homem é produção de sua existência, e esta existência, para se efetivar, depende, por assim dizer, de outros modos de vida existentes e, também, do modo de produção existente. O ser humano, é, para Marx, primeiro, produção de sua própria existência. Contudo, a produção de sua existência depende das condições materiais, físicas, naturais com as quais ele produz seu próprio existir. É nessa relação com a natureza, a partir de atividades que possam garantir seu existir que o homem transforma a si, a natureza, bem como sua própria existência, e, ao mesmo tempo, exprime o que se é, ou seja, a partir do modo como produz seu existir. Vê-se, pois, que a ontologia marxiana e também sua epistemologia, conecta-se com a filosofia da imanência, pois, ambas pressupõem que o ser é produção de seu existir, e para conhecer o ser é preciso analisar o modo como essa produção de existência se efetua na realidade.

Em *A ideologia alemã*, a crítica a Hegel implica em denunciar que sua filosofia esconde as reais condições em que a realidade foi ou está sendo produzida, e concede ao espírito, e sua capacidade de abstrair as condições reais para se ater aos conceitos puros que esta realidade pode “revelar” a si mesmo, isto é, ao próprio espírito. Uma passagem da obra evidencia o ponto da crítica ao idealismo herdado pelos jovens hegelianos que, segundo Marx, prioriza as questões do espírito sem considerar nada do que de fato produz a realidade na qual esse espírito só existe porque possui, antes, um corpo que produz existência.

Recuperemos tal passagem, que, entre outras muitas da obra de Marx, mostra claramente a diferença entre o idealismo que ele rejeita e o materialismo que ele passa a assumir como método para investigar e conhecer a realidade, tanto presente, como histórica.

A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais,

nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros, os quais, por conseguinte, devem aparecer a São Bruno como uma série de “pensamentos” que devoram uns aos outros e, por fim, submergem na autoconsciência; e, de modo ainda mais consequente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real, o curso da história tem de aparecer como uma mera história de “cavaleiros”, salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela “profanação”. Tal concepção é verdadeiramente religiosa, pressupõe o homem religioso como o homem primitivo do qual parte toda a história e, em sua imaginação, põe a produção religiosa de fantasias no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida. (p.44).

A crítica de Marx enfrenta a hegemonia do idealismo na tradição filosófica, historiográfica e ao próprio sistema de Hegel, para, deste embate, produzir o método de investigação e compreensão do movimento histórico como algo imbricado na produção da vida. O homem, ao existir, produz sua própria existência, e essa produção de seu existir produz também sua história. É assim que o homem, na produção de sua existência, que se dá por meio de sua relação com a natureza, insere a natureza no processo histórico e este passa a ser um processo que é, também, da natureza. Não existindo, portanto, uma história da natureza e uma história da humanidade, mas um processo de produção da vida que engendra natureza, homem e atividade do homem. É desta relação da atividade do homem com a natureza, para garantir sua própria existência, que a história se produz, e não de uma metafísica idealista que, não raro, serviria de apoio às teorias dos filósofos²⁵ que Marx critica. Ainda em AIA, Marx traz o seguinte exemplo:

A importante questão sobre a relação do homem com a natureza (ou então, como afirma Bruno na p. 110, as “oposições em natureza e história”, como se as duas “coisas” fossem coisas separadas uma da outra, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural), da qual surgiram todas as “obras de insondável grandeza” sobre a “substância” e a “autoconsciência”, desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria; o mesmo vale no que diz respeito à “luta” do homem com a natureza, até o desenvolvimento de suas forças produtivas sobre uma base correspondente. A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento – e é por isso que Feuerbach, em Manchester por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais, ou que ele descobre apenas pastagens e pântanos na Campagna di Roma, onde na época de Augusto não teria encontrado nada menos do que as vinhas e as propriedades rurais dos capitalistas romanos. (p.31)

Marx está chamando a atenção para o fato de que os idealistas criam categorias conceituais que representam uma oposição entre homem e natureza, que, para Marx, não existe. Ao contrário, natureza, homem e indústria participam de um mesmo processo, sendo a atividade humana, com a natureza, que determina o desenvolvimento material e

²⁵ Em A ideologia Alemã, Marx e Engels travam verdadeira batalha contra os denominados Jovens Hegelianos, especialmente contra Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Max Stiner.

as condições de vida do próprio homem, em cada época. Tal como Espinosa, que critica a ideia de que o mundo foi criado por um ente exterior ao próprio mundo, e, em contraposição, define que o mundo é produção imanente à própria existência do mundo, Marx fará um movimento parecido em seu ataque ao idealismo hegeliano para, a partir dessa negação, definir que o conhecimento deve se orientar pelas causas reais, que efetua o processo de produção. E essa causa não é outra senão o próprio processo de produção proveniente das forças produtivas sociais.

E como funciona esse processo produtivo, segundo Marx? Em *Grundrisse*, manuscritos que antecede, enquanto projeto, a obra *O capital*, Marx irá destacar o modo como esse processo se realiza, marcando, mais uma vez, a diferença entre o idealismo e o materialismo e que convém, à esta análise, resgatar, pois, como veremos mais adiante, Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo*, partirão desta mesma proposta de Marx para definir o modo pelo qual o processo de produção do real se efetua tanto pela atividade das máquinas desejantes como pela atividade de repressão e controle do desejo pelas máquinas sociais.

2.5. Natureza e história: o processo geral de produção

Lembremos que o tema de Marx é o desenvolvimento da sociedade capitalista. Seu método consiste em investigar as condições materiais que permitiram seu surgimento nesta etapa do desenvolvimento histórico. Contudo, seu materialismo não se aplica apenas a este período. Com efeito, Marx salienta, no *Grundrisse* (p. 40), que em qualquer época, os indivíduos são socialmente constituídos e dependentes dos modos de produção material de seu tempo. Assim,

de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [Stamm]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior.

Isto quer dizer que, para Marx, “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por determinada forma de sociedade” (p.43). Desse modo, cada forma de sociedade se apropria da natureza conforme seu desenvolvimento material que é, por conseguinte, produzido socialmente. A produção é, portanto, o processo pelo qual a sociedade produz a existência de seus indivíduos e este processo é determinado pelas

condições materiais de cada período histórico. Há, segundo Marx, para cada época, condições que são específicas e que irão determinar o modo de produção e reprodução social. Contudo, embora cada época possui suas características de produção, há, no geral, características e determinações que são comuns a todas as épocas, e, segundo Marx,

esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. Certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas. (p. 41)

As determinações comuns a todo processo de produção social, seja em que tempo for, segundo Marx, devem ser analisadas na relação entre produção, distribuição, troca e consumo. Como o processo de produção não é realizado por apenas um indivíduo, mas por um corpo social, o mesmo deve ser analisado em sua totalidade e na relação entre os diferentes momentos do processo. Assim é que a produção em geral, mesmo com suas características determinadas historicamente, é um processo que envolve, ao mesmo tempo, produção, distribuição, troca e consumo. Ainda no *Grundrisse*, pode-se acompanhar o argumento lógico de Marx para descrever este processo e que nos compete retomar para, a partir de sua definição, por Marx, podermos incluir mais um movimento lógico e que constitui, se assim podemos afirmar, uma das peças fundamentais do *Anti-Édipo*.

Devemos ressaltar, no entanto, que retomaremos a definição de Marx, do processo de produção, dando saltos em sua explicação. O que nos interessa, neste momento, não é repetir Marx nos mínimos detalhes, mas, tão somente mirar a complexidade da explicação no seu aspecto amplo da noção geral do processo de produção.

Pois bem. Continuando com a definição do processo de produção em geral, isto é, de qualquer sociedade de qualquer tempo histórico, Marx o entenderá, como dissemos acima, como uma totalidade orgânica. Essa totalidade, a despeito de ter seus momentos cujo fim é específico, estes momentos, ou esferas, determinam uns aos outros e se efetuam concomitantemente. Assim é que, diferente da concepção dos economistas criticados por Marx, que consideravam essas esferas como autônomas e independentes, Marx afirmará que o processo de produção é, ao mesmo tempo, produção de produção, produção de consumo e produção de distribuição. Para tanto, ele descreverá a característica de cada uma dessas esferas, demonstrando suas relações, isto é, o modo como, sendo cada uma

parte de uma totalidade, as esferas da produção funcionarão de modo interdependente. Recuperemos, de forma sucinta, a definição do processo de produção em cada uma dessas esferas, deixando de lado a esfera da troca.

Após uma retomada das noções dos economistas que critica - por eles entenderem as esferas da produção, do consumo e da distribuição como momentos autônomos do processo de produção e por separarem história e natureza – Marx, no *Grundrisse*, lança-se à descrição da produção como ele a entende dizendo que a “produção é também imediatamente consumo” (p.45). Isto quer dizer que, o indivíduo, quando produz, ele, ao mesmo tempo, consome sua energia vital no ato da produção. Do mesmo modo acontece com as ferramentas utilizadas na produção, pois o uso delas, com o tempo, desgasta a própria ferramenta. Isso ocorre com a matéria-prima também, uma vez que, ao ser utilizada, sua forma e constituição originais são consumidas no ato da produção. É por isto que “o próprio ato de produção, é, em todos os seus momentos, também um ato de consumo”²⁶ (p.45). Neste momento do processo há uma identidade entre produção e consumo, todavia, o consumo efetuado na produção, para se diferenciar do consumo em geral, é denominado de consumo produtivo.

Passo seguinte de Marx será descrever a esfera do consumo propriamente. Assim, do mesmo modo que a produção é consumo o consumo também é produção. Marx cita o exemplo da planta que ao consumir os elementos químicos e substâncias que necessita, ela produz sua própria vida. Podemos pensar este mesmo exemplo no caso do homem, tendo em vista que, para manter-se vivo e produtivo, o indivíduo precisa de consumir nutrientes. Trata-se, como diz Marx, de uma produção consumptiva, porém, “essa produção idêntica ao consumo é uma segunda produção, derivada da destruição do primeiro produto” (p.46). Ou seja, e ainda, na explicação de Marx,

...a produção é imediatamente consumo e o consumo é imediatamente produção. Cada um é imediatamente seu contrário. Mas tem lugar simultaneamente um movimento mediador entre ambos. A produção medeia o consumo, cujo material cria, consumo sem o qual faltaria-lhe o objeto. Mas o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos. Somente no consumo o produto recebe o seu último acabamento. Uma estrada de ferro não trafegada, que, portanto, não é usada, consumida, é uma estrada de ferro apenas potencialmente, não efetivamente. Sem produção, nenhum

²⁶Nessa passagem, no *Grundrisse*, Marx faz referência à proposição de Espinosa, de que “A determinabilidade é a negação” e que consta na carta de nº 50, remetida a Jerig Jelles, e, como bem cita a nota da edição aqui utilizada, a carta pode ser encontrada em Espinosa; Coleção Pensadores; 3.ed.; São Paulo; Abril Cultural; 1983, p. 390.

consumo; mas, também, sem consumo, nenhuma produção, pois nesse caso a produção seria inútil. (p.46)

Desse modo, Marx destaca que o consumo produz a produção duplamente. “1) na medida em que apenas no consumo o produto devém efetivamente produto; e 2) na medida em que o consumo cria a necessidade de nova produção, é assim o fundamento ideal internamente impulsor da produção, que é o seu pressuposto” (p. 46). Sendo a produção e o consumo determinados um pelo outro, do mesmo modo será a esfera da distribuição, que, por seu turno, determina a produção. Conforme Marx,

Por essa razão, as relações e os modos de distribuição aparecem apenas como o reverso dos agentes de produção. Um indivíduo que participa da produção na forma de trabalho assalariado participa na forma do salário nos produtos, nos resultados da produção. A articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que concerne ao seu objeto, já que somente os resultados da produção podem ser distribuídos, mas também no que concerne à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, a forma de participação na distribuição. (p.50)

O processo de produção em geral, para Marx, compreende uma totalidade, cujos momentos do processo estão implicados uns nos outros. A produção, o consumo e a distribuição são partes do mesmo processo que engendra a produção em geral, em qualquer época histórica. Marx identifica esse processo como geral não só porque todas as épocas, independentemente de seu grau de desenvolvimento técnico, o realizam, mas porque esse é o processo pelo qual a própria natureza se produz no seu ato de existir. É também o modo pelo qual uma sociedade se constitui, ou seja, a partir de sua organização de seu próprio meio de existência, ele mesmo, o meio de existência, um processo que se produz a si mesmo e o próprio corpo da sociedade.

2.6. Espinosa e Marx: proximidades

Considerando esta breve leitura do processo de produção em Marx, a partir do *Grundrisse*, podemos agora destacar seus movimentos de convergência com Espinosa. Como veremos adiante, estes mesmos pontos serão desdobrados por Deleuze e Guattari, no processo de composição dos conceitos que iremos abordar em *O Anti-Édipo*.

O primeiro movimento de convergência, entre Espinosa e Marx, a se destacar, é o de ruptura com as correntes hegemônicas da filosofia. Num movimento muito parecido,

ambos rompem com os sistemas filosóficos que os antecedem para proporem uma nova forma de pensar a realidade. Espinosa, quando define que Deus é causa imanente e se exprime na natureza, ele assume uma posição no pensamento radicalmente diferente de Descartes, seu mestre, na medida em que este define Deus como ser criador do mundo, portanto exterior, transcendente e perfeito em relação à realidade do mundo. Vale ressaltar que, tanto Marx quanto Espinosa estão em seu tempo e no centro dele, ainda que pressionando por um caminho materialista ou, pelo menos, imanentista. Espinosa começa em Descartes, é dali que sai sua ideia de substância, sua noção de *cogito* e de cogitação, sua ruptura com Aristóteles. Analogamente, Marx começa com Hegel, é dali que sai sua ideia de negatividade, sua noção de contradição e de superação, sua ruptura tanto com Kant quanto com a metafísica pré-crítica. Em ambos os casos, a ruptura está inserida no contexto em que eles estão. Há uma inserção na filosofia de sua época que dá lugar ao movimento de rompimento que eles conseguem produzir. Marx e Espinosa são dissidentes do projeto de intelectão do mundo desde fora dele; ambos fazem uso da filosofia que os forma – a de Hegel e a de Descartes, respectivamente – para pavimentar um caminho que faz uso da historicidade e da subjetividade como balizas da imanência e como marcos que permitem pensar na intelectão do mundo como alguma coisa que não pode se separar dele.

Todavia, Marx, por seu lado, rompe não menos radicalmente com Hegel e com todos os seus discípulos, velhos e jovens, à direita e à esquerda. Se, para Hegel, o Estado é a materialização dos interesses geral da sociedade, projetando-se acima desta, para Marx, conforme podemos verificar já em sua tese de doutorado, intitulada *Crítica da filosofia do direito de Hegel*²⁷, é a sociedade civil que materializa os interesses do Estado burguês. Em uma de suas passagens, Marx diz que

“Hegel se contenta com o fato de que, no Estado – que ele apresenta como a existência autoconsciente do espírito ético – esse espírito ético seja o determinante apenas em si, segundo a Ideia universal. Ele não deixa que a sociedade se torne o determinante real, pois para isso é necessário um sujeito real e ele possui apenas um sujeito abstrato, uma imaginação”. (MARX, p. 136).

Vemos, pois, que tanto em Espinosa, como em Marx há uma ruptura com o idealismo e a afirmação do pensamento que privilegia o real em seus modos de produção e a partir das forças vitais advindas da própria natureza no seu ato de existir. Com estes aliados, a

²⁷ A crítica marxiana do Estado pode ser encontrada também no *Manifesto comunista*, em que Marx e Engels definem o Estado como “O governo moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa.” E ainda em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843).

filosofia da imanência, no contexto histórico do pensamento, ganha reforço substancial em sua trincheira e, ao mesmo tempo que investe suas forças contra seus adversários, consegue alcançar maior domínio no território da filosofia e para além de suas fronteiras. É para a natureza, sua atividade movida pelas forças que possibilitam o existir, que o conhecimento deve partir, e não de categorias ideais, que tanto Espinosa como Marx não deixam de considera-las como mistificações que impedem o conhecimento verdadeiro. Este deve sempre partir das causas, das forças, da vida do mundo, e não das representações inventadas pelo pensamento.

Se conhecer é conhecer pelas causas tanto para Espinosa como para Marx, então, o interesse das investigações destes filósofos da imanência e materialistas se volta para o modo de produção da realidade, para sua efetuação, por meio das forças vitais e dos processos de composição dessas forças. Assim, pois, para Espinosa, pensar Deus é investigar sua existência sendo efetuada nos processos de produção da vida, no mundo, na natureza, e não no aquém ou além imaginados pelo pensamento. Do mesmo modo, para Marx, pensar a sociedade capitalista, ou qualquer outra formação social, é investigar seus processos reais de produção, isto é, nos modos como as forças vitais se articulam para garantir a produção da existência, e não a partir dos conceitos forjados pela tradição filosófica idealista ou pelos economistas por ela influenciados. Tanto em Espinosa, como em Marx, podemos extrair a noção de que tudo é articulação de forças que concorrem para a efetuação do existir, logo, para estes filósofos, a natureza e seus processos de composição dos seres que existem terá centralidade na elaboração de seus métodos filosóficos de investigação. Sendo assim, podemos destacar que o materialismo histórico de Marx se aproxima do racionalismo naturalista de Espinosa, na medida em que ambos concebem o conceito de natureza como atividade da vida. É essa produção da vida que encontra, nestes dois filósofos, o interesse pelos processos de sua própria efetuação. Enquanto Espinosa orienta suas investigações ao modo pelo qual os homens podem produzir uma vida livre, a partir da composição de suas forças positivas, Marx está preocupado em entender o que faz com que os homens sejam escravos de um modo de produção social que tende à exploração de suas forças vitais, às custas de um valor que, em tese, deveria suprir suas necessidades, e, ao mesmo tempo, garantir seu modo de existência de acordo com as riquezas que sua força de trabalho produz, e, no entanto, nunca supre suas necessidades de vida, muito menos de uma vida efetivamente livre, o que não deixa de ser, também, uma preocupação ética de Marx, tal como em Espinosa.

Ruptura com o idealismo, afirmação de um pensamento da imanência, cujo método de investigação da realidade consiste em privilegiar os processos de constituição das forças que produzem a natureza e a existência, e, portanto, a realidade, são os movimentos convergentes que intentamos evidenciar até aqui entre Espinosa e Marx. Como veremos a seguir, em nossa leitura dos conceitos de *máquina desejante* e *socius*, estes mesmos movimentos também serão realizados por Deleuze e Guattari, em muitas passagens da obra *O Anti-Édipo*, o que nos permite afirmar que os conceitos de Espinosa e Marx ressoam nos conceitos deleuze-guattarianos; compõem o campo de força como “centros de vibrações, cada um em si mesmo e uns em relação aos outros. É por isso que tudo ressoa, em lugar de se seguir ou de se corresponder” (1992; p. 35). Esse campo de força que buscaremos nuançar é a própria imanência, em sua aventura metafísica e herética como dirá, Yirmiyahu Yovel²⁸. A imanência do que existe e que de tudo escapa, exceto do controle do próprio campo transcendental, único capaz de forjar a imanência enquanto conceito de força do que existe, e de dar a ela não um significado, mas um sentido que permita ao pensamento não ficar refém de si mesmo.

2.7. Sujeito transcendental e inconsciente transcendental: a perversão da Crítica da Razão

François Zourabichvili, em seu *Le vocabulaire de Deleuze*, acentua um aspecto do modo de fazer filosofia de Deleuze denominado de método da perversão. Segundo o autor, esse método consiste, por vezes, em discernir e cultivar pensadores partícipes da história da filosofia, mas que escapam de suas correntes hegemônicas, como, por exemplo, Espinosa, Hume, Nietzsche, Bergson. Em suas palavras, esse procedimento de Deleuze consiste, ainda, em

ora por desviar restos de teorias de toda natureza para utilizá-los para outros fins (DR, LS, AÉ, MP, passim), ora ainda por relacionar um conceito às suas verdadeiras condições, isto é, às forças e aos dinamismos intuitivos que o subtendem (ID, 137s - método de "dramatização"), ora enfim, mais que criticar de frente um tema ou uma noção, por abordá-la pelo viés de uma "concepção completamente distorcida"²⁹

²⁸ Yirmiyahu Yovel (1935/2018) busca marcar a virada imanentista promovida pela filosofia de Espinosa. Os volumes I e II, de sua obra, *Spinoza e outros heréticos*, aborda a imanência como objeto central de uma revolução no contexto da história da Filosofia, inaugurada pelo naturalismo radical do pensamento de Espinosa e presente em outros pensadores modernos, entre os quais, Marx, Feuerbach, Nietzsche e Freud.

²⁹ As abreviaturas entre parênteses, empregadas por Zourabichvili, correspondem, respectivamente, às seguintes obras de Deleuze: D: Diálogos; DR: Diferença e repetição, LS – Lógica do sentido; AÉ: Anti-

O que Zourabichvili chama de método da perversão, implica, obviamente, um conhecimento prévio e rigoroso do que está sendo modificado, e com que propósito. Pierre Macherey elucida bem o sentido de tal gesto - não como estilo próprio de Deleuze - quando afirma que um enunciado pertence àquele que faz *uso dele*³⁰. No *Anti-Édipo* há inúmeros exemplos desse método da perversão. Mas, talvez o que possamos exemplificar como sendo um retrato dessa forma que Zourabichvili observa é a mutação que o conceito de sínteses ativas do conhecimento, de Kant, recebe.

Não entraremos na problemática do agenciamento kantiano³¹, posto que nosso objetivo, neste momento, é perseguir os traços relativos ao espinosismo marxista e a concepção imanentista da obra. Deixaremos esse hiato para ser preenchido em um outro momento. Por enquanto, deve bastar-nos considerar, minimamente, que, para Kant, a síntese constitui-se como uma fundamental atividade da mente humana, e que, para conhecer as possibilidades e limites do próprio conhecimento, é necessário considerar a importância que a síntese desempenha no ato de conhecer. Em sua *Crítica da razão pura*, Kant define por síntese (base de sua lógica transcendental) “a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento (B-103). (KANT: 2015, P.112). Essa capacidade de síntese, que é da própria mente, “é a primeira origem de nosso conhecimento” (Idem). Embora não a tratemos aqui com devida acuidade, cabe ao menos ressaltar a concepção tripla que Kant desenvolve sobre a síntese, uma vez que este conceito passará por uma fusão, no *AE*, com a noção de processo de produção em geral,

Édipo: capitalismo e esquizofrenia; MP: Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia e ID: Ilha deserta e outros textos. Cf. *Le vocabulaire de Deleuze*, p. 43.

³⁰ “Spinoza formulou então essa grande frase (*Omnis determinatio est negatio*), como disse Hegel em suas *Lectures on the History of Philosophy*. Voltaremos ao seu contexto e descobriremos que o que diz não tem muito a ver com o que Hegel encontra lá, , um abismo de sentido. Podemos até nos perguntar se esta frase - que ele traduz como “die Bestimmtheit ist Negação” (*Lógica*) ou ainda, “alle Bestimmtheit ist Negation” (*Lições*) não foi escrita pelo próprio Hegel, na medida em que um enunciado pertence àquele que faz uso dele. Em qualquer caso, o uso que ele faz tem *precisamente a pré-condição de que ele o tenha retirado de seu contexto* e que ele o considera absolutamente, como uma fórmula quase mágica dentro da qual toda a estrutura do Spinozismo, com suas contradições, sua promessa e suas falhas, podem ser encontradas como uma espécie de resumo.” (MACHEREY: 1990, p. 141), [tradução e grifos nossos].

³¹ Em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, obra de continuação do *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari afirmam que o objetivo deste último foi efetuar uma crítica da razão ao nível do inconsciente, por meio das sínteses. Segundo os autores, Édipo representaria toda uma falsificação da história, daí a necessidade em denunciá-lo. Deleuze e Guattari, vl. 1. p.7). Ainda que Deleuze afirme que o *AE* tem uma pretensão kantiana, insistimos em priorizar o espinosismo marxista da obra, considerando a complexidade de seus agenciamentos e os limites formais desta pesquisa. O kantismo do *Anti-Édipo*, e sua fusão com o marxismo, explícito na ideia de sínteses passivas do desejo como a efetuação do processo da produção desejante universal, é, em si, um agenciamento de Deleuze que deve ser estudado com devida dedicação dada sua complexidade

de Marx, mas na dimensão do desejo, logo, do inconsciente, e não da razão, como determina Kant, que, a propósito da síntese do conhecimento, afirma que:

Se cada representação singular fosse inteiramente estranhas às demais, delas separada e como que isolada, jamais surgiria algo como o conhecimento, que é um todo de representações comparadas e conectadas. Se, assim, pelo fato de o sentido conter um diverso em sua intuição, eu lhe atribuo uma sinopse, a esta corresponde sempre uma síntese, e a *receptividade* só pode tornar conhecimentos possíveis, juntamente com a *espontaneidade*. Esta é, pois, o fundamento de uma síntese tripla que aparece necessariamente em todo conhecimento, qual seja: a *apreensão* das representações como modificações da mente na intuição, a *reprodução* das mesmas na imaginação, e o seu *reconhecimento* no conceito. Estas fornecem, assim, um caminho para três fontes subjetivas do conhecimento, as quais tornam possível o próprio entendimento e, por meio dele, toda a experiência como um produto empírico do entendimento. (A97) (Idem. p.152)^{32 33}

O *AE* submete as sínteses do entendimento ao processo de produção desejante, aplicando essa lógica na descrição do funcionamento do inconsciente maquínico que, para nossos autores, se constitui como fábrica de produção primária da realidade. À lógica transcendental, o *AE* contrapõe-se com um empirismo transcendental, a lógica da imanência, à subjetividade do entendimento, a objetividade do processo produtivo, à psicanálise idealista uma esquizoanálise materialista, no sentido de que tudo é produção, e não representação. Para Kant, o desejo é a causa da realidade dos objetos das representações. Logo, na concepção kantiana, o desejo ainda está atrelado à esfera da representação: aqui o desejo produz objetos psíquicos. Não deixa de ser uma concepção produtiva do desejo, mas uma produção da realidade psíquica, e não da realidade física do mundo, da materialidade maquinada do mundo, como querem Deleuze e Guattari:

“Coube mesmo a Kant operar uma revolução crítica na teoria do desejo ao defini-lo como “a faculdade de ser, pelas suas representações, causa da realidade dos objetos dessas representações”. Mas não é por acaso que, para ilustrar essa definição, Kant invoca as crenças supersticiosas, as alucinações e os fantasmas: sabemos bem que o objeto real só pode ser produzido por uma causalidade e mecanismos externos, mas esse saber não nos impede de acreditar na potência interior do desejo de engendrar seu objeto, mesmo que sob uma forma irreal,

³² Grifos do autor.

³³ Ainda sobre as sínteses kantianas: “Kant refere-se sistematicamente, na maior parte da primeira dedução, a esses três modos de sínteses. A primeira, ou síntese da apreensão em intuição, também chamada síntese figurativa ou *synthesis speciosa*, “ordena, liga e relaciona entre si” as instituições de acordo com o tempo ou com a sua presença concomitante num determinado momento. O segundo modo, a síntese de produção, assegura a continuidade ao nível de representações dadas. Garante, portanto, a continuidade da representação ao longo do tempo. Como nada existe na própria representação que assegure e tal continuidade, Kant descreve essa síntese como a “síntese transcendental da imaginação”. O terceiro modo, a síntese de reconhecimento ou *synthesis intellectualis*, garante a continuidade da experiência do sujeito perceptivo. Baseia-se na síntese da “consciência da identidade de si mesmo” como uma “consciência de uma unidade igualmente necessária da síntese de todas as aparências segundo conceitos” (CRP A 108).” (KAYGILL: 2000, p. 295)

alucinatória ou fantasmática, e de representar essa causalidade no próprio desejo. Se o objeto é produzido pelo desejo, sua realidade, portanto, é a realidade psíquica. Então, podemos dizer que, no essencial, a revolução crítica nada altera: essa maneira de conceber a produtividade não põe em questão a concepção clássica do desejo como falta, mas se apoia nela, escora-se nela, contentando-se em aprofundá-la”. (AE: p.41)

Essa perversão, contudo, não é um gesto exclusivo de Deleuze. Espinosa, de certa maneira, faz o mesmo com Descartes, quando desloca o conceito de Deus do campo da transcendência para o da imanência. Marx, por seu modo, vira de ponta-cabeça a dialética hegeliana ao determinar que é na relação com a natureza que os humanos desenvolvem a razão, e não ao contrário, como propõe Hegel³⁴. Podemos dizer, então, que o *Anti-Édipo* está em diapásão com o projeto imanentista na história da filosofia, cuja aposta de Deleuze, como buscamos sublinhar minimamente na primeira parte desta pesquisa, fica bem marcada em sua tese de 1968. Mas, curiosamente, Deleuze não escapa da potência do pensamento de Kant, um dos expoentes máximos da filosofia da identidade a qual critica, e de quem extrai, do conceito de razão transcendental, as sínteses que irão descrever o processo produtivo de um inconsciente transcendental que produz, inclusive, o próprio projeto de uma imagem moral do pensamento.

³⁴ Perverter teorias, aliás, é mais que um gesto recorrente na história da filosofia. Nos parece que é intrínseco a ela mudança das ideias postas. Aristóteles quando acrescenta ao idealismo platônico a importância, na busca pelo conhecimento verdadeiro, de considerar as substâncias dos objetos sensíveis. Agostinho de Hipona, por sua vez, perverte a metafísica Aristotélica ao fundar o conceito de Igreja Católica como sendo a cidade ideal na terra dos homens pecaminosos. O despertar de Kant do sono dogmático empirista que o permite criar o conceito de Razão Transcendental, e este, por sua vez, amplia consideravelmente as condições de possibilidade da própria metafísica. Assim também procedeu Espinosa, pervertendo a ideia cartesiana de Deus transcendente e criador do mundo para a noção de Deus imanente e produtor do mundo. Marx também não agiu diferente ao virar de ponta-cabeça a dialética hegeliana. A tese de Ádamo Veiga, junto com Ray Brassier, Daniel Smith, Levi Bryant, Daniela Voss, compartilha o entendimento de que há, em Deleuze, o projeto de uma “reescrita da Crítica da razão pura”. Conforme Veiga, a filosofia deleuziana “opera uma reversão do movimento de Kant de forma a propor uma ontologia pós-crítica e especulativa. A univocidade da diferença de Deleuze figura, assim, como uma ontologia construída a partir de, e em resposta à, filosofia de Kant.” (VEIGA: 2021, p. 18)

CAPÍTULO III

Filosofia e desejo

3.1. Anti-Édipo: uma teoria sobre a dominação do desejo

A crítica à filosofia da identidade, ao seu modo de proceder por gestos de colonização das diferenças, expande-se para o campo do político, no livro *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*³⁵. Aqui os autores vão demonstrar como essa forma de pensar resta de uma longa história de repressão. A obra é sempre referenciada como uma teoria inédita do desejo, posto que o determina - ao modo de Espinosa - como força ativa, que se efetua na produção da realidade, em contraposição à clássica noção que relaciona o desejo à noção de falta. No entanto, pode-se perceber que colada a essa nova forma de pensar o desejo, há também uma teoria sobre a dominação sendo desdobrada das teses de *Diferença e repetição*.

Queremos dar ênfase, em nossa leitura do *Anti-Édipo*, na tese do inconsciente maquínico que se contrapõe ao inconsciente da teoria psicanalítica de Freud. Na crítica à ideia de que o inconsciente é uma instância de representação individual, interna e profunda da consciência, onde estariam alojados objetos fantasmáticos, impedidos, proibidos por um Ego vigilante, vemos as teses do *AE* invocarem um inconsciente produtivo. Este inconsciente produtivo é também coletivo, composto de infinitas máquinas de produção movida por energias, e que fabrica o real, o imaginário e o simbólico: o inconsciente não representa, mas funciona. Nossa leitura dessa crítica se restringirá à noção de que as energias do desejo, são as produtoras das diferenças, a força ativa que se autoproduz de infinitos modos e, como tal, elas se constituem como o invariante objeto de repressão das variadas formas sociais, das quais, a forma capitalista é o modo histórico mais bem-acabado de todas as demais que lhe antecederam, e a filosofia da identidade a mais

³⁵ As teses do *Anti-Édipo* serão desdobradas na obra *Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia 2* (1980). Contudo, devemos lembrar que, em função de nossos limites, sobretudo de tempo, escolhemos, por enquanto, deixar de fora de nosso trajeto o estudo dessa obra de continuação.

sofisticada representação metafísica a coroar todo o sistema de crueldade, terror e cinismo³⁶ que se monta historicamente sobre o processo produtivo dessas máquinas.

O Édipo psicanalítico é atacado pela crítica porque, segundo os autores, ele é o representante máximo do processo de dominação do desejo. Ele chega vitorioso, científico, para (tentar) selar, de uma vez por todas, a submissão do desejo aos dispositivos da filiação, da aliança e da dívida³⁷. “É por isso que atacamos o Édipo, não em nome de sociedades que o comportariam, mas naquela que o comporta eminentemente, a nossa, a capitalista”. (DELEUZE: 2013, p.28). A grande novidade dessa teoria é que ela coloca o desejo como o agente da produção, o verdadeiro motor histórico, e ao mesmo tempo perseguidor de si próprio. A produção desejante produz a realidade, e ela é indiferente à crueldade, ao terror e ao cinismo de seus meios, por mais que os sistemas morais e legais ou qualquer outra forma transcendente de interpretar e organizar assentem-se sobre ela, a produção escapa por todos os lados, tornando essas estruturas exteriores³⁸ como parte de sua própria efetuação.

3.2. Maio de 1968 e o encontro

O livro *O Anti-Édipo*, devemos lembrar, é produzido em meio a um conturbado fluxo histórico e bélico, que sacudia o mundo e suas relações econômicas, políticas, sociais e culturais durante mais de meio século. A disputa pela hegemonia econômica, militar e ideológica do sistema capitalista, dividida entre as duas maiores potências e seu respectivos modelos ideológicos e aliados submissos, tensionada pela estratégia de dissuasão nuclear de ambos os lados, mostrava ao mundo desejante que o monstro organizador do desejo se erguia mais potente e mais perverso que nunca. A Guerra do Vietnã explicitava as contradições tanto do regime capitalista liberal como do comunismo, submetendo ainda mais o desejo ao terror dos impositivos da ordem capitalista. O fato é que entre as décadas de 1950 e 1960 todos os continentes permaneciam sob tensão, gerada pela ordem mundial forjada a partir da Primeira Grande

³⁶ Abordaremos esta trindade, *crueldade, terro e cinismo*, no capítulo quatro.

³⁷ Também no capítulo quatro, tratamos dessa estrutura básica a qual os autores partem para analisar as três formas sociais históricas analisadas pela obra..

³⁸ Deveríamos fazer uma entrada no Empirismo Transcendental de Deleuze e Mas, de novo, devido ao tempo institucional, deixaremos esta necessidade para a continuidade de nossas pesquisas. Por ora, neste trajeto, convém ao menos deixar uma sinalização de que, para Deleuze é preciso ir além do que a metafísica kantiana descobriu do pensamento enquanto estrutura transcendental exterior e anterior ao indivíduo a qual permite, ao próprio pensamento conhecer as suas condições de possibilidades.

Guerra, e que não cessou após a II Guerra Mundial, e se fragmentou em guerras civis, golpes militares, revoluções civis-militares, guerras de independência, assassinatos políticos, censura – e podemos afirmar que se estende até nossos dias tendo sua capacidade de dominação a mais desenvolvida de toda a história. É contra a ordem de dominação vigente, produzida pela sociedade capitalista, que o *Anti-Édipo* se engancha e efetua um corte sistemático nas teorias que em vez de criticá-lo, o fortalecem. Mas essa crítica, como buscaremos sublinhar, demonstra que qualquer forma de sociedade é um sistema de dominação, e que o capitalismo é a forma mais bem-sucedida e mais englobante das que lhe antecederam.

A obra costuma ser inscrita nos marcos das revoluções políticas e culturais irrompidas ao longo da década de 1960 na Europa, nos Estados Unidos, na China, em Cuba, na Palestina, na Argélia³⁹, etc, e que desembocaram nas intensas manifestações do Maio de 1968, em Paris⁴⁰. Deleuze e Guattari concordam que o livro “é uma continuação de 68” (Deleuze: 1992, p. 25), posto que ambos ainda se encontravam sob o abalo dos acontecimentos políticos quando se conheceram pessoalmente e iniciaram o processo de produção da obra. Sobre esse encontro, ocorrido em 1968, Deleuze, que na ocasião⁴¹ havia acabado de defender sua tese *Diferença e repetição* e de se submeter a uma cirurgia de retirada de um de seus pulmões, assim o relembra:

Há dois anos e meio encontrei Félix. Ele tinha a impressão que eu estava adiantado em relação a ele, esperava alguma coisa. É que eu não tinha nem as responsabilidades de um psicanalista, nem a culpa ou os condicionamentos de um analisado. Eu não possuía absolutamente lugar algum, o que me dava mobilidade, e achava principalmente como a psicanálise era miserável. Mas eu trabalhava unicamente no plano dos conceitos, e ainda de maneira tímida. Félix me falou do que já na época ele chamava de máquinas desejantes: toda uma

³⁹ Respectivamente, citamos a revolução cultural americana nas décadas de 1950/1960 deflagrada pela literatura *beatnik* marcada por uma repulsa ao modo de viver norte-americano; os *Black Panthers*, movimentos de minorias, Feminismo, Revolução Cubana, Revolução Cultural Chinesa, Guerra de Independência da Argélia, entre outros.

⁴⁰ Setores do campo da cultura, movimentos sociais, de minorias, de estudantes e intelectuais tomaram a dianteira em lutas políticas e ideológicas cujas reivindicações escancaravam que o centro do capitalismo estava imerso numa densa atmosfera de insatisfação popular. Movimentos de luta pela democratização, pelos direitos individuais e coletivos, e pelo fim da Guerra do Vietnã, eclodiam mundo afora. Em Paris, a completa insatisfação com os padrões obsoletos do ensino tanto ao nível curricular como no dos comportamentos, impulsionou a irrupção de intensa manifestação estudantil pelas ruas da cidade, depois que os estudantes da Universidade de Nanterres, no bairro universitário Quartier Latin, em Paris, ocupou a universidade, no dia 22 de março de 1968. Somada à insatisfação da classe trabalhadora e de setores da classe média, o movimento ganhou adesão de amplos setores da sociedade, com greve geral e intensas manifestações estendendo-se por todo o país e para além das fronteiras francas.

⁴¹ Sobre a biografia de Deleuze e de Guattari, consultamos: *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*, de François Dosse; *O abecedário de Gilles Deleuze*, entrevista a Claire Parnet, em vídeo, Deleuze cita passagens de sua vida, desde a infância; o site “Razão Inadequada”, publicado em <https://razaoinadequada.com/filosofos/deleuze/>, acessado em junho de 2020; o prefácio de Suely Rolnik, no livro *Revolução molecular*, de Guattari. Ver dados bibliográficos destas referências, ao final, em Bibliografia.

concepção teórica e prática do inconsciente-máquina. Do inconsciente esquizofrênico. Então tive a impressão de que era ele que estava adiantado em relação a mim. (Deleuze: 1992 p.26.)

Duas forças, que se encontram e se compõem. Uma, sem lugar algum, a outra, em lugares demais. Guattari, até ali, tinha participado ativamente da política, pela esquerda, e fazendo parte da organização Via Comunista. Contribuiu com diferentes grupos de resistência, ativistas da contracultura e em frentes de oposição. Seu ativismo político transbordava para a psicanálise, campo em que se forma participando dos paradigmáticos seminários de Lacan e na prática da clínica com pacientes diagnosticados esquizofrênicos, principalmente na La Borde, clínica psiquiátrica que ajudou a criar, em 1953, em um pequeno castelo na comunidade de Cour-Cheverny, departamento de Loir-et-Cher, no extremo sudeste da França. Quando do encontro com Deleuze, Guattari já estava num processo de questionamento das teorias e da clínica psicanalítica legadas por Freud e alargadas por Lacan, e, ao mesmo tempo, tentando encontrar um modo de reunir suas experiências advindas dos diferentes campos em que atuava. Segundo Guattari,

Eu precisava não unificar, mas juntar esses quatro modos de vida⁴². Já tinha algumas direções, por exemplo, a necessidade de interpretar a neurose a partir da esquizofrenia. Mas não tinha a lógica necessária à essa junção. Eu havia escrito um texto para a Recherches, “De um signo a outro”, muito marcado por Lacan, porém onde não havia mais significante. No entanto, eu ainda estava emperrado numa espécie de dialética. O que eu esperava do trabalho com Gilles eram coisas como essas: o corpo-sem-órgãos, as multiplicidades, a possibilidade de uma lógica das multiplicidades conectada ao corpo-sem-órgãos. Em nosso livro as operações lógicas são também operações físicas. E o que buscávamos em comum era um discurso ao mesmo tempo político e psiquiátrico, mas sem reduzir uma dimensão à outra. (Deleuze, 1992, p.25)

Se Guattari estava em busca de novos conceitos para orientar suas práticas políticas e psicanalíticas, Deleuze estava interessado nas práticas políticas que escapavam ou contestavam modelos práticos e teóricos tradicionais. A complementaridade como efeito desse encontro oportunizou aos dois doravante parceiros de criação filosófica a produção de uma filosofia prática, ou melhor, uma filosofia política que expõe uma crítica feroz à filosofia idealista e seu assentamento, ou rebatimento, da realidade, em modelos que não correspondem, ou não dão conta de responder às questões reais.

O Anti-Édipo, assim defendemos, corresponde à continuidade das investigações de Deleuze sobre a dominação. Nesse momento de sua produção, e diante da conjuntura massacrante forjada pelo capitalismo, o pensamento do filósofo somado ao pensamento

⁴² Aqui Guattari está se referindo às suas atividades de militante do Via Comunista, de psicanalista da La Borde, de seminarista de Lacan e, por fim de ser “apaixonado, atraído pelos esquizos” (DELEUZE: 2013, p.25).

de Guattari, retoma o problema numa perspectiva psicanalítica, política, cultural e histórica. As formas sociais são máquinas de dominação, que funcionam a partir de um sistema repressivo elementar que conjuga *filiação, aliança e dívida* para controlar todos os elementos que compõem a esfera social, de modo que este não seja dissolvido por outro sistema de controle ainda mais eficiente. Nesta perspectiva, podemos pensar a forma capitalista e sua indispensável relação com a filosofia da identidade e com as ciências que dela derivam, como a forma mais aprimorada da dominação, megamáquina cibernética de controle da produção desejante.

Essa crítica dirige-se não só à psicanálise freudiana e ao capitalismo como também atualiza o duelo entre materialismo e idealismo, entre filosofia da identidade e a filosofia da diferença, na medida que assume uma posição materialista e positiva na proposta de uma teoria do desejo que o compreende como base da produção da realidade. Ela acusa a psicanálise freudiana como mais um saber a se incluir “na obra mais geral da repressão burguesa” (DELEUZE e GUATTARI: 2010, p. 73) e cuja função é impor às subjetividades um modelo artificial e transcendente que potencializa a culpa e o recalque da energia pulsional, a partir do ideal da família burguesa; esta que teria por função, segundo Deleuze e Guattari, serializar a produção de indivíduos para inseri-los no modo de produção do capital.

Para estes autores, Freud é assertivo ao descobrir o inconsciente como uma máquina de produção movida pela pulsão, isto é, pela libido que é pura energia vital. No entanto, Freud teria errado ao interpretar essa máquina na perspectiva do modelo do mito antigo de Édipo⁴³. A esse modelo idealista de Freud, que, para Deleuze e Guattari, reduziria o

⁴³ Que narra a história do filho que mata o pai, casa-se com a mãe e cega a si próprio ao saber de seu infortúnio. Há várias versões do mito de Édipo (em grego *Oidípous*, que quer dizer “Pé Inchado”), dentre as quais, as mais conhecidas são as três tragédias de Sófocles, *Édipo Rei*, *Édipo em Colono* e *Antígona*; e também nas *Fenícias*, de Eurípedes. (KURY: 1999, p. 114 e 115). Não por acaso, no tempo de Freud, a representação da tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles, estava muito em voga, e Freud, segundo seus biógrafos, teria sido assíduo frequentador dos espetáculos, numerosos em sua época. Iluminado pela representação da trágica sina de Édipo, o psicanalista constrói a ideia de relacionar o desejo sexual inconsciente pela mãe, ou pelo pai - desejo que é proÍdemo socialmente de ser realizado e por isto é recalçado - com a origem dos sofrimentos psíquicos. Nas palavras do próprio Freud, em sua obra *A interpretação dos sonhos*, vemos as justificativas para sua teoria inspirada no mito: “Se Oedipus Rex comove tanto uma plateia moderna quanto fazia com a plateia grega da época, a explicação só pode ser que seu efeito não está no contraste entre o destino e a vontade humana, mas deve ser procurado na natureza específica do material com que esse contraste é exemplificado. Deve haver algo que faz uma voz dentro de nós ficar pronta a reconhecer a força compulsiva do destino no Oedipus, ao passo que podemos descartar como meramente arbitrários os desígnios do tipo formulado em die Ahnfrau [de Grillparzer] ou em outras modernas tragédias do destino. E há realmente um fator dessa natureza envolvido na história do Rei Édipo. Seu destino comove-nos apenas porque poderia ter sido o nosso - porque o oráculo lançou sobre nós, antes de nascermos, a mesma maldição que caiu sobre ele. É destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e

inconsciente a um “tipo de nauseante triângulo artificial que asfixiava toda a sexualidade como produção de desejo, para refazer de uma nova maneira um “sujo segredinho”, o pequeno segredo familiar, um teatro íntimo” (Idem, 2010, p.70), os parceiros franceses irão contrapor outra ideia: a de que o inconsciente funciona como máquina, como usina de produção da realidade, e não como teatro. O triângulo edípico que Freud extrai do mito é denunciado pela crítica do *AE* como sendo mais um mecanismo de controle, de recalque e de repressão das máquinas desejantes; mais uma das tecnologias fabricadas pela máquina capitalista, por sua lógica de expropriação das forças produtivas para a acumulação do capital. Freud identifica essa estrutura de dominação, mas ao invés de denunciá-lo, o psicanalista, como dizem Deleuze e Guattari, “apoia o movimento”. É contra o Édipo dominado pelo sistema capitalista que os autores se amotinam, para denunciar, com Marx, que a lógica capitalista e dominante não apenas é injusta do ponto de vista de quem produz em relação a quem lucra com a produção, ela é, também, produtora de máquinas, como a psicanálise, máquinas que operam sob a lógica do controle⁴⁴ e para sua manutenção. O *AE* insurge contra esse modelo interpretativo e artificial da psicanálise e também o denuncia como mais um dos artifícios do sistema capitalista para controlar, expropriar e modelar o mundo - a sua energia mais vital que é o desejo, que anima todo ser que vive, e que, porque vive, produz existência - à sua imagem e semelhança, de forma a imprimir no mundo, desde as relações mais íntimas e de âmbito “privado”, a família nuclear, até as macroestruturas de controle como o mercado e o Estado, a sua lógica perversa. Lógica que penetra em todas as práticas da sociedade moderna, inclusive e sobretudo na política. A propósito, não se trataria de denunciar a psicanálise idealista como um aparato ideológico, mas como um dispositivo técnico e preciso, de funcionalidade, e que opera no processo de alienação do indivíduo de forma a desfigurar sua produção desejante assentando-a nas engrenagens da sociedade capitalista. A esse respeito, Deleuze, em entrevista sobre o *AE*, diz o seguinte:

Chamamos idealismo da psicanálise, todo um sistema de assentamentos, de reduções na teoria e práticas analíticas: redução da produção desejante a um sistema de representações ditas inconscientes, e a formas de causação, de expressão e de compreensão correspondentes; redução das fábricas do inconsciente a uma cena de teatro, Édipo, Hamlet; redução dos investimentos

nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai. Nossos sonhos nos convencem de que é isso o que se verifica. O Rei Édipo, que assassinou Laio, seu pai, e se casou com Jocasta, sua mãe, simplesmente nos mostra a realização de nossos próprios desejos infantis.”(FREUD: 1969, p. 224)

⁴⁴ Mais adiante desenvolveremos melhor a ideia de uma lógica do controle, quando formos abordar a lógica de composição do conceito de máquina desejante.

sociais da Ildemo aos investimentos familiares; assentamento do desejo sobre as coordenadas familiares, ainda o Édipo. (Deleuze: 2013, p. 27).

De todo modo, o encontro com Guattari no cenário de densa guerra do capital, possibilitou a Deleuze tomar a política como objeto maior de seu interesse filosófico à época.

Não é um comitê de sábios, comitê moral e pseudocompetente, que precisamos, mas de grupos de usuários. É aí que se passa do direito à política, passagem que eu mesmo fiz com Maio de 68, à medida que tomava contato com problemas precisos, graças a Guattari, a Foucault, a Elie Sambar. O *anti-Édipo* foi todo ele um livro de filosofia política. (DELEUZE: 2013, p. 214).

E ainda,

Maio de 68 é da ordem de um acontecimento puro, livre de qualquer causalidade normal ou normativa. A sua história é uma “sucessão de instabilidades e de flutuações amplificadas”. Houve muitas agitações, gesticulações, falas, besteiras, ilusões em 68, mas não é isso que conta. O que conta é que foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse, de repente, o que ela tinha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa. É um fenômeno coletivo na forma de: “Um pouco de possível, senão eu sufoco...” O possível não preexiste, é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma nova existência, produz uma nova subjetividade (novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho...).

Vale ressaltar que o *Anti-Édipo* faz coro com *O capital*, de Marx. Ambas são obras que decifram a lógica do capitalismo, seu modo de funcionamento, suas leis. Mas a primeira deriva da segunda e tenta ir além, buscando decodificar o modo como o capitalismo incide seus códigos sobre as subjetividades - vistas nesta obra como a própria infraestrutura do real - e como o desejo produz a realidade, inclusive a própria sociedade capitalista e suas máquinas de repressão e controle. Como veremos, para Deleuze e Guattari o desejo é a própria infraestrutura social e ela produz, inclusive, os próprios processos de dominação.

CAPÍTULO IV

Desejo e Natureza

4.1. Máquina desejante

O primeiro movimento com o qual nos deparamos no *Anti-Édipo*⁴⁵ é ontológico e funcionalista⁴⁶. Uma ontologia que, em poucas linhas, se impõe sob a afirmação de que tudo é máquina funcionando em toda parte. Máquinas conectadas a máquinas; máquinas de máquinas. Não é uma representação, não é um “como se fosse”, não é uma metáfora. O mundo, para Deleuze e Guattari, é maquinico, e as máquinas que produzem a existência do mundo funcionam a partir de um mesmo princípio que é de fluxo e corte. Algo flui e algo corta o fluxo. Esse princípio binário do funcionamento das máquinas acopla as máquinas umas às outras. Máquinas acopladas em máquinas, pequenas máquinas; para

⁴⁵ A obra, divide-se em quatro capítulos e um apêndice. Esta pesquisa, por escolhas formais, prioriza a leitura do primeiro e do terceiro capítulos.

⁴⁶ Aqui precisamos fazer uma ressalva quanto aos termos “ontologia” e “funcionalismo” que estamos utilizando. Novamente, a questão se há uma ontologia em Deleuze, como quer Hardt, ou se não há, como propõem outros pesquisadores de sua obra (como François Zourabichvili, p. ex.), não é o caso de se defender, ao menos por enquanto. Mas quando Deleuze ensina sobre o projeto de uma ontologia pura em Espinosa (CS, 2009, p 125), ele vai chamar a atenção para o novo sentido que a ontologia ganha com este pensador: “A Ontologia pura de Spinoza se apresenta como a posição única absolutamente infinita, é o ser. O ser enquanto ser. Desde então, os entes não serão os seres, serão o que Spinoza chama de modos, os modos da substância absolutamente infinita. E o que é um modo? É uma maneira de ser. Os entes ou os existentes não são os seres, eles somente têm como ser a substância absolutamente infinita. Desde então, nós que somos os entes, nós que somos os existentes, nós não seremos os seres. Nós seremos as maneiras de ser dessa substância.”(DELEUZE: 2009, p. 125). Assim, considerando nosso método, podemos pensar, ao menos nesta nossa leitura do *AE*, que se há uma ontologia em Deleuze, ela de maneira alguma se define pelo sentido tradicional da ontologia, ou melhor, da identidade do ser. Trata-se de uma ontologia dos modos do ser da substância, como quer Espinosa, e que aqui estamos chamando de força. Como a força, que é a substância infinita (Deus) que se exprime de infinitos modos existentes e se autoproduz. Uma ontologia dos modos de ser requer um procedimento de análise que se volta para o funcionamento dos modos, como os modos funcionam. Um funcionalismo não como queriam os funcionalistas opositores do evolucionismo do início do século XX, cujo método era destacar a função de um fato social (Durkheim) na formação das grandes estruturas sociais. Devemos entender o termo funcionalismo, aqui empregado, como Deleuze mesmo propõe: “Somos puramente funcionalistas: o que nos interessa é como alguma coisa anda, funciona, qual a máquina. Ora, o significante ainda pertence ao domínio da questão “o que isto quer dizer?” é esta questão mesma enquanto questão interdita. Mas para nós o inconsciente não quer dizer nada. A linguagem tampouco. O que explica o fracasso do funcionalismo, é que tentaram instaurá-lo em domínios que não são os seus – grandes conjuntos estruturados: estes não podem forma-se, não poder ser formados da mesma maneira que funcionam. Em compensação, o funcionalismo impera no mundo das micromultiplicidades, das micromáquinas, das máquinas desejantes, das formações moleculares. Neste nível as máquinas não são qualificadas como isto ou aquilo, como uma máquina linguística por exemplo; há elementos linguísticos em qualquer máquina, junto com outros elementos”. (DELEUZE: 2013, p. 33 e 34). Tentamos empregar, por ora, nesta análise, que o mundo e os objetos do mundo (sem totalidade e sem fim) são forças; forças que se encontram e se transformam, mudam de estados, formando outras forças. Pensar e descrever o mundo (atitude filosófica) implica em observar os modos como essas forças existentes funcionam, produzindo o mundo. Trata-se, em verdade, de um microfuncionalismo, pois apreende as microfunções das pequenas máquinas as quais constituem a máquina no interior da própria máquina.

cada máquina-órgão uma máquina-fonte, ou máquina-energia, uma que faz fluir e a outra que corta o fluxo.

Como não poderia deixar de ser, o primeiro movimento da obra é também um movimento duplo. Deleuze e Guattari apresentam seus próprios termos negando os termos da ontologia idealista. O movimento vai do afeto à produção e à teoria; da efetuação à abstração, e não o contrário. “O presidente Schreber sente algo, produz algo, e é capaz de fazer a teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquina e não metáforas” (DELEUZE E GUATTARI: 2010, p.11). Tal como se vê na *Ética*, de Espinosa, e n’*A ideologia Alemã*, de Marx, há, nessa definição do mundo, de Deleuze e Guattari, um duplo movimento, de afirmação e de negação, ao mesmo tempo. Afirmação de um modo de pensar o existir como produção, como aquilo que existe no efetuar-se de suas forças; e de negação do idealismo e de seus métodos de representação. O mundo é o efeito da ruidosa atividade das máquinas, e não uma fantasmagoria metafísica. No *AE* tudo é máquina conectada, a natureza, o indivíduo, a sociedade são máquinas de produção do real, e não unidades autônomas e/ou independentes.

O segundo movimento realça o duplo movimento anterior, e traça mais duas linhas intensivas que conectam a dupla crítica que já no título da obra se insinua. A crítica ao capitalismo e a crítica à psicanálise idealista tomam contornos claramente espinosista e marxista, em seu ataque. Os autores utilizam o modelo do inconsciente esquizofrênico – justamente, e não por acaso, o que Freud sempre se recusou a analisar⁴⁷ - para descrever o modo como funcionam as máquinas que produzem realidade. Ao mesmo tempo, eles desmontam a lógica do sistema Édipo da psicanálise freudiana - o triângulo da família nuclear, papai-mamãe-eu que assenta toda a produção desejante neste modelo – demonstrando como ela funciona enquanto máquina de repressão, padronização e controle dos fluxos desejantes. Aqui já se faz notar em que medida a lógica do complexo de Édipo coaduna com a lógica do modelo econômico capitalista⁴⁸.

⁴⁷ “Porque, afinal, e não é preciso esconder isso, Freud não gosta dos esquizofrênicos, não gosta da sua resistência à edipianização, e tende sobretudo a tratá-los como bestas: diz que tomam as palavras por coisas, que são apáticos, narcísicos, desligados do real, incapazes de transferência, que eles se assemelham a filósofos, [31] “semelhança indesejável” (DELEUZE E GUATTARI: 2010, P.40).

⁴⁸ O esquizofrênico como modelo da lógica da produção desejante, e a psicanálise freudiana como modelo da lógica da repressão do desejo. Lógica que coaduna com a lógica do modelo econômico capitalista, pois funciona como máquina de padronização dos fluxos desejantes. Este argumento será desenvolvido mais adiante, quando o conceito de *socius* será examinado enquanto máquina de controle dos fluxos desejantes e como a axiomática do capital se apropria da produção desejante ao mesmo tempo em que a controla, para que ele mesmo, o *socius* capitalista, não seja ameaçado de extinção.

Vejamos, primeiro, como essa crítica dirige-se à psicanálise a partir de um fundo espinosista, com a ideia de um inconsciente produtivo. Em seguida, busquemos por seu avanço na crítica ao capitalismo, a partir de um fundo claramente marxista e que adota, inclusive, a noção de Marx sobre o processo de produção em geral para descrever o funcionamento das máquinas desejantes. Ressaltamos que manteremos nosso foco apenas nos aspectos que queremos realçar para sublinhar que o *Anti-Édipo*, ao estabelecer que o desejo é produtivo e que toda formação social segrega a produção desejante, Deleuze e Guattari fiarão as linhas com as quais o conceito de sociedade de controle será tecido.

Qual a diferença entre o neurótico deitado no divã do psicanalista e o esquizofrênico que passeia ao ar livre? É que um está fixado no processo de representação dos códigos sociais pelo psicanalista; o outro está solto no mundo, efetuando com o mundo as forças que o compõe enquanto ser que existe. Para o esquizofrênico não existe um dentro e o fora, ou um eu e o outro, um sujeito e uma natureza exterior ao eu; não há personificação do eu reduzido, nem do papai, com seus índices de poder, nem da mamãe com seus índices que supostamente o eu masculino estaria ligado por uma relação Ideminal-sexual. Isto não quer dizer que Deleuze e Guattari querem fixar a esquizofrenia em um polo naturalista (p.14). O que os autores pretendem, e efetuam, ao escolherem o esquizofrênico como modelo para explicar a máquina desejante, é demonstrar que o esquizofrênico vive um processo de produção. E esse processo, como veremos, é o mesmo processo de produção em geral que Marx define, isto é, uma produção que é, ao mesmo tempo, produção de produção, produção de distribuição e produção de consumo. Na descrição do processo de produção das máquinas desejantes, vemos, pois, imanência e materialismo se conectarem e darem consistência ao conceito de máquina desejante. Retomemos esse agenciamento deleuze-guattariano, de apropriação da ideia marxiana e sua aplicação na descrição do processo de produção da máquina desejante. Mas antes, realça-se que, o modelo do inconsciente esquizofrênico, no modo como Deleuze e Guattari o descrevem, tem a marca da concepção de Espinosa sobre a natureza (Deus, a substância infinita) como o ser de produção. O esquizofrênico, tal como a natureza, nada tem a ver com representações; todas elas, o eu, o papai, a mamãe, isto é, o triangulo edipiano da doutrina freudiana (mas poderia ser também a Santíssima Trindade) “estão aquém, além atrás, sob, alhures” (p. 39) mas não no esquizofrênico.

Na concepção de Deleuze e Guattari, o esquizofrênico não é um polo naturalista da natureza, mas a própria natureza desempenhando seu processo de produção. “Ele não vive

a natureza como natureza, mas como *processo de produção*” (p.12). O artifício do psicanalista - o sistema Édipo, idealizado por Freud, que representa o triângulo familiar burguês papai-mamãe-eu, dentro do qual, ou de qualquer outro, o esquizofrênico não se enquadra; o esquizofrênico sequer se identifica com um sujeito enraizado e modelizado por qualquer instituição social. Papai-mamãe-eu, essa fórmula trinitária⁴⁹ da psicanálise idealista freudiana, nada significa para o esquizofrênico. Retomemos um fragmento de Lenz, obra de Georg Büchner⁵⁰, muito citada no *Anti-Édipo*, por descrever o modo como o esquizofrênico se compõe com as forças da natureza.

Sentia dever atrair para si a tempestade, receber todas as coisas; estendia-se na terra, cavava uma passagem no universo: sentia então uma volúpia que acabava por ser dolorosa. Ou detinha-se, pousava a cabeça na relva e semicerrava os olhos: tudo então se afastava, a terra recuava, diminuía, como um planeta errante, e depois mergulhava num qualquer rio sussurrante, cuja água clara se desfazia a seus pés. Mas não eram mais que instantes; levantava-se, portanto o espírito claro, firme, calmo, como se um jogo de sombras lhe tivesse passado diante dos olhos -, de nada mais se lembrava. (BÜCHNER: 1994; p.25)

O esquizofrênico mobiliza suas forças com a natureza, efetuando, com elas, as suas sensações de prazer, de dor, de conforto, de fazer parte de um corpo, o corpo da terra, o corpo do universo em seu contínuo existir e que é pura produção de forças. “Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejanças, as máquinas

⁴⁹ Nesta passagem, (p.39) Deleuze e Guattari comparam o método freudiano do complexo de Édipo, isto é, a estrutura triádica que fixa o indivíduo na relação papai-mamãe-eu, com a fórmula trinitária que Marx critica nos economistas idealistas; a ideia de que, segundo eles, o processo de produção em geral estaria fixado na trindade capital-terra-salário. Nela, os economistas idealistas, cujas teorias econômicas atendem aos interesses da classe dominante, fica escamoteada a forma principal que caracteriza a sociedade capitalista e que é a mais-valia, isto é, a fonte primária da produção de lucro da qual apenas o capitalista extrai e usufrui de todos os valores que tal fonte lhe fornece. (Cf. Capital, 1999; “ Volume III, part VII, chapter 48. The trinity formula, p. 590). Segundo Deleuze e Guattari, “Não há diferença profunda entre o falso materialismo e as formas típicas do idealismo. A teoria da [30] esquizofrenia está marcada por três conceitos que constituem a sua fórmula trinitária: a dissociação (Kraepelin), o autismo (Bleuler), o espaço-tempo ou o ser no mundo (Binswanger). O primeiro é um conceito explicativo que pretende indicar a perturbação específica ou a deficiência primária. O segundo é um conceito compreensivo que indica a especificidade do efeito: o próprio delírio ou o corte, “o desligamento da realidade acompanhado por uma predominância relativa ou absoluta da vida interior”. O terceiro é o conceito expressivo, que descobre ou redescobre o homem delirante no seu mundo específico. Os três conceitos têm em comum reportar o problema da esquizofrenia ao eu, por intermédio da “imagem do corpo” (último avatar da alma, em que se confundem as exigências do espiritualismo e do positivismo). No entanto, o eu é como papai- -mamãe — e há muito que o esquizo já não acredita nisso. (DELEUZE E GUATTARI: 2010, p.40).

⁵⁰ Deleuze e Guattari mobilizam inúmeros casos que mostram o fluxo da esquizofrenia. O que aqui estamos chamando de casos consiste em diversidades de modos de expressão do invariante sistema fluxo-corte. Este invariante pode ser notado tanto no diário do bailarino russo, quanto numa espécie de mesa, ou nas cartas e textos de Artaud, ou na fórmula estrutural do sistema de parentesco descrito por Lévi-Strauss, ou mesmo no próprio capitalismo.

esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer” (DELEUZE, GUTTARI, Idem, p.12).

Para Deleuze e Guattari o inconsciente é feito de máquinas as quais, como todas as outras máquinas, funcionam pelo princípio binário de fluxo e corte. O que a psicanálise freudiana faz, ao identificar o desejo como motor dessa máquina, que é a *Idemo*, a energia pulsional, é tentar reprimir seus fluxos para que eles não ameacem a estabilidade do corpo físico, mental, individual e social. Por isso que o Édipo psicanalítico, para Deleuze e Guattari, pressupõe “uma fantástica máquina de repressão” (p.13). Repressão dos fluxos desejanter produtores de realidade.

Em oposição à imagem do neurótico do divã, Deleuze e Guattari evocam a imagem do esquizofrênico, que, no seu sofrimento psíquico, envereda-se pelas linhas das paisagens, produzidas pelas forças da natureza. Os passeios ao ar livre o põem em contato direto com essas forças. O esquizofrênico é indiferente às representações sociais que tentam enquadrá-lo em papéis socialmente determinados e fixos: a criança bem comportada, o jovem promissor, o esposo-pai trabalhador e honesto, ou a esposa e/ou filha “bela, recatada e do lar”⁵¹, ou, seja lá qualquer outra representação que o fixe em padrões de comportamentos e sociabilidades. Os tipos ideais da família burguesa, os padrões sociais pré-estabelecidos, as regras e ritos do convívio coletivo não funcionam com o esquizofrênico. E, ao contrário do neurótico do divã, que sofre por ser ou por não ser fixado nestes papéis - e que encontra no psicanalista freudiano (mas pode ser também no padre, no pastor, no chefe de departamento, no líder comunitário, no juiz, no professor, ou em qualquer relação de mando e obediência) aquele que vai restituir o seu “eu desviante”, fixando-o em papéis sociais os quais ele quer se limitar, para garantir-lhe um “convívio normal” consigo mesmo e com a sociedade - o esquizofrênico, por seu modo, não há limites.

Não há limites porque os fluxos do seu inconsciente não cessam de produzir novos fluxos, sem que nenhuma figura, real ou imaginária, seja percebida unicamente, ou fixada em um único sistema de representação. Qualquer objeto, real ou imaginário, pode ser deslocado,

⁵¹ Imagem da mulher descrita pela revista *Veja*, referindo-se à Marcela Temer, esposa do então vice-presidente do Brasil, Michel Temer. In *Bela, recatada e do lar: uma análise discursiva das posições-sujeito da mulher na revista Veja*,

Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/entretextos/article/view/27917>, acessado em 07/07/2020. Último acesso em 02/02/2021,.

de um sistema para outro, sem uma ordem de necessidade orientada para um fim. No esquizofrênico, corpo e mente, natureza e cultura, eu e não-eu, interior e exterior não estão separados. Viver, para o esquizofrênico, constitui um processo de produção, sem um propósito específico. Não existe separação, no esquizofrênico, entre ele e o mundo. Ele e a natureza compreendem um mesmo processo, o próprio processo de produção das máquinas que efetuam a existência de tudo o que há no mundo. *Homo Natura*, dirão os autores. Esse modo pelo qual Lenz - e outros tantos personagens e objetos esquizofrênicos, históricos ou literários⁵², que o *AE* seleciona - se relaciona com a natureza, exemplificaria, segundo Deleuze e Guattari, o modo como a máquina desejanter, que é máquina universal (no *AE*) funciona, e que consiste em operar as próprias forças do existir, sem fixar um sentido, uma meta ou um fim.

O inconsciente esquizofrênico se contrapõe, conceitualmente, ao inconsciente psicanalítico, porque, para Deleuze e Guattari, o esquizofrênico exprime como funcionam as máquinas desejanter, seu processo universal de produção; e como o Édipo freudiano não funciona, no esquizofrênico, enquanto máquina de repressão dos fluxos por seu método de fixação. A crítica à psicanálise idealista aparece já nesse início – e em muitos momentos da obra – quando Deleuze e Guattari afirmam que “acredita-se muitas vezes que Édipo é fácil, que é dado. Mas não é assim. Édipo supõe uma fantástica *máquina de repressão*” (ibid. p.13).

E é exatamente neste ponto que os autores conectarão as duas críticas – ao capitalismo e à psicanálise/idealismo – tendo como zona de vizinhança do conceito a definição de natureza como processo de produção que efetua a realidade, em Espinosa, - assim defendemos - e a definição, de Marx, do processo de produção em geral. Como se verá, adiante, tanto as linhas da imanência, as noções de produção e força, como as linhas do materialismo e a noção de processo de produção em geral, serão tramadas na urdidura do conceito de máquina desejanter. Antes de passarmos a ele, convém ressaltar, de passagem, um outro aspecto de crítica ao idealismo.

Trata-se da rejeição à autoridade que a linguagem assume, no início do século XX, em todos os domínios do conhecimento e, principalmente, na filosofia. Deleuze e Guattari

⁵² No caso de Lenz é um duplo personagem esquizofrênico, histórico e literário. O Lenz histórico é Jakob Michael Reinhold Lenz (1751-1792) poeta e dramaturgo alemão, do século XVIII; e o Lenz literário é um personagem inspirado na vida deste poeta, quando este fora acometido pela loucura; escrito por Georg Büchner (1813-1837).

não foram capturados pela *linguistic turn*⁵³. Longe disto, a obra, ao longo de todo o passeio que realiza - ela também, enquanto uma máquina esquizofrênica - engendra uma composição de forças com a filosofia da imanência e com o materialismo, que se contrapõe ao pensamento que atribui ao significante um valor absoluto e a ele confere uma posição hierárquica no processo de conhecimento e realização do real. Mas, este é mais um desdobramento da crítica deleuze-guattariana que convém uma abordagem em outro momento, dadas as complexas contraposições às teorias da linguagem com as quais trava instigante debate, e que, muito embora seja de grande importância, por isto mesmo deve, tal debate, ser estudado com mais tempo e rigoroso cuidado. Quisemos apenas destacar que à medida em que o livro avança na apresentação de suas teses, novas camadas são lançadas na composição do *Anti-Édipo*, mantendo sempre esses três traços intensivos que é de negação do ideal/transcendente e de afirmação da imanência pela via do materialismo⁵⁴. Uma dupla operação que nega o inconsciente como teatro, como representação, e em seu lugar instaura uma complexa usina de produção desejante.

4.2. Produção, distribuição e consumo: o funcionamento

Lembremos que, em Marx, o processo de produção em geral é composto por três esferas de produção que não são autônomas e nem independentes umas das outras. Ao contrário, a produção, a distribuição e o consumo são, imediatamente, produção de produção,

⁵³ A virada linguística foi impulsionada, no início do século XX, tanto na filosofia como nas ciências humanas, quando aparecem duas obras que colocam em perspectiva um determinismo lógico da linguagem. Na filosofia, Wittgenstein com seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, de 1921. Na linguística, as teses de Ferdinand de Saussure, publicadas sob o título *Cours de linguistique générale*. (Charles Bailly e Albert Sechehaye em colaboração com Albert Riedlinger, em 1931). Deleuze e Guattari assumem posição crítica à tais concepções, relacionando-as ao modelo idealista da psicanálise freudiana. Em *Mil Platôs*, os autores conferem mesmo valor crítico a ambas: “Vejam a Psicanálise e a Linguística: uma só tirou decalques ou fotos do inconsciente, a outra, decalques ou fotos da linguagem, com todas as trações que isto supõe (não é de espantar que a Psicanálise tenha ligado sua sorte à da Linguística).” (DELEUZE E GUATTARI: 1995, p.22).

⁵⁴ Deveríamos aprofundar um pouco mais este argumento, e entrar na tese deleuziana do empirismo transcendental, ainda que somente para indica-la. Mas, como indicar tal tese sem adentrar a filosofia de Kant e Bergson, lá nos termos aonde Deleuze rapta os argumentos com os quais tramará sua lógica da diferença? Uma carta do filósofo, ao menos para marcar, nesta nossa passagem, que há toda uma teoria de Deleuze articulando as teses que apontam para essa relação entre a experiência e o campo transcendental. “La première idée d’un empirisme transcendental est que les conditions de l’expérience sont conditions de l’expérience réelle. C’est déjà d’une certaine façon la réclamation des post-kantiens. Mais il semble que la découverte de condition de l’expérience réelle, avec le changement qui en découle dans le concept de condition, sera fait sous un tout autre horizon : c’est-à-dire Bergson, d’où mon livre sur Bergson..” Carta para Joseph Emmanuel Voeffrey, de 25/01/1982, publicada em *Lettres et Autres Textes* (2015, p. 90).

produção de distribuição e produção de consumo. De modo que tudo é, - como bem já notava Espinosa - produção, e essa produção, como descreveu Marx, se realiza pela vida genérica que efetua o existir.

Da mesma maneira, Deleuze e Guattari denunciam o erro da fórmula trinitária, e não menos idealista e fetichista da psicanálise freudiana. Como veremos, a proposta do *AE* é mostrar o erro de Freud, e a que lógica sua teoria está submetida, ao elaborar um modelo que, mais que interpretar as forças do desejo, quer fixá-las, contê-las, recalá-las. Retomemos essa crítica marxista, agora nos termos do *Anti-Édipo*, e que aparece em seu terceiro movimento de composição do conceito de máquina desejante, intitulado “Natureza e Indústria: o processo” (p.14).

O inconsciente esquizofrênico, para Deleuze e Guattari, funciona seguindo o mesmo processo de produção em geral mostrado por Marx. Ou seja, aquelas esferas que os economistas idealistas tomavam como relativamente autônomas e independentes e que Marx lhes corrigia afirmando que são movimentos de um mesmo processo que é o processo de produção em geral, Deleuze e Guattari efetuam a mesma operação de Marx, para explicar o processo de produção da máquina desejante.

É que, na verdade — na ruidosa e obscura verdade contida no delírio — não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam [10] diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção. De modo que tudo é produção: produção de produções, de ações e de paixões; produções de registros, de distribuições e de marcações; produções de consumos, de volúpias, de angústias e de dores. Tudo é de tal modo produção que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos. (Idem. p.14)

Esse processo de produção das máquinas desejantes, para Deleuze e Guattari, tem três sentidos, do mesmo modo que em Marx. O primeiro, que insere a distribuição e o consumo no próprio processo de produção. (Idem.). O segundo sentido de processo não distingue homem e natureza, “homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto etc.), mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto” (Idem.). E o terceiro sentido de processo é o que o faz tender para sua própria efetuação, ou seja, o processo não visa uma meta, um fim ou uma continuidade ao infinito, mas apenas o seu efetuar-se, realizando a sua autoprodução. A

noção de inconsciente esquizofrênico a partir da matriz da imanência e do materialismo⁵⁵ fica claramente estabelecida neste movimento do *AE*, na seguinte passagem:

A produção como processo excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente. Eis porque a produção desejante é a categoria efetiva de uma psiquiatria materialista, que situa e trata o esquizofrênico como *Homo natura*. (Idem. p15) [] Na esquizofrenia é como no amor: não há especificidade alguma e nem entidade esquizofrênica; a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como “realidade essencial do homem e da natureza”. (ibid. p.16).

Essa passagem indica os próximos movimentos do *AE* na composição do conceito de máquina desejante. Antes de avançarmos para a noção de desejo como princípio imanente da produção, recapitulemos as passadas anteriores.

Vimos, até aqui, que 1) o funcionamento da máquina desejante é universal, isto é, para todas as máquinas um mesmo princípio; 2) funcionamento que se dá por um princípio binário de fluxo e corte; 3) por meio de um processo que é ao mesmo tempo de produção, distribuição e consumo da própria produção; 4) o processo da produção primária é esquizofrênico, tanto na natureza como no humano; 5) a esquizofrenia enquanto processo não busca uma meta ou um fim, mas apenas efetuar-se. Vimos, também, que o *AE*, em seus três primeiros movimentos, critica o idealismo de Freud, o seu esquema Édipo que fixa o inconsciente e seus fluxos desejantes na triangulação nuclear da família burguesa, e, em contraposição, afirma um materialismo do processo de produção desejante, a partir da ideia de que o desejo é fluxo de energia que produz a realidade.

De agora em diante iremos traçar um resumo das três sínteses que engendram conceitualmente a lógica da máquina. Elas são essenciais para a compreensão tanto do processo de produção e dominação do próprio desejo quanto para o entendimento de cada parte da obra e as relações entre estas. Vamos nos ater especificamente ao que interessa destacar nesta nossa leitura, que é o conceito de desejo com o causa ativa da produção do real, por conseguinte, como o produtor universal do social e de seus dispositivos de

⁵⁵ Em *Psicologia do inconsciente*, Karl Jung, ao definir o conceito de processo individuação, mostra claramente o dispositivo da cura da psicanálise o qual Deleuze e Guattari contestam. Segundo Jung, “A função transcendente não se desenvolve sem meta, mas conduz à revelação do essencial no homem. No início não passa de um processo natural. Há casos em que ela se desenvolve sem que tomemos consciência, sem a nossa contribuição, e pode até impor-se à força, contrariando a resistência do indivíduo. O sentido e a meta do processo são a realização da personalidade originária, presente no germe embrionário, em todos os seus aspectos. É o estabelecimento e o desabrochar da totalidade originária, potencial. Os símbolos utilizados pelo inconsciente para exprimi-la são os mesmos que a humanidade sempre empregou para exprimir a totalidade, a integridade e a perfeição; em geral, esses símbolos são formas quaternárias e círculos. Chamei a esse processo de processo de individuação.” (JUNG: 1980, p. 98)

organização, repressão e controle. Trata-se, portanto, de uma investida, de nossa parte, ainda muito superficial diante das complexas engrenagens conceituais que o *AE* engendra. Buscamos marcar minimamente a repetição do problema da dominação, nesta que é a primeira de uma série de produções conceituais em que o filósofo – assim defendemos – escolhe este problema como um dos protagonistas de sua criação filosófica no campo da política. Essa personagem, a “dominação”, no *Anti-Édipo*, é vista a partir de uma lógica que busca descrever os mecanismos do processo de produção e de sistematização da dominação do desejo. O desejo, o inconsciente desejante, é, ao mesmo tempo, o produtor universal da realidade e dos processos de dominação de seu próprio processo produtivo.

As sínteses produtivas do processo desejante, como veremos a seguir, é a descrição do próprio funcionamento do processo produtivo do desejo, numa escala molecular, microscópica, micropsíquica. Depois, essas sínteses serão descritas numa escala molar, abrangente e histórica, como espécie de um apêndice da produção interior do desejo, e que funciona tomando proveito dessa produção. Como buscaremos marcar, cada forma de sociedade, num dado período histórico, é uma máquina social desejante e de dominação das máquinas desejantes.

4.3. Conexão: primeira síntese passiva do desejo

A primeira síntese do processo de produção desejante, conforme Deleuze e Guattari, é a síntese produtiva ou a produção de produção, e ela funciona por conexão, de forma linear e por todas as direções. Mas o que conectam essas máquinas? O que faz com que os acoplamentos ocorram? Segundo os autores do *AE*, é o desejo. “O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta” (p.16). Os objetos que a síntese conectiva junta são sempre objetos parciais, ligados um no outro, por outros objetos também parciais e com suas máquinas de fluxo e corte. A síntese conectiva do desejo junta esses objetos, inserindo cada um no próprio produzir. Por esta razão, a primeira síntese do inconsciente maquínico tem por função inserir a produção no produzir. “A regra de produzir sempre o produzir, de inserir o produzir no produto, é a característica das máquinas desejantes ou da produção primária: produção de produção.” (p.180). Essa síntese é operada pela conjunção “e”: e isso e aquilo e aquilo outro... sempre numa linearidade e para toda e qualquer direção. Esta primeira síntese, que é conectiva,

de produção de produção, Deleuze e Guattari denominam *Lldemo*. A descrição formal desta síntese, diz respeito à esfera da produção do processo geral de produção, tal como vimos em Marx. E, como veremos adiante, ela se desdobrará em outras duas sínteses, e que dizem respeito as esferas do registro (distribuição) e do consumo.

4.4. Disjunção: segunda síntese passiva do desejo

Segunda síntese do processo de produção maquínico do desejo, denominada de síntese disjuntiva ou de produção de registro, é marcada pela disjunção “ou”. Sua característica é a produção de registro. Na lógica clássica a operação deste termo, síntese disjuntiva, é de negação de uma das duas possibilidades: Ou isto, ou aquilo. Aqui, em Deleuze e Guattari, ela assume outro estatuto. Não é negativa nem exclusiva. A síntese disjuntiva é de inclusão e é positiva, isto é, ela produz. Esta operação do termo é crucial para entendermos a maquinaria conceitual do AE. Segundo François Zourabichvili⁵⁶, a síntese disjuntiva é o principal operador de toda a filosofia de Deleuze. Dela também podemos depreender o mesmo movimento que vimos marcando, qual seja: o de ataque à lógica da identidade cujos termos sempre remetem ao sentido de fechamento, de fixação, representação e totalidade, para, num contragolpe, lançar sua proposta de uma lógica da multiplicidade. Esta síntese insere, na síntese linear anterior, isto é, na síntese conectiva de produção, um terceiro termo que Deleuze e Guattari chamam de *corpo sem órgãos*⁵⁷. Segundo os autores,

⁵⁶ La synthèse disjonctive (ou disjonction incluse) est l'opérateur principal de la philosophie de Deleuze, le concept signé entre tous. Il importe peu qu'elle soit un monstre aux yeux de ceux qu'on appelle les logiciens: Deleuze, qui définissait volontiers son propre travail comme l'élaboration d'une « logique », reprochait à la discipline institutionnalisée sous ce nom de réduire abusivement le champ de la pensée en le bornant à l'exercice puéril de la reconnaissance, et de justifier ainsi le bon sens satisfait et obtus aux yeux duquel tout ce qui de l'expérience ébranle les deux principes de contradiction et du tiers-exclu est pur néant, et vaine toute entreprise d'y discerner quoi que ce soit (QPh, ch. 6). François Zourabichvili, *Le vocabulaire Deleuze*, p. 81.

⁵⁷ Corpo sem órgãos é um termo inventado pelo ator e poeta francês Antonin Artaud e que aparece em uma gravação radiofônica por ele denominada de *Pour en finir avec le jugement de dieu* (1947). Em Deleuze o termo aparece pela primeira vez em sua obra *Lógica do sentido* (1969). Em *Mil platôs*, os autores dedicam um “platô da obra” ao termo, e, em uma de suas passagens, assim o definem: “Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o CsO não é uma cena, um lugar, nem mesmo um suporte onde aconteceria algo. Nada a ver com um fantasma, nada a interpretar. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num spatium ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau — grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = O, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero”. (DELEUZE, GUATTARI: 1996: p.13, in: “28 de novembro de 1923 – Como criar para si um Corpo Sem Órgão”).

O corpo sem órgãos é o improdutivo; no entanto, é produzido em seu lugar próprio, a seu tempo, na sua síntese conectiva, como a identidade do produzir e do produto. O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o improdutivo existe aí onde é produzido, no terceiro tempo da série binário-linear. Ele é perpetuamente re-injetado na produção. (p.20)

Na descrição do corpo sem órgão, esse terceiro termo que aparece na produção desejante é já a descrição da síntese disjuntiva. Um corpo produzido na antiprodução; ele, em si, improdutivo, mas que se produz. Uma antiprodução que inclui a produção; uma disjunção inclusiva⁵⁸. Reparemos que os autores definem um terceiro termo para a lógica da produção desejante que é, em si, um paradoxo! Um paradoxo que, tal como o conceito de máquina desejante (máquina de fluxo e corte, autorreferente), não se vale das categorias de representação, da descrição das silhuetas de um objeto imagético, mental. O corpo sem órgãos é sem imagem e existe. Não é representável. Ele está aí, uma energia se dobrando sobre a produção primária e desejante, quebrando-a, e, sem desfazer-se no processo de fluxo e corte, acrescenta-lhe mais energia no próprio desejo; o plano intensivo onde se produz e se organiza o excesso e de onde se extrai a mais-valia de código. Segundo os autores,

Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino. Ele não se contenta, com efeito, em se opor às forças produtivas em si mesmas. Ele se assenta sobre toda a produção, constitui uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele como de uma quase-causa. Forças e agentes se tornam sua potência sob uma forma miraculosa, parecem miraculados por ele. Em suma, o *socius* como corpo pleno forma uma superfície na qual toda a produção se registra e parece emanar da superfície de registro. (p.20)

A síntese disjuntiva, que aparece como terceiro termo da série binário-linear, diz respeito à segunda esfera do processo maquínico de produção do desejo. Ela inscreve o desejo nesta superfície de registro, esse corpo pleno de intensidades que a faz passar para um

⁵⁸ O conceito de disjunção inclusiva é central na filosofia de Deleuze, segundo seus estudiosos. Em Deleuze ele assume sentido diferente ao que a lógica tradicional lhe confere. Conforme Zourabichvili “On entend ordinairement par disjonction inclusive un complexe tel que, deux propositions étant données, l'une ou l'autre au moins est le cas (par exemple, “il fait beau ou il fait froid”): “inclusive” n'a pas de sens positif et signifie seulement que la disjonction enveloppe une conjonction possible. Il n'y a pas d'exclusion, mais on voit que les deux propositions ne cessent de s'exclure qu'au point même où leur disjonction s'efface. Au sens strict, par conséquent, toute disjonction est exclusive: non-relation où chaque terme est la négation de l'autre. Avec Deleuze, la notion prend un tout autre sens: le non-rapport devient un rapport, la disjonction une relation. (2003, p. 78)

novo estágio da produção inconsciente. É que a síntese disjuntiva quebra a série binária, produzindo uma bifurcação, abrindo-a para outras possibilidades de produção.

O corpo sem órgãos, que não é corpo, nem imagem e nem espaço, é uma espécie de plano, de superfície lisa, uma zona de intensidades, de gradientes, que faz passar a *Idemo* e que lhe provoca uma mudança de estado. O corpo sem órgãos é o antiprodutivo, aquilo que provoca uma parada na série binária e que a desarranja. É que as máquinas só funcionam se algo interrompe, faz parar o processo produtivo, para, em seguida, retomar o funcionamento de suas engrenagens. Nesta síntese, o desejo sofre uma mutação que Deleuze e Guattari diferenciam como *Numen*.

Ou melhor, se denominarmos *Idemo* o “trabalho” conectivo da produção desejante, devemos dizer que uma parte dessa energia se transforma em energia de inscrição disjuntiva (*Numen*). Transformação energética. Mas por que chamar divina, ou *Numen*, a nova forma de energia, apesar de todos os equívocos levantados por um problema do inconsciente que só é religioso em aparência? O corpo sem órgãos não é Deus, antes pelo contrário. Mas divina é a energia que o percorre, quando ele atrai para si toda a produção e lhe serve de superfície encantada miraculante, inscrevendo-a em todas as suas disjunções.

Aqui, no *AE*, há uma antecipação do conceito de *socius*, definido como o corpo pleno que atrai as máquinas desejantes para sua superfície de inscrição. Uma primeira conexão entre máquinas desejantes e *socius* aparece aqui, na disjunção, na descrição do corpo sem órgãos, na passagem da esfera da produção para a da inscrição, na oposição entre máquinas produtivas e superfície improdutivo, indiferenciada, que engloba todas as máquinas desejantes, atravessa-lhes, acrescenta-lhes outra energia.

As máquinas desejantes engancham-se nesse corpo, atraídas por ele, que, por sua vez, tenta desvencilhar-se delas, repelindo-as. Atração das máquinas e repulsão do corpo pleno⁵⁹ produz uma transformação da síntese de produção, promovendo uma mutação na máquina desejante. Antes, na primeira síntese, máquina miraculante; nesta, disjuntiva, máquina paranoica. “A gênese da máquina [paranoica] ocorre precisamente aqui, na

⁵⁹ Note-se que a atração das máquinas desejantes e a repulsão delas pelo corpo sem órgãos remete á uma passagem de *O Capital*, em que Marx descreve o avanço das inovações técnicas na produção fabril britânica e o modo como o capital atrai ao mesmo tempo em que repulsa a massa de trabalhadores. “Essa mudança qualitativa na indústria mecanizada expulsa constantemente trabalhadores da fábrica ou cerra seus portões ao novo afluxo de recrutas, ao mesmo tempo em que a expansão meramente qualitativa das fábricas absorve, juntamente com aqueles expulsos, novos contingentes de trabalhadores. Desse modo, os trabalhadores são continuamente repelidos e atraídos, jogados de um lado para o outro, e isso em meio a uma mudança constante no que diz respeito ao sexo, idade e destreza dos recrutado.” (MARX: 2017, p. 526).

oposição entre o processo de produção das máquinas desejantes e a parada improdutivo do corpo sem órgãos” (p. 21).

A superfície lisa, onde todas as máquinas são atraídas, se apropria da produção desejante, e impõe sobre esta o seu regime de registro. Nesta passagem do AE⁶⁰, entre o corpo sem órgãos e a síntese disjuntiva, tem-se o primeiro paralelo da máquina desejante e do *socius*.

“Mas se quisermos ter uma ideia das forças ulteriores do corpo sem órgãos no processo não interrompido, devemos passar por um paralelo entre a produção desejante e a produção social. Tal paralelo é apenas fenomenológico; não prejudica nem a natureza, nem a relação entre as duas produções, nem mesmo a questão de saber se há, efetivamente, duas produções. Simplesmente, as formas de produção social implicam também uma parada improdutivo inengendrada, um elemento de antiprodução acoplado ao processo, um corpo pleno determinado como *socius*, que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital.”(p. 22)

Intitulada “Produção desejante e produção social: como a antiprodução se apropria das forças produtivas”, esta passagem é o momento em que os autores sublinharão que todo modo de sociedade produz um corpo pleno, uma superfície de registro que se assenta sobre as forças produtivas, se apropria delas de modo que “forças e agentes se tornam sua potência sob uma forma miraculosa, parecem miraculados por ele” (Idem). Pensemos o capital e a “mágica” do fetiche da mercadoria. Ele, em si, o improdutivo, que se assenta sobre todas as forças⁶¹, se apropria delas, sujeita-as de tal modo que os inconscientes passam a desejar a condição de escravos⁶² do capital, como se lhes pertencessem naturalmente⁶³.

⁶⁰ Passagem intitulada “Produção desejante e produção social: como a antiprodução se apropria das forças produtivas” é o momento em que os autores engendram a ideia de que

⁶¹ Aqui nos referimos a todas as forças da natureza, e não somente a força humana.

⁶² Atribuimos o sentido espinozista ao termo escravo. Ou seja, é escravo aquele que é impotente, e é impotente aquele que cultiva a tristeza. Em uma bela passagem do curso de Deleuze, sobre Espinoza, lemos: O escravo, qualquer que seja a situação, é necessário sempre que ele veja o lado feio. O truque feio. Há pessoas que têm um dom para isto: são estes os escravos. Pode ser um quadro, pode ser uma cena na rua; há pessoas que têm um dom para isto. Há um dom para o escravo e ao mesmo tempo, é o bufão. O escravo e o bufão. Dostoievski escreveu páginas muito profundas sobre a unidade do escravo e do bufão, e do tirano, são tirânicos estes tipos, eles se agarram, eles não os soltam... Não param de pôr o nariz em uma merda qualquer. Não estão contentes, é necessário sempre reduzir os ânimos. Não é que os ânimos sejam forçosamente altos, mas é necessário sempre que eles o reduzam, estão sempre altos demais. É necessário sempre que encontrem uma pequena ignomínia, uma ignomínia na ignomínia, aí tornam-se rosas de alegria; quanto mais nojento, mais contentes estão. Vivem apenas assim; este é o escravo! E é também o homem do remorso, e é também o homem da sátira, é tudo isto.

⁶³ Fazemos aqui uma referência ao fetiche da mercadoria. “É assim que o capitalismo se apresenta sobre disfarce. A realidade do trabalho social fica oculta por trás dos valores das mercadorias; assim, também, os salários ocultam a exploração, já que, embora sejam apenas o equivalente apenas do valor da força de trabalho, parecem ser um equivalente do maior valor que a força de trabalho cria. O que na verdade é social, aparece como natural. Uma relação que é de exploração parece ser uma relação justa. (BOTTOMORE: 2012, p. 221).

A síntese disjuntiva evidencia que a produção desejante não tem limite. O esquizofrênico, ao contrário das máquinas edipianizadas, tem seu próprio código, e ele não coincide com o código social, aquele que reprime, marca, registra e organiza. Seu código delirante é fluido.

Dir-se-ia que o esquizofrênico passa de um código a outro, que ele embaralha todos os códigos, num deslizamento rápido, conforme as questões que se lhe apresentam, jamais dando seguidamente a mesma explicação, não invocando a mesma genealogia, não registrando da mesma maneira o mesmo acontecimento, e até aceitando o banal código edipiano, quando este lhe é imposto e ele não está irritado, mas sempre na iminência de voltar a entulhá-lo com todas as disjunções que esse código se destina a excluir [...] Embora sempre vacilante, o esquizo consegue sair-se bem, pela simples razão de que é a mesma coisa de todos os lados, em todas as disjunções.” (p.29).

Ou seja, o processo da produção de registro do esquizofrênico mostra, por um lado, que aquilo que estava sendo conectado, por fluxos e cortes, ganha novo procedimento e que irá multiplicar a produção de códigos, não havendo, portanto, exclusão de código, mas inclusão de tudo. O processo de produção da natureza, processo desejante de produção das existências, produz o excesso, o ilimitado, a produção infinita de modos finitos, justamente porque a natureza é o regime da síntese disjuntiva. É assim que,

...tudo se divide, mas em si mesmo. Mesmo as distâncias são positivas, ao mesmo tempo em que as disjunções são inclusas. Seria desconhecer inteiramente esta ordem de pensamento fazer como se o esquizofrênico substituísse as disjunções por vagas sínteses de identificação dos contraditórios, como o último dos filósofos hegelianos. Ele não substitui sínteses disjuntivas por sínteses dos contraditórios, mas substitui o uso exclusivo e limitativo da síntese disjuntiva por um uso afirmativo. (p. 106)

Esse uso afirmativo da síntese disjuntiva e que confere a esta o estatuto de inclusiva na descrição da máquina desejante nos permite perceber a produção como produção caótica da própria multiplicidade.

4.5. Conjunção: terceira síntese passiva do desejo

A síntese conjuntiva, ou síntese de produção de consumo, é o último termo da lógica desejante. Esta é a máquina celibatária, que sucede à máquina miraculante e à máquina paranoica das sínteses anteriores, formando, com estas, nova aliança. Sua característica é a descoberta, o espanto, o gozo, sob a forma do “então era isto!”. Esta síntese não implica o fim do processo, nem o alcance de uma meta. Ela é parte constituinte de um processo

que se efetua. E o sentido de processo, como vimos anteriormente, Deleuze e Guattari, na passagem a seguir, retomam e ressaltam:

Conforme o sentido da palavra “processo”, o registro se assenta sobre a produção, mas a produção de registro, ela mesma, é produzida pela produção de produção. Do mesmo modo, o consumo sucede ao registro, mas a produção de consumo é produzida pela e na produção de registro. É que, na superfície de inscrição, algo da ordem de um sujeito se deixa assinalar. [23] É um estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou de um avatar, nascendo dos estados que ele consome e renascendo em cada estado. “Então sou eu, então é a mim...” Como diz Marx, até sofrer é fruir de si. Sem dúvida, toda produção desejante já é imediatamente consumo e consumação, logo “volúpia”. (p.30)

Na síntese conjuntiva os autores apresentam como o sujeito é formado, isto é, como um resto. O sujeito, extraído desse processo de produção das máquinas desejantes como resíduo, não está no centro do processo, mas, na borda, ao lado da máquina, como peça adjacente a ela. (Idem. p. 35). “O sujeito nasce de cada estado da série, renasce sempre do estado seguinte que o determina num momento, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer (o estado vivido é primeiro em relação ao sujeito que vive)” (Idem.). Esta ideia oferece uma outra noção de sujeito, produto da própria máquina. Aqui o sujeito não ocupa o centro. Ele é produzido pelo processo desejante. O mundo, o real, é o resultado da produção do inconsciente desejante e não das representações dos sujeitos pensantes. O cogito pensa porque existe, e ele existe porque o desejo é quem maquina a existência. Essas máquinas funcionam sob o regime de energias desejantes. O desejo é a máquina, funcionando em fluxos e cortes, por meio das três sínteses de produção, operando ao mesmo tempo. O pensamento, a representação, também é produto dele, mas que se assenta sobre suas energias afim de dar-lhes uma ordem, uma inscrição, uma regra, uma organização.

Sintetizando o processo geral de produção do inconsciente, tem-se o seguinte movimento. A produção de produção que junta os objetos parciais por meio do sistema corte-fluxo. Este, por sua vez, produz um terceiro termo da série, o corpo pleno e improdutivo em que a produção de registro inscreve as conexões anteriores, formando cadeias heterogêneas de signos com extração de mais-valia de códigos. A produção de consumo que produz o sujeito-resto, como peça adjacente à máquina - ele, o sujeito, também é máquina de máquinas, enganchada em outras infinitas máquinas desejantes produzindo o processo esquizofrênico de fabricação do real. É assim que, para Deleuze e Guattari, a produção do real, pelo desejo, funciona. “Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor,

ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade” (p. 43). A realidade é maquinada pelas sínteses passivas e estas compõem o conjunto do que os autores denominam como sendo o próprio inconsciente: uma fábrica. “O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente” (Idem).

4.6. Corte-fluxo: princípio imanente do controle

Vimos, desde a primeira síntese, que o processo de produção se efetua por um princípio binário de fluxo e corte. Esse conceito é essencial para se compreender a composição da lógica do conceito de máquina desejante, e também para problematizar a sua operação como espécie de um princípio de controle contido no maquinismo do processo de produção. O conceito corte-fluxo realiza a operação entre as sínteses do inconsciente, ele é a própria máquina, sem metáforas (Idem. p.54). A primeira coisa a se considerar, para os autores, é que toda máquina está relacionada a um fluxo material contínuo. Esse fluxo denomina-se hylê, e a máquina, por meio das sínteses, corta esse fluxo. Exemplo dos autores: “máquina de cortar presunto, o ânus e o fluxo de merda que ele corta, a boca e fluxo de leite, mas também o fluxo de ar e o fluxo sonoro; o pênis e o fluxo de urina, mas também o fluxo de esperma.” (Idem. pp. 54 e 55). É dos cortes-fluxos que o desejo irrompe, eles são a própria produtividade, completam os autores. Ora, se o corte-fluxo é a própria produtividade, então, podemos pensá-lo como o elemento de controle do processo no sentido de mantê-lo em efetuação.

O sistema corte-fluxo, tal como as sínteses, possui três modos de efetuação. Aliás, cada síntese compreende um modo de corte e cada corte-fluxo é uma síntese. Estes conceitos nunca são colocados separadamente, o que implica em considerar que todo fluxo pressupõe um corte e vice-versa. Tampouco o corte interrompe a continuidade. Ao contrário, o corte, segundo os autores, define o que se corta como continuidade ideal. O primeiro corte, da síntese conectiva, agita a *Idemo* por energia de extração. O segundo modo de corte mobiliza o *Numen* como energia de desligamento, e o terceiro é a energia residual, a *Voluptas*, em que o sujeito (e também, como veremos, as sociedades e suas instituições) aparece produzido ao lado da máquina, como um resto. “Extrair, desligar, restar, tudo isso é produzir, é efetuar as razões reais do desejo” (Idem, p.61). Essa atividade que se efetua em fluxos e cortes dos fluxos, podemos pensá-la como atividade de controle da própria produção. Não é só fluxo ou só corte. É um e outro, ao mesmo

tempo. O fluxo só é fluxo porque é cortado, e o corte só é corte porque existe fluxo a ser cortado. A articulação entre os dois é que produz todas as relações entre as sínteses do desejo. Mas esse controle não opera em função de alguma unidade, ou para favorecer algum agente específico do processo produtivo, ou uma autoridade. O controle que o sistema corte-fluxo opera é em favor da própria produção da multiplicidade. Pensamos aqui num controle alheio a qualquer significação; não é um controle exercido por algo de fora, mas sim, inerente à própria máquina, é seu maquinismo interno; é um controle que age por necessidade e em benefício da permanência da produção. Sem corte-fluxo não há intensidade, não há motor, não há vida. O controle, como estamos aqui marcando, é maquinado pelo próprio processo de produção das multiplicidades. O maquinismo do desejo operando seus cortes e fluxos, juntando objetos parciais, cortando os fluxos da energia que muda, de uma para outra, sem cessar o processo. Deleuze e Guattari criticam o sistema Édipo porque, como vimos, ele fecha o processo, limita-o na triangulação da família nuclear, funcionando como agente repressor das máquinas desejantes. Como se quisesse desferir um último corte, canalizando todo o fluxo para um modelo final. “Diga que é Édipo, senão você leva um tapa. Eis que o psicanalista já nem mais pergunta: “Para você, o que são suas máquinas desejantes?”, mas grita: “Responda papai- -mamãe quando lhe falo!”. Até Melanie Klein... Toda a produção desejante é então esmagada, assentada sobre as imagens dos pais, alinhada em estados pré-edipianos, totalizada no Édipo: a lógica dos objetos parciais é reduzida a nada” (Idem. p. 66). Esse modelo transcendente funciona muito mais como um dispositivo exterior de controle, que o limita para adequá-lo ao sistema de produção econômico do corpo sem órgãos (pleno). O controle que vem de fora e que quer se apoderar do processo produtivo que o sistema corte-fluxo efetua.

4.7. Uso ilegítimo das sínteses passivas do desejo: o princípio do processo repressivo

No segundo capítulo do livro, intitulado “Psicanálise e familismo: a santa família”, os autores fazem uma análise das teses de Freud, denunciando os usos ilegítimos das sínteses do desejo. Nesta parte, Deleuze e Guattari desmontam o conceito de desejo relacionado a falta, invocando os paralogismos da teoria freudiana. O complexo de Édipo é a versão transcendente da opressão asilar do século XIX. Freud trancafiava o desejo dentro das coordenadas da família do modelo burguês de sociedade capitalista, tendo o pai como o significativo supremo, a lei da castração o seu dispositivo repressor, e o psicanalista aquele que vai vigiar a máquina molecular para que ela não degrida a máquina molar e arraste,

esta, para outros códigos que possam subsumir a sua unidade de inscrição, e fazer surgir um corpo ainda mais abstrato que o corpo do capital. No argumento sobre o uso ilegítimo⁶⁴ das sínteses do desejo, Deleuze e Guattari demonstram o funcionamento das engrenagens do procedimento de repressão da máquina desejante.

O uso ilegítimo das sínteses implica o seguinte procedimento. Na síntese conectiva, que funciona ligando os objetos parciais, Freud faz desta um uso global e específico. A conexão Ildeminal ilimitada dos objetos parciais recebe um corte final. O desejo fica impedido de fazer novas conexões, limitado em conexões específicas, e o que era parcial e não-específico, transforma-se em parte de um todo previamente organizado pela dimensão social. A dimensão social atua para que o desejo não ameace o seu limite, e seja desterritorializado por outros objetos parciais. O uso ilegítimo da síntese de disjunção inclusive demarca novo limite. A disjunção que multiplica vira disjunção que exclui: ou um, ou outro, nunca os dois. A formação da pessoa passa por esse fechamento da disjunção, limitando à papeis predeterminados. Essas predeterminações fecham a síntese disjuntiva porque esta ameaça o limite da formação social. O fechamento da disjunção é o modo da dimensão social garantir que o desejo não ultrapasse o limite dos seus próprios códigos, impedindo sua ligação com um código exógeno que possa ameaçar sua própria existência. A síntese conjuntiva ilegítima segrega a partir de uma relação bi-unívoca. O desejo, que é nômade e plurívoco, tona-se preso, cercado, e as coordenadas familiares se projetam no campo social. É assim que o desejo é destituído de sua efetuação revolucionária, e formatado nas engrenagens da máquina social. Bloquear o desejo para que este não realize a morte do *socius* é a justificativa da repressão que Freud, com sua ciência, legitima.

Um fluxo que se deixa carimbar por Édipo; objetos parciais que se deixam subsumir sob um objeto completo, ainda que ausente, falo da castração; cortes-

⁶⁴ Sobre os usos ilegítimos das sínteses, c.f. *A filosofia crítica de Kant*. Segundo Deleuze, “A títulos diversos, o entendimento e a razão são profundamente atormentados pela ambição de nos fazerem conhecer as coisas em si. Uma tese constantemente recordada por Kant é a de que há ilusões internas e usos ilegítimos das faculdades. Acontece às vezes a imaginação sonhar, em lugar de esquematizar. Mais ainda: em lugar de se aplicar exclusivamente aos fenômenos («uso experimental»), acontece ao entendimento pretender aplicar os seus conceitos às coisas tais como elas são em si («uso transcendental»): E ainda não é o mais grave. Em vez de se aplicar aos conceitos do entendimento («uso imanente ou regulador»), acontece à razão pretender aplicar-se diretamente a objetos e querer legislar no domínio do conhecimento («uso transcendente ou constitutivo»). Porque é isto o mais grave? O uso transcendental do entendimento pressupõe apenas que este se abstraia da sua relação com a imaginação. Ora, tal abstração teria apenas efeitos negativos se porventura o entendimento não fosse impelido pela razão, que lhe dá a ilusão de um domínio positivo a conquistar fora da experiência. Como diz Kant, o uso transcendental do entendimento vem unicamente da circunstância de este negligenciar os seus próprios limites, ao passo que o uso transcendente da razão nos ordena que transponhamos os limites do entendimento” (DELEUZE: 2009, p.31)

fluxos que se deixam projetar em um lugar mítico; cadeias plurívocas que se deixam bi-univocizar, linearizar, pendurar num significante; um inconsciente que se deixa exprimir; sínteses conectivas que se deixam tomar por um uso global e específico; sínteses disjuntivas que se deixam apanhar num uso exclusivo, limitativo; sínteses conjuntivas que se deixam prender num uso pessoal e segregativo... Pois o que significa “então era isso que isto queria dizer”? Esmagamento do “então” por Édipo e pela castração. Suspiro de alívio: veja, o coronel, o instrutor, o professor, o patrão, tudo isto queria dizer isso, Édipo e a castração, “toda a história em uma nova [80] versão”...” (DELEUZE E GUATTARI: p. 94)

O sistema Édipo reduz os objetos parciais aos personagens familiares, enquadrando a criança nos limites desse modelo ideal, aonde só há espaço para a produção e reprodução de Édipos que desejam a falta. Ao reportar o desejo a uma ideia de falta, de que ele é a expressão da falta de um objeto qualquer que precisa ser alcançado, a psicanálise, amparada pela filosofia da representação, ratifica o sistema repressivo que incide sobre a atividade desejante, limitando-a a uma forma de expressão – a família burguesa, núcleo reprodutivo da infraestrutura capitalista. Mas, como veremos, o que o sistema Édipo faz com o desejo é o mesmo que fazem todas as formações sociais, organizar a infraestrutura desejante em coordenadas pré-estabelecidas, para garantir a existência da forma social. É neste sentido que a crítica à psicanálise freudiana deve ser entendida, no contexto do *Anti-Édipo*, pois, para os autores, o que a Freud faz é apoiar o movimento de despontencializar a força do desejo dado pelo campo social. O delírio, dirão os autores, não é familiar e privado. Ele é social e histórico. O inconsciente não delira *papai-mamãe-eu*, mas sim a própria sociedade. Neste sentido, podemos apreender a ideia de que o inconsciente e o social estão ligados, de tal maneira que um produz o outro; o que permite a Deleuze e Guattari formularem a noção de que ambos são uma só e mesma produção, ao mesmo tempo desejante, técnica e social.

4.8. A política do inconsciente transcendental

O imanentismo espinosista que marca esta noção deleuze-guattariana do desejo - e que está em contraste com a ideia de que o real só pode ser acessado pelas representações mentais determinadas pela lógica da identidade - estabelece um estatuto filosófico-político para o desejo. Ou seja, a máquina desejante – que não separa natureza nem tampouco, e como veremos, a história - efetua o processo de fabricação do real; ela é a energia mutante das máquinas produtoras das multiplicidades; a energia primária encarregada da produção geral da vida, operando a fabricação de toda e qualquer existência, seja ela física, mental, biológica, histórica, política, social, cultural, técnica:

Vemos também o materialismo histórico marxista deslocando o conceito das determinações negativas e de representação que identificam o desejo à noção de falta e de necessidade, para situá-lo como infraestrutura que produz o excesso. É o processo produtivo e inconsciente do desejo que constitui o real e não as representações da razão. As representações da razão engendram os modelos vazios, fixantes, rígidos e disciplinadores da produção desejante. “É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma)” (Idem. p.46). Organizar a falta é um gesto de não reconhecimento de algo por ser percebido como incompleto, defeituoso, ruim, ineficiente. Tal gesto é típico do ocidente e do pensamento da tradição, que atribui a diferença do outro em relação a si, a partir de seu modo singular de pensar. Assim, caracterizam o outro a partir do que esse outro não tem: sociedades sem escrita, sociedades sem história, sociedades sem Estado, sem Cristo, sem economia de mercado, sem civilidade. Estas concepções, não por força das contingências, mas por um longo período de fabricação, vão legitimar uma série de procedimentos de dominação da sociedade capitalista, de desterritorialização de modos de viver, agir e pensar. Nesta concepção, a noção kantiana de uma razão transcendental que possibilita a constituição do indivíduo autônomo e livre, criador de suas representações-guias de suas boas ações, é subvertida pela concepção de um inconsciente transcendental como o sujeito da própria realidade e dos modelos transcendentais que a razão elabora para capturar e dominar o processo produtivo do desejo.

Michel Foucault, em prefácio da edição norte-americana do *Anti-Édipo*, intitulado “Introdução à vida-não-fascista”, dirá que esta obra é um livro de ética com certo número de princípios essenciais, dentre os quais resume sete, e nós destacamos este terceiro: “Livrem-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, as castrações, a falta, a lacuna) que por tanto tempo o pensamento ocidental considerou sagradas, enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade.”⁶⁵ Essa forma de acesso a realidade, que Foucault critica, é justamente o pensamento da identidade, que, como observamos anteriormente na denúncia de Deleuze, cria modelos artificiais para dominar a multiplicidade de

⁶⁵ Utilizamos aqui a tradução para o português Wanderson Flor do Nascimento da edição de *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977. Disponível em <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf>, acessado em 28/03/2021.

diferenças que efetuam o existir do mundo. Esse gesto de dominação, para Deleuze e Guattari, constitui o erro da forma com que todas as sociedades lidam com suas próprias máquinas desejantes. E, também, o erro da metafísica representacional que privilegia a razão em detrimento das forças do corpo, negando a potência revolucionária do desejo. O desejo deseja apenas intensificar a sua própria potência, na existência, por meio de um processo produtivo que apenas se efetua. Esse processo, no entanto, sofre uma interrupção, um recalçamento que propiciará a produção e reprodução de uma máquina social de dominação das energias das máquinas desejantes. Uma máquina que se apossa do processo produtivo, separando o processo do desejo, organizando os fluxos para produzir seus indivíduos como peças de sua própria engrenagem. A máquina social fará com que os inconscientes desejantes que produzem o real tornem-se peças de seu próprio maquinismo, de sua própria lógica maquinica de produção e reprodução de si mesma, e esse processo, como veremos, é já a descrição de como a dominação é instaurada e aperfeiçoada ao longo da história, até alcançar a forma mais bem acabada da sociedade capitalista.

CAPÍTULO V

Desejo e História⁶⁶

5.1. A máquina social de dominação do desejo

No terceiro capítulo do *AE*, intitulado “Selvagens, bárbaros e civilizados”, tem-se as teses que ligam o inconsciente às formas sociais. Estas teses definem o inconsciente e o social como sendo a realização de uma mesma produção. A produção desejante passa de seu estado puro, biocósmico, para um estado de inscrição, de recalque e de controle. O desejo, como vimos, na sua qualidade de máquina produtiva, é retirado das concepções que o relegam ao negativo, à falta, ao proIdemo, para, como veremos a seguir, ser alçado como o próprio sujeito histórico, produtor das multiplicidades que o mundo porta, mas, também, produtor das técnicas sociais de organização da produção dessas multiplicidades. A história, na concepção dos autores, nada mais é que um longo processo desejante, em que as energias dos inconscientes produtivos vão sendo codificadas, recalçadas, organizadas, para, deste processo de produção/recalcamento, fazer surgir a máquina social. Uma vez que esta máquina se instaura, ela não para mais de se autoproduzir e de resistir à sua própria morte.

Produzir existência coletiva (e toda existência é coletiva) implica uma produção técnica também de códigos para organizar a produção de indivíduos. A primeira forma de inscrição social de códigos é a que instaura o dispositivo da memória, imprimindo, no processo desejante, o costume, a tradição, o hábito. Constituir uma memória é o que possibilita a montagem da máquina social, os seus dispositivos institucionais e suas infinitas formas de fazer passar o código elementar que organiza a forma social dada. Esse código passa por todos os agentes de produção que constitui a formação social.

Cada forma de sociedade pressupõe um modo de organizar a infraestrutura desejante, de recalca-la, interrompendo o seu processo produtivo. É que sobre essa infraestrutura das infinitas máquinas moleculares, uma megamáquina transcendental - com seus conjuntos

⁶⁶ Devemos destacar que a linha de raciocínio deste capítulo apoia-se nas leituras e estudos do *Anti-Édipo* realizadas no curso dedicado a esta obra, pelo filósofo, escritor e professor Amauri Ferreira, a quem agradecemos por auxiliar-nos nesta investigação sobre o pensamento de Deleuze, por meio de suas páginas na Internet (referenciadas na bibliografia desta dissertação), dedicadas, com rigor, ao estudo da Filosofia.

molares a organizar e otimizar a produção e extrair dela o mais-valor de código - se instaura imediatamente. As máquinas desejantes, como marcamos acima, no seu processo produtivo, produzem o corpo pleno, a grande superfície de antiprodução, para a qual elas são atraídas, marcadas, organizadas pela inscrição do código. O *socius* é a máquina social que se assenta sobre a produção desejante, toma posse dela divide-a em grandes conjuntos molares, faz do inconsciente as suas peças, partes e engrenagens. Uma megamáquina desejante, mega inconsciente funcionando enquanto sistema de repressão-recalcamento que imprime, inscreve, registra e organiza os fluxos esquizofrênicos do real intenso do desejo.

Como buscaremos sublinhar, essa megamáquina, constituída pelas micromáquinas desejantes produtoras das multiplicidades, das intensidades, efetua o seu processo produtivo e de recalcamento em três grandes sínteses históricas. A cada síntese, a grande máquina se modifica, agregando o processo de inscrição anterior ao novo que se instaura e que é ainda mais eficiente no seu modo de assentar, recalcar e dominar o desejo.

O conceito de *socius* recebe a mesma composição lógica da máquina desejante e seu processo produtivo, só que numa diferença de escala e de regime. A máquina desejante opera no nível micrológico, molecular, micropsíquico, microfísico, sempre máquinas de máquinas acopladas operando, em seu funcionamento, conexões, disjunções e conjunções, em arranjos e desarrajos, paradas e reconexões, fluxos e cortes, produzindo intensivamente o Real; o inconsciente é composto dessas máquinas microinconscientes. A máquina *socius*, por seu modo, é o produto da produção desejante, ela é o plano intensivo sobre o qual a produção desejante se instala, produz e é produzida; e também organizada, distribuída e consumida, reproduzida, ampliada. O *socius* é a máquina desejante funcionando no regime molar, em fluxos e cortes macroscópicos, em grandes blocos históricos. Essa máquina, como sublinharemos, ela é máquina de codificação e de descodificação dos fluxos desejantes, donde o capitalismo é a sua forma mais bem-acabada de controle e dominação das forças produtivas. Conforme Deleuze e Guattari,

Codificar o desejo — e o medo, a angústia dos fluxos descodificados — é próprio do *socius*. Como veremos, o capitalismo é a única máquina social que se construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda. Portanto, o capitalismo liberta os fluxos do desejo, mas nas condições sociais que definem o seu limite e a possibilidade da sua própria dissolução; de modo que ele não para de contrariar com todas as suas forças exasperadas o movimento que o impele para este limite. No limite do capitalismo, o *socius* desterritorializado dá lugar ao corpo sem órgãos, e os fluxos descodificados se lançam na produção desejante. Portanto, é procedente compreender

retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo, mas sob a condição de se seguir exatamente as regras formuladas por Marx: primeiramente, a história universal é a das contingências, e não a da necessidade; é a dos cortes e dos limites, e não a da continuidade. (Idem. p. 185)

O processo de produção das máquinas desejantes, ampliado numa escala histórica, abarca as formações sociais arcaicas, pré-capitalistas e capitalistas sendo que, a primeira síntese, isto é, a sínteses de produção de produção será rearranjada na noção de *socius* inscritor territorial, ela funda o corpo pleno, a cultura, dando ao homem uma memória coletiva inscrita em seu próprio corpo. A síntese disjuntiva de produção de registro remeterá ao *socius* despótico; ela sobrecodifica o *socius* anterior, criando uma máquina mais eficiente de dominação das forças produtivas do desejo, isto é, o Estado. Por fim, a síntese de conjunção, de produção de consumo, que descodifica os *socius* antecedentes para introduzir uma nova lógica no sistema de dominação do desejo, ainda mais dinâmica, mais abrangente e mais eficiente, e que já não funciona mais por codificação e sobrecodificação, mas por uma axiomática do capital que descodifica, isto é, ele estimula o desejo para que esta máquina produza ainda mais energia pois é a sua força que produz e reproduz o próprio capital. Desse modo, veremos que, numa escala de tempo, as máquinas desejantes, as máquinas sociais primitivas, despóticas e a máquina capitalista constituem uma só e mesma máquina, donde a máquina capitalista se configura como o grande sintetizador histórico das máquinas desejantes, a máquina mais bem equipada para exercer o processo de dominação da infraestrutura desejante para extrair dela a sua própria existência.

Se tudo é máquina desejante, inconsciente produzindo intensidade, as sociedades também o são, e elas funcionam, para os autores, como uma superfície de inscrição por onde o desejo passa e é recalcado para atender à necessidade de produção e reprodução da forma social. Estes três *socius*, isto é, a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina capitalista civilizada, como veremos, compõem, para os autores, o processo geral e histórico da produção e repressão desejante. Eles são os grandes corpos plenos nos quais as máquinas se engancham e produzem, por desarranjos, interrupções, a própria formação social, que recobre todo o campo de força por onde as energias fabricam a realidade, esconjurando seu limite que é a própria morte da forma de inscrição. É o campo social a face gregária do desejo, por onde ele é codificado, sobrecodificado e axiomatizado. É próprio do desejo, na sua produção infinita de códigos,

produzir territórios, físicos e metafísicos, ao mesmo tempo em que desterritorializa para reterritorializar de uma outra forma os mesmos territórios (físicos e metafísicos). Ele mesmo forma o sistema de crueldade que consiste em dar ao homem uma memória, e essa memória nada mais é do que as condições de possibilidade de organização do processo de produção do real que forma o próprio *socius*. É nesse campo de inscrição, nessa superfície de antiprodução onde se corta, recorta, esquadrinha, organiza, segmenta, seleciona, codifica, sobrecodifica e axiomatiza as energias desejanças, que o inconsciente se produz e onde ele é perseguido e sujeitado aos códigos, às regras, ao disciplinamento pelas regras e à aceitação de que estas são a “garantia” de sua própria existência. Mas, em verdade, os *socius* marcam as máquinas desejanças, para que ele mesmo, enquanto máquina de dominação do desejo, não encontre o seu fim, o seu limite, o seu muro, para além do qual ele sabe que está a nova terra e a sua própria ruína, pois o *socius*, como veremos, é máquina de dominação do desejo, posto que este é a sua condição primeira e última de existência.

Olhando a história retrospectivamente, a partir da forma capitalista de sociedade, os autores evidenciam que todo *socius* luta para não ser eliminado por uma forma social sobre a qual as máquinas desejanças possam ser atraídas. As teses de Pierre Clastres dão prova da evidência de que o *socius* teme que suas máquinas desejanças sejam capturadas por uma máquina ainda mais eficiente do ponto de vista da dominação⁶⁷. Essa tese, de que os *socius* resistem à chegada de novos modos de dominação, nos permite localizar uma justificativa plausível para o problema do desejo gregário, do porquê os inconscientes produzem também a sua própria repressão. Veremos que não se trata de perversos em massa, mas de sistemas perversos de dominação da massa desejança. Sendo o *socius* um sistema de dominação das máquinas desejanças, para não ser ele mesmo suprimido, cabe, a ele, manter sua capacidade de controlar, sujeitar e reproduzir os inconscientes, de acordo com as necessidades de sua própria formação. A sociedade capitalista – que, como veremos adiante, não funciona por inscrição de código, mas pela produção de uma axiomática - para manter-se enquanto sistema de dominação, investe, tal como as formações sociais que o antecederam, todas as suas forças (institucionais,

⁶⁷ Devemos fazer uma ressalva quanto a esta referência à tese de Pierre Clastres. A noção de que as sociedades primitivas guerreiam entre si para se preservarem como tais e não deixar aparecer o Estado será aprofundada, por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia II*. Mas no *Anti-Édipo*, a presença das descrições de Clastres, sobre os rituais de iniciação dos indivíduos na sociedade primitiva, indica a contribuição do pensamento deste antropólogo na formulação do conceito de *socius* inscrito e de sua disposição em resistir para existir.

técnicas, científicas, econômica, jurídicas etc.) no desenvolvimento de sua própria capacidade de controle do desejo, para que ela mesma, enquanto máquina de dominação social, não seja descodificada por uma outra máquina de inscrição que possa suprimir a sua lógica.

Neste terceiro capítulo do *AE*, Deleuze e Guattari travam um longo debate com a etnologia, a linguística e a psicanálise, buscando demonstrar o erro de seus postulados dominados pela lógica da filosofia da identidade⁶⁸. Deleuze e Guattari propõem que o problema do *socius* não é a troca, mas a dívida, instaurada na relação entre o sistema familiar (filiação) e o sistema de alianças (casamentos). Em contraposição a Marcel Mauss (1872/1950) que, em seu *Ensaio sobre a dádiva*, propõe que a lógica primitiva de organização social se estrutura a partir da relação de troca⁶⁹, as teses do *AE*, contudo, insistirão, junto com Nietzsche⁷⁰, que a estrutura elementar é a relação de dívida.

O processo de inscrição, como veremos, ocorre com a conjugação desses três operadores, a filiação, a aliança e a dívida. Os três tipos de *socius* tem essa mesma estrutura, só que esta é, a cada mudança de *socius*, rearrajanda de maneira diversa. As sociedades arcaicas já operam este sistema de inscrição – sistema que se reconfigura nas sociedades despóticas e na sociedade capitalista. O *socius*, desde já, define-se como uma

⁶⁸ Em sua nascente, as ciências sociais, de um modo geral, e a antropologia, em particular, são fortemente marcadas pela filosofia crítica. Mauss, sob essa influência, oferece à etnologia um método de interpretação aos trabalhos etnográficos, encaminhando a disciplina para o estruturalismo a ser aprofundado por Lévi-Strauss. No prefácio ao ensaio de Mauss, Strauss, sublinha o racionalismo de sua teoria, nesta seguinte passagem: “Aos que nos censurariam levar o pensamento de Mauss num sentido demasiado racionalista, quando nos esforçamos por reconstruí-lo sem apelar a noções mágicas ou afetivas cuja intervenção nos parece residual, responderemos que esse esforço por compreender a vida social como um sistema de relações, que anima o *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss o atribuiu explicitamente a si mesmo desde o início de sua carreira, no *Esboço de uma teoria geral da magia* que inaugura este volume. É ele, e não nós, que afirma a necessidade de compreender o ato mágico como um juízo. É ele que introduz na crítica etnográfica uma distinção fundamental entre juízo analítico e juízo sintético, cuja origem filosófica se encontra na teoria das noções matemáticas. Sendo assim, acaso não teremos razão de dizer que, se Mauss tivesse podido conceber o problema do juízo em outros termos que não os da lógica clássica, e formulá-lo em termos de lógica das relações, então, com o papel mesmo da cópula, teriam desmoronado as noções que fazem as vezes dela em sua argumentação (ele o diz expressamente: “o mana... desempenha o papel da cópula na proposição”), isto é, o mana na teoria da magia e o hau na teoria da dádiva?”. (MAUSS: 2003, p.35),

⁶⁹ De fato, ali onde o próprio Mauss descreve a operação da dívida, em seu ensaio, ele, no entanto, denomina-a de relação de troca. “No fundo, do mesmo modo que essas dádivas não são livres, elas não são realmente desinteressadas. São já, em sua maior parte, contraprestações, feitas em vista não apenas de pagar serviços e coisas, mas também de manter uma aliança proveitosa, e que não pode sequer ser recusada, como, por exemplo, entre os Maori, os Tsimshian etc. Percebe-se, portanto, onde reside essa força ao mesmo tempo mística e prática que une os clãs e simultaneamente os divide, que divide seu trabalho e simultaneamente os obriga a troca.” (MAUSS: 2003, p. 394).

⁷⁰ Em contraposição à tese de Mauss, Deleuze e Guattari, usam a tese de Nietzsche, apresentada na segunda dissertação da *Genealogia da moral* – este sim, para os autores do *AE*, é o grande livro de etnologia moderna – para sustentar que o que funda a economia primitiva não são as relações de troca e sim as relações entre credor e devedor.

megamáquina que recobre todo o campo social das máquinas desejantes, cuidando para que os termos envolvidos na sua própria engrenagem mantenham-se em funcionamento, isto é, a partir da produção dos blocos de dívidas que desarranjam e ao mesmo tempo animam as energias do desejo.

5.2. O sistema primitivo de dominação: a família politizada pela crueldade

A primeira máquina social, isto é, o *socius inscriptor*, é denominada pelos autores de *máquina territorial primitiva*. Ela funda a dimensão social do desejo. Antes desta máquina aparecer, o desejo era apenas processo produtivo. Contudo, para que a máquina social apareça, para que haja uma formação social, o processo desejanter, segundo Deleuze e Guattari, necessariamente precisa ser interrompido, desarranjado e codificado. Codificar o desejo é separá-lo de seu livre processo produtivo, dando a ele um código. Esse código é que permitirá a instauração, produção e reprodução sociais. É ele que vai animar ainda mais o processo intenso de produção do desejo. O código que entra através da dor, pela carne do corpo, e que fará a máquina produzir pessoas determinadas a desempenhar papéis específicos e necessários à manutenção do funcionamento social dessa máquina. O *socius* primitivo é territorial porque é ele o primeiro a se apropriar dos corpos, dos órgãos dos corpos, da produção desejanter dos indivíduos, para ele mesmo, enquanto formação social, enquanto sociedade, poder se preservar.

Esse assentamento das forças desejanter pelo código, segundo Deleuze e Guattari, ocorre por meio do que os autores chamam de sistema de crueldade. Este sistema nada mais é que a instauração da cultura, ou seja, fazer com que os indivíduos não ajam mais de acordo com seu próprio desejo, mas sim, em consonância com uma forma habitual. Inscrever uma memória no indivíduo é fazer dele parte de uma coletividade. Ao passarem pelo sistema de crueldade, isto é, serem marcados pelo investimento social, coletivo, os indivíduos estarão aptos a estabelecer relações de crédito e de dívidas. Estas relações entre credor e devedor tornam possíveis o estabelecimento de alianças laterais entre as famílias, e essas alianças, por sua vez, é que possibilitam a circulação de objetos, de palavras, de pessoas e de casamentos. Não se trata, pois, de estabelecer aliança para atender ao desejo individual de um sujeito, mas para manter o funcionamento da forma social. Essa linha lateral de aliança, para que ela exista, é necessário que haja, também uma linha de filiação que permita discernir os membros de uma família - o pai, a mãe, o irmão, a irmã. Essa

diferenciação, no entanto, não é realizada por uma determinação da regra do incesto, de que filho não pode esposar a mãe, ou a filha o pai, como propõe, por exemplo, o estruturalismo de Lévi-Strauss orientado pela psicanálise de Freud⁷¹ e que faz o antropólogo entender que os casamentos são derivados da proibição. Contrários à esta interpretação, Deleuze e Guattari salientam que “toda vez que as relações de parentesco na comunidade primitiva são interpretadas em função de uma estrutura que se desenrolaria no espírito, tomba-se numa ideologia dos grandes segmentos que leva a aliança a depender das filiações maiores, mas que é desmentida pela prática.” (Idem. p 198). Na prática, para autores, quer dizer nas relações econômicas e políticas, uma vez que o casamento entre famílias consiste, exatamente, em estabelecer relações de dívida e de crédito, de dons e de contradons. Ou seja, a proibição do casamento entre consanguíneos atende a uma lógica que diz respeito à organização social, uma vez que, para se consolidar como uma sociedade, seus membros devem estabelecer alianças através dos casamentos entre membros de famílias distintas para estas se aliarem, ter aliados, se fortalecerem enquanto uma composição coletiva de forças. Desse modo, Deleuze e Guattari entendem que as relações de parentesco são extensivas ao campo social; elas são reguladas e organizadas não devido a regras de parentesco originadas para que o desejo não deseje o pai, a mãe, o irmão ou a irmã, mas, sim, por meio de relações econômicas e políticas entre tribos vizinhas que se aliam. A família, na tese do *Anti-Édipo*, é um sistema de discernimento de seus membros para que estes possam entrar nas relações de aliança com outras famílias. Ela recalca o processo desejante, codificando os fluxos intensivos, pois, somente na condição de atribuir um código à intensidade do

⁷¹ Em sua obra *Totem e Tabu*, Freud explicita a sua teoria sobre a proibição do incesto, num debate com a antropologia de sua época. Um estudo das sociedades australianas, denominadas sociedades totêmicas permite ao psicanalista projetar, no sistema totêmico destas “sociedades primevas” a origem do complexo de Édipo e da regra de proibição do incesto. Segundo Freud: “O que vemos como organização primitiva, que ainda hoje vigora em determinadas tribos, são bandos de machos, compostos de membros com direitos iguais e sujeitos às restrições do sistema totêmico, inclusive a herança por linha materna [...] Certo dia, 189 os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. [...] Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. [...] Assim criaram, a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem os infringia tornava-se culpado dos dois crimes que inquietavam a sociedade primitiva.” (FREUD: 2012, pp. 141 e 142)

desejo é que é possível estender a sua produção para o campo social. Desse modo, segundo os autores,

Para que fluxos sejam codificáveis, é preciso que sua energia se deixe quantificar e qualificar — é preciso que extrações de fluxos se façam em relação com desligamentos de cadeia — é preciso que algo passe, mas também que algo seja bloqueado, e que algo bloqueie ou faça passar. Ora isto só é possível no sistema em extensão que torne as pessoas discerníveis, e que faça dos signos um uso determinado, que faça das sínteses disjuntivas um uso exclusivo, e das sínteses conectivas um uso conjugal. É bem este o sentido da proibição do incesto concebida como instauração de um sistema físico em extensão.

Isto quer dizer que, do momento em que o desejo sabe quem é seu pai, sua mãe, sua irmã, ele sabe, também, com quem pode estabelecer relações de alianças. Ou seja, a proibição do incesto nas famílias das sociedades primitivas justifica-se, segundo Deleuze e Guattari, não na perspectiva de um impedimento moral, mas enquanto um operador prático, de constituição desta forma social, que só pode se estabelecer a partir dessas duas formas de inscrição, isto é, a filiação extensa, marcada pela proibição do incesto, que, por sua vez, só existe porque há, no fundo desse *socius*, as alianças laterais que efetuam as relações de dívida e de crédito entre os indivíduos. É neste sentido, afirmam Deleuze e Guattari, “que o essencial nos pareceu ser não a troca e a circulação que dependem estreitamente das exigências da inscrição, mas a própria inscrição, com seus traços de fogo, seu alfabeto nos corpos e seus blocos de dívidas. A estrutura mole nunca funcionaria e nem faria circular sem o duro elemento maquínico que preside às inscrições.” (Idem. p. 49)

A filiação e a aliança, são, portanto, os dois segmentos da máquina social primitiva. Elas são as duas superfícies de inscrição pela qual os corpos dos indivíduos deverão passar, para serem tomados como pertencentes à sociedade. Elas agem nos corpos por meio de técnicas muito precisas que os autores denominam de *sistema da crueldade*, tomando emprestado o termo *teatro da crueldade*, de Antonin Artaud.⁷² Este sistema nada mais é do que instituir os costumes, criar o hábito, distribuir os agentes de produção sobre o corpo pleno, por meio de rituais. “A essência do *socius* registrador, inscritor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisto:

⁷² Artaud dedicou dois manifestos para apresentar suas ideias acerca do Teatro da Crueldade. Além dos manifestos há também cartas nas quais ele ensaia comentários sobre a escolha do termo e no que este difere do sentido usual que lhe é atribuído. Para o poeta e dramaturgo, “crueldade não é sinônimo de sangue derramado, de carne martirizada, de inimigo crucificado. Essa identificação da crueldade com os suplícios é um aspecto muito pequeno da questão. Na crueldade que se exerce há um determinismo superior ao qual está submetido o carrasco supliciator, e o qual, se for o caso, deve estar determinado a suportar. A crueldade é antes de mais nada lúcida, uma espécie de direção rígida, submissão à necessidade. Não há crueldade sem consciência, sem uma espécie de consciência aplicada. É a consciência que dá ao exercício de todo ato da vida sua cor de sangue, sua nuance cruel, pois está claro que a vida é sempre a morte de alguém.” (ARTAUD: 1990, pp. 117 e 118)

tatuado, excisado, incisado, recortado, escarificado, mutilado, cercado, iniciado.” (p. 191) Esses rituais consistem em dar ao homem uma memória. Criar memória no desejo por meio de investimentos coletivos dos órgãos: “Porque a codificação dos fluxos só se faz na medida em que os órgãos capazes, respectivamente, de produzi-los e cortá-los, encontram-se cercados, instituídos como objetos parciais, distribuídos e fixados no *socius*. (Idem.). Esse investimento coletivo, é o que conecta o desejo ao *socius*, e que o faz uma mesma máquina, desejante e social. Ela, a máquina social, codifica os fluxos, se assenta sobre os corpos e os marca. No caso do *socius* territorial primitivo, cujos corpos pertencem ao corpo pleno, a marca, a inscrição, é realizada no próprio corpo. O corte do fluxo, o investimento coletivo dos órgãos é gravado, inscrito, tatuado, na própria carne do homem. Essa crueldade que consiste em dar ao homem uma memória, segundo Deleuze e Guattari, como em Artaud,

nada tem a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os. É isto que significa crueldade. Esta cultura não é o movimento da ideologia: ao contrário, é à *força* que ela põe a produção no desejo e, inversamente, é à *força* que ela insere o desejo na produção e reprodução sociais. Com efeito, até a morte, o castigo e os suplícios são desejados, e são produções. Faz dos homens e dos seus órgãos peças e engrenagens da máquina social. O signo é posição de desejo; mas os primeiros signos são signos territoriais que fincam suas bandeiras nos corpos (Ibdi. p 193).⁷³

É pela dor que o signo se estabelece, e o primeiro *socius* inscritor, a máquina territorial primitiva é a que realiza o primeiro grande corte nas forças produtivas da natureza, a primeira que vai dominar e submeter o desejo à produção e reprodução de códigos. Essa territorialidade, como sublinhamos, não é estabelecer um território sobre a terra, mas estabelecer o território do código – da cultura – sobre o corpo. Ela é máquina nômade que distribui seus agentes de produção sob a unidade indivisível da terra. O corpo é o primeiro território da cultura, é sobre ele que ela se instaura, funcionando em duas linhas, por filiação e por aliança. Estes são os dois segmentos, ou as duas linhas que estruturam os laços dessa formação social. Estas duas linhas formam, para Deleuze e Guattari, o capital primitivo, a primeira forma abstrata de dominação das forças desejantes. Vejamos cada uma delas, como elas funcionam no processo de produção da máquina social primitiva.

⁷³ Grifamos a palavra “força” para pôr em destaque o processo de dominação que os investimentos coletivos exercem sobre o corpo. A cultura, enquanto sistema de crueldade, forja essa produção de corpos e de subjetividades através da dor.

Quando Deleuze e Guattari demonstram como se efetua o uso ilegítimo das sínteses do desejo, a partir do sistema Édipo, devemos levar em conta que, o que os autores estão denunciando é que, para eles, a psicanálise faz a mesma operação de repressão da produção desejante que a máquina social realiza. Essa operação fica melhor esclarecida quando os autores evidenciam o que está em jogo em cada uma das três formas sociais de dominação do desejo. No *socius* primitivo as linhas molares de organização do desejo se configuram em dois sistemas, a linha filiativa e a linha lateral de aliança, e elas são irreduzíveis uma à outra. Isto quer dizer que a linha de filiação tem uma função específica, diferente da função de aliança. Essa concepção assumida também por Deleuze e Guattari se contrapõe à concepção da etnologia clássica. Esta, por sua vez, confere ao sistema de filiação uma predominância na estrutura social, sendo a linha de aliança vista como uma descendência complementar da filiação, como se uma aldeia fosse uma grande família que se estrutura apenas pela descendência. Para os autores do *AE*, o sistema de aliança atravessa a linha vertical da filiação, numa perpendicular que estrutura as relações políticas e econômicas. Essa irreduzibilidade entre a estrutura de filiação e a estrutura de aliança é demonstrada, por Deleuze e Guattari, através dos estudos de Leach na seguinte citação:

Este conceito, que lembra a distinção feita pelos romanos entre agnático e cognático, implica essencialmente que todo indivíduo esteja ligado aos pais do seu pai e mãe por ser descendente de um e outro, e não por eles serem casados... (Todavia) os laços perpendiculares que unem lateralmente as diferentes patrilineagens não são concebidos pelos próprios indígenas como laços de filiação. A continuidade da estrutura vertical no tempo exprime-se adequadamente pela transmissão agnática de um nome de patrilineagem. Mas a continuidade da estrutura lateral não se exprime dessa maneira. Ela é mantida, sobretudo, por uma cadeia de relações econômicas entre devedor e credor... É a existência destas dívidas abertas que manifesta a continuidade da relação de aliança”.⁷⁴

A proibição ocorre, não porque o desejo deseja os membros da sua família, mas para que a sua família, seus membros, possam participar da sociedade. Portanto, a família, no *socius* primitivo, ela é coextensiva ao campo social, participando dos arranjos políticos e econômicos. É por meio destes dois sistemas de marcação, um que efetua a proibição (-) e outro que efetua a aliança (+), que os indivíduos são produzidos e reproduzidos no interior do *socius* territorial primitivo. Essa marcação consiste em inscrever nos corpos uma memória, para que o indivíduo, possa, então, agir de acordo com os costumes de sua

⁷⁴ Esta citação é feita por Deleuze e Guattari, no *AE*. A mesma segue indicada pela seguinte nota de rodapé. “Edmund Ronald Leach [1910-1989], *Critique de l’anthropologie* (1966), tradução francesa, Paris, PUF, 1968, pp. 206-7.” (*AE*: 2010, p. 195)

comunidade. Ao desejo o que importa é ampliar suas conexões. O inconsciente é recalçado não por desejar os pais e não poder esposar os pais, ou a irmã ou o irmão. O desejo é reprimido porque é necessário, para a manutenção do *socius*, para que as tribos formem laços de alianças. Um membro de uma família casa-se com membro de outra família não porque ele está proíbido de esposar seus parentes consanguíneos, mas para que a sua família tenha aliados. Neste sentido, a família é extensiva ao campo social, seus indivíduos tem seus corpos investido coletivamente, eles pertencem à sociedade pois é ela que extrai, dos indivíduos, a energia que é redistribuída a todos os seus agentes de produção. A máquina territorial primitiva, que funciona por codificação dos fluxos das máquinas desejantes, consiste em dar aos seus indivíduos uma memória. Desse modo, o que era apenas organismo biológico passa a ser parte de um corpo pleno que se apossa de sua energia, introduzindo-a em um sistema de distribuição de agentes que tem funções específicas, necessárias ao funcionamento e à preservação da própria sociedade.

A máquina de dominação primitiva recalca o desejo por meio da filiação e da aliança porque essa é a condição de possibilidade para que esta formação social se constitua e funcione. A família extensiva ao campo social é determinante nesta forma primeira de dominação das forças produtivas. Nas formações posteriores, como veremos, a família será deslocada cada vez mais do campo social para se estabelecer como um microcosmo privado, até ser excluída totalmente dos arranjos políticos e econômicos para ser determinada apenas como núcleo de produção e reprodução tanto da classe de trabalhadores quanto da classe de exploradores, ambas escravas do modo de produção e reprodução do capital. Mas, na forma primitiva, a forma da produção e reprodução desse *socius* está aberta ao campo social, econômico e político. Deleuze e Guattari criticam o sistema Édipo, da psicanálise freudiana, porque a sua interpretação apoia o movimento histórico de repressão das forças produtivas do desejo e favorece a lógica de dominação da máquina capitalista, pois, tal como o *socius* primitivo não funciona sem a participação da família nos arranjos econômicos e políticos, a sociedade capitalista também não funcionaria sem reduzir a família a relações privadas. O modo de repressão do desejo da sociedade primitiva é, contudo, tornar o corpo de seus indivíduos uma propriedade da sociedade. É essa apropriação dos corpos que permite a fundação social e a sua longa jornada de produção da moralidade que desembocará no processo capitalista de dominação das máquinas desejantes: “É que se trata de um ato de fundação, pelo qual o homem deixa de ser um organismo biológico e deve um corpo pleno, uma terra, sobre

a qual os seus órgãos se agarram, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências de um *socius*.” (Idem. p.192). Esse ato de criação da vida em sociedade, do homem vivendo em sociedade, implica, para os autores, recalcar o desejo, fazê-lo passar pela inscrição, dar-lhe uma posição na coletividade, tornando-o peça e engrenagem da máquina social. Essa inscrição territorial primitiva se dá, como vimos, na família extensa ao campo social e nas relações de aliança entre famílias. É por meio das alianças que os indivíduos contraem os blocos de dívidas e é por meio destas que o indivíduo passa a fazer parte de uma coletividade que é sempre extensiva e aberta a novas conexões. Essa marcação, realizada por meio de rituais de crueldade, é o primeiro sistema registrador, aquele que vai realizar a primeira forma de dominação das máquinas desejanças. Deleuze e Guattari denominam esse sistema de marcação de *triângulo mágico*, a primeira máquina de inscrição e de dominação social que se encarrega de impor às máquinas desejanças um modo de ação, reação e contemplação da produção social a partir da dor.

Nos rituais de aflição, o paciente não fala, mas recebe a palavra. Ele não age, é passivo sob a ação gráfica, recebe a marca do signo. E o que é a sua dor senão um prazer para o olho que olha, o olho coletivo ou divino que não está animado de ideia alguma de vingança, mas apenas apto para apreender a relação sutil entre o signo gravado no corpo e a voz que sai de um rosto — entre a marca e a máscara. Entre estes dois elementos do código, a dor é como que a mais-valia que o olho extrai, apreendendo o efeito da palavra ativa sobre o corpo, mas também a reação do corpo enquanto é agido. É precisamente a isto que se deve chamar sistema da dívida ou representação territorial: voz que fala ou salmodia, signo marcado em plena carne, olho que tira prazer da dor — são os três lados de um triângulo selvagem que forma um território de ressonância e de retenção, teatro da crueldade que implica a tríplice independência da voz articulada, da mão gráfica e do olho apreciador. É assim que a representação territorial se organiza na superfície, ainda muito próxima de uma máquina desejança olho-mão-voz. Triângulo mágico. Neste sistema tudo é ativo, agido ou reagido, a ação da voz de aliança, a paixão do corpo de filiação, a reação do olho apreciando a declinação dos dois.

Impor um código ao desejo por meio de uma impressão da memória na própria carne é inserir a produção desejança na produção e reprodução do *socius*, ou seja, na manutenção e preservação do funcionamento da própria máquina social. Na sociedade primitiva não existe o Édipo - que só irá aparecer como agente recalcante na família capitalista. Mas, o processo de recalcar já está em operação, uma vez que a produção de intensidade é codificada mediante os rituais de crueldade. A inscrição do código, produz uma mais-valia de código, uma espécie de mais-valia⁷⁵ primitiva. A mais-valia de código é, segundo Deleuze e Guattari,

⁷⁵ Novas traduções do termo *mais-valia*, consolidado por Marx em sua obra *O capital*, defendem que a forma correta é *mais-valor* uma vez que o que estabelece o mais-valor é o valor primitivo do trabalho que

a forma primitiva da mais-valia, tal como ela corresponde à célebre fórmula de Mauss: o espírito da coisa dada, ou a força das coisas, faz com que os dons devam ser retribuídos de maneira usurária, porque estes são signos territoriais de desejo e de poder, princípios de abundância e de frutificação dos bens. Longe de ser uma consequência patológica, o desequilíbrio é funcional e principal. Longe de ser a extensão de um sistema inicialmente fechado, a abertura é primeira, abertura fundada na heterogeneidade dos elementos que compõem as prestações e compensam o desequilíbrio, deslocando-o. Em suma, os desligamentos de cadeia significativa, feitos segundo as relações de aliança, engendram mais-valia de código no nível dos fluxos, de onde derivam diferenças de estatuto para as linhas filiativas (por exemplo, o grau superior ou inferior dos doadores e tomadores de mulheres). A mais-valia de código efetua as diversas operações da máquina territorial primitiva: desligar segmentos de cadeia, organizar as extrações de fluxos, distribuir as partes que cabem a cada um.

O signo então é o primeiro operador de organização social. Ele é a corporificação de puros afetos, forças, desejos, intensidades, que marca os indivíduos dando a eles uma memória, um hábito, uma superfície de inscrição por onde essas forças deverão passar. O que é recalcado, com efeito, é o corpo pleno como fundo da terra intensa, que deve dar lugar ao *socius* em extensão no qual passam ou não passam as intensidades em causa. É preciso que o corpo pleno da terra tome uma extensão no *socius* e como *socius*. Assim, o *socius* primitivo é coberto por uma rede na qual não se para de saltar das palavras às coisas, dos corpos aos nomes, segundo as exigências extensivas do sistema em comprimento e largura.

Uma vez que não existe, nessa forma social, uma moeda que mede as trocas, estas são caracterizadas pela relação de dons e contradons, ou seja, de créditos e de dívidas. São os membros das famílias aliadas, as alianças laterais, que irão entrar numa relação de dívida e de crédito. Por isto que a filiação é extensiva ao campo social, pois a máquina primitiva, para existir, precisa que as forças desejanças, os seus indivíduos, estejam a ela submetidos, submetidos ao seu próprio sistema de inscrição: a voz que canta, o corpo que recebe a marca e o olho que contempla a conquista de um novo aliado. A primeira grande síntese molar está efetuada. A sociedade primitiva realiza o primeiro grande corte, imprimindo a cultura na carne do desejo. Produção de alianças e reprodução de filiação mantém a máquina funcionando nos seus termos, e com todos os seus membros, as suas peças, os seus agentes de produção empenhados, pela força do signo, em realizar as suas devidas funções.

produz um valor excedente que será expropriado pelo sistema. De todo modo, nos aproveitamos deste dois termos para falar da mesma coisa que Marx denomina, ou seja, valor a mais, valor excedente, valor que é maior do que o valor pago ao trabalhador pela força despendida na produção de mercadorias.

Os indivíduos do *socius* primitivo não são proprietários de si mesmos, nem uns dos outros, mas do *socius*. “Na casa coletiva, o recanto familiar e a intimidade pessoal estavam fundadas numa relação com o vizinho definido como aliado, de modo que as relações interfamiliares eram coextensivas ao campo social”⁷⁶. O corpo pleno se apossa das máquinas desejanças para ele mesmo se manter, enquanto máquina de dominação. Por isto, segundo Deleuze e Guattari, a codificação realizada no próprio corpo é necessária.

Que os inocentes suportem todas as marcas no seu corpo, isto é o que deriva da autonomia respectiva da voz e do grafismo, como também do olho autônomo que disto tira prazer. Não porque previamente se suspeite que cada um será um futuro mau devedor; muito pelo contrário. O mau devedor é que deve ser compreendido como se as marcas não o tivessem “marcado” suficientemente, como se ele fosse ou tivesse sido desmarcado. Ele nada mais fez do que ampliar para além dos limites permitidos a distância que separava a voz de aliança do corpo de filiação, e a um tal ponto que se tornou necessário restabelecer o equilíbrio por um acréscimo de dor. (Idem. p. 252)

O desejo produz, e a dor⁷⁷ o faz produzir ainda mais, torna-o ainda mais intenso. Assim, pois, no percurso de seus fluxos produtivos, ele produz também a máquina social que irá determinar como o fluxo irá passar, como irá ser distribuído e consumido por todos os membros da sociedade. Nesta primeira forma de representação territorial, a máquina é já uma máquina econômica e política, que funciona a partir de seu próprio sistema de marcação. Todos os seus indivíduos passam pelo registro, para contrair a sua dívida com todos; dívida que se paga sendo um agente de reprodução da própria máquina: fazendo alianças por meio de casamentos, sendo um caçador, um chefe, um xamã... Fugir dessa inscrição constitui uma ameaça à existência do próprio sistema, por isto, seus indivíduos devem ser bem marcados, para que o desejo não se esqueça de como ele está determinado socialmente a produzir o real.

O *socius* primitivo é o que podemos denominar de dispositivo de controle social primitivo, a primeira máquina social de dominação do processo produtivo do desejo. Essa primeira máquina social do desejo, como veremos, será, contudo, a base de um novo regime de dominação das forças produtivas do real intenso. A codificação imanente da

⁷⁶ Extraímos esta descrição de uma nota de rodapé do Anti-Édipo. Os autores citam essa descrição com a seguinte referência: Robert Jaulin, *La Paix blanche: introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970, p. 309. No AE ela está localizada na nota de nº 25 do terceiro capítulo, na página 225 da edição brasileira, e 199 da francesa.

⁷⁷ Novamente, as descrições de Pierre Clastres, sobre a importância da dor nos rituais de iniciação, devem ser lembradas: “Os responsáveis pela iniciação procuram estar seguros de que a intensidade do sofrimento chegou ao seu limite máximo. Uma faca de bambu seria mais do que suficiente, entre os guaiáqui, para cortar a pele dos iniciados. Mas isso não seria bastante doloroso. É necessário, pois, utilizar uma pedra que, em vez de cortar, dilacere. Por isso, um homem conhecedor do assunto vai procurar, no leito de certos riachos, essas pedras que se prestam a tortura.” (CLASTRES: 1990, p. 127)

sociedade primitiva sofrerá uma sobrecodificação transcendente; uma nova forma de dominar o desejo chegará nas hordas primitivas para se apoderar de sua produção. Essa nova forma, surgida de fora dela, traz consigo o código despótico que, ao ser introduzido na máquina social primitiva, promoverá sua reconfiguração para um novo regime de dominação da infraestrutura desejante. O triângulo mágico da representação territorial, como veremos, sofrerá uma espécie de *upgrade*, que a tornará um *socius inscriptor* mais eficaz no seu processo de dominação para extração de excedentes de produção. As sociedades primitivas serão reunidas nem tanto para a reprodução do triângulo mágico, e não mais para determinar a sua própria economia e sua política, mas para a construção da pirâmide da máquina de dominação imperial e despótica.

5.3. O sistema despótico de dominação: a família colonizada pelo terror

Até os mais antigos mitos africanos nos falam desses homens louros. São eles os fundadores de Estado. Nietzsche chega a estabelecer outros cortes: da cidade grega, do cristianismo, do humanismo democrático e burguês, da sociedade industrial, do capitalismo e do socialismo. Mas é possível que, a títulos diversos, todos eles suponham este primeiro grande corte, embora também pretendam repeli-lo, excedê-lo. Espiritual ou temporal, tirânico ou democrático, capitalista ou socialista, é possível que tenha havido somente um único Estado, o cão-Estado que “fala por uivos e solta fumaça pelas ventas” (Idem. p. 254)

No cume está o déspota (motor imóvel) vindo de algum reino longínquo. Nas laterais estão os funcionários do imperador (como órgãos de transmissão). Na base estão as famílias primitivas, trabalhando para o consumo da pirâmide funcional burocrática despótica. O triângulo mágico primitivo é sobrecodificado por um novo sistema de crueldade trazido pelos *fundadores de Estado*. Deleuze e Guattari descrevem, pela voz de Nietzsche, a morte do sistema territorial e a instauração da nova máquina de dominação que irá colonizar as famílias primitivas, a qual os autores denominam de *máquina despótica bárbara*.

Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’, para serem sequer odiados. Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas — logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio que vive, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um ‘sentido’ em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por

aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na ‘obra’, como a mãe no filho. Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro — mas sem eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme quantum de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente.⁷⁸ (Idem. p. 254)

A nova máquina traz consigo um novo sistema de filiação e uma nova forma de aliança. Mas ela não será instaurada sem haver guerras atrozes. Se antes do aparelho burocrático despótico se instalar, as famílias primitivas guerreavam a guerra de todos contra todos, não é porque às sociedades primitivas faltavam-lhes a presença do Estado, como quer Hobbes⁷⁹. Para Deleuze e Guattari, as famílias das sociedades primitivas faziam guerras para não permitir que o *Leviatã* se apossasse de suas próprias máquinas. Mas era inevitável, porque a produção desejante, é próprio dela vazar por todos os lados, escorrer pelas veias hidrográficas, subir e descer cadeias montanhosas, atravessar florestas e estepes, oceanos e desertos para se reproduzir em novos modos de existir. Ela traz consigo a unidade transcendente que irá se apropriar da autonomia e da liberdade das famílias primitivas, imprimindo, sobre estas, a nova filiação, a nova aliança e as novas regras de adestramento das forças produtivas. O novo modo de codificar o desejo, pelo “cão-Estado”, é através da filiação direta com Deus, da aliança entre o povo e o déspota e da aquisição de uma dívida infinita que cada um dos membros da nova sociedade deverá pagar com o trabalho.

Uma destruição combinada de todas as codificações primitivas ou, pior ainda, sua irrisória conservação, sua redução ao nível de peças secundárias da nova máquina e novo aparelho de recalçamento. O que era essencial na máquina de inscrição primitiva, os blocos de dívidas móveis, abertos e finitos, “parcelas do destino”, tudo isto é capturado numa engrenagem imensa que torna a dívida infinita e forma uma única e mesma fatalidade esmagadora. (Idem. p, 255)

A sociedade primitiva perde sua autonomia e “devém um asilo de alienados” (Idem.), porque nessa forma de dominação despótica, os indivíduos, ao invés de produzir para eles mesmos, deverão trabalhar e produzir para o déspota. As famílias, ao se aliarem com o

⁷⁸ A tradução para o português utilizada nesta citação é de Paulo Cesar de Souza, disponibilizada na nota de rodapé de nº 47, sugerida pela generosa indicação de Luiz B. L. Orlandi em sua NT. A referência utilizada por Orlandi é *Genealogia da moral: uma polêmica*, op. cit., p. 75.

⁷⁹ Thomas Hobbes (1588/1679), em sua célebre obra *Leviatã*, apresenta o argumento de que as sociedades “em estado de natureza” – que para o autor quer dizer uma forma social que não tem um poder central, vivem uma guerra de todos contra todos. Segundo este autor, “Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. Cf: *Leviatã: matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e Civil*, 1974, p. 92.

déspota, elas são retiradas de seu próprio arranjo econômico-político; seus indivíduos, nesta nova formação, deverão trabalhar para produzir estoque e excedente para o consumo do aparelho burocrático despótico. O Estado realiza, pela força, a unificação das comunidades primitivas. Ele é o aparelho de captura que vem de fora, para roubar a infraestrutura desejanete e imprimir, sobre ela, um regime de dominação ainda mais cruel, mais recalcante e mais dominador que a máquina precedente. Sob as ruínas da máquina de dominação primitiva, nasce o Estado imperial arcaico, o monstro de muitas cabeças eficientes que irá impor um novo sistema de alianças e uma nova forma de filiação:

Pode ser que o empreendimento seja antes de tudo militar e de conquista, pode ser que ele seja mormente religioso, caso em que a disciplina militar é convertida em ascetismo e coesão interna. Pode ser que o próprio paranoico seja uma criatura doce ou uma fera à solta. Mas encontramos sempre a figura deste paranoico e dos seus perversos, o conquistador e suas tropas de elite, o déspota e seus burocratas, o santo homem e seus discípulos, o anacoreta e seus monges, o Cristo e seu São Paulo. Moisés foge da máquina egípcia e vai para o deserto, onde instala a sua nova máquina, a arca santa e o templo portátil, e dá ao seu povo uma organização religiosa-militar. Para resumir o empreendimento de João Baptista, é dito que “João ataca a base da doutrina central do judaísmo, a da aliança com Deus por meio de uma filiação que remonta a Abraão”. Aí está o essencial: falamos de formação bárbara imperial ou de máquina despótica toda vez que se encontram mobilizadas as categorias de nova aliança e de filiação direta. (Idem. p. 256)

Essas categorias, da nova aliança e da filiação direta, consistem em sujeitar as máquinas desejanetes a um rei, a uma lei e a uma dívida infinita para com o Estado. Na sociedade primitiva os membros produziam aliados pela relação de crédito e de dívida, e esta era paga na própria produção e reprodução do *socius*. Na sociedade bárbara, o déspota recusa as alianças laterais e as filiações extensas. Ele impõe uma nova aliança, se colocando em filiação direta com um Deus transcendente, e submetendo os indivíduos a uma aliança consigo mesmo que consistirá em trabalhar para pagar tributos ao Estado.

No sistema primitivo, o mecanismo de poder dá ao chefe a palavra, mas esse poder não vem de Deus e sim da sociedade. O chefe primitivo não tem aliança com Deus; ele é pobre, não é proprietário de nada, não acumula. – muitos membros, aliás, nem querem ser chefes, porque tem que falar muito, falar todo dia, lembrar as pessoas das tradições que elas devem seguir e honrar, sabendo que ninguém lhe dará a menor atenção, posto que não é a palavra do chefe que está investida de poder, e sim a sociedade que não permite que o poder seja capturado pelo chefe⁸⁰. A voz não captura o signo e o olho

⁸⁰ Nas sociedades primitivas, anota Pierre Clastres, “a palavra do chefe não é dita para ser escutada. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. Ou melhor, finge-se desatenção. Se o chefe deve, como tal, submeter-se à obrigação de falar, em compensação, as pessoas às quais ele se dirige não são obrigadas, senão, a parecer não escutá-lo. Literalmente, o chefe não diz, , muito prolixamente, nada. Seu

coletivo mantêm a vigilância do sistema: a voz, o signo e o olho do triângulo mágico revividos a cada ritual de crueldade e de festa, impedem que um significante seja produzido. Entretanto, o código que vem de fora, com o déspota e seu séquito, investirá sobre o triângulo mágico a sobrecodificação transcendente. Um novo sistema de inscrição, marcado por uma nova lógica de dominação nasce das ruínas do mundo social primitivo.

Pela voz do déspota, pela escrita linear reveladora da vontade divina e pela interpretação do funcionário do déspota, o desejo será sobrecodificado por um sistema mais abstrato, mais eficiente e mais sangrento.

A voz que cantava agora é substituída pela voz que dita ordens. O signo que animava o corpo dançante é substituído pela escrita linear impressa nas tábuas. O olho que contemplava agora é o olho que lê e interpreta as sagradas escrituras das leis ditadas pelo filho de Deus. O déspota chega com seu exército de funcionários, guerreiros, escribas, sacerdotes (seu corpo pleno, o antiprodutivo), para instaurar essa nova inscrição sobre a máquina territorial primitiva: o signo tornado significante, o significante investido por um significado que é a vontade do déspota, o filho direto de um pai que ordena de fora da sociedade primitiva o novo regime. Os dispositivos de filiação, de aliança e, principalmente, da dívida são reconfigurados na nova forma de dominação; e os selvagens - antes uma formação inorgânica, mas autônoma - serão, para Deleuze e Guattari, reduzidos à condição de peças e engrenagens dessa nova máquina.

É assim que Marx define a produção asiática: uma unidade superior do Estado instaura-se sobre a base de comunidades rurais primitivas que conservam a propriedade do solo, ao passo que o Estado é o seu verdadeiro proprietário em conformidade com o movimento objetivo aparente que lhe atribui o sobreproduto, que lhe reporta as forças produtivas nos grandes trabalhos, e faz com que ele próprio apareça como a causa das condições coletivas da apropriação. O corpo pleno como *socius* deixou de ser a terra e deveio o corpo do déspota, o próprio déspota ou o seu deus. As prescrições e proibições que o tornam quase sempre incapaz de agir fazem dele um corpo sem órgãos. Ele é a única quase-causa, a fonte e o estuário do movimento aparente. Em vez de desligamentos móveis da cadeia significante, um objeto destacado saltou, para fora da cadeia; em vez de extrações de fluxos, há convergência de todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano: mudança radical de regime no fetiche ou no símbolo. (Idem. p.257)

A máquina primitiva, cuja produção era imanente ao corpo pleno da terra, dos corpos e dos órgãos dos indivíduos, assistirá – não sem resistir com todas as forças – a sua força

discurso consiste, ao essencial, em uma celebração, muitas vezes repetida, das normas de vida tradicional: “Nossos avós se sentiam bem vivendo como viviam. Sigamos seu exemplo, e, dessa maneira, levaremos juntos uma existência tranquila” (CLASTRES: Idem. p. 108)

produtiva ser roubada e usada para a manutenção do Estado. Neste novo *socius*, as famílias se aliam ao déspota; uma aliança forçada que consiste em pagar, com o próprio trabalho, o uso da terra; terra que antes não tinha dono porque era de todos, mas que agora, por determinação divina, pertence ao déspota e ao seu aparelho burocrático.

Se antes a dívida estava limitada pelas relações de aliança entre as famílias, na nova forma social as famílias primitivas estarão coagidas a se aliarem ao déspota, sendo devedoras agora de um Estado transcendente que exige, delas, o pagamento de imposto para que elas possam ter o direito de ocupar e utilizar o solo. Elas estão, na forma despótica de dominação, coagidas a trabalharem na terra para produzir o estoque e o excedente que serão usados não para o consumo delas mesmas, mas para o conforto e o gozo do representante de Deus na terra, bem como de seus “honrados” funcionários de Estado. É assim que uma acumulação de fluxos vai se desenvolvendo e produzindo estoques materiais de excedentes.

Os estoques são objeto de uma acumulação, os blocos de dívida devêm uma relação infinita sob forma de tributo. Toda mais-valia de código é objeto de apropriação. Esta conversão atravessa todas as sínteses, as de produção com a máquina hidráulica, a máquina mineira, a inscrição com a máquina contábil, a máquina de escrever, a máquina monumental, o consumo, enfim, com a manutenção do déspota, de sua corte e da casta burocrática. Longe de ver no Estado o princípio de uma territorialização que inscreve as pessoas segundo a sua residência, devemos ver no princípio de residência o efeito de um movimento de desterritorialização que divide a terra como um objeto e submete os homens à nova inscrição imperial, ao novo corpo pleno, ao novo *socius*.

As alianças e filiações da sociedade primitiva serão, na sociedade despótica, relativamente modificadas para atender às necessidades, não delas mesmas, mas do novo paranóico que chega com seus guerreiros, sacerdotes, escribas para instaurar a palavra, as leis, a propriedade despótica, sob as ordens supremas do pai que unifica todas as famílias para que elas sirvam ao único senhor. Aliás, tudo o que elas sempre tentaram exorcizar, segundo Pierre Clastres⁸¹. A sobrecodificação despótica altera relações de aliança e de

⁸¹ Em a *A sociedade contra o Estado*. Clastres descreve como funciona a dimensão política das sociedades arcaicas, propondo a tese de que a lógica dessa dimensão consiste em não deixar que um poder central se instale. “Temos, portanto, entre os tupis-guaranis do tempo do descobrimento, de um lado uma prática – a migração religiosa – inexplicável se não vermos nela a recusa da vida em que a chefia engajava a sociedade, a recusa do poder político isolado, a recusa do Estado; do outro, um discurso político profético que identifica o Um como a raiz do Mal e afirma a possibilidade de escapar-lhe. Em que condições é possível pensar o Um? É preciso que, de qualquer modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que acreditamos poder revelar sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um, uma outra equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado. O profetismo tupi-guarani é a tentativa heroica

filiação primitivas, isto é, ela modifica relativamente o código da representação territorial que era imanente ao corpo pleno, e com essa modificação ela produz um novo código de representação, destacado e transcendente. “Podemos somente assinalar o momento preciso da formação imperial como sendo o da nova aliança exógena, que não só substitui as antigas alianças, como o faz numa relação com elas.” (Idem.) A voz, o signo e o olho serão deslocados de sua condição de exprimir força, afeto e alianças coletivas, para representar, significar e interpretar o desejo de um significante. Nesse sistema já sobrecodificado, a lógica das comunidades primitivas subsiste, ou seja, mantém em parte a sua codificação primitiva, mas seus fluxos são sobrecodificados, para, segundo Deleuze e Guattari, direcionar a mais-valia (ou mais valor) para o consumo do déspota, o novo corpo-pleno, improdutivo (o corpo do déspota e seu aparelho burocrático estatal) que se assenta sobre a produção desejante como sendo sua “quase-causa”. Segundo os autores do *AE*:

As comunidades rurais autóctones subsistem, continuam a produzir, a inscrever, a consumir; e o Estado só tem de ocupar-se com elas. As engrenagens da máquina de linhagem territorial subsistem, mas são apenas peças trabalhadoras da máquina estatal. Os objetos, os órgãos, as pessoas e os grupos mantêm, pelo menos, uma parte da sua codificação intrínseca, mas estes fluxos codificados do antigo regime acham-se sobrecodificados pela unidade transcendente que se apropria da mais-valia. A antiga inscrição permanece, mas ladrilhada pela e na inscrição do Estado (Idem. p. 259)

Devemos observar que a crítica ao significante vai se tornando cada vez mais clara, na medida em que os autores descrevem o processo histórico de dominação das forças produtivas desejantes. Uma vez que o desejo é fluxo intenso de produção do real, quando ele recebe uma inscrição, ocorre um desinvestimento das forças; elas ficam despotencializadas porque submetidas a uma forma específica de produzir o fluxo. Na representação territorial primitiva esse desinvestimento ocorre com a codificação dos fluxos, mas nela essa representação ainda está sobre o corpo, agindo sobre ele. Na representação transcendente do *socius* despótico, por seu modo, a representação já não se assenta mais sobre o corpo de seus membros, ela se destacou do corpo e agora se assenta sobre o próprio código, que agora está sobrecodificado na relação entre significante - que é o Deus representado pelo déspota - e o significado - que são as escrituras, as leis divinas representadas pela escrita linear interpretadas pelo sacerdote funcionário do novo corpo-

de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado. (CLASTRES: 1990, pp 150 e 151)

pleno. O significante torna-se a “verdade” a ser seguida e essa “verdade” é tornar conhecida a vontade de Deus por meio da interpretação de uma escrita.

Todavia, essa interpretação é feita pelo sacerdote, que faz parte do aparelho burocrático do Estado. O sacerdote diz que existe a vontade de Deus; essa vontade se exprime numa grafia, numa escrita que só os funcionários do Estado dominam. Oras, então podemos perceber que atribuir uma vontade oculta - transcendente, que ninguém vê, nem viu, mas todos creem, ou fingem crer para não terem suas cabeças cortadas – vontade que se esconde numa escrita, não é outra coisa, senão, crença. Por isto a crítica ao significante, à metafísica da representação (filosofia da identidade), à psicanálise, à etnologia e à linguística idealistas. Porque todos esses campos de conhecimento (e outros tantos!) têm por base essa operação que, na sua origem, emerge de um regime de representação despótico, que rouba um código e sobre ele cria uma nova rede infinita de possibilidades de produzir representação. Para Deleuze, como vimos anteriormente, essa operação do significante é fundamental para a metafísica tradicional. Entretanto essa fundamentação nasce da sobrecodificação despótica; a causa desse pensamento nada mais é do que uma estratégia política e de dominação. A psicanálise, por seu modo, ao se apoiar no sistema transcendente de marcação do inconsciente, pela ideia de um mito que serve para interpretar o desejo, ela nada mais faz do que, como dizem Deleuze e Guattari, “apoiar o movimento”⁸². Que movimento é este? É o movimento histórico de dominação das forças produtivas; uma dominação que se *impõe* por sistemas de crueldade, isto é, de inscrição imposta pela dor. Não se trata de uma mudança amigável. Não se trata de um contrato feito entre duas partes que se entendem. Não, ao contrário disto! O déspota chega matando, arrebatado com toda a formação primitiva, deixando-a aos cacos no seu sistema de representação, porque introduz nela uma nova forma de ser produzida e registrada e consumida e... explorada.

A família primitiva - não sem reação - é colonizada, mobilizada por uma potência exterior que a coloca a serviço de outras metas: produzir excedente para o consumo do déspota e

⁸² No AE, os autores exclamam: “Nunca a psicanálise mostrou tão bem seu gosto em apoiar o movimento da repressão social e dele participar com todas as suas forças. E não se pense que aludimos a aspectos folclóricos da psicanálise. Não é por haver da parte de Lacan uma outra concepção da psicanálise que se deve minimizar o tom reinante nas associações mais reconhecidas: vejam o Dr. Mendel, os Drs. Stéphane, o estado de raiva em que se encontram, sua invocação literalmente policial, assim que surge a ideia de que alguém pretenda subtrair- -se à ratoeira de Édipo. Édipo é como essas coisas que se tornam ainda mais perigosas quando já ninguém acredita nelas; então os tiras acorrem para substituir os padres.” (Idem. p. 112)

do “seu” Estado. Édipo começa a se insinuar. Por um lado, a família primitiva vai sendo deslocada do espaço coletivo, aos poucos. Por outro lado, o Estado despótico precisa de aliados nessa empreitada. Ele não pode, não consegue, impor-se como gostaria, até porque, as sociedades primitivas são em maior número que o seu aparato de dominação. É preciso separá-las, cerca-las, capturar os seus chefes para o sistema.

O colonizador, por exemplo, abole a chefatura ou a utiliza para seus próprios fins (assim como muitas outras coisas, a chefatura ainda é pouco). O colonizador diz: seu pai é apenas seu pai, nada mais, assim como seu avô materno, não há porque tomá-los por chefes... faça suas triangulações no seu canto e ponha sua casa entre as da linha paterna e as da linha materna... sua família é apenas sua família e nada mais, a reprodução social já não passa por aí, embora tenhamos justamente necessidade de sua família para fornecer um material que será submetido ao novo regime da reprodução... Então, sim, um quadro edipiano se esboça para os selvagens espoliados: Édipo de favela. (Idem. p. 224)

A família, portanto, é colonizada, mas não se torna ainda *edipianizada*. Ela deixa de ter participação ativa na vida econômica e política, uma vez que agora ela tem que direcionar toda a sua energia para trabalhar e produzir excedente para pagar a dívida infinita ao déspota, o representante de Deus na cidade dos Homens⁸³. Nesse *socius* despótico a família ainda não está privatizada – a privatização da família só acontece realmente na sociedade capitalista. Por isso, ainda não é Édipo, mas ele está chegando. Enquanto o colonizado resiste, a edipianização do colonizador tende a fechar-se sobre o corpo pleno. Quanto mais a extensão familiar escapa, mais a sobrecodificação se assenta sobre seus membros, preparando a neurotização da família subordinada ao trabalho. O desejo é recalçado na sobrecodificação despótica.

A massa agora está sob o domínio de Um. Essa dominação, para ser possível, é preciso que a megamáquina modifique o mecanismo de crueldade para um sistema de terror. O desejo é dominado não mais pela inscrição de um signo sobre a carne, mas por um signo tornado significativo que precisa de um mediador para ser interpretado e de um aparelho de captura para impor, com terror, a nova lei ao desejo. “O significativo é o signo que deveio signo do signo, é o signo despótico que substituiu o signo territorial, que atravessou o limiar de desterritorialização; o significativo é tão somente o próprio signo desterritorializado. O signo que deveio letra. O desejo já não ousa desejar, deveio desejo do desejo, desejo do desejo do déspota. A boca já não fala, ela bebe a letra. O olho já não vê, ele lê. O corpo não mais se deixa gravar como a terra, mas se prostrina diante das

⁸³ Agostinho, filósofo da Idade Média, foi um desses funcionários do Estado despótico a decifrar a “palavra de Deus para os homens”. A obra *A cidade de Deus*, é um exemplo de como funciona, o sistema despótico de dominação que instaura a sobrecodificação transcendente no sistema cultural das tribos.

gravuras do déspota, o além-terra, o novo corpo pleno.”(Idem. p. 273). O território existencial do *socius* primitivo é desterritorializado pelo sistema de dominação despótico que reterritorializa a infraestrutura desejante sob uma nova forma de inscrição. E o povo, a massa desejante, acredita, uma vez que vem sendo marcado desde a origem da formação social.

O que isto quer dizer? Oras, o sacerdote é quem diz. Mas, e se eu duvidar do que ele diz? A dúvida representa uma ameaça, então o Estado dará cabo da sua existência! É assim que funciona! O déspota soberano tem o poder de morte sobre seus indivíduos.

Porque é todo esse conjunto da nova aliança ou da dívida infinita — o imperialismo do significante, a necessidade metafórica ou metonímica dos significados, com o arbitrário das designações — que assegura a manutenção do sistema, e que faz com que um nome suceda ao nome, uma dinastia a outra, sem que mudem os significados nem se arrebe o muro do significante. Eis por que o regime da latência nos impérios africanos, chinês, egípcio etc., foi o das rebeliões e secessões constantes, e não o da revolução. Também aqui será preciso que a morte seja sentida de dentro, mas que venha de fora. (Idem. p. 284)

O *socius* despótico, se assim podemos sintetizar, é, portanto, uma reconfiguração do sistema de dominação que destaca todos os elementos que formam o plano imanente do *socius* primitivo, dando a eles um novo modo de produção. Contudo, essa produção já impõe ao desejo uma desintensificação, uma vez que o codifica ainda mais, impedindo que o fluxo escorra e, sobretudo, que encontre um outro fluxo que possa fazer surgir uma nova forma de produção das intensidades. Devemos lembrar que, para Deleuze e Guattari, o desejo é fluxo e corte, é produção e intensificação do si próprio, é um processo que se efetua para produzir intensidades e multiplicidades. Quando o desejo recebe um código, ele se desintensifica, e entra num modo de reprodução do mesmo. É essa reprodução do mesmo que garante a manutenção do sistema repressivo, pois, assim, o desejo está impedido de criar novos modos de existência.

A participação do Estado na montagem dessa nova forma de dominação é determinante. É a partir dele que se instala o novo sistema de crueldade; sob sua força e por meio de seus dispositivos burocráticos de captura, sistemas transcendentais de imposição de sentido, e da invenção da forma trabalho. Para os autores do *AE*, o Estado surge num só golpe e encontra seu modelo original na *Cidade de Ur*⁸⁴.

⁸⁴ Novamente recorreremos ao metucioso trabalho de pesquisa de Luiz B.L. Orlandi, para a tradução do *AE*, extraíndo sua nota que explica a origem do termo *Urstaat*. Nas palavras de Orlandi, “ T [Sem dúvida, é possível compor em alemão o termo *Urstaat*: basta ligar *Ur* (primitivo, original) e *Staat* (Estado). Sem perder o significado de um “Estado original”, o texto, entretanto, emprega o segmento *Ur* como operador de junções ou dobraduras conceituais críticas. Neste caso, *Ur* está fignando o “ponto de partida de Abraão”.

Por um lado, a cidade antiga, a comunidade germânica, a feudalidade supõem os grandes impérios e só podem ser compreendidos em função do *Urstaat* que lhes serve de horizonte. Por outro lado, o problema destas formas é reconstituir o *Urstaat* tanto quanto possível, tendo em conta as exigências das suas novas e distintas determinações. Com efeito, que significam a propriedade privada, a riqueza, a mercadoria, as classes? A falência dos códigos. Significam o aparecimento, o surgimento de fluxos agora descodificados que escorrem sobre o *socius* e o atravessam de um lado a outro. O Estado já não pode se contentar em sobrecodificar elementos territoriais já codificados; ele deve inventar códigos específicos para fluxos cada vez mais desterritorializados: pôr o despotismo a serviço da nova relação de classes; integrar as relações de riqueza e de pobreza, de mercadoria e de trabalho; conciliar o dinheiro mercantil com o dinheiro fiscal; reinsuflar em toda parte o *Urstaat* no novo estado de coisas.

O processo de instauração da máquina despótica se dá de muitas maneiras e se aperfeiçoa, por todos os lados. Impérios contra impérios estão, em verdade, instalando a nova máquina, capturando por todos os continentes os fluxos desejantes, instalando a propriedade privada, seus fortes e templos, suas instituições implacáveis e suas máquinas de morte para aqueles que não se deixam ser sobrecodificados. A superfície lisa e intensa é toda marcada, criando mais ressonância, mais choques, mais encontros de forças. Mais fluxos desterritorializados vão surgindo no processo de territorialização e desterritorialização que a representação primitiva e a representação despótica impõem às energias do desejo - essa infraestrutura sem a qual nenhuma forma de sociedade pode se estabelecer, vai engendrar uma máquina de descodificação e de reterritorialização ainda mais eficiente do ponto de vista da dominação das subjetividades. “Essa crueldade”,

É que Ur, na Antiguidade, não foi apenas uma das maiores e mais suntuosas cidades da Mesopotâmia, habitada por caldeus e localizada junto ao rio Eufrates, a cerca de 160 quilômetros de Babilônia. Foi também a cidade da qual Abraão, tido como ancestral de um povo eleito para um grande destino, foi instado a sair e a deslocar-se para outro lugar. Este outro lugar, a terra prometida, ter-lhe-ia sido indicado por um certo deus, que, então, não se apresentava como único, um deus dito Jeová, Iavé, Javé ou IHVH (este tetragrama divino). O importante é que Jeová, ao prometer que faria de Abraão um “grande povo”, conforme a narrativa bíblica (Gênesis, XII, 1-2), estaria firmando algo como uma primeira aliança com um dos povos da terra. Pois bem, graças à publicação das notas de trabalho escritas por Félix Guattari durante a composição de *O anti-Édipo*, já podemos saber que ele sugeriu a Gilles Deleuze o uso do termo *Urstaat*. Pela nota de 14/5/1970, vemos que ele, visivelmente feliz, escreve o seguinte a Deleuze: “estou lisonjeado por você ter conservado este termo ‘*Urstaat*’”. E diz ainda: “você crê que nossos leitores — eventuais — descobrirão por si mesmos o jogo astucioso com Ur de Caldeia... a cidade de partida de Abraão?”. Ele anota, em seguida, a passagem bíblica que lhe interessava: “Sou Iahvé que te fez sair de Ur dos caldeus para te dar a posse deste país”. E indica Gênesis, XV, 7. A nota termina assim: “A origem de toda terra prometida, das futuras Jerusalém reais e celestes! Talvez possamos insinuar uma astúcia, um gracejo”. Cf. Félix Guattari, *Écrits pour L’Anti-Édipe*: textes agencés par Stéphane Nadaud, Paris, Lignes & Manifeste, 2004, p. 117.]

dizem Deleuze e Guattari com Nietzsche, “essa crueldade recolhida do animal-homem recalçado em sua vida interior, refugiando-se, temeroso, na sua individualidade; aprisionado no Estado para ser domesticado...”

5.4. O sistema capitalista de dominação: a família escravizada pelo cinismo

Já não é a idade da crueldade nem do terror, mas a idade do cinismo, que é acompanhado por uma estranha piedade (e ambos constituem o humanismo: o cinismo é a imanência física do campo social, e a piedade é a manutenção de um Urstaat espiritualizado; o cinismo é o capital como meio de extorquir sobretrabalho, mas a piedade é este mesmo capital como capital-Deus de onde parecem emanar todas as forças de trabalho). Esta idade do cinismo é a da acumulação do capital, dado que este implica o tempo, precisamente para a conjunção de todos os fluxos descodificados e desterritorializados.

Junto com Marx, Deleuze e Guattari entendem que, no processo da sobrecodificação despótica muitos fluxos escaparam do controle. Entre esses fluxos, o fluxo de trabalhadores e o fluxo de capital. Entretanto, quando esses dois fluxos descodificados se encontram, uma nova lógica de dominação vai azeitar a megamáquina, tornando o sistema ainda mais eficaz no processo de repressão e dominação do desejo. Nessa nova forma de dominação, que Deleuze e Guattari denominam de *socius capitalista civilizado*, todos os elementos de codificação e sobrecofificação serão submetidos à produção de um novo corpo pleno, o capital. Vejamos, então, como essa nova máquina funciona no seu modo de dominar as forças produtivas.

Lembremos que o *socius* primitivo funciona por codificação, e o *socius* despótico funciona por sobrecodificação. O primeiro se forma mediante alianças laterais e filiações extensas, de tal modo que o arranjo da família é extensivo aos campos político e econômico; e o segundo *socius* se forma por aliança com o déspota e filiação direta do déspota com Deus, sendo a família apartada das relações de decisão e fixada na propriedade despótica, para trabalhar para o consumo de um novo corpo pleno, o corpo do déspota. Ocorre que, se, por um lado, o corpo pleno do déspota bloqueou os fluxos do desejo e produziu uma nova forma de produzir existência submetida a agentes transcendentais, por outro lado o *socius* despótico produziu, também, outros fluxos descodificados. Há, por assim dizer, um corte disjuntivo no corpo pleno da terra, que faz instaurar um novo corpo pleno o qual, ao mesmo tempo em que produz novas conexões

com as máquinas desejanter, submete estas a um regime de sobrecodificação ainda mais dominador. O corpo pleno bárbaro é atraído pelo corpo pleno da terra e sobre este instala um novo organismo que agora se apossa das máquinas desejanter por meio de uma unidade transcendente que homogeneiza todas as multiplicidades numa suposta totalidade pertencente a um único criador para o qual todos devem trabalhar. A sobrecodificação injeta mais valor moral no código primitivo, produzindo mais-valia do código ainda.

Contudo, como é do desejo estar sempre em fluxo e produzindo conexões, no interior do *socius* despótico o desejo produz também multiplicidade de conexões, fazendo aparecer novos fluxos. Quais são esses novos fluxos? As vendas de propriedades, o aumento do fluxo de dinheiro, o fluxo de trabalhadores desterritorializados. Quando todos esses fluxos descodificados se conjugam, nasce o capitalismo e o antigo sistema se arruína, “ao mesmo tempo em que nasce a vida nova e em que o desejo recebe seu novo nome. Só há história universal da contingência. (Idem. p. 297)

Os fluxos desterritorializados de trabalho e de capital foram produzidos pelo *socius* despótico, no interior dele. Uma vez que o desejo busca a intensidade, viver a intensidade na produção de conexões, desligamentos e reconexões, então ele produz multiplicidades de fluxos. Contudo, é próprio dos fluxos escapar da codificação. Fugir do código para fazer novas conexões, produzir novas multiplicidades; esse é o desígnio do desejo, ou seja, efetuar intensidades, encontros de forças que se compõem. Por isto, Deleuze e Guattari, com Marx, afirmam ser a história universal a da contingência, porque são os encontros de forças desterritorializadas, de fluxos descodificados do desejo que produzem a mudança, o novo, a nova terra, ou novos modos de existir. A história, como a natureza, é a autoprodução do desejo, que se efetua para sempre produzir um corpo pleno, sem mando, sem códigos territorializantes, sem órgãos de dominação. É neste sentido que podemos entender o desejo enquanto entidade esquizofrênica e revolucionária, pois, tal como a esquizofrenia, ele é uma máquina de produção de intensidades, e a intensidade só se efetua descodificando, desterritorializando o próprio fluxo desejante. Quando o desejo encontra o fluxo do capital, ele será escravizado completamente, porque o regime do capital, como observaremos no *AE*, só funciona por descodificação, ou seja, para que o capital se reproduza é necessário que o desejo efetue o seu processo de descodificação, para então ser reterritorializado pelo capital. Vejamos então, o regime desta máquina e como ele difere dos regimes das máquinas sociais antecedentes.

Em vez de codificar ou sobrecodificar, o desejo passará, no regime do capital, por uma axiomatização. Ou seja, “já não é a crueldade da vida, nem o terror de uma vida contra outra, mas um despotismo *post-mortem*, o déspota devindo ânus e vampiro: “O capital é trabalho morto que, de maneira semelhante ao vampiro, só se anima ao sugar o trabalho vivo, e sua vida é tanto mais alegre quanto mais trabalho vivo ele sorve” (Idem. p. 303) (NOTA). Esse novo corpo pleno, que é o corpo do capital, para existir, ele necessita que o fluxo do desejo seja descodificado: “descodificação generalizada dos fluxos, pela nova desterritorialização maciça, e pela conjunção de fluxos desterritorializados” (Idem. p. 299). Contudo, a máquina capitalista depende da descodificação do desejo, mas essa descodificação pode aproximar o *socius* do seu limite, então ele tem que operar uma reterritorialização dos fluxos. Uma vez que o desejo é sua fonte de vida e de morte, a máquina social capitalista vai, assim, investir na produção e reprodução de um desejo orientado para a produção e reprodução do próprio capital. Desse modo, todas as máquinas desejantes estarão orientadas a direcionar o fluxo intenso da vida para o fluxo sem vida do dinheiro. O *socius* capitalista apresenta-se como a máquina celibatária, a que realiza o segundo grande corte da megamáquina desejante para submeter o fluxo do desejo à seguinte conjunção: então vida é dinheiro!

Marx, como bem observam Deleuze e Guattari⁸⁵, já havia identificado o que possibilitou ao capital se assentar sobre o desejo e fazer parecer que tudo emana dele mesmo, isto é, do capital, e não de onde de fato emana o próprio capital, ou seja, da força de trabalho. Uma vez que o capital só se forma com extração da mais-valia, sua fonte de vida nada mais é que a própria força de trabalho. Todavia, para que um fluxo de trabalhadores sem trabalho pudesse ser produzido, foi necessário, primeiro, surgir a máquina despótica, uma vez que esta fez o primeiro grande corte e retesamento da produção desejante que possibilitou a produção dos fluxos desterritorializados. A conjugação da força de trabalho

⁸⁵ Deleuze e Guattari não deixam de citar a passagem em que Marx revela o “mistério” da multiplicação do capital, isto é, de onde vem a sua capacidade de fazer com que o valor de, por exemplo na moeda brasileira, R\$ 100,00 se transforme em R\$110,00. Segundo Marx, em *O capital*, “À medida que a mais-valia relativa se desenvolve no sistema especificamente capitalista e que a produtividade social do trabalho cresce, as forças produtivas e as conexões sociais do trabalho parecem destacar-se do processo produtivo e passar do trabalho para o capital. Assim, o capital se torna um ser bastante misterioso, pois todas as forças produtivas parecem nascer no seio dele e lhe pertencer”. A mais-valia relativa, para Deleuze e Guattari, é a que possibilita que o corpo-pleno do capital se constitua como superfície de inscrição em que todas as máquinas serão conectadas para produzir o próprio capital. Esta citação de Marx encontra-se na página 23 da edição brasileira do *AE*, indicanda em nota de rodapé com a seguinte referência dos autores: Karl Marx [1818-1883], *Le Capital*, III, 7, cap. 25 (Paris, Pléiade, II, p. 1.435). Cf. Louis Althusser [1918-1990], *Lire Le Capital*, os comentários de Étienne Balibar [1942], tomo II, pp. 213 ss., e de Pierre Macherey [1938], tomo I, pp. 201 ss. (Paris, Maspero, 1965).

e do capital, é o mecanismo pelo qual, como veremos a seguir, o capitalismo se engendrar como máquina de dominação; uma máquina paradoxal pois o que a alimenta é justamente aquilo que pode destruí-la, ou seja, a própria descodificação.

Deve-se considerar, primeiramente, que essa conjunção entre a força de trabalho e o capital é a singularidade desta nova máquina. O que ocorre no processo produtivo da máquina despótica é que ela vai produzir as condições para que o capital possa se assentar sobre as forças produtivas.

Então, a conjunção já não designa somente restos que escapariam à codificação, nem apenas consumos-consumações, como nas festas primitivas, nem mesmo o “máximo de consumo” como no luxo do déspota e de seus agentes. Ao contrário disso, quando a conjunção passa para o primeiro nível na máquina social, parece que ela deixa de estar ligada ao gozo, assim como ao excesso de consumo de uma classe, parece que ela faz do próprio luxo um meio de investimento, e assenta todos os fluxos descodificados sobre a produção, num “produzir por produzir” que reencontra as conexões primitivas do trabalho, mas com a condição, com a única condição de conectá-las ao capital como ao novo corpo pleno desterritorializado, o verdadeiro consumidor de onde elas parecem emanar (como no pacto do diabo descrito por Marx, “o eunuco industrial”: então, isto lhe cabe se...) (Idem. p. 298)

A inscrição capitalista será efetuada, então, de modo bem diverso. É que quando esses dois fluxos produzidos pela máquina despótica escapam e se encontram, toda a megamáquina se reconfigura. A aliança já não será mais entre déspota e família, mas, entre o capital comercial, o capital financeiro – antes aliados com o déspota – e o capital industrial. O Estado não se aliará mais ao déspota, mas estará a serviço também, da acumulação do capital. A aliança, no *socius* capitalista, passa a ser uma aliança de capital com capital: capital comercial, capital financeiro e capital industrial, tendo o Estado como aquele que vai sacramentar as alianças e promover a axiomatização do desejo para que o dinheiro possa ser reproduzido. A filiação, que antes era inscrita como filiação direta entre o déspota e Deus, agora será realizada entre o capital e o trabalho; o capital é filho dos fluxos descodificados de trabalho que geram mais-valor – filho que nasce junto com o pai, ironizam Deleuze e Guattari.

Já não é a idade da crueldade nem do terror, mas a idade do cinismo, que é acompanhado por uma estranha piedade (e ambos constituem o humanismo: o cinismo é a imanência física do campo social, e a piedade é a manutenção de um Urstaat espiritualizado; o cinismo é o capital como meio de extorquir sobretrabalho, mas a piedade é este mesmo capital como capital-Deus de onde parecem emanar todas as forças de trabalho). Esta idade do cinismo é a da acumulação do capital, dado que este implica o tempo, precisamente para a conjunção de todos os fluxos descodificados e desterritorializados. (Idem, p. 299)

Os *socius* anteriores realizavam conexões e disjunções; mas a máquina capitalista, por seu modo, realizará a conjunção de todos os fluxos para exercer “o controle cada vez mais profundo da produção pelo capital: a definição do capitalismo ou do seu corte, a conjunção de todos os fluxos descodificados e desterritorializados, não se definem nem pelo capital comercial nem pelo capital financeiro, que são tão somente fluxos entre outros, elementos entre outros, mas pelo capital industrial.”(Idem. p. 300) Essa aliança entre as finanças, o mercado e a indústria, só vai ocorrer, porém, na formação capitalista. Mas ela, por si só, não garante a acumulação, porque o capital só se forma, de fato, quando ele deixa de ser capital de aliança, para devir capital filiativo, ou seja, quando o dinheiro produz dinheiro⁸⁶⁸⁷.

“valor progressivo, dinheiro sempre germinando, crescente e, como tal, capital... O valor se apresenta subitamente como uma substância motriz de si própria, e para a qual a mercadoria e a moeda são tão somente puras formas. Distingue em si o seu valor primitivo e a sua mais-valia, tal como Deus distingue na sua pessoa o pai e o filho, e que ambos fazem um só e são da mesma idade, porque é só quando há uma mais-valia de dez libras que as primeiras cem libras adiantadas se transformam em capital”. É somente nestas condições que o capital devém corpo pleno, o novo *socius* ou a quase-causa que se apropria de todas as forças produtivas. (Idem. p. 302)

O capital devém filiativo, com dinheiro engendrando dinheiro, porque o mais-valor é extraído da força de trabalho. Quase-causa porque a causa mesmo da acumulação do capital é a extração do mais-valor. Para extrair o valor a mais da força de trabalho é preciso ter produção de mercadorias, e, para haver mercadoria, tem que haver trabalho. Ou seja, o dinheiro progressivo só ocorre porque as forças desejantes desejam e produzem mercadorias. Por isso capital filiativo, capital que gera capital, porque ele nasce da força humana. Essa força não é só força física, ou força intelectual, é antes força das máquinas desejantes. O sistema de produção de mercadorias do capital funciona tirando proveito

⁸⁶ Marx, ao decifrar a lógica da acumulação revela que o segredo da multiplicação do capital está na força de trabalho do trabalhador, é essa força que produz tanto a mercadoria como o mais-valor que o capitalista simplesmente se apropria e acumula. Ela não pertence ao circuito do mercado de troca, sintetizada na fórmula M-D-M. Nesta o que ocorre é uma troca de objetos com valor de uso, mediada por dinheiro, em que não há vantagem nem para quem vende, nem para quem compra. O circuito começa com a mercadoria e finaliza com mercadoria. Já na produção e reprodução do capital, o que é comercializado é o dinheiro e este é mediado pela mercadoria. A fórmula D-M-D' demonstra o acréscimo que o valor recebe ao completar o circuito. A mais-valia extraída da força de trabalho e apropriada pelo dono dos meios de produção, é produzida, no mercado financeiro, apenas pelos juros. Quem tem dinheiro, adianta um valor, para receber como pagamento um valor a mais do que foi emprestado, não havendo, portanto, sequer um trabalho laboral envolvido, a não ser pelos funcionários do financiador (bancários, corretores).

⁸⁷

disso, pois só assim ele devém um *socius*, isto é, uma megamáquina de controle das energias do desejo.

O que vai ocorrer nessa forma de dominação do desejo é que todos os indivíduos terão que trabalhar para ter um salário para comprar mercadoria. Uma vez que é necessário ao capital – que só é capital na e pela acumulação – garantir que todos os fluxos do desejo estejam engajados na produção e reprodução do próprio capital, então tudo deverá estar mobilizado para a produção de mercadoria. Os corpos, as capacidades humanas, a criatividade, as máquinas técnicas estarão voltadas para atender à necessidade da própria reprodução do capital.

Isso ocorre porque, como já observava Marx, existe uma tendência do capitalismo de extrair taxas de lucro cada vez menores. Então, para manter a extração de mais-valia, - pois o capital só se acumula mediante a extração do valor não pago ao trabalhador - é necessário que os fluxos do desejo sejam todos axiomatizados, isto é, tornados fluxo de capital. O problema da baixa tendencial da taxa de lucro, segundo Deleuze e Guattari, “só pode ser compreendido no conjunto do campo de imanência do capitalismo, e nas condições pelas quais a mais-valia de código é transformada em mais-valia de fluxo” (Idem. p. 303). Isto quer dizer que tudo estará a serviço da extração da mais-valia, seja o operário, o intelectual, o médico, o professor, todas as profissões e todas as capacidades de criação estarão a serviço do mercado capitalista, bem como todas as máquinas técnicas serão inventadas para gerar mais valia-maquínica e aumentar a capacidade de extrair a mais-valia humana. Uma vez que o capital só é capital na acumulação e esta só se realiza com a força de trabalho que produz mais-valor, então, ele precisa garantir que haja produção e reprodução de trabalhadores-consumidores.

Mas essa reterritorialização dos fluxos descodificados só ocorre porque o Estado, na formação capitalista, deixa de ser a unidade transcendente e passa estar a serviço das forças de acumulação do capital. É ele que vai adicionar axiomas nos fluxos descodificados. conforme os trabalhadores começam a questionar jornada de trabalho, a querer entrar em greve, a por fogo em fábrica, ou seja, a questionar o sistema e querer escapular, o que ocorre? Eles começam a receber axiomas. O Estado cria leis para conter esses fluxos, então a classe trabalhadora passa a ter a jornada de trabalho reduzida, passa a ter férias, ter direito de fazer greves. Cada um desses axiomas, “ungido” pelo Estado, faz com que a descodificação seja novamente territorializada, uma vez que é o código que desintensifica a máquina desejante e impede que ela escape. Os fluxos descodificados e

desterritorializados, que vão escapando na sociedade capitalista, eles são reterritorializados e axiomatizados pelo Estado. Um fluxo de trabalhadores em greve é um fluxo descodificado que ameaça a acumulação do capital, então é necessário que haja uma axiomatização, de tal maneira que existe uma diferença do capitalismo para as outras formações sociais, porque o capitalismo depende daquilo que pode destruí-lo que são os fluxos descodificados do desejo. Por isto ele axiomatiza os fluxos. A axiomatização é transformar todos códigos em capital, é a

A civilização se define pela descodificação e pela desterritorialização dos fluxos na produção capitalista. Todos os processos são bons para assegurar esta descodificação universal: a privatização que incide sobre os bens, os meios de produção, mas também sobre os órgãos do próprio “homem privado”; a abstração das quantidades monetárias, mas também da quantidade de trabalho; a ilimitação da relação entre o capital e a força de trabalho, e também da relação entre os fluxos de financiamento e os fluxos de rendas ou meios de pagamento; a forma científica e técnica que os próprios fluxos de código tomam; a formação de configurações flutuantes a partir de linhas e de pontos sem identidade discernível. A história monetária recente, o papel do dólar, os capitais migrantes a curto prazo, a flutuação das moedas, os novos meios de financiamento e de crédito, os direitos especiais de saque, a nova forma das crises e das especulações, tudo isto baliza o caminho dos fluxos descodificados. Nossas sociedades apresentam um vivo gosto por todos os códigos, os códigos estrangeiros ou exóticos, mas é um gosto destrutivo e mortuário. Sem dúvida, descodificar quer dizer compreender um código e traduzi-lo; porém, mais do que isso, é destruí-lo enquanto código, atribuir-lhe uma função arcaica, folclórica ou residual, o que faz da psicanálise e da etnologia duas disciplinas apreciadas em nossas sociedades modernas.

Neste sentido, pode-se notar a relação íntima entre a esquizofrenia e o capitalismo bem como os seus diferenciais. É que, tal como a esquizofrenia, o capitalismo precisa liberar os fluxos do desejo, descodifica-los, desterritorializá-los. Quando ocorre, por exemplo, a entrada de países da América do Sul, África e Ásia, no capitalismo, é pela necessidade de manter a taxa de lucro alta, pois sem isso, não há capital. Assim, só aparentemente o capitalismo e a esquizofrenia se confundem, mas essencialmente eles são distintos. O capitalismo libera os fluxos para ao mesmo tempo reterritorializá-los, uma vez que é assim que ele consegue extrair maiores taxas de lucro, criando novos mercados e garantindo força de trabalho mais barata para ser espoliada. Qualquer fluxo que tente escapar, que tente ser diferente do que o mercado impõe, será axiomatizado. Os modos diferentes de existência passam a estar a serviço do capital. Se um indivíduo cria algo novo, o mercado se apropria e reproduz, ou seja, insere um axioma. O capitalismo depende, portanto, daquilo que pode destruí-lo, ou seja, dos fluxos descodificados.

Do capitalismo, dizemos simultaneamente que ele tem e não tem limite exterior: ele tem um limite que é a esquizofrenia, isto é, a descodificação absoluta dos fluxos, mas ele só funciona repelindo e esconjurando este limite. E também tem e não tem limites interiores: ele os tem nas condições específicas da produção e da circulação capitalistas, isto é, no próprio capital, mas ele só funciona reproduzindo e alargando estes limites a uma escala sempre mais vasta. A potência do capitalismo é realmente esta: sua axiomática nunca está saturada, é sempre capaz e acrescentar um novo axioma aos axiomas precedentes.

Então ele descodifica para axiomatizar, para tornar aquele fluxo uma oportunidade de extrair taxa maior de lucro. A esquizofrenia, por seu modo, não sendo axiomatizada, ao se conectar, cria outros modos de existência, de expressão, outra subjetividade. Esse é o ponto essencial da teoria esquizoanalítica de Deleuze e Guattari: permitir que esses fluxos não sejam detidos pelos axiomas do mercado. Deixar que o desejo realize suas composições intensivas, de criação de novos modos de subjetividade, de novas formas de amar, de estudar, de trabalhar, de maneira a aumentar a potência de agir. Quando o desejo tem sua intensidade roubada, ele vai tentar intensificar o seu processo e é daí que nasce o desejo pelo poder, pelo dinheiro, por ter coisas... e é do desejo desintensificado que também emerge o fascista, pois o desejo está impedido de fazer algo de maneira intensa. Já o esquizofrênico não é detido pelos axiomas; ele segue o processo de intensificação, o processo de descodificação e de desterritorialização, para compor um corpo sem órgãos. O processo do capitalismo também é esquizofrênico, pois ele descodifica os códigos e as sobrecodificações, mas na condição de axiomatizar, ou seja, de reterritorializar a subjetividade. O capital libera os fluxos do desejo e ao mesmo tempo os aprisiona na forma capitalista. O indivíduo axiomatizado vive uma vida desintensificada pois seu processo de produção está apartado do desejo; ele está determinado externamente a um mesmo modo de existência, aprisionado num campo social, coagido a produzir dinheiro.

Tomemos o exemplo ainda mais notável de uma “carreira” à americana, com bruscas mutações, tal como a imaginamos: Gregory Bateson começa por fugir do mundo civilizado tornando-se etnólogo, seguindo os códigos primitivos e os fluxos selvagens; volta-se depois para fluxos cada vez mais descodificados, os da esquizofrenia, de onde extrai uma interessante teoria psiquiátrica; depois, ele ainda vai em busca de um além, de um outro muro para atravessar, vira-se para os golfinhos, para a linguagem dos golfinhos, fluxos ainda mais estranhos e desterritorializados. Mas, no fim, o que há no fluxo de golfinho senão as pesquisas fundamentais do exército americano que levam de volta à preparação da guerra e à absorção da mais-valia? (Idem. p.315)

Como peças dessa megamáquina, trabalhadores e capitalistas trabalham para a acumulação. Cada peça, com sua função específica, injetando na máquina o que a anima. De um lado os trabalhadores produzindo o valor, e, de outro, os capitalistas extraindo o mais-valor para reintroduzir na própria máquina. Ambas classes são escravas do capital pois tem como fim, como meta, não o consumo do que produzem, mas uma riqueza que

é abstrata. Diferente da escravidão da máquina de dominação despótica cuja esfera de produção trabalhava para o gozo dos senhores e do aparelho burocrático despótico, a escravidão capitalista civilizada é, para Deleuze e Guattari, uma sujeição sem precedentes na história, pois, nessa formação todos estão a serviço não de uma máquina técnica, mas da máquina social. O burguês não goza a mais-valia que rouba do trabalhador, porque para ele continuar acumulando ele precisa reinvestir na produção para que o capital continue acumulando; por isto, para Deleuze e Guattari, o burguês é mais escravo do que o último dos escravos, primeiro servidor desta máquina esfomeada, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita. Eu também sou escravo, são estas as novas palavras do senhor.” (Idem. p. 337). O capitalismo produz os escravos dos quais necessita para existir: trabalhadores e capitalistas. A produção desses indivíduos implica injetar neles a antiprodução, torná-los desinvestidos da intensidade do desejo. Ao desejo dos civilizados sempre faltará um objeto, e essa falta faz com que eles permaneçam produtores e reprodutores da máquina, pois é próprio dela funcionar sob esse regime. Neste sentido, para Deleuze e Guattari, a oposição teórica não está entre os trabalhadores e capitalistas, mas entre os que estão no capitalismo e os que estão fora do capitalismo. A classe é entendida no AE como os que vivem sem intensidade, presos nos axiomas. Os fora da classe são os indivíduos que, ao contrário dos trabalhadores e burgueses que alimentam a máquina, são os que a fazem explodir, “ir pelos ares”. Estes são os que vivem a intensidade do desejo, que liberam seus fluxos, conectando-se a outros. Contra estes, há o Estado despótico, que, desde sua origem, existe para exterminar o que não foi possível sobrecodificar e axiomatizar. No Estado despótico, o Urstaat roubava energia das famílias para o consumo do déspota. Já o Estado Moderno rouba a energia para consumo do mercado capitalista.

A família, na representação civilizada, é tornada um núcleo de reprodução de proletários e capitalistas, fornecendo material humano para a acumulação do capital. Nos *socius* antecedentes, a família era coextensiva ao plano econômico, a organização social estava atravessada pelo sistema familiar. Na máquina de dominação territorial, conforme Deleuze e Guattari, “as relações de filiação e de aliança são determinantes, ou melhor, “determinadas a serem dominantes”. (Idem. p. 348). Cada produtor desse *socius* está codificado e encontra seu lugar no conjunto social mediante estas relações. Do mesmo modo, a máquina despótica também é montada a partir das relações entre filiação e alianças, só que de uma forma sobregodificada que se exprime na filiação direta e na

aliança com o aparelho burocrático despótico. Na representação capitalista civilizada, a família assume um novo papel. Uma vez que o capital toma para si as relações de aliança e de filiação, a organização familiar já não determina a organização econômica. Ela está apartada do campo social enquanto determinante da produção do corpo pleno do dinheiro. Privatizada, a família civilizada é tornada “a forma da matéria ou do material humano que se encontra subordinada à forma social autônoma da reprodução econômica, e que vem ocupar o lugar que esta lhe consigna. Isto quer dizer que os elementos da produção e da antiprodução não se reproduzem como os próprios homens, mas encontram neles um simples material que a forma da reprodução econômica pré-organiza de um modo totalmente distinto da que ele tem como reprodução humana.” (Idem. p. 349) Ou seja, a família é uma forma pré-formada pelo capital, para atender às necessidades do capital, pois é ele que precisa de produção e reprodução das fontes que o produzem, isto é, da força de trabalho (trabalhador) e do lucro (investimento do capitalista).

5.5. O mal jogo e a comunicação

Desta leitura preliminar dos conceitos de máquina desejante e *socius*, já podemos marcar alguns elementos que nos permitem observar o problema da dominação. A primeira, e a que nos parece mais evidente, é que há um jogo entre as forças imanentes e as forças transcendentais. O desejo, enquanto força imanente, ativa, produtiva que constrói relações, composições, multiplicidades de existências e de existentes, constrói, também, as representações do espírito. Estas, se assentam sobre as forças do desejo para organizá-las, geri-las, otimizá-las. Esse assentamento das forças transcendentais, contudo, desintensifica o que é próprio do desejo, as suas energias, seu fluxo, sua potência ativa e produtiva. Os códigos, as linguagens, os axiomas são sistemas de representação sociais, portanto, coletivos, agindo no desejo. O inconsciente, tido como máquina aberta ao campo social, está a mercê de inscrições simbólicas que produzem imagens e essas imagens comunicam às máquinas, direcionam seus fluxos, dá a elas um fundamento abstrato, mascarado, fetichizado; sentidos que se tornam regras, leis, ordens, determinações sociais e que funcionam articulando as forças desejantes, projetando-se sobre elas e tornando-as parte, peças, engrenagens de um imenso mecanismo de produção e reprodução da própria sociedade.

Nesse jogo entre as forças imanentes e transcendentais, podemos entender o desejo como a substância infinita, ativa, autoprodutora; ele é a natureza agindo e produzindo a realidade. Mas, ele engendra também, esse campo transcendental, esse plano de inscrição de signos extraídos da dor. Inscrição forjada e sempre orientada para organizar, reter, controlar, a produção de indivíduos. Uma inscrição que fabrica inconscientes pela comunicação de códigos injetados nos fluxos das relações, das composições, das conexões das energias, sujeitando a matéria, portanto a vida, às formas abstratas e pré-formadas. O desejo, visto na concepção do *Anti-Édipo*, sendo a unidade da natureza e da história, ele está sujeitado, determinado, coagido pelo campo social. Como essa coação, esse controle, essa repressão, essa máquina de produção e dominação desejante funciona é o mote desses conceitos. O desejo, enquanto conceito filosófico denominado como máquinas de produção do real, e, como tal, sendo alçado como o verdadeiro sujeito da natureza e da história, é, ele próprio uma disjunção entre a imanência e a transcendência, ele é o fluxo e o corte, os sujeitos e as sociedades, a forma livre imanente e a forma dominadora transcendente. Nos parece que Deleuze e Guattari querem expor esse paradoxo de uma força que em si contém o que a faz livre e o que a faz ser presa de si

mesma. Sensível e suprassensível em luta. A razão como o caçador que acossa, e o desejo como o bicho que foge para a vida. Razão operacionalizada para submeter o desejo às normas, às palavras de ordem, às instituições, ao capital e que será reproduzida, comunicada e investida em cada indivíduo, funcionando como máquina de dominação. Se a Natureza é o corpo pleno divino, a história é o mal jogo das representações de Deus. Mal jogo por que age sobre a natureza com o intuito de dominá-la, e não de compor com ela a obra misteriosa. Nesse mal jogo, todos participam, inclusive e sobretudo o pensamento ocidental Europeu que projeta sobre o globo a imagem de um projeto auspicioso de sociedade moderna e desenvolvida, mas que só se estabelece sob ruínas e destruindo existências.

Deleuze e Guattari propõem uma descrição do funcionamento de nós mesmos, de como somos envolvidos pelos jogos de nossas paixões pré-fabricadas pelas relações e forças que estão fora de nós, mas que nos compõe e nos modeliza como se fossemos uma massa amorfa e pronta para receber a forma que melhor convém ao regime de dominação vigente. As máquinas desejantes são por natureza alegres e ativas, puras intensidades empenhadas na produção da vida. Mas, sob o domínio de uma razão há muito entristecida por ter se apartado, negado e rebaixado a sua própria origem e condição de existir.

Esse triste jogo da razão com o desejo - jogo de dominação, se assim podemos denominá-lo – que os conceitos de *máquina desejante* e *socius* evidenciam, um segundo aspecto essencial para os processos de dominação. Os três sistemas de representação social que os autores descrevem são sistemas de comunicação da lógica dos *socius*, conectando-se diretamente ao inconsciente dos indivíduos. O código, a sobrecodificação e a axiomática são modos de fazer a representação social colar no inconsciente; a comunicação é um condutor do código que faz com que o inconsciente seja registrado, marcado, memorado, reproduzido. A comunicação não só informa o código ao desejo, mas lhe dá a forma, a lógica que orienta o fluxo. O desejo produz o signo pela expressão. A voz é uma expressão, o grafismo no corpo é uma expressão. Mas a codificação faz do signo um objeto fixado que não expressa, mas comunica um sentido já prefigurado, organizado: uma dívida, ainda que finita, é uma dívida.

A sobrecodificação é a comunicação aprimorada da codificação. Tecnicamente mais eficiente no corte dos fluxos expressivos. Cristo como expressão do fluxo, e as *Escrituras* como manuais de conduta, determinações de comportamentos tementes e adestramento do espírito, funciona tal como uma carta régia, que não expressa o desejo do rei, mas

comunica as ordens a serem seguidas pelos súditos. Na axiomatização o controle é ainda mais sofisticado, porque permite que qualquer fluxo descodificado possa entrar no sistema de acumulação do capital. A expressão da própria diferença tornada mercadoria. Nesse sistema de comunicação capitalista, a dominação é exercida em seu maior grau, os códigos e as sobrecodificações, antes sistemas de dominação, também foram axiomatizados e tornados mercadorias, inseridos num sistema ainda mais opressivo, como nos mostram Deleuze e Guattari. A razão e o desejo, a consciência e o inconsciente, separados pela ordem social estão ambos reféns de um mesmo operador, a dominação.

CAPÍTULO VI

O conceito de *Sociedade de Controle*

6.1. Foucault

Presságios de uma sociedade de controle já haviam sido lançados antes que o século XX terminasse. No ano de 1990 - quando o neoliberalismo com suas reformas generalizadas se consolidava no centro do capitalismo e se alastrava por “sua” periferia explorada – Deleuze publica o artigo *Post-Scriptum sobre a sociedade de controle*. “Novas forças se anunciam. Formas ultra rápidas de controle ao ar livre. Novos mecanismos de controle que rivalizam com os mais duros meios de confinamento”. Deleuze confirmava o que outros intelectuais, artistas e demais espíritos críticos⁸⁸ às mazelas do capitalismo – muitos dos quais povoam o *AE* – também captavam ao longo de todo o século XX: a capacidade deste tipo de sociedade de exercer, cada vez mais, maior dominação sobre seus indivíduos. A sociedade das linguagens analógicas transmutava-se submetendo todas as formas de expressão à coerção dos códigos numéricos, tornando-se ainda mais plástica, modulável, controlável e eficiente aos interesses de exploração e acumulação do capital.

O conceito de sociedade de controle, contudo, tem uma trajetória que perpassa textos de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Toni Negri e Michel Hardt (NOTA). Em Foucault, o termo é sugerido nos textos dedicados à investigação sobre o poder. Em sua obra *Vigiar e punir*, Foucault observa que a sociedade contemporânea estaria saindo do regime disciplinar para entrar em um novo modo de dominação. Antes da sociedade de controle, a sociedade disciplinar, e antes desta, a sociedade de soberania. A sociedade de soberania, o dominador se apropria da produção social e tem o poder de morte sobre os dominados. Na sociedade de disciplina a produção é organizada em espaços fechados como a família, a escola, a fábrica, os hospitais, as prisões, e os corpos dos dominados são geridos e adestrados pelas ciências compreendendo uma anátomo-política, isto é, uma política científica, mais eficiente, do ponto de vista do controle, e que incide diretamente sobre o

⁸⁸ Falamos de Franz Kafka, George Orwell, Aldous Huxley, Ray Bradbury, François Truffaut, Michel Redford.

corpo humano. Michel Foucault, em seu livro *Vigiar e Punir* diagramou as forças que sucederam formas mais antigas e menos eficientes das sociedades de soberania.

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente as suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se, então, uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula, e o recompõe. Uma “anatomia política” que é também uma mecânica de poder está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica, assim, corpos e exercitados, corpos “dóceis”. (FOUCAULT: 1986, p. 127)

Contudo, embora tenha chamado esse novo regime de sociedade de controle, Foucault não chega a formalizar o conceito⁸⁹. Essa tarefa será desempenhada pelos demais pensadores que levam adiante a pesquisa sobre os modos de dominação os quais Foucault já percebia e os teorizava como tais. Entre os anos de 1986 a 1990 e por ocasião de uma série de eventos acadêmicos dedicados ao pensamento de Foucault, após a morte deste em junho de 1984, Deleuze, Negri e Hardt dedicam-se a observar e descrever as características, a lógica e o modo de funcionamento desse novo regime de dominação da sociedade capitalista.

Em 1986, na iniciativa de um curso sobre o pensamento do filósofo e amigo, Deleuze extrai de Foucault o que considera ser essencial, de uma ponta a outra de seu pensamento, e que o filósofo afirma que são as formações históricas do pensar (DELEUZE: 2013, p. 135). O curso é dividido em três módulos, saber-poder-subjetividade. No módulo *Poder*, Deleuze avança sobre a proposta foucaultiana dos diagramas de poder das sociedades de soberania e das sociedades disciplinares. Nesse momento Deleuze realça a ideia de um diagrama de controle como sendo o diagrama de poder da sociedade do século XX.

⁸⁹ Essa informação é trazida por Michel Hardt, em 1996, numa palestra no Brasil, quando alargava, junto com Toni Negri, o conceito de sociedade de controle em pesquisas que resultaram na obra *Empire*. Diz Hardt: “Deleuze nos diz que a sociedade em que vivemos hoje é a sociedade de controle, um termo que ele toma emprestado do mundo paranóico de William Burroughs. Deleuze afirma seguir Michel Foucault quando propõe essa visão, mas deve-se reconhecer que é difícil encontrar em qualquer lugar da obra de Foucault (em livros, artigos ou entrevistas) uma análise clara da passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle. De fato, com o anúncio dessa passagem, Deleuze formulou após a morte de Foucault uma ideia que não encontrou expressamente formulada em sua obra.”. C.f. in: https://fr.wikipedia.org/wiki/Soci%C3%A9t%C3%A9_de_contr%C3%B4le#cite_note-Hardt-4 Último acesso em 01/02/2021.

Todavia, ainda nessa primeira abordagem, vê-se que Deleuze não explicita o conceito de sociedade de controle. Tal movimento será efetuado em três momentos subsequentes.

6.2. Criação e Resistência

Em 1987, Deleuze apresenta uma conferência no Mardis de la Foundation sob o título *O que é o ato de criação?*⁹⁰. Nessa ocasião ele compartilha a questão sobre o que é ter uma ideia em cinema, ou o que é ter uma ideia – não uma ideia qualquer, ou uma ideia geral, mas uma ideia enquanto um acontecimento raro - em domínios como a filosofia, o teatro, a música, a literatura, as ciências ou em qualquer modo de criação pelo qual uma ideia rara está destinada, por necessidade, a se expressar. Ele utiliza dessa oportunidade em falar a uma plateia de estudantes de cinema⁹¹, para dizer que a filosofia, as artes e as ciências são domínios pelos quais uma ideia é criada, inventada, fabricada⁹². A filosofia, para expressar uma ideia ou contar a sua própria história, ela cria conceitos. O cinema, procede por um modo diferente para expressar uma ideia ou narrar a sua história. Esse modo do cinema é chamado por Deleuze de bloco de movimento-duração⁹³. O filósofo, nesta conferência, orquestrará diferentes exemplos, principalmente do cinema, para discorrer sobre a relação entre a ideia, o ato da criação e os domínios pelos quais uma ideia se expressa. Em contraposição ao ato expressivo da criação, o filósofo define a informação, a comunicação e a transmissão da informação como modos de fazer circular palavras de ordem. Exceto transmitir palavras de ordem, não há comunicação nem informação; o que, para Deleuze, equivale a dizer que a informação é o sistema controlado das palavras de ordem, de palavras de ordem que circulam numa dada sociedade”. Neste segundo momento ele cita as análises de Foucault sobre os dois tipos de sociedades por ele estudados. As sociedades de soberania são superadas pelas sociedades disciplinares. Estas últimas, definidas pela constituição de meios de encarceramento, como a prisão, a

⁹⁰ A palestra foi realizada em 17 março de 1987, na La Fémis (também chamada de École Nationale Supérieure des Métiers de L’image et di son), localizada no 18 arrondissement de Paris, e encontra-se disponibilizada em vídeo na Internet. C.f. <https://farofafilosofica.wordpress.com/2016/12/03/o-que-e-um-ato-de-criacao-giles-deleuze-video-conferencia-na-fundacao-europeia-de-imagem-e-som/>. Último acesso em 02/10/2021.

⁹¹ É curioso observar que entre a voz de Deleuze e o espaço o qual a palestra ocorre, há uma espécie de fricção.

⁹² Deleuze e Guattari tratam desta questão sobre a filosofia, as artes e as ciências enquanto espaços-tempos de criação de ideias em *O que é a filosofia?*.

⁹³ Deleuze filosofa com o cinema em dois livros, *Cinema1: A imagem-movimento*, de 1983, e *Cinema2: A imagem-tempo*, de 1985.

escola, a fábrica, o hospital. Contudo, Deleuze ressalta que Foucault sabia e havia declarado que as sociedades de disciplina estavam chegando ao fim, e que um novo tipo de sociedade estava germinando “às cegas”, dirá ele. A essa nova forma de sociedade, segundo Deleuze, Foucault tomou emprestado o termo cunhado por Burroughs que a denominou de “controle”.

A sociedade de controle, diz Deleuze, é definida diversamente da sociedade de disciplina. As escolas, as fábricas, os hospitais e os demais locais de encarceramento e disciplina da população passam a ser encarados como espaços de gestão para a mudança da nova forma. Deleuze estima, naquele ano de 1987, que em quarenta ou cinquenta anos, esses locais fechados “rachariam por todos os lados” e apareceriam os regimes de subcontratação e os trabalhos em domicílio; as autoestradas⁹⁴ como prisões altamente controladas; os regimes escolares migrando do espaço de encarceramento para os computadores. Ele se pergunta como será o regime de punição, num futuro breve, sem precisar da prisão.

Deleuze, encaminhando a conferência para a conclusão pergunta o que a arte tem a ver com a sociedade de controle. A arte, dirá o filósofo, resiste⁹⁵. Ela resiste como o ato da contrainformação. O que é a contrainformação? Deleuze responde que a contrainformação, talvez, não seja eficiente para derrubar um regime, mas ela vale pelo que ela é, ato de resistência. Não há relação alguma entre arte e comunicação, uma vez que a obra de arte não é um instrumento de comunicação e não contém estritamente nenhuma informação. Neste sentido, há, entre a arte e a resistência, uma afinidade que Deleuze considera fundamental. Citando o escritor André Malraux, o filósofo afirma que “a arte é a única coisa que resiste à morte”. Ele observa a relação íntima entre arte e

⁹⁴ De fato, grande parte da população da sociedade capitalista, passa horas de seu tempo presa nos automóveis, em percursos rotineiros e por anos a fio, repetindo os mesmos movimentos, e se repetindo na mesma paisagem. Elas não estão presas, estão circulando, mas sem sair do “lugar”, isto é, da forma repetida e previsível, para que nada fuja do controle. Atualmente, as cidades estão enredadas por sistemas que controlam todos os movimentos do corpo coletivo. Fluxos de pessoas, de carros, aeronaves, informações, sendo controlados por megas sistemas de vigilância e controle de dados. Com o advento da Internet, o controle se alastra por todos os cantos, tornando cada indivíduo um dispositivo de informação, comunicação e dominação em que todos vigiam e controlam todos.

⁹⁵ Nessa época o monitoramento eletrônico já estava sendo implementado nos Estados Unidos, sendo que as pesquisas para seu desenvolvimento foram iniciadas duas décadas antes, por iniciativa de pesquisadores da Universidade de Havard, Massachussetts, EUA. Hoje muitos países utilizam a tornozeleira eletrônica como meio de monitorar pessoas em cumprimento de penas. Quanto ao trabalho e ao ensino em domicílio, com a pandemia de Covid 19, o regime que vinha sendo lentamente implantado desde 1960, foi, em menos de dois anos, totalmente estabelecido em escala mundial, conforme vaticinou Deleuze nesta conferência na La Fémi. Sobre a história do monitoramento eletrônico, c.f: <https://synergie.com.br/blog/as-origens-do-monitoramento-eletronico/#:~:text=A%20tecnologia%20de%20Monitoramento%20Eletr%C3%B4nico,apaixonados%20de%20grupos%20sociais%20opostos.> Último acesso em 03/10/2021.

resistência, evidenciada, por exemplo, numa escultura antiga que resiste ao tempo, ou na música de Bach que resiste à separação entre o sagrado e o profano. De sua perspectiva, o ato de resistência parece ter duas faces, ele é humano e também um ato de arte. “Somente o ato de resistência resiste à morte, seja sob a forma de uma obra de arte, seja sob a forma de uma luta entre os homens. A relação mais estreita e, para mim a mais misteriosa, é exatamente a que Paul Klee queria dizer quando afirmava, “pois bem, falta o povo”. O povo falta e ao mesmo tempo não falta. Isso nunca será claro, essa afinidade fundamental entre a obra de arte e um povo que ainda não existe nunca será clara”.

Nesta conferência o filósofo transversaliza filosofia, arte e política a partir de dois operadores, criação e resistência. Sua expressão é de crítica ao regime que já se encontrava em implementação. Outro aspecto a se destacar é novamente o problema da comunicação enquanto dispositivo de poder e de controle, mas que, no entanto, não é aprofundado pelo filósofo, ao menos não neste momento.

6.3. Controle e Devir

O conceito de sociedade de controle é retomado por Deleuze e Toni Negri, numa entrevista publicada sob o título *Controle e Devir* seguida de um artigo breve e definitivo, publicado na mesma primavera de 1990 sob o título *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*.⁹⁶

Na entrevista, os dois pensadores refletem sobre vários temas: o interesse de Deleuze pelos temas políticos; a experiência do Maio de 68; o marxismo; o histórico e o não-histórico; as revoluções; o intempestivo; o intolerável; a necessidade de uma filosofia centrada na análise do capitalismo; a resistência dos oprimidos; a potência da criação em contraposição a modelos preestabelecidos; o problema dos termos minoria e maioria e a percepção de que os modelos concernem a maioria e as criações às minorias; a fabulação em vez da utopia - todos esses assuntos perpassam o fio da conversa que desembocará no problema da dominação do capitalismo no seu atual regime de controle.

Para abordar o conceito, Deleuze segue o mesmo percurso por ele realizado na conferência, acentuando que Foucault já afirmara que a sociedade de disciplina estava ficando para trás, e que o regime de controle estaria em implantação. Os sinais de uma

⁹⁶ A entrevista e o artigo foram publicados originalmente em periódicos distintos em

sociedade de controle eram notados, uma vez que a crise⁹⁷ das formas tradicionais de encarceramento indicava uma transição dos dispositivos disciplinares para os novos tipos de sanções, de educação e de tratamento do sistema de controle. (DELEUZE: 2013, p.220). O filósofo cita também o desaparecimento do ensino em meio fechado e distinto do meio profissional, para fazer surgir um misto dos dois, em regime de formação permanente⁹⁸. O regime de trabalho, tal como o ensino, também se vê em transformação, e Deleuze cita uma pesquisa de Negri, sobre as formas de trabalhos temporários e em domicílio, bem como sobre as novas formas de circulação e de distribuição de mercadorias.⁹⁹ Essas transformações todas não são reformas para melhorar a vida dos civilizados, como querem nos fazer crer os meios de comunicação da sociedade capitalista. Trata-se, como bem nos mostra o pensador, de uma liquidação de um modo obsoleto de extorquir mais-valor, para implantar as novas formas de dominação do capital.

O filósofo observa que conforme os regimes sociais mudam, as máquinas técnicas também sofrem mutações. Nas sociedades de soberania tem-se as máquinas simples, nas sociedades de disciplina, as máquinas energéticas, e nas sociedades de controle as máquinas cibernéticas. No regime de controle nunca se termina nada, e sua forma é incessante e em meio aberto, o que, para Deleuze, não quer dizer que a forma aberta seja mais benevolente que os tipos fechados das sociedades disciplinares, ao contrário. Outro fator que é do regime de controle é o papel da comunicação. Embora neste momento

⁹⁷ De fato, o Movimento Antimanicomial, por exemplo, é deflagrado na Itália, a partir da iniciativa do psiquiatra Franco Basaglia (1924/1980), nos anos de 1960. Em 1973 sua iniciativa é premiada pela Organização Mundial da Saúde (OMS), como referência mundial na inovação do tratamento da saúde mental. No Brasil, o Movimento Antimanicomial inicia em 1987. Segundo fonte, a origem do movimento no país está relacionada à Reforma Sanitária Brasileira, por meio da qual surge também o Sistema Único de Saúde (SUS). Cf. em https://pt.wikipedia.org/wiki/Franco_Basaglia e https://pt.wikipedia.org/wiki/Franco_Basaglia. Acessado em 17/11/2021.

⁹⁸ Temos inúmeros exemplos desse tipo de ensino no Brasil. O Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, os cursos de formação técnica e profissional dos Institutos Federais voltados para a realização principalmente de serviços. E as 2.306 faculdades privadas existentes no país dão prova de que as gerações deste século XXI estão sendo preparadas para atender às necessidades da nova face do capitalismo. Dados sobre o número de faculdades foram acessados em <https://www.gov.br/pt-br/noticias/educacao-e-pesquisa/2020/10/censo-da-educacao-superior-mostra-aumento-de-matriculas-no-ensino-a-istanca#:~:text=A%20cada%20quatro%20estudantes%20de,s%C3%A3o%20privadas%20e%20302%20p%C3%BAblicas>. Dia do acesso: 17/11/2021.

⁹⁹ As formas de precarização do trabalho são potencializadas com o advento da Internet. Aplicativos dos mais diversos serviços empregam 1,4 milhão de pessoas atualmente no Brasil, segundo dados do IPEA trabalhando como motorista de forma precária. R.f. <https://www.poder360.com.br/brasil/brasil-registra-14-milhao-de-trabalhadores-de-aplicativos-diz-ipea/> Com a pandemia de Covid19, todo o mercado está sendo reconfigurado para viabilizar o mercado mundial digital.

Deleuze se limite apenas a dizer que “a pesquisa sobre os “universais”¹⁰⁰ da comunicação” tem razões de sobra para nos dar arrepios” (Idem. p. 221).

Deleuze observa também que as formas de resistência (e de delinquências) se antecipam à organização das sociedades de controle. A pirataria e os vírus de computador como substitutos das greves; os atos de sabotagem nas máquinas, colocando tamanco (*sabot*) em suas engrenagens para fazê-las emperrar, como formas de resistência dos operários do século XIX. Neri pergunta a Deleuze “se as sociedades de controle ou de comunicação não suscitarão novas formas de resistências capazes de dar novas oportunidades a um comunismo concebido como ‘organização transversal de indivíduos livres’”. E Deleuze assim se expressa, como sempre, apostando na criação:

Não sei, talvez. Mas isso não dependeria de as minorias retomarem a palavra. Talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não por acidente: mas por natureza. É preciso um desvio de fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez seja criar vacúolos de não-comunicação, interruptores para escapar ao controle.

A entrevista é finalizada com Negri abordando o tema sobre os processos de subjetivação, para o qual Deleuze dedicou dois livros¹⁰¹. O sujeito, segue Negri com suas questões, “é o limite contínuo entre um dentro e um fora. Se o sujeito não pode ser uma questão resolvida na exterioridade da cidadania, pode ele instaurar essa cidadania na potência e na vida?” E, por fim, retoma a questão cara a Deleuze - como vimos em *DR* – a saber: “Como pensar uma comunidade sem fundamento, mas potente, sem totalidade, mas, como em Espinosa, absoluta?” (Idem. p.221). E o parceiro de criação de conceitos responde abordando, novamente, a questão do acontecimento, das formas de criação, da espontaneidade e dos acontecimentos. Para Deleuze (leitor de Foucault), o conceito de sujeito refere-se a uma instância dotada de deveres, de poder e de saber. Ao termo

¹⁰⁰ Nessa mesma entrevista, Deleuze diz que “No capitalismo só uma coisa é universal, o mercado. Não existe Estado Universal, cujas sedes são os Estados, as Bolsas. Ora, ele não é universalizante, homogeneizante. É uma fantástica fábrica de produção de riqueza e miséria. Os direitos do homem não nos obrigam a abençoar as alegrias do capitalismo liberal do qual eles participam ativamente. Não há Estado democrático que não esteja totalmente comprometido nesta fabricação da miséria humana.” (Idem. p. 217) Importante notar que quando Deleuze, em tom de crítica (assim nos parece), cita os direitos do homem e o Estado democrático, é porque ele entende que a cada direito concedido, um axioma é acrescentado e vira mercadoria. E, como vimos, a axiomática capitalista envolve o equilíbrio da baixa tendencial de lucro. Quando o sistema acrescenta um axioma, ele está expandindo mercado, uma vez que, toda diferença que é por ele capturada transforma-se em objeto de consumo. A questão do direito universal, para Deleuze, é muito problemática, pois no centro do capitalismo há mais direitos do que na sua periferia, no entanto, é a produção da periferia que compensa a queda de lucro do sistema, justamente porque, nos países denominados subdesenvolvidos, a mão de obra é mais barata, os direitos são mais reduzidos, os impostos e matérias-primas idem.

¹⁰¹ O tema é tratado no livro *Foucault* (1986), e em *A dobra: Leibniz e o barroco* (1988).

processos de subjetivação, ele contrapõe a noção de novos tipos de acontecimentos. Não acontecimentos premeditados, mas aqueles cuja oportunidade se revela num instante, e que é preciso agarrar. O filósofo entende que nós perdemos o mundo, que fomos despossados dele. Por isso, acreditar no mundo é suscitar esses acontecimentos, mesmo que sejam pequenos, mas que escapem ao controle, “ou engendrar superfície ou volume reduzido.” Deleuze encerra essa entrevista lançando na atmosfera as mesmas reivindicações que fizera na conferência de 1987, com estas palavras: “É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistências ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e de povo.”

6.4. A toupeira e a serpente

O texto *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*, como dissemos, foi publicado na mesma época que a entrevista a Toni Negri. A diferença entre esse texto e os demais está na formalização do conceito. Aqui, vemos o filósofo estabelecer um laço mais preciso com a pesquisa de Foucault no que diz respeito aos diagramas de poder. Com o seu estilo didático e objetivo, o autor expõe lado a lado as características distintas do regime de disciplina (nos termos de Foucault) e do regime de controle, descrevendo o histórico, a lógica e o programa desses dois modos de dominação.

Como marcado nos momentos anteriores, a sociedade de controle é uma mutação da sociedade de disciplina. Esta é situada por Foucault nos séculos XVIII e XIX e tem como principal característica o confinamento da população. A família, a escola, a fábrica, o hospital são espaços que tem como modelo ideal de adestramento as prisões. O projeto dessa sociedade é “concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares” (Idem. p. 223). Já a sociedade de controle surge após a Segunda Guerra Mundial, e, como ressaltamos anteriormente, sua instauração é perceptível pela crise dos modelos fechados da disciplina, escamoteada pelas iniciativas ministeriais de reformas. O modelo de confinamento, reproduzido nas famílias, nas escolas, nas fábricas, hospitais e prisões, vai sendo substituído pelos sistemas abertos. Burroughs denominou de “controle” esse “novo monstro” que, segundo Deleuze, Paul Virilio também se dedicava a analisar. (Idem. p. 224).

Seguindo a descrição das sociedades de disciplina e das sociedades de controle, Deleuze compara a lógica de cada uma nos seguintes aspectos: linguagem, modos de subjetivação, eficácia do espaço e otimização do tempo, formas do direito, modos de inscrição dos indivíduos, formas das dívidas, formas das moedas, tipos de máquinas. Ele demonstra que no regime disciplinar “os diferentes internatos os meios de confinamento “são variáveis independentes pelas quais o indivíduo passa”. Em cada um desses *internatos*, cuja linguagem analógica é comum a todos, o indivíduo começa do zero. No regime de controle, a lógica é completamente distinta. Os diferentes modos de controle, que Deleuze chama de *controlatos*, “são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é numérica (o que não quer dizer necessariamente binária)”. (Idem. p.225). Os internatos fazem *distintos moldes* e modelagem autodeformante que muda a cada instante, já os controlatos realizam *uma modulação*, “como uma peneira cujas malhas mudasse de um ponto a outro”(Idem.). O corpo na fábrica era potencializado para extrair o máximo de produção, e receber o mínimo de salário. No regime de controle a empresa toma o lugar da fábrica; e ela não é um corpo potente de corpos, mas uma alma, um gás. Seu sistema de premiação é diferente do sistema de premiação da fábrica. O trabalhador da fábrica, para ser premiado, precisa seguir um modelo. Já no sistema de empresa o salário é que é modulado, ou seja, o trabalhador passa por um sistema de premiações, concursos e colóquios idiotas, tal como os programas de TVs em que os participantes precisam passar por provas para conseguir alcançar o prêmio de maior valor. A fábrica é um só corpo constituído de vários corpos, e seu espaço fechado tem vantagem para o patrão e para os sindicatos, uma vez que os primeiros podem vigiar, e os segundos podem mobilizar uma massa de resistência. No regime de empresa, contudo, os trabalhadores são estimulados a rivalizarem entre si; a rivalidade tem a vantagem de manter os trabalhadores motivados pelo sistema de premiação e de fazer com que eles mesmos se vigiem e se controlem. Esse “princípio modulador do salário por mérito”, conforme observa o filósofo, alcança o regime escolar, substituindo o modelo do exame pelo controle contínuo. Esse princípio, para Deleuze, é o meio mais garantido de entregar a escola à empresa” (Idem.).

No regime disciplinar o indivíduo está sempre recomeçando; na escola, na caserna na fábrica. Mas, nas sociedades de controle não se finaliza nada; os indivíduos estão sempre sendo deformados pelo mesmo modulador universal; a empresa, a formação permanente

e o serviço “são os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como de um deformador universal” (Idem. p. 226).

Ainda no âmbito da lógica dos dois regimes, Deleuze observa a crise ocorrendo também no sistema jurídico. Franz Kafka e sua obra *O processo*, dão o exemplo de que o direito hesita entre as formas jurídicas da *quitação aparente* das sociedades de disciplina e a *moratória ilimitada* das sociedades de controle.

O sistema de marcação dos indivíduos também se modifica na transição de uma sociedade a outra. No regime disciplinar o indivíduo possui, por um lado, uma assinatura que o identifica, e por outro lado ele recebe um número que o posiciona numa massa de indivíduos (pensemos o documento de identidade, com seu número de registro geral, a fotografia e a impressão digital). Nesse regime o poder é, ao mesmo tempo, *massificante* e *individuante*, ou seja, “constitui num corpo aqueles sobre os quais se exerce e molda a individualidade de cada membro do corpo. Como exemplo, Deleuze lembra a pesquisa de Foucault, que identifica esse duplo cuidado primeiro no sacerdote (das sociedades de soberania) sobre o rebanho e sobre cada uma de suas ovelhas, depois essa mesma função é substituída pelo poder civil, que, nas palavras irônicas de Deleuze “iria converte-se em ‘pastor’ laico por outros meios” (Idem.). Nas sociedades de controle, por seu modo, a marcação é realizada por cifra: “a cifra é uma senha, ao passo que as sociedades disciplinares são reguladas por palavras de ordem (tanto do ponto de vista da integração quanto da resistência)” (Idem.) A cifra da linguagem numérica da sociedade de controle marca o acesso ou a rejeição à informação. Nessa formação o par indivíduo-massa é transformado em individual-amostras, ou seja, os indivíduos das sociedade de controle tornaram-se divisíveis e as massas tornaram-se “dados, mercados, ou “bancos””(Idem).

O sistema de moedas, ou melhor, o dinheiro, é, segundo Deleuze, o que melhor exprime a diferença entre os dois regimes. No modo disciplinar de dominação a medida padrão é o ouro das moedas. No modo de dominação do controle tem-se as “trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma porcentagem de diferentes amostras de moedas” (Idem) - ou seja, já não é mais a materialidade do metal que garante o valor e sim a intensidade dos fluxos financeiros do mercado. Mas há também dois animais que o filósofo utiliza para ilustrar as distinções dos dois regimes, a toupeira (sociedades

disciplinares) e a serpente (sociedades de (controle) ¹⁰². A toupeira monetária é o “produtor descontínuo de energia”; a serpente é o “homem ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo” (Idem. p. 227). A argúcia do filósofo não deixa escapar que o *surf* substituiu os antigos esportes por todo lugar¹⁰³.

As máquinas, como observara antes Deleuze, também exprimem as formas das sociedades. As sociedades de soberania antigas utilizavam máquinas simples, de alavancas, com roldanas, como os relógios. As sociedades de disciplina usavam máquinas energéticas. Já as sociedades de controle utilizam computadores. Essa evolução tecnológica, para Deleuze, demonstra a mutação do capitalismo. Contudo, apesar da mudança dar-se em todas as dimensões que conformam a sociedade capitalista, um fato, como aponta Deleuze, se mantém constante, a saber: o índice elevado de pessoas em extrema miséria; estas, nas palavras do filósofo, são pessoas pobres demais para a dívida, e numerosas demais para serem confinadas. As fronteiras esvanecidas e a irrupção dos guetos e favelas já são, como previu Deleuze, questões as quais o capitalismo de disciplina nunca enfrentou, e o capitalismo de controle, mesmo com a multidão que se arrisca, fugindo da morte, em travessias migratórias para os grandes centros da civilização do capital, continua não enfrentando. O filósofo conclui o seu PS advertindo que a sociedade de controle é mais complexa que a sociedade de disciplina, tal como “os anéis da serpente são mais complicados que os buracos de uma toupeira” (Idem. p.230.).

¹⁰² A *toupeira (talpidae)* é um animal mamífero encontrado na Ásia, Europa e América do Norte. Sua espécie vive em ambientes subterrâneos, por isto, são adaptados para tolerar taxas reduzidas de oxigênio. Por ser um animal que vive sob a terra, possui um polegar extra. As fêmeas são andrógenas, possuindo tecidos testiculares. Seu alimento preferido é a minhoca, capturada quando cai nos buracos-armadilhas que a toupeira constrói. Sua saliva possui uma toxina que paralisa a presa para ser transportada para uma espécie de depósito que a toupeira constrói para estocar minhocas ainda vivas. Já a *serpente (répteis poiquilotérmicos)* é um réptil sem pernas encontrado em grande parte do planeta. Seu corpo é perfeitamente adaptado para se deslizar na superfície, e sua estrutura, altamente flexível, permite realizar diferentes movimentos de locomoção adaptados para distintas superfícies. Movimento de serpentina, movimento de concertina, movimento sinuoso-lateral, movimento retilíneo e movimento de sanfona permitem a este animal rastejar sob a terra, a água, areia, pedras, árvores bem como superfícies verticais ásperas. Animal de baixa-visão, mas dotado de sensores que captam movimento e calor. A língua bifurcada serve para informa sentido pelo odor.

¹⁰³ De fato, a prática do surf começou a ser difundida fora do Havaí (seu país de origem) em 1940, quando o havaiano Duke Paoa Kahanamoku, após ter ganhado a primeira medalha de ouro do esporte, nas Olimpíadas de 1912. Em 1940 o surfista percorre o mundo fazendo demonstrações de manobras. Em 1940 o esporte se populariza com os campeonatos realizados no sul da Califórnia/EUA. Em 1974 a prática do surf é profissionalizada e praticada em todo o mundo, sendo a Austrália o país com maior número de atletas com títulos de campeonatos. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Surfe>, acessado em 18/11/2021.

CONCLUSÃO

A sociedade de Hiper-Controle do Século XXI

As “Luzes” que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas.

(Michel Foucault)

Não se deve perguntar qual o regime mais duro ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições.

(Gilles Deleuze)

No começo deste nosso estudo almejávamos investigar o modo como Deleuze produz sua filosofia política, intuídos pela ideia de que a virada de seu projeto filosófico para os temas propriamente políticos ocorre a partir de sua formulação crítica à filosofia da identidade. Essa crítica desliza para o campo do político no *Anti-Édipo*. Nessas duas obras observamos que Deleuze, de modos distintos, ataca o mesmo problema, qual seja: a questão da dominação das formas transcendentais sobre as forças produtivas e ativas da realidade.

Vimos que o problema da dominação está no raio das preocupações de Deleuze principalmente em suas produções a partir de 1968, quando o filósofo conduz a sua produção filosófica para o campo do político e para o modo de funcionamento da sociedade capitalista em sua relação com os inconscientes. Mesmo *Diferença e Repetição*, sua tese no âmbito metafísico e que antecede a produção dos textos políticos propriamente, está atravessada pelo problema da dominação. Em linhas muito rápidas, podemos dizer que nesta obra há uma luta de Deleuze em demonstrar que determinada filosofia, no caso, a filosofia da identidade – e que recobre, para este filósofo, todo o espectro histórico da filosofia tradicional ocidental – se processa mediante uma lógica amparada por um procedimento de dominação. Contra o procedimento que denuncia, o filósofo propõe tratar as diferenças por elas mesmas, isto é, sem impor sobre elas uma ascendência do princípio, do fundamento, da totalidade do mesmo, princípio este que está na base da forma Estado. Além de ser uma tese de combate à hegemonia de uma forma

de filosofia que sujeita a multiplicidade de singularidades à uma representação do idêntico, este trabalho de Deleuze é o plano sobre o qual suas teses políticas serão efetuadas. Aqui o filósofo está construindo os conceitos com os quais, nas obras subsequentes, irá problematizar os processos de dominação. Então observamos que antes de partir para as análises-denúncia dos processos de dominação externos à filosofia, Deleuze quer entender a atividade do domínio dentro do corpus histórico da própria disciplina, para, a partir daí, problematizar suas operações no campo político, social e histórico. Em *DR*, o filósofo defende a tese de que em toda a história da filosofia o pensamento da identidade buscou exercer, através da representação, um domínio sobre as diferenças.

Já no *AE*, Deleuze e Guattari elaboram a ideia, inédita, de um inconsciente transcendental que funciona como fábrica de produção da realidade e que produz, inclusive, a própria repressão. Por isto, podemos pensar que o *AE* evoca, também, uma lógica do funcionamento do controle sobre o desejo, tendo a psicanálise freudiana como alvo da crítica, uma vez que ela é pensada, pelos autores, como um dispositivo técnico e preciso, para organizar, regular e reprimir os fluxos desejantes e produtivos; ou seja, o inconsciente não é uma estrutura interna e individual do sujeito preenchida por objetos que faltariam ao desejo, mas como máquinas de produção de realidade conectadas em um corpo social que regula, disciplina, modela, modula, reprime e controla essa produção, isto é, a própria infraestrutura do real.

A obra, devemos lembrar, consagrou-se como uma teoria do desejo. Entretanto, ela nos mostra que, subjacente à sua tese principal - a de que o desejo é produtivo e que sua produção é reprimida e organizada por uma produção social - há, também, indícios de uma teoria sobre a operação do controle sobre o desejo. E são esses indícios que quisemos, de forma muito preliminar, remontar.

Para remontar os conceitos em questão, nos apropriamos da definição de conceito dos próprios autores, a partir da obra *O que é a filosofia?*. Com a noção que os autores trazem, de que um conceito é um composto, uma multiplicidade que se cria, buscamos mapear os componentes conceituais dos termos por esta pesquisa investigados, privilegiando, minimamente, a presença de Espinosa, de Marx e Kant, e de seus respectivos conceitos de substância, produção, força, história, processo de produção e sínteses do conhecimento.

Se concordamos com os autores, o que produz o real não é algo exterior, transcendente ao próprio mundo, como o Deus cartesiano. A atividade do mundo independe das categorias do entendimento para efetuar-se. E se podemos dizer que o entendimento produz realidade, é porque antes dele preexiste algo que o produz. O pensamento é, também, o encontro, ou o embate, de forças. Forças que são engendradas no próprio processo de produção do real, inclusive na própria mente, em seus processos de produção do pensamento. Há, por assim dizer, uma crítica ao idealismo de Kant que não escapa a Deleuze e Guattari, mesmo seus autores considerando que o *AE* tem ambições kantianas.

Devemos então nos perguntar por que nossos autores usam o conceito de síntese, extraído da lógica transcendental de Kant para descreverem o funcionamento da produção imanente das máquinas desejanças. Levamos em conta que se trata de uma composição filosófica, logo, e, antes de mais nada, é uma conversa da filosofia, isto é, do seu próprio campo de sua produção. Evidentemente que nada impede que os autores se apropriem de termos vindos de outros campos ou mesmo do próprio campo filosófico, mas de outras propostas filosóficas, e invistam, sobre tais termos, uma outra lógica. “É assim que somos todos *bricoleurs*”, nos dirão Deleuze e Guattari no *AE*¹⁰⁴. Há, todavia, nessa apropriação e inversão das categorias kantianas do entendimento e sua fusão com o processo geral de produção, de Marx, a fórmula do inconsciente transcendental. Como tentamos marcar, o desejo, na concepção de Deleuze e Guattari, submete a razão, não às sínteses ativas do consciente que tem por objetivo unificar as partes e pacificar as forças do sensível, mas às sínteses inconscientes do desejo, às quais o problema da unidade não é um problema e o que importa é tão somente conectar objetos parciais por meio do sistema binário de fluxo e corte.

Assim, pois, vimos que as sínteses do *AE* atuam nas esferas da produção (e não do pensamento, como em Kant), sendo que, em cada esfera, as formas dessas sínteses, que o desejo efetua, assumem particularidades relativas a cada esfera do processo geral de produção. Retomamos, então, as três sínteses do processo de produção da máquina desejança, buscando observar as mutações do desejo que nelas ocorrem na efetuação do processo de produção. É a partir delas que toda a maquinaria conceitual do *Anti-Édipo* é enganchada, tanto no que se refere à produção do inconsciente como na produção do

¹⁰⁴ Logo nas primeiras linhas do *AE* Deleuze e Guattari traçam esta afirmação. Na página doze da esmerada tradução para o português, Luiz B.L. Orlandi acrescenta seu primeiro e certeiro riscado: “NT: [“Todos somos *bricoleurs*, não apenas no sentido de podermos desviar múltiplas deste ou daquele conjunto funcional para vários outros, mas também porque nossas próprias máquinas se engrenam multiplamente.]”

processo social e histórico. Como vimos, novos conceitos entram em jogo na composição da máquina desejante, e são muitas as possibilidades de abordá-los, certamente. Contudo, a nossa abordagem buscou limitar-se a um recorte relativo ao modo como Deleuze e Guattari estabelecem a relação entre a máquina desejante e o *socius*, donde pudemos observar o passo lógico dos autores que lhes permitiram estabelecer que o desejo, portanto o inconsciente, é social e que entre um e outro há, tão somente, um processo infinito de produção desejante, ao mesmo tempo libidinal, divina e consumptiva, para além do bem e do mal, que pode investir tanto em formações sociais fascistas quanto revolucionárias, a depender dos usos, legítimos ou não legítimos das próprias sínteses passivas do desejo.

O processo de produção da máquina desejante, ou, do inconsciente maquínico, funciona, como vimos, por acoplamentos. Sempre uma máquina conectada a outra; uma que faz fluir e outra que corta o fluxo. Lembremos que o inconsciente do esquizofrênico é o modelo do funcionamento da máquina desejante, que serve ao entendimento do funcionamento universal de todas as máquinas, segundo Deleuze e Guattari. O inconsciente esquizofrênico, por não ser capturado por representações, evidencia esse funcionamento universal, posto que nenhum processo de significação, mesmo a operação Édipo. “papai-mamãe-eu”, captura-o. Entretanto, este seria o modelo universal do inconsciente, que, para Deleuze e Guattari, funciona por um princípio que é da ordem sensível, e não dos sistemas de representações.

Para exemplificar essa diferença entre a representação e o desejo, retomemos, em linhas breves, uma aula de Deleuze¹⁰⁵, em que ele apresenta sua percepção da diferença entre ideia e afeto, em Espinosa. Essa aula foi realizada seis anos após o AE, em 1978, no Centre Universitaire Expérimental de Vincennes¹⁰⁶, em Paris. Devemos ressaltar, contudo, que iremos sublinhar rapidamente o ponto específico que interessa ao nosso argumento, e deixaremos de lado as complexas características destes conceitos os quais Deleuze rigorosamente retoma da Ética de Espinosa. O que nos importa, neste momento, é aproximar o conceito de desejo com o conceito de afeto, e a noção de repressão do desejo como força engendrada pela ideia.

¹⁰⁵ Partindo da pergunta “O que é uma ideia e o que é um afeto em Spinoza?”, Deleuze propõe sua maneira de perceber estes dois importantes conceitos de modos do pensamento da Ética. Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)

¹⁰⁶ Um dos efeitos do Maio de 1968, importante de sem lembrar, foi a criação desta Universidade, em 1969. Ela é parte do complexo da Sorbonne e surgiu com a proposta de democratizar o acesso ao ensino pela classe trabalhadora de Paris, sendo a primeira a ofertar cursos no período noturno. Fonte: www.universidadesfrancesas.com.br, acessado em 23/02/2021.

Deleuze inicia sua explicação pela noção de ideia. O sentido da palavra ideia, em Espinosa, é o mesmo em toda a História da Filosofia, ou seja, “é o modo de pensamento que representa alguma coisa” (DELEUZE: 2009, p. 26). A ideia de algo é o modo de pensamento que representa esse algo. O exemplo de Deleuze é o triângulo, a ideia deste é a sua representação. A representação, desde os filósofos da Idade Média, é tida como a realidade objetiva. “Esta realidade objetiva é a relação da ideia com o objeto representado. Assim, pois, a ideia é o modo de pensamento representativo” (ibid. p. 27). Em seguida, ele apresenta a noção de afeto. O afeto, ao contrário da ideia, é um modo de pensamento sem representação. E então ele exemplifica esse modo com sentimentos (*affectus*)¹⁰⁷ de amor, de angústia, de esperança. O sentimento, seja qual for, não há ideia que o represente. Há, como diz Deleuze, uma ideia da coisa amada, do objeto que representa o que se ama, mas não há representação para o fato de se querer o objeto (ibid.). E aqui Deleuze marcará uma segunda distinção, entre o pensamento representativo e o pensamento sem representação. É que há um primado cronológico e lógico da ideia sobre o afeto, mas, atenção:

Seria um contrassenso inteiramente desastroso o leitor transformar esse primado lógico em redução. Que o afeto pressupõe a ideia, isto, sobretudo, não quer dizer que ele se reduz à ideia ou a uma combinação de ideias. Nós devemos partir disto que ideia e afeto são duas espécies de modos de pensamento que diferem em natureza, irredutíveis um ao outro; contudo, simplesmente envolvidos em tal relação, que o afeto pressupõe uma ideia, por mais confusa que ela seja. (ibid. p. 28).

Apresentados os dois modos de pensamento, a aula avança para uma descrição detalhada da ideia e do afeto. Vamos aqui anotar apenas as frases que definem a “realidade objetiva e a realidade formal da ideia” (ibid.), e sobre a “variação contínua da força de existir ou da potência de agir do afeto” (ibid. p. 30). Escolhemos cortar caminho sublinhando apenas os nexos desta parte da exposição de Deleuze porque o que nos importa reter é justamente o que difere um modo do outro¹⁰⁸. É a diferença entre a ideia e o afeto que permitirá a Deleuze extrair seu sentido e sua importância no contexto de um pensamento da imanência ao qual o filósofo se alia. Por esta razão, e, por conseguinte, este ponto nos importa porque ele nos permite compreender porque Deleuze e Guattari dizem do desejo

¹⁰⁷ Antes de explicar as noções de ideia e afeto, Deleuze ressaltará a distinção, em Espinosa, entre as palavras *affectio* e *affectus*. O primeiro designa afecção (*affectio*), e o segundo denomina sentimento (*affectus*) no sentido de afeto mesmo, sendo este o caso para a explicação do afeto como modo de pensamento sem representação.

¹⁰⁸ *Deixaremos de lado os ricos e inspirados exemplos e pormenores que o encontro com o pensamento de Espinosa faz o afetuosos mestre expressar. Extrairemos apenas os laços de uma parte da complexa trama, usando para a citação, a edição da tradução para o português*

que ele é uma força positiva e produtiva da realidade e que os sistemas de representação (o sistema Édipo, por exemplo) é algo que organiza, reprime, controla a força desejante. Passemos, então, aos nexos.¹⁰⁹

Ideia: tem uma realidade objetiva e uma realidade formal. A realidade objetiva da ideia de triângulo é a ideia de triângulo. Mas a ideia de triângulo, em si mesma, é a ideia da ideia de triângulo. Então, a ideia tem uma realidade formal, visto que ela é em si mesma, alguma coisa enquanto ideia. A realidade formal da ideia é seu caráter intrínseco; a realidade objetiva da ideia é seu caráter extrínseco. Ambas realidades podem estar ligadas mas não são a mesma coisa.

Afeto: Uma percepção é um certo tipo de ideia. São mais as ideias que se afirmam em nós do que nós que temos as ideias. Há um regime de variação que não é a mesma coisa que a sucessão de ideias em si mesmas. Variações. O que é esta variação? Variação de minha força de existir ou da potência de agir, ou outras palavras que Spinoza prega como sinônimo: *vis existendi*, a força de existir ou *potentia agendi*, a potência de agir, e estas variações são perpétuas. E existir quer dizer isto – da força de existir ou da potência de agir.

Isto deve bastar-nos para marcar um passo importante desta nossa análise, qual seja: que o inconsciente conta com duas formas de produção do real, mas com regimes distintos. Uma forma é a da ideia e a outra é a forma do sensível. Convém, doravante, entender a forma sensível, isto é, a forma afeto, como força desejante, ou, simplesmente, desejo; e a forma ideia como algo que incide sobre o afeto de muitas maneiras, dentre as quais há a repressão e o controle. “Há uma variação contínua sob a forma aumento-diminuição-aumento-diminuição da potência de agir ou da força de existir de acordo com as ideias que se tem.” (ibid. p32). A ideia, para nosso entendimento, funciona também como máquina de inibição e repressão do desejo, se impondo sobre este a sua forma de organização, que funciona pelos princípios da identidade e da representação. Assim, consideramos, em nossa leitura do AE, essa espécie de jogo de forças, entre a ideia e o afeto, que, como vimos, está presente na crítica deleuziana ao pensamento da identidade exposta na tese de 1968. Buscamos, em nossa leitura do AE, sublinhar a ideia sobre o modo como o controle social funciona, desde a subjetividade. Mais que uma teoria inédita do desejo, o *Anti-Édipo* evoca, também, uma lógica do funcionamento do controle sobre o desejo. Funcionamento que, como nos esforçamos em marcar, se instaura com a forma primitiva de dominação que marca primeiro os corpos, depois se destaca por uma sobrecodificação transcendental e estatal e se atualiza numa axiomática do capitalismo, orientando todas as forças existentes a se sujeitarem a lógica de acumulação do dinheiro.

¹⁰⁹ As frases extraídas a seguir estão entre as páginas 28 a 35 da edição em português supracitada.

A violência é um princípio organizador das formas sociais junto com as regras e as leis. No *socius* primitivo como vimos, o sistema de dominação se inscreve nos corpos dos indivíduos; no *socius* despótico, o terror chega nas hordas primitivas para fazer aparecer o poder centralizador da forma transcendental Estatal; no *socius* civilizado e capitalista, a crueldade, o terror e o cinismo operam, sinteticamente, a coerção da lógica do capital. Não temos dúvidas sobre isto e entendemos que o *AE* é parte de vasta bibliografia, de distintos campos de conhecimento, que reforça essa tese. Nos estudos sobre o poder, de Foucault, vemos claramente os dispositivos de disciplina que produzem a sociedade capitalista e as subjetividades dóceis. É todo um projeto que se executa por meios repressores e violentos que vemos como a sociedade moderna e seus indivíduos são fabricados. Marx já denunciava a violência do capital, ao descrever a acumulação primitiva. Silvia Federici, no seu *Calibã e a bruxa*, esclarece mais, quando demonstra que a acumulação primitiva se realiza, também, através de violento processo de formação da mulher como mera reprodutora de trabalhadores, que trabalha no ambiente doméstico sem direito a remuneração, tomada como propriedade de seu marido e a ele submissa como sendo seu colonizador. Éric Alliez e Maurizio Lazzarato, vão mais além, em *Guerres et Capital* (2016) “...les flux de crédit et les flux de guerre sont, avec les Etats qui les intègrent, la condition d'existence, de production et de reproduction du capitalisme contemporain. (2016: p. 19). Nous considérons qu'elle constitue une conditionjj'exjstence qui accompagna saps resse le développement du capital, en sorte que si l'accumulation primitive se poursuit dans toutes les formes d'expropriation d'une accumulation continuée, alors les guerres de classe, de race, de sexe, de subjectivité sont sans fin. La conjonction de ces dernières, et notamment les guerres contre les pauvres et les femmes dans la colonisation interne de l'Europe, et les guerres contre les peuples “premiers” dans la colonisation externe, qui sont complètement déployées dans l'accumulation “primitive”, précède et rend possibles les “lutttes de classes” des xix et xx siècles en les projetant dans une guerre commune contre la pacification productive. La pacification obtenue par tous les moyens (“sanglants” et “non sanglants”) est le but de guerre du capital comme “relation sociale”. (2016: p. 19).

A história do capitalismo, desde a acumulação primitiva do período colonial, passando por sua aceleração industrial, até chegar à forma do capitalismo financeiro dos dias atuais, é a história da intensificação dos processos e das técnicas de controle das forças produtivas. Comparado as máquinas primitivas e despóticas, a forma social capitalista é

a mais bem equipada para controlar as forças produtivas em benefício da produção e reprodução da identidade do capital. Além disso, pode-se afirmar, também, que, seja em micro ou em macro escala, o que possibilita o surgimento e manutenção da sociedade capitalista é a percepção, a noção e a produção de princípios e métodos de controle cada vez mais sofisticados. De tal maneira que o controle, nos correntes dias, vem sendo operado não apenas pelo mercado e pelo Estado, condicionando os seres do mundo à lógica do capital: há uma espécie de desejo de controle estimulado como prática social em todo o tecido da coletividade. Desejo de controlar e de ser controlado.

A tecnologia do panóptico fixo, inventada por Bentham no século XIX¹¹⁰, para jogar luz e dar visibilidade aos confinados, introjetando-lhes a inquietação na consciência por saberem estar sendo observados, migrou das grandes estruturas arquitetônicas de concreto das prisões, das fábricas, das escolas e hospitais da sociedade de disciplina para o microchip do aparelho celular móvel da sociedade de controle. Com a política da Covid19, o confinamento compulsório prepara a sociedade de controle para adentrar em um regime com maior capacidade de adestramento e repressão de seus indivíduos e a partir de seus próprios lares. A tática do poder, na sociedade capitalista disciplinar dos séculos XIX e XX, como observa Michel Foucault, responde a três critérios: Baixar custos do exercício do poder; aumentar a intensidade do poder de modo que seus efeitos alcance o mais longe possível e, o terceiro é, aumentar a eficiência do sistema, no sentido de tonar os indivíduos mais dóceis e mais úteis (FOUCAULT: 1986, p. 191). Se o inventor do panóptico se maravilhava com a leveza de sua tecnologia, comparada às grades, correntes e fechaduras pesadas no interior do breu das masmorras medievais das sociedades de soberania, o que diria ele ao ver a aplicação de seu princípio de vigilância e controle sendo disseminado em todo o mobiliário do Planeta? As Cidades Inteligentes e a Internet das Coisas, imaginadas e criadas mais de uma década antes da Pandemia de Covid-19 estão em avançada implementação, para oferecer as condições de possibilidades de uma sociedade hipercontrolada pelas próprias coisas. A cidade imaginada por Félix Guattari, e lembrada por Deleuze em seu Pós-scriptum é a Terra, nos dias de hoje.

Não há necessidade de ficção científica para se conceber um mecanismo de controle que dê, a cada instante, a posição de um elemento em espaço aberto, animal numa reserva, homem numa empresa (coleira eletrônica). Félix Guattari imaginou uma cidade onde cada um pudesse deixar seu apartamento, sua rua, seu bairro, graças a um cartão eletrônico (dividual) que abriria as barreiras; mas o cartão poderia também ser recusado em tal dia,

¹¹⁰ Sobre o *panoptismo* ver o Capítulo III, da obra *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault.

ou entre tal e tal hora; o que conta não é a barreira, mas o computador que detecta a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal. (DELEUZE:

É notável que a lógica do capital, enquanto regime de dominação, se impõe violentamente sobre o Planeta e sobre tudo o que o compõe. Garantir todo o processo de instauração e manutenção desse tipo de sociedade, é já a grande e histórica operação de controle. A combinação do monopólio da propriedade privada, pelo capital, somado ao monopólio do uso da força, pelo Estado, não teria se consolidado sem o desenvolvimento, pelas ciências e pelas técnicas, dos dispositivos de controle da sociedade moderna, dentre os quais, e como bem elucidam as teses de Èric Alliez e Maurizio Lozzato no livro *Guerras et Capital* (2016), estão as guerras em todos os níveis e por infinitos meios. Uma destas teses é de que “a guerra, o dinheiro e o Estado são as forças constitutivas e constituintes, ou seja, ontológicas do capitalismo.”:

Já o economista Michael Hudson, em *Cold War 2.0: The geopolitical economics of Finance Capitalism vs. Industrial Capitalism*, apresenta a tese de que o mundo vive nova guerra fria, polarizada em dois sistemas econômicos, o capitalismo industrial e o capitalismo financeiro. Certa polarização e disputa por hegemonia também está presente na tese do jornalista Andrew Korybko. No livro *Guerras Híbridas: das revoluções coloridas aos golpes*, ele organiza a ideia de que os Estados Unidos, por métodos de guerra não convencional, promovem desestabilização e tentativa de controle da Rússia e de inviabilização de sua aliança com China e Irã.

Esforço não é preciso para perceber que práticas e dispositivos de vigilância e controle, cada vez mais sofisticados, estão sendo disseminados na sociedade capitalista. O telefone celular, por exemplo, equipado com chips, acesso à internet, câmeras, microfone, aplicativos de geolocalização, é um poderoso dispositivo de monitoramento em massa, tanto dos indivíduos entre si, quanto do mercado e do Estado em relação aos indivíduos. Aparelho panóptico por excelência, com o poder não apenas de vigilância como de modulação das subjetividades e dos comportamentos. Exemplo simples, mas que está na ordem cotidiana, quase que naturalizada, da maioria dos cidadãos e camponeses mundo afora.

Mais complexo é o exemplo CERN¹¹¹. Pesquisas em física de partículas tem revolucionado as ciências e as tecnologias cibernéticas. É notório, também, que a partir

¹¹¹ CERN é A Organização Europeia para Pesquisa Nuclear, o maior laboratório de física nuclear do mundo, inaugurado em 1954, e sediado em Genebra, na Suíça. Fonte: Wikipédia,

do invento da Internet, pelo CERN, vemos e vivemos a sociedade capitalista em modo de acelerada reconfiguração, tanto em micro, como em macro escala. Contudo, não presenciamos uma mudança de sua lógica primária que, grosso modo, podemos simplificar dizendo que é de produção de riquezas e de inovações mediante produções de misérias, de destruições e de exploração das forças produtivas; de redução do custo de produção para maximização do lucro. Processo que exige, sobretudo, capacidade diversificada de controlar a multiplicidade de elementos sujeitados por essa lógica; lógica que explora, globalmente, os elementos da natureza como um todo, inclusive a espécie humana. Para que um bilhão de pessoas pudessem ter Iphones, no ano de 2020¹¹² regiões imensas do corpo da Terra, em seus infinitos modos de existências, foram devastadas. A relação entre lucro e prazer escamoteia a irracionalidade e o verdadeiro preço pago pela coletividade - coletividade, devemos frisar, não só de humanos, mas de todos os demais existentes do planeta que compõem esse corpo-Terra.

Há questionamentos e resistências permanentes por parte daqueles que se dedicam a problematizar a sociedade capitalista, seu funcionamento, sua história, seu processo de dominação de outros tipos de sociedades, pelo que este sistema tem de negativo. Devastação da natureza e de suas forças produtivas, aniquilação de povos, emergência do fascismo, aumento dos índices de violências e de produção de armas, reconfiguração dos processos de colonização, são alguns dos traumas que a política do capital impinge sobre o corpo da Terra. O artista canadense Robert McDougall, em seu documentário ambiental *Rare Earth* (2015)¹¹³, nos mostra, com muita potência de afetar, porque devemos levar a sério o pesadelo da destruição acelerada da montanha sagrada, tal como os Guarani exorcizavam a sociedade com Estado.

O século XXI inicia com uma nova grande crise do sistema, em 2008. Na sequência, governos progressistas de vários países são derrubados por golpes ao mesmo tempo em que a extrema direita avança na disputa por sua hegemonia global. A segunda década adentra com a crise sanitária mundial, desdobrando-se em crise econômica e financeira que ainda não sabemos, ao certo, suas consequências a médio e longo prazo. Ou seja, o tipo de realidade que a sociedade capitalista produz está explícito histórica e

https://pt.wikipedia.org/wiki/Organiza%C3%A7%C3%A3o_Europeia_para_a_Pesquisa_Nuclear.

Acessado em 03/07/2021.

¹¹² Sobre a venda de um bilhão de aparelhos telefônicos celulares da marca Apple, ver matéria na página da Internet <https://canaltech.com.br/resultados-financeiros/apple-comemora-a-marca-de-1-bilhao-de-iphones-ativos-no-mundo-178117/>. Acessado em 03/07/2021.

¹¹³ Documentário disponível na Internet, <https://vimeo.com/544773817>. Último acesso em 03/07/2021.

conceitualmente, de tal maneira a não deixar dúvidas de que essa sociedade vive muito mais o negativo que o positivo. Aliás, o positivo que ela produz passa antes pelo negativo. Para produzir o “novo mundo”, por exemplo, o velho mundo aniquilou muitos outros existentes. A base de desenvolvimento tecnológico que o Ocidente consagrou só pôde ser constituída devido à destruição que causou e que ainda causa com a extração de matérias primas de solos, terras, biomas, sociedades entre tantas outras forças naturais colonizadas.

A história e as teorias demonstram essa característica negativa do sistema capitalista de destruir para construir, e, em contraposição, há os que defendam que é possível equilibrá-lo, com a ação do Estado, conduzindo-o para o socialismo. O século XX e este início do XXI, no entanto, demonstram que, quanto mais as ciências e as técnicas são desenvolvidas, mais o sistema aprimora sua capacidade de controle. Controle que, além de mascarar a lógica capitalista, sujeita ainda mais as forças envolvidas na efetuação desse sistema.

Desmascarar as lógicas de dominação é uma das marcas da filosofia política de Gilles Deleuze. Esse gesto é notado em *Diferença e repetição*, em *O anti-Édipo*, e nos textos sobre a sociedade de controle. Mostrar o funcionamento dos regimes, suas engrenagens e dispositivos físicos e metafísicos, as conexões entre os sistemas culturais e suas mutações, é um dos legados do pensamento deste filósofo. Sem dúvida, uma vigorosa teoria social que tem sido continuada por pensadores de nossa atualidade. Michael Hardt e Toni Negri, por exemplo, não poderiam pensar em um sistema mundial de controle e dominação sem contar, antes, com a descodificação da lógica que Deleuze desvenda em seu *Post-Scriptum*. Para estes autores entramos numa forma de dominação supranacional em que o capitalismo é soberano e a sociedade de controle age em seu exclusivo interesse de acumulação. O *império*¹¹⁴, segundo Hardt e Negri, é a nova ordem política da globalização. Essa forma de dominação, segundo os autores leitores de Deleuze, é o novo paradigma de poder em escala global. “O novo paradigma é, ao mesmo tempo, sistema e hierarquia, construção centralizada de normas e produção de legitimidade de longo alcance, espalhada sobre o espaço mundial” (HARDT E NEGRI, 2001, p. 31).

¹¹⁴ Sobre a o conceito de *império* como sendo a nova forma de dominação supranacional da globalização, cf. *Império*, 2001.

Shoshana Zuboff também segue Deleuze quando propõe a tese de que estamos vivendo a era do *capitalismo de vigilância*¹¹⁵. A autora define este termo em oito noções, das quais destacamos as seguintes. Segundo Zuboff o capitalismo de vigilância “é a origem de um novo poder instrumentário que reivindica domínio sobre a sociedade e apresenta desafios surpreendentes para a democracia de mercado”; trata-se de “um movimento que visa impor uma nova ordem coletiva baseada em certeza total” (ZUBOFF: 2020, página de abertura).

O que florescia naquela primavera de 1990, e que este pensador se esforçou por alertar-nos, é a forma de dominação que colhemos nestes renovados tempos sombrios. Contudo, e como nos anima as palavras de Deleuze, “não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas” (DELEUZE: 1992, p.220).

ANEXO

As tabelas que se seguem foram sendo construídas ao longo desta pesquisa, de forma a auxiliar-nos na compreensão dos conceitos aqui abordados. Na dúvida se as incluíamos ou não como parte da composição desta dissertação, optamos por mantê-las como anexo, uma vez que elas nos foram úteis na sistematização dos estudos aqui empreendidos.

TABELA 1 - COMPOSIÇÃO DA MÁQUINA DESEJANTE

Síntese conectiva de produção de produção	Corpo Pleno	Síntese disjuntiva de produção de registro	Síntese conjuntiva de produção de consumo
Energia: Lldemo	Enorme objeto não diferenciado, sem forma e sem figura	Energia: <i>Numen</i>	Energia <i>Voluptas</i>
Conexão – e	Não testemunha uma origem, não é resto de uma totalidade perdida, não é uma projeção	Disjunção: ou, ou	Conjunção: Então é!
Máquina miraculante	Corpo sem imagem	Máquina paranoica	Máquina celibatária
Acopla a produção na antiprodução	É antiprodução	Ou inclusivo: sistema de permutações de diferenças que retornam ao mesmo, deslocando-o	Retorno do recalçado

¹¹⁵ Sobre o capitalismo de vigilância, c.f. Shoshana Zuboff, *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*, 2020.

Opera o primeiro corte, de extração	Ele é o corpo sem órgãos, Superfície encantada, fluida deslizante, opaca e tensa	Recobre as sínteses conectivas, prolongando o processo em procedimento de inscrição	Produção de uma humanidade nova
Produz na relação com o corpo sem órgãos	É invadido pelas máquinas desejantes, que as repele	Atração e repulsão	Reconciliação residual
	Gênese da máquina paranoica	Opera o segundo corte: de desligamento	Opera o terceiro modo de corte: resíduo
	Processo de produção x parada improdutiva	Cadeias feitas de signos, formação aberta e plurívoca	Produz o sujeito ao lado da máquina
	Mundo perverso e fetichista como constante da reprodução social	Signos indiferentes a seu suporte (o suporte é o corpo sem órgãos)	Sujeito consome
	Superfície de inscrição de todo o processo de produção do desejo	Sistema de desvios e sorteios	Procurar-separar-engendrar a si próprio
	Suporte das máquinas desejantes	Cadeias heterogêneas de signos (cadeia de Markov)	<i>Voluptas</i> como energia residual
		Vocação do signo é produzir desejo, e não significante	
		<i>Numem</i> como energia de desligamento	
Modo de corte: fluxo e extração	Superfície sobre a qual o sistema corte-fluxo opera	Modo de corte: Desligar	Modo de corte: Restar

TABELA 2 – CORPO PLENO

Uma só e mesma máquina, desejante e social	
MÁQUINA DESEJANTE	MÁQUINA SOCIAL
Multiplicidade de máquinas que povoam a máquina social	Instância maquinizante povoado pelas máquinas desejantes
Máquina molecular e microscópica	Maquina molar e macroscópica
Micromultiplicidades coletivas	Grandes conjuntos sociais
Investimentos coletivos moleculares	Investimentos coletivos molares
Linhas de fuga (esquizofrênicas, maquinicas e dispersadas)	Linhas de integração (paranoicas, significantes e estruturadas)
Desterritorializações esquizofrênicas	Reterritorializações perversas
Nomádico e plurívoco, de tendência revolucionária.	Sedentário e bi-univocizante de tendência reacionária ou fascista
Declarações esquizóides: delira o campo social-histórico	Fórmula paranóica:
Pequenas máquinas: miraculantes, paranoicas e celibatárias	Grandes máquinas: primitivas, despóticas e capitalistas
Formação molecular	Formação molar e gregária
Multiplicidades psicóticas de dispersão	
	Composto como um todo, como um objeto global ou completo
	Objetos parciais de ordem molecular aparecem como uma falta
	Organiza a falta em grande escala
Comporta-se como fenômeno molecular desprovido de objetivo e de intenção	Dá ao desejo fins, objetivos, intenções coletivas ou pessoais
Pura multiplicidade dispersa e anárquica	Grandes conjuntos molares e segmentados

Ignora as pessoas, os conjuntos e as leis; as imagens, as estruturas e os símbolos	Operam uma unificação, uma totalização das forças moleculares por acumulação estatística regida pelas leis dos grandes números
Nomadismo	Segregação
Direção molecular, embrenha-se nas singularidades	Direção molar que se volta para os grandes números
Microfísica	Macrofísica
Microinconsciente	Macroinconsciente
Objetos parciais e fluxo	Conjuntos e pessoas
Investimento coletivo que incide sobre estruturas molares que subordinam as moléculas a si	Investimento coletivo que incide sobre as multiplicidades moleculares que subordinam a si os fenômenos estruturais de multidão
Polo esquizofrênico	Polo paranoico

TABELA 3 – COMPOSIÇÃO DA MEGAMÁQUINA DE DOMINAÇÃO

MÁQUINAS SOCIAIS DE DOMINAÇÃO		
Máquina social Primitiva	Máquina Social Despótica	Máquina social Capitalista
Funda a dimensão social do desejo	Funda o Estado Imperial despótico	Refunda o Estado
Corpo pleno da terra	Corpo pleno déspota	Corpo pleno do capital-dinheiro
Codifica o desejo	Sobrecodifica o desejo	Axiomatiza o desejo
conexões de produção	Disjunção de inscrição	Conjunção de consumo
Máquina miraculante	Máquina paranóica	Máquina celibatária
Produz mais-valia de código, forma primitiva da mais-valia		
Regime de conotação		
Aliança lateral e filiação extensiva ao campo social	Filiação direta do dépota com o Deus e aliança de todos com o estado despótico	Capital filiativo e nova-nova aliança.
A família participa da vida social e econômica	A família é colonizada e trabalha para sustentar o déspota	A família, formada por capitalistas e trabalhadores, é escrava do capital
Representação territorial primitiva	Representação despótica transcendente	Representação capitalista imanente
Perversões como entidades territoriais	Psicoses paranóicas como entidades despóticas	Neuroses edipianas como entidades familiares
Instaura a dívida, mas ela é finita, o indivíduo paga exercendo uma função na sociedade	Dívida infinita: trabalha para pagar imposto ao déspota	Interiorização da dívida infinita: acumulação do capital
Idade da crueldade	Idade do terror	Idade do cinismo/extorquir trabalho e da piedade/capital Deus

TABELA 7 - SOCIEDADE DE CONTROLE

HISTÓRICO				
SOCIEDADE DE SOBERANIA	TRANSIÇÃO/CRISE	SOCIEDADE DE DISCIPLINA	TRANSIÇÃO/CRISE	SOCIEDADE DE CONTROLE
Objetivo: açambarcar a produção,	Napoleão está na intersecção	XIII e XIX: surgimento – XX apogeu	Instaura-se lentamente e se precipita após a Segunda Guerra Mundial. Kafka está na intersecção	Futuro próximo: Foucault Burroughs: denominou esta nova forma de Controle Virilio: controle ao ar livre em oposição à disciplina por confinamento.
		Organiza grandes meios de confinamento (espaço fechado com suas leis: família, escola, caserna, fábrica, hospital, prisão) organização analógica	Crise dos meios de confinamento. Reformas desses meios pelo Estado e gerência de seu desaparecimento.	
		Projeto: concentrar, distribuir no espaço; ordenar no tempo; ; compor no espaço-tempo força produtiva cujo efeito é superior à soma das forças elementares		
decidir sobre a morte		Gerir a vida		
LÓGICA				
SOCIEDADE DE DISCIPLINA		SOCIEDADE DE CONTROLE		
Diferentes internatos		Diferentes controlatos:		
variáveis independentes o indivíduo passa pelos meios de confinamento, sempre começando do zero.		Variações inseparáveis: formam um sistema de geometria variável		
Linguagem comum é analógica		A linguagem é numérica		
São moldes: distintas modelagens		São modulações: moldagem que muda continuamente		
A Fábrica é um corpo que equilibra sua força com mais produtividade e menos salário, mas com sistema de prêmios.		Empresa é uma alma um gas, impõe uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, com desafios, concursos e colóquios cômicos, como os jogos de televisão.		
A fábrica constitui os indivíduos em um só corpo, o patromato, além do lucro, tem a vantagem de vigiar cada indivíduo na massa desse corpo, e dos		A empresa introduz a rivalidade inextinguível, contrapõe os indivíduos entre si. O princípio modulador é salário por mérito.		

sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência.	
Educação: Escola e exame	Educação: formação permanente e controle contínuo
Não se para de começar: da família a escola da escola a caserna, da caser a fábrica	Nunca se termina nada, formação e serviço são os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação. É um deformador universal.
Quitação aparente	Moratória ilimitada
Tem dois polos: a assinatura e o número de matrícula que indica sua posição numa massa	O essencial não é a cifra, uma senha
Disciplina se exerce por palavras de ordem	A linguagem numérica do controle se exerce por cifras que marcam o acesso ou a rejeição à informação.
Massa-indivíduo	Indivíduo são individuais e as massas tornam-se amostras, dados, mercados ou bancos
Dinheiro: moedas cunhadas a ouro	Dinheiro: trocas flutuantes, modulações de diferentes amostras de moeda
Toupeira Monetária	Serpente
O homem era um produtor descontínuo de energia	O homem do controle funciona é ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo.
Tipo de máquinas: máquinas energéticas, com perigo passivo da entropia e o perigo ativo da sabotagem	Máquinas de informática e computadores, com o perigo passivo da interferência e o ativo a pirataria e a introdução de vírus
O capitalismo é de concentração, para a produção e propriedade. Erige a fábrica como meio de confinamento	O capitalismo é de sobreprodução, compra produtos acabados; vende serviços e compra ações. Não é dirigido para a produção, mas, para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. A família, a fábrica, a escola, agora, são figuras cifradas, deformáveis e transformáveis de uma mesma empresa que só tem gerentes.
Arte nos espaços fechados, museus, galerias, teatros.	Arte nos circuitos abertos patrocinado pelos bancos e empresas.
A disciplina era de longa duração, infinita e descontínua	O controle é de curto prazo e de rotação rápida, contínuo e ilimitado
Homem confinado	Homem endividado
PROGRAMA	
CATEGORIA	DESCRIÇÃO
Regime das prisões	A busca de penas substitutivas e utilização de tornozeleira eletrônica
Regime das escolas	Avaliação contínua, formação permanente, abandono da pesquisa na universidade, a introdução da empresa em todos os níveis de escolaridade
Regime dos hospitais	O corpo é uma matéria dividida a ser controlada
Regime de empresas	A nova maneira de tratar o dinheiro, os produtos e os homens

BIBLIOGRAFIA

ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerres et Capital*. Paris: Éditions Amsterdam, 2016.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Editora Abril, 1984.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. Tradução Teixeira Coelho; 2ª ed. (Coleção tópicos) Martins Fontes: São Paulo, 1990.

BOTTOMORE, Tom, HARRIS, Laurence, KIERMAN, V.G, MILIBAND, Ralph; *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução: Waltensir Dutra. 2ª ed., Zahar: Rio de Janeiro, 2012.

BÜCHNER, Georg. *Lenz*. Tradução de Ernesto Sampaio, Lisboa: Hiena Editora, 1994.

CLASTRES, Pierra. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. 5ª ed. Editora Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Editora 34, São Paulo: 1999.

_____ *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Perbart. Editora 34, São Paulo: 2013, (3ª Edição).

_____ *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino – 2.ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.

_____ *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2019.

_____ e PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

_____ *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____ *From Christ to the Bourgeoisie*. Tradução: Raymond van de Wiel (August 2010).

_____ *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia I*. Tradução de Robert Hurley, Mark Seem e Helem R. Lane. Prefácio de Michel Foucault. Minneapolis: University Minnesota Press, 1983.

_____ *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Editora Rio, 1976.

_____ *Espinoza: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____ *Para ler Kant*. Tradução de Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1976.

_____ *Post-scriptum sobre a sociedade de controle*. In: Conversações. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____ *Sobre a morte do homem e o super homem*. In: Foucault. Tradução de Cláudia Sant' Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2015.

_____ *Spinoza e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____ *Lettres et autres textes - Édition préparée par David Lapoujade*. by Les Éditions de Minuit pour la présente édition électronique. 2015

DELEUZE, Gilles e GUATTARI Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. — São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____ *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1 / Gilles v.1 Deleuze, Félix Guattari ; Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. —Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

_____ *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3 / Gilles v.3 Deleuze, Félix Guattari. Tradução de Aurélio Guerra Neto et alii. — Rio de Janeiro : Ed. 34, 1996.

_____ *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. Alberto Aloinzo Muñoz. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DESCARTES. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. – Lisboa: Edições 70, s/d.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sycorax, Elefante, São Paulo: 2017.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*; Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. IV e V, Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. *Totem e tabu*. Tradução de Paulo Cesar de Souza, Companhia das Letras, São Paulo: 2012.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*, 4ªed. Petrópolis: Vozes, 1996.

ESPINOSA, Baruch; *Ética, Pensamentos Metafísicos e Carta nº 50*. In: Espinosa. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HARDT, Michael; *Gilles Deleuze: uma aprendizagem em filosofia*. Tradução. Sueli Cavendish – São Paulo: Ed. 34, 1996.

JUNG, Karl. *Psicologia do inconsciente*. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis, Vozes, 1980.

KANT, Emmanuel; *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KAYRGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Ávaro Cabral, revisão técnica de Valério Rohden; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843 / Karl Marx*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]. - [2.ed revista]. - São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Mantorano. – São Paulo: Botempo, 2007.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos*. Tradução de Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo ; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____ *Capital A Critique of Political Economy Volume III The Process of Capitalist Production as a Whole*. Edited Marxism-Leninism, USSR, 1959; Publisher: International Publishers, NY, [n.d.] First Published: 1894; On-Line Version: Marx.org 1996, Marxists.org, 1999.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Cozac e Naif, 2003.

VEIGA, Ádamo Bouças Escóssia da. *O excesso do real: Deleuze e a virada especulativa* / Ádamo Bouças Escóssia da Veiga; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. Tese (doutorado); Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

ZARKA, Yves Charles (dir.). *Deleuze Político: seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

ZOURABICHVILLI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Ellipse Éditions, 2003.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Tradução: George Schlesinger, Primeira Edição, Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

PRINCIPAIS PÁGINAS DA INTERNET VISITADAS

<http://uninomade.net/tenda/curso-anti-edipo-deleuze-e-guattari/>

<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/entretextos/article/view/27917>

<http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>

<https://acervoclaudioulpiano.wordpress.com/>

https://fr.wikipedia.org/wiki/Antonin_Artaud

https://fr.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Kant

https://fr.wikipedia.org/wiki/F%CC%80lix_Guattari

https://fr.wikipedia.org/wiki/Gilles_Deleuze

<https://fr.wikipedia.org/wiki/Marx>

https://fr.wikipedia.org/wiki/Michel_Foucault

<https://medium.com/materialismos/carta-de-deleuze-sobre-o-conceito-de-campo-transcendental-a969221b80ff>

<https://medium.com/mil-brechas/deleuze-dark-entrevista-com-o-autor-5ac7273fb33f>

https://periodicos.ufrn.br/principios/issue/view/449/pdf_17

https://pt.wikipedia.org/wiki/Post_scriptum

<https://purr.purdue.edu/publications/2629/1>

<https://razaoinadequada.com/filosofos/deleuze/>

<https://www.britannica.com/biography/Gilles-Deleuze>

<https://www.clubdelaborde.com/>

https://www.multitudes.net/?id_article=1559

<https://www.multitudes.net/hommage-a-francois-zourabichvili/>

<https://www.multitudes.net/mettre-fin-aux-regressions-identitaires-ordonnees-au-nom-des-femmes/>

<https://www.radicalphilosophy.com/interview/the-realism-of-our-time>

<https://www.sam-network.org/video/abecedaire-a-a-f>

<https://www.universalis.fr/encyclopedie/gilles-deleuze/>

<https://www.webdeleuze.com/>

https://www.youtube.com/channel/UCXB3c_W0p7FGvNbj-WAS5Kw