

2

Subjetividade e capitalismo em Deleuze e Guattari

Neste capítulo aprofundaremos, a partir da obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari, nossas investigações acerca das relações entre capitalismo e subjetividade. Buscaremos mostrar como se delineia no pensamento destes autores uma concepção de subjetividade que, ligada à questão da relação entre ontologia e individuação, nos fornece mecanismos para uma análise crítica do capital. Mecanismos, portanto, para pensarmos processos subjetivos para além do poder capitalista.

Apresentaremos na conclusão deste trabalho a relação entre a filosofia de Deleuze e Guattari e os teóricos da pós-modernidade. Mas cabe, aqui, indicarmos alguns dos elementos que relacionam o pensamento de Deleuze e Guattari com o dos autores que vimos estudando sob o tema “pós-modernidade e capitalismo”. Caracterizamos, em linhas gerais, a pós-modernidade como o lugar em que a diferença, o hibridismo e a particularidade vêm à cena do debate contemporâneo — caracterização que é compartilhada, malgrado as diferenças de abordagem, por todos os autores que estudamos até agora. Veremos, nas páginas que se seguem, que, para Deleuze e Guattari, uma política da subjetividade capitalista “pós-moderna” é apenas possível no sentido em que a pós-modernidade *não vai longe o bastante* no hibridismo e na diferença que ela propaga: ou seja, a pós-modernidade deve defrontar-se com o capital.

Sendo assim, os autores operam um deslocamento em relação às análises dialéticas da pós-modernidade (Jameson); da acumulação flexível como condição da pós-modernidade (Harvey); da expulsão do negativo (Baudrillard e Zizek) e da falência da moralidade (Bauman). Malgrado a diferença entre todos estes autores, a via percorrida pelo pensamento de Deleuze e Guattari aponta para uma alternativa diversa das que foram apresentadas até este momento. De fato, dos autores estudados apenas François Lyotard, privilegiando o tema da diferença e criticando os universais modernos, se coloca num terreno mais próximo de análise.

Dividimos este capítulo em cinco partes. Na primeira, denominada “ontologia”, procuramos investigar qual concepção ontológica encontra-se presente na obra dos autores, já que é no terreno da ontologia que eles poderão pensar a produção da subjetividade. Na segunda, chamado “Que subjetividade? As sínteses do inconsciente” procuraremos, a partir da análise ontológica, mostrar qual concepção de subjetividade está presente na obra de Deleuze e Guattari, como eles concebem o processo de subjetivação.

Na parte 2.3, munidos do estudo prévio das relações entre ontologia e subjetividade, partiremos para uma análise específica da subjetividade capitalista. Buscaremos apontar em que medida, para os autores, o capital reprime ou libera o desejo. Na 2.4, intitulado “capitalismo e complexo de Édipo”, estudaremos de que forma, para Deleuze e Guattari, o capital produz subjetividades edipianizadas. Finalmente, na parte 2.5, intitulada “A subjetividade para além do capital”, apontaremos alguns dos caminhos abertos pelos autores para que pensemos processos de subjetivação para além do capital.

2.1

Ontologia

A tese fundamental de que partem Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo* (2010), estabelece a identidade de natureza e diferença de regime entre produção desejante e produção social. Ela será repetida, diferencialmente, ao longo das páginas de *O anti-Édipo*, funcionando como uma espécie de ritornello, refrão ontológico que re-enuncia a premissa básica que sustenta a construção da filosofia contida no livro.

De que dá conta este postulado? Primeiramente, de uma recusa radical a qualquer espécie de dualismo entre natureza e cultura, recusa esta que é característica de toda a obra de Deleuze e Guattari. Nas reflexões de *O anti Édipo* tal recusa assume a forma de uma dupla crítica: à psicanálise freudiana e lacaniana e ao marxismo influenciado pela leitura dialética de Marx. Se esta crítica não aponta para uma síntese freudo-marxista, e sim para um novo pensamento político e clínico, é porque não se trata de uma simples reforma (ou síntese, união de contrários) do pensamento marxista e freudiano, mas para a criação de um novo

pensamento que permita revolucionar essas teorias, deslocando seu campo problemático.

Os autores pretendem chegar a um novo conceito de clínica e de política: clínica imediatamente política, política imediatamente clínica. O desejo, sendo coextensivo ao social, não precisa de qualquer mediação, familiar ou estrutural, para realizar seus investimentos. A mediação deixa de ser uma premissa para se pensar o investimento social ou mesmo para se conceber a formação da cultura, e torna-se o efeito de uma dada organização social sobre o desejo — efeito de captura, repressão, rarefação:

Na verdade, a produção social é unicamente a produção desejante em condições determinadas. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é seu produto histórico determinado e que a libido não precisa de nenhuma sublimação e mediação, e nenhuma operação psíquica, de nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção (Deleuze e Guattari, 2010, p. 46).

Um dos conceitos que une dois dos principais objetos trabalhados pelo livro — a psicanálise e o marxismo — é aquele de máquinas-desejantes. Funcionando através de fluxos e corte de fluxos, ligando e conectando objetos parciais dispersos, de qualquer natureza, são máquinas binárias, ou de regime associativo. Não se ocupam, em sua sintaxe heterogênea e nômade, com a produção de objetos totais ou eus unificados. Constituídas de puras multiplicidades, não totalizam suas conexões em sistematizações ideais ou regularidades pré-fixadas.

Voltaremos ao conceito de máquina desejante quando estudarmos, na parte 2.2 deste trabalho, as sínteses do inconsciente. Agora nos interessa salientar que não se trata de uma concepção antropomórfica de desejo. Por um lado, é verdade que o funcionamento das máquinas desejantes explica como é possível que se produza um “eu” como “peça adjacente à máquina”. Mas, por outro, para compreender a amplitude explicativa deste conceito, é preciso não referi-lo apenas à produção de efeitos de subjetividade, mas considerá-lo como um princípio ontológico: as máquinas desejantes constituem a operação infinita da “produção universal primária” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 14).

Trata-se, portanto, de um pressuposto, onde reencontramos a tese fundamental do livro: igualdade de natureza e diferença de regime entre produção

desejante e produção social. Não há, de um lado, o homem desejante e, de outro, a natureza determinada, instintual ou mecanicista. O que há, seja na natureza, seja na cultura, são máquinas desejantes, produção universal primária, ontologia do ilimitado que inclui o homem e suas culturas, mas apenas como uma das expressões de sua produção, ao lado de tantas outras.

É neste sentido que podemos dizer que o pensamento de Deleuze e Guattari é de um anti-humanismo radical. Se o desejo, tornando-se uma premissa, não é referido exclusivamente ao homem, ele também deixa de ser vinculado a uma falta primordial que barraria a coincidência imaginária do homem consigo mesmo. Na ontologia de Deleuze e Guattari não há que se mediar a imagem com uma falta para que a imagem seja levada a diferir de si mesma: qualquer imagem (não apenas de homem) difere imediatamente de si mesma. Se a falta é introduzida, ela o é por uma determinada organização social, ela é arrumada na produção, vacuolizada e — como veremos nas partes 2.3 e 2.4 deste trabalho — no capitalismo, ela será interiorizada.

É aqui, no terreno do que Deleuze e Guattari chamarão de “metafísica da falta” que reencontramos a segunda afirmação do principal postulado de *O anti-Édipo*: diferença de regime entre produção desejante e social. Pois, se partirmos de uma igualdade de natureza, em que existe apenas uma produção universal primária imanente a todas as suas diversas expressões, é verdade que encontramos na produção social uma diferença de regime. E é por essa diferença que poderemos pensar a questão da subjetividade produzida pelo capitalismo contemporâneo. O problema da diferença de regime é o de como cada sociedade — ou, para usar o termo que Deleuze e Guattari criam em *O anti-Édipo*, cada *socius* — organiza de maneira diversa sua relação com este ilimitado que o ultrapassa, reprime em maior ou menor grau este fora absoluto que lhe assombra, mas do qual depende.

Se ambas as produções, desejante e cultural, ou natural e cultural, não diferem em natureza, é porque se parte de uma premissa rigorosamente monista, inspirada na longa tradição “maldita” da filosofia, tradição que Deleuze elege em suas obras anteriores e posteriores a *O anti-Édipo*: Lucrecio, Espinosa, Nietzsche, Bérgrson. Para citar apenas Espinosa, tido por Deleuze como “o príncipe dos filósofos” ou “o cristo dos filósofos” (Deleuze, 1968, p. 79), podemos rapidamente encontrar a ressonância espinosista contida no postulado da

igualdade de natureza entre produção social e desejante dentro de uma produção universal primária: “(...) uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (Espinosa, 2007, p. 25). A substância infinitamente infinita sendo Deus, numa formulação conceitual em que Deus é imanente à natureza infinita, *Deus sive natura*: deus, ou seja, a natureza. Assim, Deus não transcende os atributos que constituem sua essência, nem os modos que dele dependem como de uma causa. Pois a causa — a substância — não sai de si para produzir seus efeitos. Ela é dita causa eficiente, ao contrário de causa final⁸: não há projeto de um Deus legislador que regule a natureza; ou de causa transitiva⁹: a substância infinitamente infinita não sai de si para produzir os modos, ou efeitos que a exprimem. Não há eminência nem transcendência na natureza infinita.

Espinosa, como Deleuze nota em *Spinoza e o problema da expressão* (1968), não parte de uma distinção numérica para pensar a substância, mas de uma distinção formal, que a divide apenas formalmente em seus infinitos atributos, dos quais conhecemos apenas dois, pensamento e extensão. Não havendo divisão numérica que fenda o real, há apenas diferenças formais entre os atributos (infinitos atributos, cada um infinito em seu gênero, que constituem a essência da substância) e intensivas entre os modos (graus de intensidade referidos à substância infinitamente infinita). No nível da ontologia espinosista não é possível qualquer dicotomia de base, seja entre natureza e cultura, ser e não ser, ordem e caos, pensamento e extensão... Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari permanecem essencialmente espinosistas quando apontam que entre produção social e desejante há apenas diferença de regime.

E é esta diferença de regime que nos permite compreender a relação dos diversos *socius* com a produção universal primária da qual são uma parte, ou com a substância infinitamente infinita da qual são modos. Porque, se podemos dizer que é o desejo que ocupa o lugar do ser unívoco ou substância em *O Anti-Édipo*, os regimes sociais, como partes desta substância, são ainda produções do desejo. De fato,

A libido como energia sexual é diretamente investimento de massas, de grandes conjuntos e de campos orgânicos e sociais. (...) na realidade a sexualidade está em

⁸ Espinosa, *Ética* (2007), parte I, apêndice, p. 65.

⁹ Espinosa, *Ética* (2007), parte I proposição 43, p. 43.

todo o lado: no modo como um burocrata acaricia os seus dossiers, um juiz faz justiça, um homem de negócios faz circular o dinheiro, a burguesia enraba o proletariado, etc. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 386).

É através da diferença de regime e não de natureza, portanto, que os autores pensam o *socius* capitalista e sua relação com a produção de subjetividade. E o que lhes permite criticar a repressão do desejo realizada pelos organismos sociais é que, como veremos, mesmo sendo expressões da natureza infinita, constituem uma produção desejante privada daquilo que ela pode, uma potência mais baixa da produção universal primária.

Mas, antes de realizarmos este estudo, passemos a outra formulação central ao objetivo de nosso trabalho: as três sínteses do inconsciente, ou – como a subjetividade é produzida.

2.2

Que subjetividade? As sínteses do inconsciente

Como vimos, uma das principais tarefas de *O anti-Édipo* é realizar uma crítica da psicanálise, denunciar o conteúdo metafísico contido na teoria psicanalítica, principalmente a lacaniana e a freudiana. E o alvo principal será o complexo de Édipo, entendido seja como imagem mítico-familiar (Freud), seja como modelo estrutural de emergência do psiquismo e da cultura (Lacan).

Não se trata de uma recusa à existência do Édipo. Pelo contrário: os autores afirmam repetidas vezes que Édipo é aquilo que existe em demasia e que ultrapassa sua teorização pela psicanálise. Esta já o encontra, como veremos na parte 2.3 deste trabalho, interiorizado pela subjetividade produzida pelo regime capitalista. Mas, ao invés de realizar sua crítica, denunciando-o como efeito de uma determinada organização social sobre o desejo, ela coloca-o como causa mesma da cultura e do psiquismo, como aquilo do qual só se pode escapar sob pena de loucura ou barbárie.

Um dos conceitos que permite aos autores operar esta crítica é aquele das três sínteses do inconsciente e de seu uso ilegítimo, edipiano, ou legítimo, não representativo. Estas três sínteses são uma referência à Kant e a crítica realizada pelo filósofo alemão à metafísica de sua época. Para falarmos brevemente da

crítica kantiana, já que pretendemos apenas mostrar como o kantismo serve à teorização das sínteses do inconsciente, podemos dizer que uma das maneiras em que ela define o campo das condições *a priori* para o conhecimento será através do postulado das sínteses do conhecimento.

Estas sínteses são caracterizadas como sínteses de representações no pensamento consciente. O papel do conhecimento, para Kant, será, através do uso legítimo das sínteses, unificar o imediato disperso da sensação em representações conceituais que subordinem a diferença do sensível à unidade do conceito no entendimento¹⁰. Em Kant, “O prefixo re- na palavra representação, significa a forma conceitual do idêntico que subordina as diferenças” (Deleuze, 1968, p. 79, *apud*. Machado, 2009, p. 101)

Obviamente, a complexidade do pensamento kantiano não se reduz à reconciliação entre o sensível e o sujeito racional através da operação unificadora do entendimento na síntese de reconhecimento. Deleuze, em outras obras, mostrará que, apesar de restituir a identidade do diverso no entendimento, Kant elabora em seu percurso conceitos com uma força crítica verdadeiramente subversiva: o de campo transcendental, fora das coordenadas de sujeito e de objeto, e o de tempo puro, tempo não mais subordinado ao movimento quantificado.

Mas, dentro da problemática das sínteses do inconsciente e da produção de subjetividade, que é a que nos interessa agora, vemos que, através deste conceito, a formulação kantiana é subvertida. De sínteses representativas do sensível para um sujeito do conhecimento, da consciência, tornam-se sínteses inconscientes, modos de processamento de toda experiência possível. Não mais a operação de um sujeito do conhecimento que domestica o sensível ao representá-lo, mas o próprio processo da produção universal primária, que imediatamente descentraliza o sujeito, em que ele é imediatamente um efeito de uma produção universal que o ultrapassa. O sujeito é produzido como uma “peça adjacente a máquina”, “sujeito nômade e vagabundo” (Deleuze e Guattari, 2010).

É importante frisar que este descentramento não é fruto da mediação do sujeito com uma falta fundamental — o *phallus* castrado, ou o furo essencial à operação de representação — que lhe barraria o acesso à plenitude do gozo, à

¹⁰ Cf. Roberto Machado, *Deleuze e a filosofia*, 2009, p. 101: “Partimos, portanto, da definição do conhecimento como síntese de representações e, em busca de precisão terminológica, chegamos a identificação entre conhecimento e representação no sentido de que o conhecimento é a síntese do que se apresenta, a síntese do diverso da representação”.

completude do imaginário ou, poderíamos dizer, ao entendimento seguro na operação da síntese de reconhecimento. A castração, como veremos na parte 2.4 deste trabalho, é fruto da repressão capitalista do desejo: não a operação fundamental na constituição do psiquismo.

O sujeito difere imediatamente de si. Esta diferença, portanto, não é pensada em função de um “significante despótico”, instância transcendente que, valendo por sua ausência, produza o sujeito como efeito da falta original, mas porque existe, nas três sínteses do inconsciente, uma operação ilimitada da produção universal primária, devir absoluto das formas constituídas que arrasta o sujeito (e certamente não apenas ele, mas qualquer forma de individuação), constituindo sua glória ou ruína. Este devir absoluto do real — substância infinitamente infinita, plano de imanência, multiplicidade, entre tantos outros nomes que os autores empregam em suas obras — exprime menos a impotência do sujeito que a potência ontológica da qual ele é parte.

Recapitulando: as três sínteses do inconsciente não estão referidas necessariamente a um sujeito, apesar de serem a condição mesma para que a subjetividade seja produzida como “peça adjacente à máquina”. E de que máquina se trata? Das máquinas desejantes, pré-individuais, a-subjetivas. Se o inconsciente não é antropomórfico, a análise das sínteses nos ajuda a explicar como a subjetividade é produzida ao final dos processos inconscientes das máquinas desejantes.

Quanto ao termo “síntese”, portanto, surgem algumas questões: sintetizar, no vocabulário kantiano, remete à operação de um sujeito do conhecimento que reúne partes fragmentadas da experiência em um todo, conferindo coerência identitária ou representativa a uma matéria informe. Mas as sínteses deleuze-guattarianas são de outra ordem. Em sua operação legítima não se colocam o problema do todo, não se referem a qualquer instância de unificação, seja no sujeito ou no objeto. Constituem um regime rigorosamente imanente e heterogêneo. Brian Massumi refere-se à

junção de elementos separados através do acaso de encontros em persistentes, aparentemente estáveis, mais ou menos reproduzíveis conglomerados capazes de serem tomados por sua própria ilusão objetiva de identidade (Massumi, 1992, p. 47).

Ou seja, a identidade subjetiva não é a aquisição de um conhecimento verdadeiro, claro e distinto, uma via reta do pensamento que corresponde à conduta correta nas ações e juízos morais. Ela é, antes, uma ilusão, um efeito óptico de assombramento produzido pelo encontro dos corpos. Seguindo a terminologia de Espinosa, podemos dizer que, retendo apenas os efeitos do encontro de um corpo com o nosso, conhecemos por signos: mutilada e confusamente. A consciência do corpo afetado é, assim, povoada de ilusões, assombraamentos que exprimem a impotência deste corpo em compreender as causas que, agindo sobre ele, determinam suas ações.

Em *Espinosa e as três éticas* (1993), Deleuze distingue, na obra do filósofo holandês, quatro destes signos: indicativos, abstrativos, imperativos e interpretativos. Todos eles confluem na produção da transcendência, da identidade e da obediência subjetiva como efeitos ilusórios gerados pela compreensão inadequada dos encontros. Retendo apenas as *indicações* dos estados de nosso corpo, ignoramos a multiplicidade de causas atuantes nos encontros, *abstráimos* de suas potencialidades apenas aquilo que nos afeta mais fortemente, passando a agir conforme o *imperativo* desta constância abstraída. Finalmente, *interpretamos* o que escapa ao padrão identitário dos encontros conforme a imagem normativa que retemos, colmatando a multiplicidade causal imanente segundo nossa esperança ou medo de que a identidade imaginada retorne. Mistificando o plano causal com instâncias superiores, transcendentais, remendamos a imanência reticular do tecido ontológico com planos adjacentes, intenções profundas, significados ocultos.

Todo o universo da servidão é, assim, povoado pelo hábito como norma naturalizada, *ainda que esta norma seja ontologicamente irrealizável*. Ela aparece, então, seja como falta fundamental, expressando nossa resignação frente à impotência constitutiva da realização do princípio de identidade, seja como erro contingente, passível de ser corrigido por meio de um método ou do uso legítimo do conhecimento. Em ambos os casos, permanecemos dentro da imagem de pensamento que coloca a identidade como princípio primeiro, ou seja, dentro de uma imagem de pensamento que, segundo Deleuze, opera pelos signos que exprimem nossa impotência. E, para Deleuze e Guattari, sistemas políticos são erigidos seguindo a lógica da servidão, da impotência e do desconhecimento, produzindo a ilusão da identidade e, portanto, da transcendência.

Passemos, agora, à exposição das três sínteses.

Síntese conectiva de produção

É a síntese produtiva propriamente dita. Insere produzir no produto, ou seja, não tem como causa de sua atividade produtiva algum produto final a que se deva chegar ou algum produto passado que se deva repetir. Nem causa final, nem causa primeira: causa eficiente que engendra a si mesma em seu processo auto constituinte. O regime associativo, em seu uso legítimo, é estritamente imanente. Sua sintaxe é aquela do verbo infinitivo, do produzir conectando e cortando fluxos: “e, e, e...”. É dita binário-linear. Binária, pois se trata sempre da conexão de dois fluxos, um que corta e outro que é cortado: fluxos e cortes não podem ser pensados isoladamente, sendo sempre constituídos em uma relação. E linear, pois sua progressão é ininterrupta, desdobrando-se em todas as direções, de forma que uma máquina que corta o fluxo de outra será, para outra máquina, a cortada, e assim sucessivamente.

O conceito de corte e fluxo torna-se importante para evidenciar que a síntese conectiva opera com limites e ultrapassamentos relativos (relacionados), limites que se tornam limiares, limiares que se tornam limites. É necessário frisar que, neste universo composicional e decomposicional, existe apenas limite relativo a um fluxo: o corte que uma máquina exerce sobre outra. Este limite difere completamente da noção de castração, utilizada por Freud para descrever a operação decisiva no desenvolvimento psíquico e retomada por Lacan para caracterizar a lógica que funda o desejo, através da noção de recalque originário.

“Corte e fluxo” são expressões de um pensamento que não pressupõe uma contradição ontológica essencial entre ser e não-ser, contradição fundamental que caracteriza a filosofia hegeliana:

Fluxo e corte, formam, no *Anti-Édipo*, um único e mesmo conceito, tão difícil quanto essencial. Não remetem a um dualismo ontológico ou a uma diferença de natureza: o fluxo não apenas é interceptado por uma máquina que o corta, sendo ele próprio emitido por uma máquina. Não há portanto senão um termo ontológico, "máquina", e eis por que toda máquina é "máquina de máquinas" (Zourabichvili, 2003, p. 17-18).

Mesmo que critiquemos, como o fez Lacan, o caráter teleológico e racionalista da filosofia de Hegel, caracterizando a operação dialética de resolução dos termos contraditórios como impossível, permanecemos ainda dentro de uma problemática hegeliana. Neste sentido, Lacan mantém a contradição fundamental presente no pensamento hegeliano, apenas barrando nele qualquer possibilidade de reconciliação, concluindo daí a relação necessária entre o desejo e a falta, entre o impossível da síntese dialética fundando a possibilidade do desejo como tentativa barrada de retorno à identidade mítica¹¹.

De fato, o anti-hegelianismo deleuziano não se limita a criticar a teleologia da síntese racional, do Estado absoluto ou do fim da história. Se Deleuze e Guattari rejeitam a lógica da contradição é porque, no pensamento destes autores, o ser não constitui um todo em contradição com o não-ser ao qual ele deve negar para se constituir. O ser não precisa, assim, da mediação do não-ser para diferir, mesmo que através desta mediação seja impossível uma síntese final: o ser já é pura diferença, difere imediatamente de si mesmo.

O trabalho do negativo, em que a identidade deve negar tudo que ela não é para se constituir, assim revelando sua dependência ontológica em relação ao que ela se opõe, seria uma operação secundária, derivada deste plano de diferenças imediatas. Operação que pode ser compreendida como sintoma de um regime social (ou representativo) determinado e não como um pressuposto ontológico.

Síntese disjuntiva de registro

A segunda sintaxe é a mais complexa das três, e a que melhor nos permitirá acesso à compreensão dos mecanismos de repressão social do desejo. Trata-se da síntese disjuntiva. É apresentada como um terceiro termo na série binário-linear. Se a série conectiva opera conjugando fluxos heterogêneos, a disjunta adiciona um terceiro termo à série binário-linear, termo que funciona como elemento de anti-produção: “2-1-2-1”. Esse terceiro termo, ao invés de

¹¹ Cf. Peixoto Junior, C. A., *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*, 2008, p. 90: “O desejo indica, não propriamente um paradoxo, mas o domínio de uma contradição irreparável. Com isto, a teoria lacaniana se mantém aprisionada ao discurso de Hegel”; e p. 91: “De qualquer forma, parece que o desejo em Lacan continua em busca do Absoluto (...). Embora ele entenda que refutou a possibilidade da busca dialética pela plenitude, a crença nesse tipo de estado é evidente na nostalgia pela qual sua teoria do simbólico caracteriza todos os desejos humanos”.

conectar elementos heterogêneos, registra as conexões: é a transformação de energia de investimento em energia de registro.

A disjunção, portanto, coexiste às conexões no uso legítimo da primeira síntese, pois é aquilo mesmo que garante a identidade paradoxal entre produzir e produto. É que a síntese conectiva, conforme seu automatismo produtivo, se não for trespassa por um elemento de anti-produção termina por se deixar aprisionar em um produto. Este, se destacando da séria associativa, tornar-se-ia uma organização, organismo ou estado transcendendo a imanência das conexões heterogêneas, amarrando-lhes num sistema de repetição maníaca, ou o que Deleuze chama, em *Diferença e repetição* (1968), de “repetição nua”.

Para que a repetição não abrigue qualquer transcendência, para que ela siga seu curso de diferenciação sem que um objeto-produto destaque-se da cadeia e subjugu o produzir conforme o imperativo da cópia e da obediência, é essencial este elemento de anti-produção, o “1” que se interpõe entre o “2-2-2” das conexões binário-lineares. Sua sintaxe é aquela do “ou, ou, ou...”, mas um “ou” que não supõe uma alternativa entre termos mutuamente exclusivos.

A disjunção se diz inclusiva, pois cada termo registrado é afirmado e a distância entre eles não implica oposição: ela é percorrida como aquilo mesmo que excede qualquer possibilidade de identidade e, portanto, de oposição. Pois esta só existe sob a lógica da identidade, mesmo que se mostre a dependência do idêntico em relação àquilo a que ele se opõe para se constituir. Segundo Zourabichvilli,

Com Deleuze, a noção [de síntese disjuntiva] assume um sentido bem diferente: a não-relação torna-se uma relação, a disjunção, uma relação. Já não era essa a originalidade da dialética hegeliana? Mas esta contava paradoxalmente com a negação para afirmar a disjunção como tal, e só podia fazê-lo pela mediação do todo, elevando a negação à contradição (B é tudo o que não é A: *DR*, 65); não havia então síntese disjuntiva, mesmo elevada ao infinito, a não ser no horizonte de sua reabsorção ou "reconciliação", distribuindo definitivamente cada termo em seu lugar. (Zourabichvilli, 2003, p. 78).

Na disjunção inclusiva os termos registrados atravessam a distância que os separam numa linha de diferenciação infinita: a relação é anterior aos termos; estes são efeitos de relações, “prêmios” de devires, como veremos a respeito da terceira síntese. Não se trata, então, de metamorfose, onde um termo se tornaria o outro. O devir dos termos afirmados pela síntese disjuntiva significa que a

distância entre eles se torna uma relação que os descentra de si, produzindo diferença.

A operação da disjunção é, então, registrar as conexões produzidas. Mas é impossível pensar este registro, no funcionamento legítimo desta síntese, sem a superfície na qual as conexões se registram: esta superfície, parte indissociável da operação de registro, é o que Deleuze e Guattari chamam de Corpo sem Órgãos (CsO). Tão essencial quanto entender a pressuposição recíproca, na primeira síntese, da atividade do fluxo e do corte de fluxo, é entender, na síntese disjuntiva, o registro como inseparável desta superfície ou Corpo sem Órgãos.

Portanto, o que se registra: a produção; aonde se registra: no CsO. Se este processo impede a fixação das máquinas desejantes num produto destacado-transcendente, é pelo estatuto paradoxal que esta atividade de registro adquire, segundo seu uso legítimo.

Freud, por exemplo, em *A interpretação dos sonhos* (1900), já pensara o aparelho psíquico como constituído por marcas mnêmicas, traços que registram os objetos de satisfação. Estes traços constituem uma memória voltada para a repetição de um prazer prévio, através da recatexização das vias registradas. É um sistema de diferenças entre trilhas e marcas, mas um sistema regressivo, aonde as diferenças de registro são subsumidas à seleção operada pelo prazer-descarga, que busca sempre a ausência de excitação, a estase do aparelho psíquico: uma seleção operada pelo idêntico.

E será mesmo na impossibilidade dessa obtenção plena do prazer-descarga, ou da realização completa da identidade almejada, que Freud, em *Além do princípio do prazer* (1920), poderá pensar a pulsão de morte. Na metapsicologia freudiana, a pulsão de morte é caracterizada como aquilo que, no mesmo movimento em que transforma o prazer-descarga em princípio — busca do prazer através da descarga completa das excitações provenientes de meios endógenos e exógenos— impede-o de realizar-se plenamente. Pois a descarga absoluta, ou o nirvana, seria, por um lado, o limite inalcançável, tendencial, do princípio do prazer, só atingido pela abolição do princípio, mas por outro lado, seu limite interior, responsável pela sua constituição.

O desejo em Freud é pensando, então, como um mecanismo regressivo onde o objeto futuro deve repetir uma satisfação mítica sempre barrada, pois que a obtenção do objeto do desejo seria o fim do próprio desejo. Assim, também, para

o complexo Édipo, e a sua dissolução dita “normal”: a proibição da união incestuosa com a mãe, através da ameaça de castração, fazendo com que o desejo invista fora do círculo familiar. É nesta linha de raciocínio que Lacan formalizará o pensamento freudiano¹², colocando a falta como causa do desejo. Neste esquema mítico-regressivo as diferenças entre os registros — as vias de acesso à satisfação — são entendidas como efeitos de um princípio de identidade primeiro, porém inalcançável: o prazer descarga absoluto, ou a união incestuosa pré-edípica.

A função do Corpo sem Órgãos, como superfície de registro, será exatamente impedir esta concepção faltosa e regressiva de desejo e reformular o conceito de pulsão de morte para que esta não esteja mais associada à regressão a um estado inorgânico. Pois a seleção que o CsO opera na produção que nele se registra não é pautada por um princípio de identidade mas, pelo contrário, pelo elemento diferenciador da disjunção inclusiva, que abole qualquer possibilidade de transcendência e identidade, mesmo que (necessariamente) perdidas.

De fato, a pulsão de morte só adquire este caráter de retorno ao mesmo dentro da metafísica dualista que a supõe em oposição à pulsão de vida, e dentro de um determinado sistema social — o *socius* capitalista, como veremos — que interioriza a pulsão de morte, referindo-a a identidade de um indivíduo no mesmo movimento em que impede que esta identidade seja alcançada. Vejamos o que dizem Deleuze e Guattari a este respeito:

Porque o desejo deseja *também* isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é o seu motor imóvel, assim como deseja a vida, pois os órgãos da vida são *a working machine*. Não perguntamos como é que isso funciona em conjunto: essa questão é já produto de uma abstração (Deleuze e Guattari, 2010, p. 20).

Ou seja, a morte não é vista aqui como um “nada original, nem o resto de uma totalidade perdida” (Deleuze e Guattari, 2010; p. 20). O que se abstrai, quando se pergunta como elas funcionam em conjunto, é o caráter de pressuposição recíproca das duas. Caímos, então, na contradição inexorável entre as duas pulsões, entre o ser da pulsão de vida e o não-ser da morte. A pulsão de morte, é o que nos mostra *O anti Édipo*, já é, sempre, pulsão de vida: não o não-

¹² C.f. Peixoto Junior, C. A., *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*, p.87: “Note-se que o desejo, neste tipo de leitura, esta sempre vinculado a um projeto de recuperação impossível, onde o que deve ser recuperado é tanto o campo libidinal reprimido, constitutivo do inconsciente, quanto o “objeto perdido”, a mãe pré-edípica”.

ser a que tudo quer retornar. Não há funcionamento ideal da pulsão de vida, construindo “indivíduos cada vez maiores”¹³, que seria ameaçado pelo exterior vazio da morte do qual contraditoriamente ela depende, como de uma causa. Pois “as máquinas desejanter só funcionam avariadas, avariando-se constantemente” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 20). A avaria, as diferenças que excedem o elo identitário, não são exteriores às máquinas desejanter, são partes constituintes do dinamismo pulsional.

O Corpo sem Órgãos, portanto, não é o “não-ser” com o qual o “ser” das conexões produtivas se media para diferenciar-se. Ele é o elemento diferenciador em pressuposição recíproca imediata com a produção: produção de anti-produção. Se ele é um limite, é um limite para a identidade, do ponto de vista da identidade. Mas, do ponto de vista da “produção universal primária”, é pura potência para a diferença. E, ainda, se a disjunção é uma memória (um registro) ela o é somente na medida em que excede à repetição identitária do passado, abrindo espaço, através da potência da diferença, para o esquecimento ativo.

Por fim, podemos caracterizar, junto com Eugene Holland (1999), o CsO e a síntese disjuntiva como uma espécie de tabula rasa. Mas uma tabula rasa sem uma subjetividade prévia onde a produção se inscreva. Pelo contrário, a subjetividade é produzida como um efeito de um processo que imediatamente a descentra de si, que a ultrapassa em todas as direções. Tabula rasa ontológica que liga a subjetivação ao elemento diferenciador do qual ela depende— seu “sombrio precursor”.

Síntese conjuntiva

A síntese conjuntiva é a terceira síntese, o terceiro tempo da série. É ao mesmo tempo um efeito das sínteses conectiva e disjuntiva e uma causa para novas conexões e disjunções. O que se produz nela é o consumo de um determinado estado subjetivo, caracterizado como intensivo. Pois, se “na superfície de inscrição, algo da ordem de um sujeito se deixa assinalar” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 30), este sujeito é apenas o consumo de uma volúpia, um gozo, ou um sofrimento: uma intensidade resultante dos regimes associativo da

¹³ Cf. Freud, S. *O Mal-estar na civilização* (1930).

conexão e disjuntivo do registro. Mas, mais uma vez, por “resultante” não devemos entender “almejado”, ou “projetado”. O terceiro tempo das sínteses não é uma causa final, sendo estritamente imanente ao processo conjunto das outras sínteses.

Se a subjetivação intensiva funciona também como causa para novas produções e registros, não é porque a individuação assim atingida exprima qualquer identidade que opera seleções baseadas em critérios repetitivos, mas sim porque ela constitui o solo intensivo onde se operarão novas seleções de elementos heterogêneos em novas sínteses conectivas. O elemento seletivo presente nas sínteses, podemos ver agora, opera no sentido estrito de uma seleção intensiva, ligada à prova ética da afirmação da diferença e do eterno retorno (repetição) pela vontade de potência. Pois esta seleção intensiva, no uso legítimo das sínteses, nos leva diretamente à concepção de diferença nela mesma, central à filosofia deleuziana. A seleção é seleção do que difere, e a alegria é a prova ética da vontade de potência no eterno retorno da diferença (Deleuze, 1968).

O sujeito vagabundo, produzido como peça adjacente à máquina, se define, portanto, pelas intensidades por que passa, pelos afetos a-subjetivos que o descentram imediatamente de si. Sua sintaxe é a do “afinal, era eu...” ou “afinal, era isto...”. Mas, neste “era”, tempo passado do verbo ser, revela-se o excesso que impede o sujeito de coincidir consigo mesmo. Sempre já passada, ou ainda futura, a subjetividade produz-se neste excesso que impede o passado e o futuro de se atualizem num presente definitivo que “é”. Já era este o objetivo de Deleuze em *A lógica do sentido* (1969): destituir o império do verbo ser, do “é”, que cristaliza a diferença num produto, sujeito ou estado transcendentais, afirmando o devir como vontade de potência pela seleção do que difere.

Partimos de um pressuposto ontológico que afirma a igualdade de natureza e a diferença de regime entre a produção desejante e a produção social. Apontamos que, pela igualdade de natureza, garantíamos a imanência da produção universal primária, a inocência de uma ontologia não só liberta do trabalho do negativo e sua lógica de oposição, mas também da falta e sua nostalgia da unidade impossível. Vimos também, quanto às sínteses do inconsciente, que seu uso

legítimo implicava uma concepção imanente e não faltosa dos processos de subjetivação.

Mas uma pergunta essencial resta a ser respondida: mesmo afirmado este devir ilimitado da diferença através da diferença, plano de imanência do desejo, como então é possível a transcendência, o trabalho do negativo, a oposição? Como pensar a estranha genealogia dos afetos tristes, das servidões desejadas? Pois é fato que elas existem: a intenção de Deleuze e Guattari não é afirmar que não há contradição, transcendência, falta. Assim, também, para o Édipo: existe em demasia. Modulemos então a pergunta: “Como o desejo pode desejar sua própria repressão”? E, ainda, em uma versão espinosista: por que é que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação? (Espinosa, 2008, p. 8). Esta inquietação, esta perplexidade com o negativo, esta sintomatologia da falta, da transcendência, como realizá-la?

A questão nos reenvia diretamente ao tema de nosso trabalho e à investigação das relações entre capitalismo e subjetividade. Ou seja, como, para Deleuze e Guattari, se dá a repressão social do desejo, da lógica diferencial e heterogênea das sínteses do inconsciente, no *socius* capitalista. Em que medida os processos capitalistas de subjetivação confluem na repressão das máquinas desejantes.

2.3

Subjetividade capitalista

Deleuze e Guattari afirmam que a função das máquinas sociais é codificar os fluxos do desejo¹⁴ segundo um “sistema global do desejo e do destino que organiza as produções de produção, as produções de registro, as produções de consumo” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 188), fazendo-os operar conforme o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente. Este uso ilegítimo implica sempre na produção de representações, ou codificações, que reprimem a atividade plurívoca e nômade das máquinas desejante.

¹⁴ “A partir deste momento, o termo “fluxos”, ou “fluxos desejantes” pode ser compreendido como sinônimo do que descrevemos, nas partes 2.1 e 2.2 deste trabalho, como máquinas desejantes. E o termo “codificação”, como sinônimo de “representação”.

Os autores distinguem, em *O anti-Édipo*, três *socius* ou corpos plenos que vem ocupar o lugar de instância de anti-produção, corpo sem órgãos ou pulsão de morte. São eles o selvagem, e o corpo pleno da terra; o bárbaro, e o corpo pleno do déspota; e, finalmente, o civilizado, ou capitalista, cujo corpo pleno é o capital. Para compreendermos o funcionamento do capital e da produção de subjetividade realizada por este regime, que é a que nos interessa aqui, devemos empreender, primeiramente, um breve estudo daquela que é realizada pelas outras máquinas sócias. Pois, de fato, cada *socius*, ou formação social, efetua de forma distinta a repressão dos fluxos desejantes. E o que constitui, para os autores, a singularidade do capitalismo é que ele é, como veremos, “ao contrário das outras máquinas sociais precedentes, (...) incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social (Deleuze e Guattari, 2010, p. 51)”. De acordo com Eugene Holland os *socius* selvagem e bárbaro, ao proceder, o primeiro, pela codificação, e o segundo, pela sobre-codificação, qualificam a produção desejante segundo “sistemas simbólicos de conduta, significado e crença”. (Holland, 1999, p. 66). Ou seja, as subjetividades são produzidas conforme valores idealmente estáticos, de acordo com as representações impostas pela máquina social.

Selvagens

No corpo da terra a comunidade erige-se como “entidade única indivisível” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 187) segundo uma horizontalidade coletiva¹⁵ que tem uma dupla função. Por um lado ela deve negar que qualquer grupo ou indivíduo separe-se do corpo social. Ou seja, deve esconjurar a aparição de um líder ou chefe que verticalize a unidade coletiva. Por outro, através da rígida codificação de valores, funções e crenças, ela deve impedir que qualquer fluxo escape, que qualquer investimento desejante fuja aos códigos da máquina. É função do corpo pleno da terra, como instância de anti-produção, impedir tanto a

¹⁵ Deleuze e Guattari baseiam suas pesquisas sobre o *socius* selvagem, em grande parte, na obra do antropólogo francês Pierre Clastres. Segundo este “A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem (...) sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedade que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo” (Clastres, 1974, p.228)

fuga dos fluxos como, através do consumo ritual dos excedentes de produção, o aparecimento de um chefe separado do corpo social.

A síntese disjuntiva é levada a operar segundo o seu uso exclusivo e limitativo, selecionando as conexões da primeira síntese conforme constâncias que devem ser repetidas, hábitos instituídos. Assim, de acordo com seu funcionamento exclusivo, “ou” se é guerreiro “ou” caçador: as conexões da primeira síntese determinam a subjetividade a escolher papéis previamente qualificados segundo os códigos da comunidade.

Finalmente, na síntese conjuntiva, temos a forma do “afinal, era a Terra”, pois a terra, tornada corpo pleno, funciona como uma quase-causa de onde todas as produções parecem emanar — a dívida de cada subjetividade é para com os códigos da comunidade indivisível. Deleuze e Guattari descrevem este fenômeno através da expressão “movimento objetivo aparente”, pelo qual a produção é atribuída ao *socius* como “superfície miraculante” ou “pressuposto natural ou divino” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 21). E a operação é dita fetichista, pois (seja na máquina selvagem, despótica ou civilizada-capitalista) o *socius* é apenas uma “quase-causa”, já que é a produção desejante — o corpo pleno sem órgãos da produção desejante — que permanece, aquém ou além das representações sociais, como a causa eficiente responsável pelo movimento de todo o processo.

Bárbaros

O *socius* despótico, ao contrário do selvagem, opera pela verticalização da máquina social. O conceito de despotismo, em *O anti-Édipo*, abarca a formação de impérios e Estados heterogêneos, mas que exprimem uma mesma fatalidade, ou ideia racional, contra a qual são medidos os fluxos da produção desejante: o *Urstaat*¹⁶. Segundo Guillaume Sibertin-Blanc, o déspota, como entidade separada do corpo social ou objeto transcendente, sobre-codifica as comunidades

¹⁶ Deleuze e Guattari apoiam-se, para caracterizar o regime bárbaro, ou despótico-Estatal, em Nietzsche. Vale citar a passagem em que se apoiam os autores para descrever a chegada dos bárbaros, ou dos “fundadores de estado”: “(...) a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável (...) foi levada a termo somente com atos de violência—(...) o mais antigo “estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma máquina esmagadora e implacável (...), 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” (Nietzsche, 1999, p. 75).

selvagens, fazendo-as “convergir em direção a um princípio de unificação de onde elas parecem decorrer como de uma fonte transcendente”. (Sibertin-Blanc, 2010, p. 118-119). Ainda segundo este autor, a relação de forças despótica modifica os modos de subjetivação, já que hierarquiza o corpo social segundo castas, estriando-o entre dominantes e dominados, senhores e escravos. O desejo torna-se, então, “desejo do desejo do déspota”— desejo que deve interpretar e adequar-se, submeter-se, aos desígnios de uma instância transcendente e ausente.

A falta, então, é distribuída através da distância que separa os súditos do Estado. Ela exprime o regime da dívida infinita. O objeto transcendente, tornado credor absoluto do *socius*, agente de sobre-codificação, dita as normas que exprimiriam uma adequação perfeita da subjetividade à máquina, normas que tem como função realizar o *Urstaat*, ou seja, amarrar o desejo de forma absoluta ao desejo do Estado. Mas, na distância que separa fato e direito, estas normas tornam-se irrealizáveis — os regimes das máquinas desejanter (fato) é insubordinável às exigências da unificação transcendente (direito). Nesta inadequação ontológica entre desejo e representação, o regime despótico ou Estatal emite seus juízos, suas condenações, tornando a subjetividade infinitamente faltosa, devedora.

Segundo Holland, a anti-produção, ou pulsão de morte, torna-se, na imagem do déspota, “uma ameaça permanente que vem de cima”, na qual a “[a] obediência à lei transcendente do déspota é reforçada (...) pela ameaça de morte” (Holland, 1999, p. 76). Como senhor da síntese disjuntiva, o déspota ou o Estado se apropriam, não apenas do sobre-trabalho e dos excedentes na forma de tributo, mas, no limite, da vida dos próprios indivíduos.

O *socius* despótico opera, portanto, assim como o selvagem, segundo critérios ilegítimos, ou representativos, das sínteses desejanter. Enquanto instância de anti-produção, funciona segundo o “ou” limitativo e exclusivo das castas estriadas: ou se é senhor, parte da casta dominante, ou súdito. A sobre-codificação impõe o objeto transcendente das alturas, que determina as sínteses conectivas a produzirem conforme as normas de um organismo idealmente unificado, e a conjuntiva reporta todas as atividades produtivas ao déspota, ou Estado: “Então, era o déspota!”.

As máquinas desejanter, ou a atividade heterogênea e plurívoca das sínteses do desejo, são, assim como no *socius* selvagem, duramente reprimidas. A

subjetividade é produzida segundo os desígnios de um corpo social que a mantêm idealmente presa ao desejo do Estado. Tanto no *socius* selvagem como no despótico, a subjetividade recebe uma função pré-determinada, na qual é subtraída *a priori*, ao menos idealmente, qualquer possibilidade de variação, de diferenciação que já não se encontrem inscritas nas normas coletivas. E, embora o funcionamento da repressão social do desejo, através da produção de representações, permaneça ideal — já que, por toda parte, aquém e além das normas erigidas, as máquinas desejanter continuam a emitir fluxos não codificados —, ele não deixa de produzir efeitos na realidade.

Civilizados

Ora, com o capitalismo, segundo Deleuze e Guattari, temos um fenômeno de natureza inteiramente diversa. Os autores enxergam no capital um processo generalizado, inédito em escala e intensidade, *de abertura da história sobre a diferença*. Caracterizam o capitalismo como *descodificação e desterritorialização generalizada dos fluxos do desejo*. Aquilo que era temido, esconjurado, em outros sistemas — a descodificação e desterritorialização do desejo — torna-se agora, paradoxalmente, uma norma de funcionamento:

(...) o capitalismo e seu corte não se definem apenas pelos fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada dos fluxos, (...) e pela conjunção dos fluxos desterritorializados. Foi a singularidade desta conjunção que fez a universalidade do capitalismo (Deleuze e Guattari, 2010, p. 298).

A descodificação e desterritorialização dos fluxos — ou seja, a liberação de fluxos não inscritos em qualquer norma representativa — não são reprimidas, mas constituem parte essencial da máquina. Pois o corpo pleno do capital, como instância puramente econômica, torna-se indiferente ao conteúdo do que é produzido, contanto que a produção sirva a seu alargamento infinito¹⁷. Segundo Brian Massumi, o capital, como novo corpo pleno do *socius*, é uma medida

¹⁷ Marx permanece como a referência essencial de Deleuze e Guattari para pensar o capitalismo. Segundo o filósofo alemão: “A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos podem passar facilmente de uma forma de trabalho a outro e na qual o gênero determinado de trabalho é fortuito, e, portanto é-lhes indiferente. (...) o trabalho se converteu não só como categoria, mas na efetividade, em meio de produzir riqueza em geral (...) (Marx, 2000, p. 42-43).

abstrata, pois “indiferente ao (...) conteúdo: não importa o que um corpo compra, ou que atividade ele vende, apenas que ele compre” (Massumi, 1992, p. 132). Ou seja, ele promove uma abstração da produção em relação a qualquer código ou representação substancial, a qualquer norma ética ou moral que possa barrar a produção desejante.

Guillaume Sibertin-Blanc aponta que, no *socius* capitalista, a relação econômica torna-se “seu próprio pressuposto, e único pressuposto de direito do sistema social” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 63), pois relega todos os códigos, crenças ou significados a posições secundárias, subordinadas à expansão do capital. Este, como novo corpo pleno do *socius*, quase-causa e pressuposto natural ou divino de onde toda produção parece emanar é, no limite, indiferente ao conteúdo do trabalho e a da riqueza, desde que estes sejam passíveis de realização no mercado. Ou seja, desde que o dinheiro investido, independente da mercadoria, possa gerar mais dinheiro — e veremos, mais adiante, como neste critério único reside, entretanto, a chave para compreendermos a face repressora do capitalismo, na perspectiva de Deleuze e Guattari.

O capital tornado corpo pleno só conhece um imperativo, fundamentalmente amoral, pois indiferente aos meios pelos quais ele será cumprido: que o dinheiro gere mais dinheiro. Este imperativo constitui a famosa fórmula descrita por Marx, que é retomada por Deleuze e Guattari na descrição da lógica capitalista: D-M-D+. O dinheiro desempenha, aqui, o papel de causa primeira e final, sendo a mercadoria um meio qualquer, meio subordinado às exigências da expansão econômica¹⁸.

¹⁸ Marx distingue, no primeiro livro de *O capital* (2010), a forma simples da circulação de mercadorias, M-D-M (vender para comprar), da forma propriamente capitalista, D-M-D+ (comprar para vender): “No primeiro caso, é a mercadoria e, no segundo, o dinheiro, o ponto de partida e a meta final do movimento. Na primeira forma de movimento, serve o dinheiro como intermediário e, na segunda, a mercadoria” (Marx, 2010, p. 179).

O filósofo alemão assevera que a fórmula da expansão capitalista não implica, portanto, numa diferença *qualitativa* entre mercadorias e seus diversos valores-de-uso, como na circulação simples, mas na diferença puramente quantitativa representada pela expansão do dinheiro. O objetivo da relação capitalista é que o dinheiro que compra a mercadoria (D-M), quando a mercadoria é vendida na segunda fase do processo de circulação: (M-D+), aumente. E que o capital resultante deste excedente possa ser reinvestido numa novo ciclo de valorização.

A mais-valia decorre do processo aberto e tendencialmente infinito de valorização do dinheiro, e revela o caráter da exploração realizada pelo capital. Segundo Marx, a força de trabalho é a única mercadoria capaz de gerar o valor excedente que se realizará ao final do processo de circulação (D+): “O processo de consumo da força de trabalho é, ao mesmo tempo, o processo da produção de mercadoria e de valor excedente (mais-valia)” (Marx, 2010, p.206). Mas o capitalista, proprietário dos meios de produção, paga aos trabalhadores apenas o tempo de trabalho necessário à sua reprodução e subsistência, extorquindo, então, o excedente produtivo, o mais valor gerado

As mercadorias não dependem de qualquer qualificação substancial para serem sancionadas ou reprimidas pelo corpo pleno. E seu caráter abstrato permite a mercadificação generalizada do *socius*: tanto objetos de consumo, como eletrodomésticos, televisores ou automóveis, como a própria subjetividade, os afetos, desejos e mesmo a sexualidade, tornam-se meios, não apenas tolerados, mas necessários, para a expansão capitalista. De fato, segundo Guattari, a “máquina capitalística produz (...) aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiemos, quando nos apaixonamos e assim por diante. (...)” (Guattari, 2005, p. 22). Ela torna-se responsável por uma inédita produção de subjetividade que, seja em seus aspectos materiais (bens de consumo) ou imateriais (afetos, desejos, etc.) é, em relação aos *socius* selvagem e bárbaro, significativamente mais diversificada, instável e híbrida.

Por estas características descodificadoras e desterritorializantes Deleuze e Guattari podem apontar que o capitalismo aproxima-se de um limiar dito esquizofrênico da produção desejante. As sínteses do inconsciente, como vimos, em seu uso legítimo, não-representativo, operam segundo relação diferenciais onde o encadeamento das conexões, o registro das disjunções e o efeito de subjetivação ou individuação das conjunções não obedecem a qualquer representação destacada, a nenhuma norma que deva ser copiada segundo os critério de identidade e semelhança.

O inserir produzir no produto torna a diferença afirmada nela mesma, impedindo qualquer cristalização normativa de hábitos, crenças ou desejos, tornando a diferença o único critério de afirmação. A subjetividade produzida por um processo desejante legítimo não é nunca, então, aquela de um Organismo soberano — a comunidade tribal ou o Estado, como vimos a respeito dos *socius* selvagem e despótico — que se coloque como proprietário das conexões e disjunções. Pelo contrário, o corpo sem órgãos da produção universal primária produz subjetividades imediatamente descentradas, nômades, que resultam dos estados intensivos pelas quais passam. Subjetividade dita, portanto, esquizofrênica. Não no sentido clínico, psiquiátrico, do termo, mas na medida

pelo processo laboral. A mais-valia é a apropriação privada, pelo capitalista, da riqueza gerada pela produção coletiva do trabalho: “O segundo período do processo de trabalho, quando o trabalhador opera além dos limites do trabalho necessário, embora constitua trabalho, dispêndio de força de trabalho, não representa para ele nenhum valor. Gera a mais valia que tem, para o capitalista, o encanto de uma criação que surgiu do nada” (Marx, 2010, p. 253).

precisa em que escapa aos códigos e valores instituídos, abrindo espaço para a produção contínua da diferença.

Seria o capital, então, para Deleuze e Guattari, um sistema que faria coincidir produção desejante e produção social? Lembremos que, segundo os autores, o *socius* opera uma repressão nas máquinas desejantes que se apoia no recalçamento propriamente dito realizado pela instância de anti-produção, ou corpo pleno sem órgãos. No recalçamento, legítimo e conforme ao desejo, o “1” da síntese disjuntiva vem introduzir produzir no produto, barrando qualquer cristalização da produção. Já a repressão social, pelo contrário, conforme já observamos a respeito dos selvagens e bárbaros, implica na produção de identidade, na repetição do mesmo como critério seletivo e na sujeição do desejo a uma potência mais baixa, através da produção de imagens que se supõe representá-lo. Qual a relação, então, entre o capital e repressão social se este sistema, como vimos, necessita da produção ininterrupta de diferenças para perpetuar-se?

Peter Pal Pélbart, em um trecho do livro *A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea* (2000), toca o coração de nosso problema. Ele lança a pergunta decisiva: “Não será uma subjetividade mais esquizo, mais fluxionária, (...) talvez por isto mais resistente (...) à imagem do capital, de suas carências seriais, de suas capturas, grudes e lamúrias?” (Pélbart, 2000, p. 19).

Ora, qual seria então esta ‘imagem’ do capital, ele que, como corpo pleno puramente econômico, máquina profundamente desterritorializada e esquizoide, não possui imagem *a-priori*, mas opera segundo fluxos de qualquer ordem, desde que estes possam agregar mais valor ao valor econômico? E quais seriam os ‘grudes’ ou ‘lamúrias’ citados por Peter, se a expansão econômica é, como vimos, fundamentalmente amoral, indiferente a conteúdos e códigos constituídos?

É que, para Deleuze e Guattari, o movimento de descodificação e desterritorialização não constitui o único aspecto da máquina capitalista: ele é acompanhado, *ao mesmo tempo*, pelo movimento oposto, denominado recodificação e reterritorialização. Pois, ao lado da lógica do mercado, de uma atividade econômica conforme ao imperativo de uma produção desejante altamente esquizofrênica, o capital só se realiza, ou seja, só se efetua e concretiza, nos *agentes privados de acumulação*.

Esta efetuação, ou concreção, se dá pelo franqueamento de um limite, denominado *mais valia de fluxo*¹⁹, e representado pela passagem de D (limite) a D+ (limite ultrapassado), na fórmula marxiana. Nela, os agentes sociais, os conteúdos e papéis substanciais reaparecem sob a forma de realizadores *privados* da mais-valia de fluxo liberada pela produção desejante. A diferença entre D e D+ apenas se torna concreta, somente se realiza, quando apropriada por uma *subjetividade privada*: recodificação e reterritorialização. Segundo os autores

A pessoa deveio realmente privada, na medida em que deriva das quantidades abstratas e devem concreta no devir concreto destas mesmas quantidades (...) já não é preciso investir coletivamente os órgãos, eles já estão preenchidos pelas imagens flutuantes que não param de ser produzidas pelo capitalismo (...) essas imagens (...) acarretam menos numa publicização do privado do que numa privatização do público: o mundo inteiro se passa em família, sem que se tenha que deixar a sua televisão (Deleuze e Guattari, 2010, p. 332).

Eugene Holland, seguindo o pensamento dos autores, aponta que “[o]s efeitos emancipatórios da descodificação (...) são acompanhados pelo processo oposto (...) para extrair e realizar mais valia privadamente apropriável.” (Holland, 1999, p. 80). Segundo este autor, na caracterização que Deleuze e Guattari fazem do *socius* capitalista, este possui dois polos, conforme os dois tipos de investimento desejante acionados pelo sistema: o esquizo-revolucionário e o fascista – paranoide. No primeiro polo, temos os fluxos de uma produção desejante cada vez mais diferencial, de um processo de subjetivação que se situa, para citar Nietzsche, para além do bem e do mal, capaz de produzir não apenas novas mercadorias, mas novos afetos, desejos e relações sociais.

No segundo polo, porém, retornam os mecanismos de uma gigantesca repressão da produção desejante: o critério da acumulação privada, pela qual o franqueamento do limiar capitalista, em sua expansão tendencialmente infinita, só concretiza-se pela geração de mais valia apropriada pelas “subjetividades soberanas” (Holland, 1999, p. 52), “indivíduos” abstraídos do corpo social. Neste polo reacionário, uma produção diferencial, envolvendo todos os elementos heterogêneos do desejo— isto é, não pessoas privadas, mas multiplicidades que não se deixam aprisionar num ‘eu’—é redimensionada dentro do quadro estreito

¹⁹ Cf. Abbas, C., Pensando o contemporâneo no fio da navalha, In: *Revista Lugar Comum* 19-20, 2004, p.70: “A mais-valia na sociedade capitalista se converte em mais-valia de fluxo desde o ponto de vista da produção econômica até a produção da vida”.

da vida privada, numa “privatização que incide sobre os bens, os meios de produção, mas também os órgãos do próprio homem privado” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 325).

E no corpo pleno do capital, como superfície fetichista, as subjetividades privadas tornam-se, na falsa consciência do ser capitalista, ou seja, “na consciência verdadeira de um movimento aparente” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 23), causa da produção desejante: *a busca de lucro (privado) torna-se condição da produção desejante*. O que é barreira e limite transforma-se, no mundo perverso enfeitado do *socius*, em causa. A síntese conjuntiva torna-se a possessão ilusória - objetivamente ilusória - pelas pessoas privadas, engajadas no teatro íntimo e familiar da vida privada, dos fluxos de uma produção desejante que se realiza aquém e além de qualquer pessoalidade: “Então, é seu pai, então é sua mãe, então é você: a conjunção familiar resulta das conjunções capitalistas, uma vez que estas se aplicam as pessoas privatizadas” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 352).

O mecanismo que produz o indivíduo burguês como agente de acumulação é chamado por Deleuze e Guattari de *axiomático*. Ao contrário do *socius* selvagem, que codifica a produção no coletivo tribal, e do estatal-despótico, que a sobre-codifica no objeto transcendente, o capitalista, segundo os autores, *axiomatiza na acumulação privada*. A axiomática opera segundo procedimentos que, assim como a codificação ou a sobre-codificação, “contrariam a tendência (...) à descodificação dos fluxos”, mas que, ao contrário destes mecanismos, assim o faz “não lhes opondo obstáculos exteriores, mas arranjando os deslocamentos de limites imanentes nos quais esta tendência tende a se realizar.” (Sibertin-Blanc, 2006, p. 676). Estes limites tornados interiores são, portanto, os limites da acumulação privada, onde a tendência de expansão ilimitada do capital se “realiza”: “É (...) a forma da propriedade privada que constitui o centro das re-territorializações factícias do capitalismo” (Sibertin-Blanc, 2006, p. 652).

Ora, mas porque estes limites são ditos imanentes, ao contrário dos limites ainda transcendententes, dos selvagens e bárbaros? De fato, em *O que é a filosofia* (1991), última obra dos autores escrita em conjunto, eles podem afirmar que, no capitalismo “[o] campo social não remete mais, como nos Impérios, a um limite exterior que o limita de cima, mas a limites interiores imanentes, que não cessam

de se deslocar, alargando o sistema, e que se constituem deslocando-se.” (Deleuze e Guattari, 1991, p. 127).

É que a concretização ou a efetuação do mais valor gerado pela desterritorialização e descodificação não constitui um limite idealmente absoluto, uma efetuação que se realizaria de uma vez por todas. É um limite que, ao se concretizar nas subjetividades privadas, não encontra nelas uma parada: o capital gerado por D-M-D+ deverá ser reinvestido numa busca infinita de um mais valor sempre alargado.

No capitalismo a síntese disjuntiva ou pulsão de morte introduz, então, a falta no seio da abundância, já que a falta subjetiva “é arrumada, vacuolizada na produção social” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 45) como desejo eternamente insatisfeito — ganância infinita do homem privado. O capital produz subjetividades faltosas não, como no *socius* despótico, a partir de uma instância exterior que absorve os excedentes e fixa a sobre-codificação normativa, mas a partir do *interior* da própria produção. E por isto este interior não se constitui como um conjunto idealmente fechado, como na máquina social selvagem, mas sim como um conjunto que necessita ser continuamente alargado, deslocando perpetuamente seus limites imanentes. O capital, em seu processo de infinita expansão, produz nas subjetividades privadas em que se concretiza a eterna falta de um a mais de capital²⁰.

Este é o contexto no qual, segundo Eugene Holland, “o ascetismo — trabalho infinito para pagar a dívida infinita, torna-se a regra da subjetividade capitalista” (Holland, 1999, p. 83). Ou seja, a dívida infinita, antes encarnada no déspota ou no Estado como credor absoluto do *socius*, *interioriza-se* nos agentes privados de acumulação: não se deve mais a instancia exterior do déspota, mas a “si mesmo”. E veremos um pouco mais adiante como esta interiorização determina o que os autores chamam de edipianização do campo social, ou a culpabilidade intrínseca às subjetividades produzidas pela máquina capitalista.

Segundo Deleuze e Guattari, portanto, a axiomatização da produção desejante sobre os agentes privados de acumulação faz com que “o pequeno eu de

²⁰ Neste sentido, conferir Rauter, C., Produção social do negativo: notas introdutórias. *In. Psicologia clínica*, 2003, p. 116-117: “Produzir a falta no seio da abundância (gerada pela abundância de bens característica deste modo de produção) foi desde o início uma das invenções da máquina capitalista em sua expansão. O capitalismo foi, desde sempre, um enorme empreendimento de acumulação e gestão de homens e não apenas de capital: foi necessário produzir subjetividades faltosas e obedientes”.

cada um, reportado ao seu pai e mãe, seja verdadeiramente o centro do mundo” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 352). Ou seja, com que os fluxos desterritorializados e descodificados, ao serem re-codificados, submirjam o *socius* num familialismo obstinado, num teatro íntimo aonde a subjetividade busca apropriar-se como pode da parte a que está destinada do mais valor econômico.

Por um lado, a subjetividade é assediada pelos fluxos descodificados do desejo, pela esquizofrenia como processo legítimo da produção desejante conforme sua lógica heterogênea e diferencial. Mas, por outro, ela é levada a ressuscitar, segundo as exigências da acumulação privada, as imagens representativas que aprisionam o desejo segundo critérios ilegítimos da produção. Se estas imagens possuem o eu privado como centro, elas engajam em seu movimento de re-codificação todas as formas de identidade e representação que, segundo o primeiro polo do investimento desejante, tendiam a desaparecer. Então, “[t]udo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias”(Deleuze e Guattari, 2010, p. 53).

Os Estados, de fato, não desaparecem, mas retornam como peças essenciais da axiomatização capitalista, do polo paranoico-fascista do *socius*. Seu reaparecimento, no entanto, implica numa mutação essencial em relação aos mecanismos de repressão do *socius* despótico. Pois se antes eles se constituíam como agente de sobre-codificação transcendente, agora se tornam peça subordinada, mesmo que essencial, da axiomática de acumulação privada. Perdem seu papel determinante de sobre-codificação para ganhar um papel subordinado à axiomática econômica que o ultrapassa.

No *socius* despótico são os súditos que servem ao soberano, ou ao Estado, segundo as normas sobre-codificantes de uma máquina social essencialmente pública. E, aqui, público não opõe a privado — simplesmente é impossível a figura de um indivíduo privado que se aproprie da produção. Mas, no capital, a privatização que atravessa o *socius* faz do Estado um agente a serviço das pessoas privadas, do teatro íntimo e familiar onde o desejo é capturado. Como agente de re-codificação, o Estado perde seu caráter público, tornando-se numa esfera pública *do* privado, procedendo através da publicização constante *da* esfera privada. “O público não chega a se opor a um domínio privado a não ser a partir do momento onde ele torna-se um quadro para as apropriações privadas, meio pelo qual (...) elas se realizam” (Sibertin-Blanc, 2006, p. 604-605). A função do

Estado, então, é constituir-se como agente de re-codificação, garantindo, através de seu aparato administrativo, jurídico, policial e militar, que a produção desejante liberada pelo polo esquizo-revolucionário do capital não ultrapasse o limiar da acumulação privada, de sua realização nos agentes personalógicos do capital.

2.4

Capitalismo e complexo de Édipo

Todas estas características que descrevemos como pertencentes ao polo axiomático, ou fascista-paranoico, do capital, levam Deleuze e Guattari a caracterizarem a produção de subjetividade neste *socius* como essencialmente edipianizada, ou culpada. De fato, segundo Guattari

A noção de responsabilidade individuada é uma noção tardia, assim como as noções de erro e culpabilidade interiorizada. Num certo momento, se assistiu a um confinamento generalizado das subjetividades, a uma separação dos espaços sociais e a uma ruptura de todos os antigos modos de dependência. (Guattari, 2005, p. 44)

O Édipo, para os autores, é o efeito da captura do desejo nas coordenadas do sujeito privado, da família burguesa como foco de absorção de capital. Deleuze e Guattari mostram, através de uma análise crítica do complexo de Édipo freudiano e lacaniano, que a interiorização do sujeito capitalista, como sujeito privado, torna-o essencialmente culpado e castrado.

Como vimos na parte 2.2 deste trabalho, o complexo de Édipo é concebido por Freud como o momento fundamental na constituição da vida psíquica. De fato, em *Totem e Tabu* (1913) o autor pode afirmar que “os primórdios da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem, todos, para o complexo de Édipo” (Freud, 1913, p. 63). O sujeito emerge, do Édipo, através de um ato fundador de proibição: a ameaça de castração, realizada pelo pai, proíbe ao filho o acesso à relação incestuosa com a mãe. São duas as premissas básicas que norteiam, então, a concepção de desejo freudiana: o desejo é o movimento através do qual um eu privado busca a completude e, *ao mesmo tempo*, o movimento pelo qual esta completude é impossível — pois sempre falta, exatamente, o objeto que viria

completá-lo (a mãe)²¹. A castração, como fenda no sujeito é, contraditoriamente, aquilo que o constitui enquanto sujeito do desejo:

(...) as pessoas globais, a própria forma das pessoas, não preexistem às proibições que pesam sobre elas e que as constituem, (...) o desejo, ao mesmo tempo, recebe seus primeiros objetos e os vê proibidos. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 95).

A relação incestuosa com a mãe é o estado mítico ao qual o sujeito busca regressar, estado de completude absoluta ou das “pessoas globais”, conforme a citação no trecho acima. Ora, mas alcançar esta completude significa, ao mesmo tempo, a abolição, a morte do próprio sujeito. Ou seja, o desejo, concebido como direcionado à completude de um ‘eu’ privado, torna-se desejo de morte, de aniquilação²². Desejo que de acordo com Freud poderia expressar-se de duas maneiras: voltado contra si, ou direcionado aos outros:

O que acontece [no indivíduo] para tornar inofensivo o seu desejo de agressão? (...) sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na verdade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, (...) está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos (Freud, 1930, p. 127).

Má-consciência e culpa, de um lado; ressentimento e agressão, de outro. A vontade de completude oscila entre estes dois polos: autodestruição através de abnegação interior, ou violência dirigida contra os outros, concebidos como concorrentes na busca pelo acesso ao gozo incestuoso da mãe²³. O importante para Deleuze e Guattari é que, segundo o complexo de Édipo, o desejo quer o absoluto de uma realização individual plena, quer livre acesso à completude narcísica da relação incestuosa. E deve, então, ser castrado para que a vida social

²¹ Cf. a discussão sobre a síntese disjuntiva, na parte 2.2 deste trabalho.

²² Cf. Freud, S. *O mal estar da civilização*, 1930, p.147: “A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguiu dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição”.

²³ Cf. os comentários de Laura Ferreira dos Santos sobre a concepção de desejo e subjetividade freudiana, em *Pensar o desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze*, 1997, p. 59: “(...) “Todo dano causado ao nosso Eu onipotente e autocrático é no fundo um *crimen lesae majestatis*”. Tal eu não faz mais que atuar em função das pulsões e desejos mais básicos que existem no inconsciente. Embora, segundo Freud, o nosso inconsciente não leve ao assassinato, pensa-o e deseja-o. (...) Não é de admirar que Freud (...) nos considere, tal como os primitivos, uma horda de assassinos.”.

seja possível — a *falta* do objeto que viria completar o sujeito deve ser assumida, *interiorizada*.

De fato, para Guillaume Sibertin Blanc, em Freud, “o interdito do incesto exprime (...) positivamente o recalque de moções pulsionais que, deixadas a sua satisfação livre, tornariam impossível a ordem da cultura” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 84). Ou seja, *a vontade, no mesmo movimento em que é referida a absolutização de uma subjetividade privada, torna-se vontade de nada, pulsão de morte e de abolição*. O sujeito privatizado, narcísico, vive sua filiação com o social como castração — ninguém pode possuir a completude incestuosa, se alguém a possuísse a vida social seria impossível²⁴ — e seu desejo privado como desejo de abolição.

Ao contrário de ser um mecanismo essencial da constituição da cultura, como em Freud, o complexo de Édipo, para Deleuze e Guattari, é uma consequência imediata do mecanismo de axiomatização capitalista. Ao realizar a privatização generalizada do *socius*, o capital, como corpo pleno, inscreve em todos os agentes abstraídos do corpo social o desejo de acumulação plena de mais valia e capital ou, segundo a formulação freudiana, de acesso pleno ao gozo incestuoso. Ora, a consequência deste acesso absoluto seria a colonização íntima de toda a vida social, significando a dissolução da própria sociabilidade.

Tornam-se justificadas, então, a repressão, a assunção da falta e da castração, como condições mesmas da vida em comunidade: reconhecer a castração como o ponto fundamental onde a impossível coincidência do sujeito consigo mesmo torna possível a convivência social. A necessidade de soldar o desejo individual à lei, para que o indivíduo não desestabilize o campo social, legitima, portanto, o investimento do polo fascista-paranoico do desejo. A subjetividade privada edípiana necessita dos Estados, das famílias e da lei como agentes de regulação (repressão) de seu individualismo possessivo: re-codificação e reterritorialização.

Mas, segundo Deleuze e Guattari, é a própria lei — a própria repressão — que cria uma falsa imagem do desejo, segundo o qual ele quer o absoluto, é o

²⁴ Cf. Freud, S. *O mal estar da civilização*, p.101: “A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros de uma comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação”. (Freud, 1930, p. 101)

desejo absolutista e anti-social de uma subjetividade privada. A lei cria, no mesmo instante, a si mesma e ao sujeito sob o qual ela se exerce:

A lei nos diz: “não desposarás tua mãe e não matarás teu pai”. E nós, sujeitos dóceis, nos dizemos: *então é isso* que eu queria! (...) Proceder-se como se fosse possível concluir diretamente do recalçamento a natureza do recalcado, assim como da proibição a natureza do que é proibido. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 156),

É que a repressão, conforme nos mostram os autores, não se passa entre a lei e o desejo concebido como individual, mas sim entre o desejo, conforme este é *produzido pela lei como desejo individual*, e a produção desejante, conforme esta desfaz o eu em nome de processos de subjetivação *imediatamente* heterogêneos e descentrados. Ou seja, entre o desejo individual, referido a um sujeito privado — quer este assuma ou não a castração que, de todo modo, insiste — e a produção universal primária, ou a descodificação e desterritorialização dos fluxos desejantes, que apontam imediatamente para um “fora” do eu através de novas formas de sociabilidade que não necessitam mediar-se com a castração ou com a falta, para serem atingidas.

Se “só há sujeito fixo pela repressão” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 45), não será interiorizando a repressão no sujeito fixo que o levaremos a diferenciar-se — no máximo, o tornaremos culpado, e lhe inculcaremos a dívida infinita de que o capital necessita para perpetuar-se:

O Édipo(...) é a nossa formação colonial íntima que responde a forma de soberania social. (...) O campo social (...), rebate-se sobre o Édipo, onde cada um agora ocupa só o seu canto cortado. (...) o triângulo edipiano é a territorialidade íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização social do capitalismo (Deleuze e Guattari, 2010, p. 351-353).

A privatização castrada, consequência imediata da vinculação do desejo a uma individualidade separada do corpo social é, justamente, para Deleuze e Guattari, a parada no processo de descodificação e desterritorialização que o capitalismo libera. Que ele não libera, portanto, sem reconduzi-lo continuamente às ilhas de reterritorialização do eu, da lei e do Estado. E a experiência da esquizofrenia como fragmentação, autismo ou paranoia, constitui o rebatimento dos fluxos do desejo, de seu movimento constituinte, positivo, pleno, na

subjetividade privada. Ou seja: *não é a ausência de lei que acarreta na esquizofrenização do campo social*, mas é a presença, ainda, da lei — da recodificação e da reterritorialização — que conduz o desejo a uma ausência, a uma falta, que paralisa a esquizofrenia como processo, produzindo, em seu lugar, a figura do esquizofrênico clínico, como “trapo autista” (Deleuze e Guattari, 2010).

Aonde, então, se encontra a aposta política de Deleuze e Guattari para uma subjetividade que se produza, conforme as sínteses legítimas do inconsciente, para além da repressão social realizada pela axiomática capitalista? A aposta dos autores é clara: franquear os limites interiores que a acumulação privada impõe ao processo de desterritorialização e descodificação do desejo. Pois,

o desejo não tem como objeto pessoas ou coisas, mas meios inteiros que ele percorre, vibrações e fluxos de qualquer natureza que ele esposa, introduzindo cortes, capturas, desejo sempre nômade e migrante cujo caráter é primeiro o gigantismo (Deleuze e Guattari, 2010, p. 386).

Gigantismo, portanto, que não constitui a projeção narcísica de um indivíduo privado, que deve sempre ser mediado pela falta, como condição de sua vontade anti-social de completude. O gigantismo a que se referem os autores é o gigantismo imediato da produção desejante, da subjetividade fora dos eixos da privatização capitalista:

[t]alvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, “acelerar o processo” (...) a esse respeito, nós ainda não vimos nada (Deleuze e Guattari, 2010, p. 318).

A produção que o capital libera, da qual se apropria e pela qual se responsabiliza, não é sua propriedade, mas a própria produção desejante como limiar absoluto, e não mais relativo, do *socius* descodificado. Desterritorialização e descodificação absolutas, portanto: o polo esquizo-revolucionário do sistema tornado exterior aos limites interiores que as imagens do capital produzem. Ultrapassar o muro axiomático e destituir o capital como processo de privatização generalizada do *socius*, em nome do que Deleuze e Guattari chamam de “uma nova terra” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 401) — este é o papel da esquizofrenia como devir revolucionário, revolução permanente.

Investigaremos agora, na parte 2.5 deste trabalho, de que maneira encontramos, nas elaborações teóricas que atravessam toda a obra dos autores, uma crítica à representação, à identidade e a servidão que coloca em jogo os elementos para uma produção de subjetividade verdadeiramente a- representativa, para além do Édipo, da transcendência e da falta. Ou seja, uma subjetividade pós-capitalista.

2.5

Processos de subjetivação para além do capital

Deleuze apresenta, em *Diferença e repetição* (1968), a imagem dogmática do pensamento como aquela organizada pela *doxa* em torno do senso comum e do bom senso. O senso comum supõe a identidade como fundamento, o bom senso o sentido único como método. Ou seja, a imagem dogmática do pensamento é *qualquer pensamento que opere por imagens*, como “(...) figura em que a *doxa* é universalizada ao ser elevada ao nível do racional”. A opinião, ou *doxa*, realiza, segundo *O que é a filosofia?* (1991), um corte no caos das diferenças, que priva o caos de seus direitos irreduzíveis, recortando o acaso segundo uma seleção operada pelas figuras do idêntico, da semelhança e da re-cognição. A representação, então, é o corte realizado em uma apresentação primeira, a repetição que reage sobre os elementos intensivos de um campo transcendental de apresentação, buscando, o melhor que pode, sufocá-los, reprimi-los, colmata-los segundo o critério do idêntico: “É tudo isto que pedimos para formar uma opinião, como uma espécie de guarda sol que nos protege do caos” (Deleuze e Guattari, 1991, p. 260).

À imagem dogmática corresponde, portanto, um modelo de subjetivação centrado em torno do Eu como agente de unificação, como ponto de estabilização e pacificação do caos intensivo das diferenças nômades, recalque do plano de singularidades pré-individuais. E este plano de singularidades, ao ser submetido ao princípio da identidade, retorna sob a forma do desfigurado, sob a figura negativa do abismo indiferenciado (Deleuze, 1968, p. 52). A identidade como fundamento insufla o campo intensivo das diferenças puras com o signo do negativo, com o nome de uma anarquia que será preciso domar, para repartir os espaços, fundar a ordem, domesticar o sensível. Assentamento de uma

consciência soberana, senhora dos possíveis, do cálculo e da ordem: papel por excelência da forma-Estado, em *Mil Platôs* (1980), como veremos em breve.

Seja, então, esta imagem dogmática a da representação finita aristotélica, repartindo um cosmos que metrifica o infinito; seja a representação infinita da filosofia hegeliana, que acolhe a diferença sob o signo da contradição entre ser e não-ser, supondo sua resolução no idêntico: permanecemos dentro de uma mesma imagem do pensamento, fundada na identidade, na *doxa* e na opinião. Imagem que Deleuze se propõe combater, já que é “(...) da opinião que vem a desgraça dos homens (...)” (Deleuze e Guattari, 1991, p. 265) — não do caos, ou do campo transcendental das diferenças puras.

De fato, o pensamento deleuziano opera uma crítica de qualquer representação ou transcendência que, segundo José Gil, coloca em jogo, para além do espaço sedentário da representação, ou do espaço transcendental da falta e da dívida, que decorre necessariamente da concepção representacional, uma lógica do excesso, que positiva o desmedido, o monstruoso: “há uma violência de um “fora” do pensamento que “força a pensar”, como se o excesso (...) leva-se o pensamento a exceder-se e criar seus próprios sistemas excessivos” (Gil, 2008, p. 76). E esta “lógica do excesso supõe uma lógica da falta que ela tem, por vocação, destituir” (Gil, 2008, p. 77), pois a falta decorre da própria concepção representacional, que determina aquilo que não é determinável na representação como indeterminado, ao qual *faltam*, justamente, os elementos que permitem a reconhecimento, os elementos da generalidade.

A crítica à imagem dogmática do pensamento assume, nas obras de Deleuze escritas junto a Félix Guattari, um caráter explicitamente político. Mas, já antes de *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, o desenvolvimento da filosofia deleuziana permite a construção de uma política situada fora das coordenadas da representação — uma micropolítica. Antes de tudo, “a crítica à imagem do pensamento” é, nas palavras de Amália Boyer, “uma crítica da teoria política, enquanto esta é uma forma de pensamento baseada na defesa racional da soberania política” (Boyer, 2005, p. 11). Crítica feita, portanto, em nome do caráter excessivo, afirmativamente excessivo, do desejo, da potência subjetiva para subtrair-se aos mecanismos de opressão social que produzem normatividade e seu correlato necessário — a falta.

Como pensar, então, os modelos subjetivos produzidos no *socius* capitalista, em relação com a crítica à imagem dogmática como proposição de um pensamento sem imagem? Conforme vimos, na parte 2.3 e 2.4 deste trabalho, o capital apresenta-se pela produção de imagens fictícias que preenchem o campo de imanência burguês. Ora, estas imagens fictícias perdem continuamente toda consistência, são constantemente destituídas como imagens bem fundadas, ou conformes a um eu racional pressuposto idêntico a si mesmo. São imagens cambiantes, híbridas e instáveis — ficcionais. Será, portanto, a apologia da diferença, como pensamento para além de qualquer imagem, uma apologia, mesmo que involuntária, do capital?

Não. Deleuze e Guattari apontam, criticamente, que as pessoas privadas, produzidas pela máquina capitalista, “são uma ilusão, imagens de imagens (...)” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 351). Mas, se a imagem subjetiva que preenche o campo capitalista é uma ilusão, ou um simulacro, em nome de quê Deleuze e Guattari fazem sua crítica ao sistema? Como pensar, junto com os autores, uma subjetividade para além do capital? Não, certamente, através de uma essência humana supostamente alienada pela mercadificação do mundo. Tal crítica, buscando curar a ferida interna ao caráter ficcional do simulacro subjetivo, atacaria as imagens fictícias do capital apenas para, em seu lugar, colocar outra imagem dogmática.

Qual o estatuto, então, desta ficção subjetiva produzida pelo capital, e como a obra de Deleuze e Guattari nos oferece ferramentas para ultrapassá-la? Ou, repetindo o questionamento levantado por *Diferença e repetição*: qual imagem dogmática é responsável pelos processos de subjetivação capitalista, e por que estas imagens são ditas simulacros, ou ficções? Neste sentido, uma passagem de Guillaume Sibertin-Blanc pode nos ajudar. Segundo este autor, no capitalismo

As pessoas sociais são eminentemente variáveis. Elas não marcam posições estáveis numa estrutura, mas são as configurações flutuantes que variam com o deslocamento dos limites imanentes do sistema e a transformação contínua das formas desta conjunção. Isso diz também que a subjetividade é ainda fracamente « ego-centrada », as pessoas sociais sendo imediatamente determinadas pelos cortes do capital e as relações sociais de produção como agentes coletivos (Sibertin- Blanc, 2006, p. 653).

O capital, ao se re-territorializar e se recodificar sobre os agentes privados de acumulação, constitui as imagens do Trabalhador e do Capitalista. E o que permite qualificar estes agentes sociais como fictícios, “eminente variáveis” ou “fracamente ego-centrados”, conforme o trecho acima, é o fato de eles se constituírem como determinações secundárias de um movimento econômico que os ultrapassa. Movimento que não os deixa serem substancializados, impede-os de se encarnarem de maneira definitiva num “eu”. A escala hierárquica que vai do trabalhador nu ao proprietário dos meios de produção, ou do Proletário ao Capitalista, permanece *relativamente* aberta, sujeita a luta da concorrência, que *modula* constantemente as imagens ou simulacros que ocuparão contingentemente os Lugares, preenchendo o campo de imanência burguês.

As subjetivações tornam-se, então, apenas simulacros—imagens de imagens. Por um lado, segundo Guattari, o capital realiza um “modo de controle da subjetivação” através de uma “cultura de equivalência” ou de um “sistema de equivalências na esfera da cultura (...)” (Guattari, 2005 p. 21), onde o dinheiro, como equivalente geral, homogeneiza a subjetividade segundo uma escala única de valoração econômica, tornando os processos de subjetivação meras efetuações de uma axiomática abstrata. Por outro lado, este equivalente geral, longe de ser universalizante, ou homogeneizante, é fundamentalmente descentrado, desigual a si mesmo. Na fórmula $D-M-D+$, a diferença entre D e $D+$ supõe o movimento infinito pelo o qual o capital deve exceder continuamente a si mesmo.

Mas este excesso desterritorializado, ao ser reterritorializado, ou subjetivado, nos agentes privados de acumulação, efetua a distribuição da riqueza e da miséria, distribui as imagens cambiantes, ficcionais, que ressuscitam “arcaísmos com funções atuais” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 332), em torno de uma falta comum: a interiorização da dívida infinita, como dívida subjetiva para com o capital. De um lado, o movimento excessivo, mais valia de fluxo que desestabiliza qualquer imagem. De outro, a apropriação privada desta mais valia, ressuscitando as imagens, as representações, identidades fictícias de uma subjetividade pretensamente soberana, que necessariamente experimenta como falta e castração a instabilidade a que é condenado pela axiomática do mercado.

Por isto, Deleuze, em “Controle e devir”, pode afirmar que “no capitalismo, só uma coisa é universal, o mercado (...), ele não é universalizante, homogeneizante, é uma fantástica fabricação de riqueza e miséria” (Deleuze, 1990,

p. 213). O universalismo da máquina capitalista é aquele de uma máquina de reterritorialização e diferenciação, produzindo riqueza e miséria numa escala de modulação relativamente aberta, onde as imagens subjetivas efetuadas pela axiomática possuem uma instabilidade intrínseca. Tudo o que a subjetividade quer, então, presa aos mecanismos de privatização capitalista, é constituir-se como Maioria, aceder aos direitos de uma maioria econômica onde o ‘eu’ “fracamente ego-centrado”, conforme o caracteriza Guillaume Sibertin Blanc, possa, finalmente, se re-centralizar. Mas o movimento do mercado mundial, nas disjunções a cada lance da luta econômica, impede continuamente esta re-centralização, tornando qualquer imagem apenas simulacro — imagem de imagem.

Se, em *Diferença e repetição*, a crítica à imagem dogmática do pensamento transforma-se em afirmação da diferença nela mesma, irreduzível ao Eu, a crítica as imagens fictícias do capital, em *O anti-Édipo*, portanto, transforma-se na afirmação do polo esquizo-revolucionário do desejo. Sendo assim, a imagem pela qual a subjetividade é produzida no *socius* capitalista obtém seu caráter ficcional exatamente da privatização na qual é inserida. A privatização, que faz da subjetividade um simulacro, ou seja, uma imagem declinada da axiomática, torna o simulacro subjetivo ressentido, desejoso de agarrar fragmentos de códigos, indícios de identidade mínimos, “neo-territorialidades (...) artificiais, residuais, arcaicas (...), nossa maneira moderna (...) de reintroduzir fragmentos de códigos, de ressuscitar antigos, de inventar pseudo-códigos ou jargões” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 341). E, como vimos na parte 2.4 deste trabalho, a instabilidade que a que a subjetividade é relegada devido aos movimentos do mercado é vivida como castração subjetiva, onde o indivíduo privado ressentido a totalização perdida, um re-centramento a que não pode aceder.

No capitalismo, “[p]oderiam os homens restabelecer relações com suas terras natais? Evidentemente isto é impossível!. As terras natais estão definitivamente perdidas”(Guattari, 2008, p. 169). Mas tudo se passa como se, para Deleuze e Guattari, houvesse duas maneiras distintas de perder uma terra, uma imagem, de se desterritorializar. Numa, correspondente ao polo paranoico-fascista do desejo, a perda é vista como falta de uma totalidade perdida, nostalgia do uno— seja esta falta compreendida como uma perda contingente que podemos remediar, através de novos códigos e territorialidades, seja ela vista como falta

tragicamente inscrita no desejo. Já na outra, correspondente ao polo esquivo-revolucionário, a afirmação do simulacro, da ausência da ‘terra natal’ conforme a imagem identitária da *doxa*, ao invés de faltar ou ressentir, destitui todas as recodificações arcaicas que, no capital, adquirem função atual: a família, o Estado e o eu.

Em *Mil Platôs* a crítica à imagem dogmática do pensamento, ao polo fascista-paranoico do desejo e a produção de subjetividade pelo capital, é inserida dentro de um chamado à minorização, à nomadização e à constituição de máquinas de guerra, voltadas tanto contra os aparelhos de Estado, como contra a axiomática da acumulação privada. De fato, segundo Guillaume Le Blanc, num mundo universalizado pela axiomática do capital, a política minoritária ou nômade procura “(...) inventar as figuras não monetárias do desejo: ela é a arte da desmonetização: ela é o contrário de uma empresa, a atualização de uma minoria não mercantil” (Le Blanc, 2009, p. 113).

A oposição principal que perpassa *Mil Platôs* é aquela entre a forma-Estado de interioridade (a forma do *Urstaat*) e a máquina de guerra nômade, como forma pura da exterioridade. De fato, “em *Mil Platôs* é o Estado, em vez do capital, que é o principal agente de controle” (Boyer, 2005, p. 13) A primeira vista, portanto, pode parecer que o capital é destituído do papel protagonista que, em *O anti-Édipo*, tornava a crítica dos processos de subjetivação capitalistas o meio por excelência de realizar a crítica do homem contemporâneo, e o apontamento de uma subjetividade para além do capital a realização da igualdade ontológica entre produção desejante e social.

Entretanto, o capitalismo, como vimos na parte 2.3 deste trabalho, tem, para Deleuze e Guattari, necessidade dos Estados, como “modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa.” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 153). De fato, “cabe à desterritorialização de Estado moderar a desterritorialização superior do capital e oferecer a este reterritorialidades compensatórias”. (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 154). A crítica do Estado torna-se, no mundo moderno, imediatamente crítica ao capital.

O que é, então, a forma-Estado, segundo *Mil Platôs*, como forma de reterritorialização compensatória à descodificação capitalista, e qual o estatuto neste livro de sua oposição às máquinas de guerra e às minorias? Primeiramente o Estado é *forma de interioridade*. Ele “empreende um processo de captura sobre

fluxos de toda sorte, de populações, de mercadorias ou de comércio, de dinheiro ou de capitais, etc.” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 59). Esta forma de interioridade constitui-se como aparelho de captura, voltado para um exterior qualquer que ele busca submeter.

O Estado é, portanto, uma das efetuações da imagem dogmática do pensamento, já que ele constitui-se como representação sobre-codificante, que busca uma unificação ideal, universalizante, da heterogeneidade das formações sociais:

A imagem clássica do pensamento, a estriagem do espaço mental que ela opera, aspira à universalidade. Com efeito, ela opera com dois universais, o Todo como fundamento último do ser ou horizonte que o engloba, o Sujeito que converte o ser em ser para nós: *Imperium* e república (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 49).

As duas figuras do universal apontadas neste trecho, o Todo e o Sujeito, correspondem, de fato, aos dois polos do Estado. O Todo é o *Urstaat* como realização plena da imagem representativa, racionalização totalitária, centralizadora, que se assenta sobre a multiplicidade das máquinas desejanças, impondo funções pré-determinadas, estriando o espaço conforme a repartição de distinções binárias: senhores-escravos, homens-mulheres, forma-conteúdo, etc. Esta seria, para os autores, a imagem de um Estado arcaico, Imperial que, entretanto, possui função atual no mundo capitalista, pois é constantemente ressuscitado no horizonte do capital como meio de controlar os processos que se furta à regulagem axiomática. Neste caso, “o capitalismo acordou o *Urstaat*, e lhe dá novas forças” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 160).

Deleuze e Guattari chamam a opressão produzida por este polo Estatal de *servidão maquínica*, já que nele “os próprios homens são peças constituintes de uma máquina (...) sob o controle ou direção de uma unidade superior” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 156). Ou seja, a subjetividade não é aquela do sujeito privado capitalista, mas é peça integrada de uma unidade eminente, definida apenas por sua participação no Estado.

O outro polo da forma-Estatal, aquele do Sujeito, ou república, constitui o polo propriamente moderno, do Estado plenamente submetido ao capitalismo. O Sujeito é a figura da imagem fictícia do capital, e o “ser para nós”, do trecho que citamos mais acima, é aquele do humanismo democrático, onde o Estado devém

um modelo de realização para uma axiomática mundial que o ultrapassa. Axiomática do homem privado, exprimindo a “independência de um Sujeito que constitui agora o único laço” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 151): o laço, antes realizado em nome de uma sobre-codificação transcendente que estriava o espaço segundo um centro emanativo, agora torna-se pessoal, interior a um Sujeito abstrato e privado.

A interiorização Estatal, antes atada à imagem externa e pública do Império, agora se torna a interiorização própria da subjetividade privada produzida pela máquina capitalista. O aparelho de captura volta-se contra si mesmo, através de um mecanismo repressor que Deleuze e Guattari chamam de *sujeição social*. Esta sujeição efetua-se, como vimos, nas imagens fictícias que preenchem de forma contingente o campo de imanência burguês, modulando os processos de subjetivação conforme a axiomática da acumulação privada.

De um lado, portanto, servidão maquínica, do outro, sujeição social. Para Deleuze e Guattari, os dois regimes de repressão dos fluxos de desejantes coexistem no mundo atual, segundo os dois papéis assumidos pelos Estados sob o capitalismo. Eles são ativados conforme a posição que a subjetividade é levada a ocupar a partir das conjunções da axiomática do mercado mundial. Sendo assim,

(...) o capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os “capitalistas”, são como os sujeitos de enunciação que forma a subjetividade privada do capital, enquanto outros, os “proletários”, são os sujeitos do enunciado, sujeitados às máquinas técnicas que efetuem o capital constante. (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 157).

Ou seja, o “proletário”, proprietário de sua força de trabalho, é capturado pela tendência imperial do Estado capitalista, *Urstaat* que o constitui como mera peça na engrenagem da máquina. Seu processo de subjetivação, portanto, é significativamente diverso do “capitalista”, ou proprietário dos meios de produção, já que este se aproxima do polo democrático e humanista do Estado, que resguarda seus direitos de proprietário privado e onde a captura é interiorizada como sujeição a si.

E estes dois meios de repressão constituem, como vimos na parte 2.3 e 2.4 deste trabalho, as duas direções da dívida infinita, conforme os dois processos de subjetivação diversos acionados no capitalismo. A primeira é a dívida infinita para com o Estado, servidão maquínica de uma subjetividade capturada por uma

instância exterior e transcendente. A segunda é a interiorização da dívida infinita, que se realiza através da sujeição social própria ao polo republicano e humanista do capital. Embora não seja o mesmo tipo de violência exercida ao desejo, seja a subjetividade capturada pelo Estado, seja que ela interiorize a captura como sujeição a si, ambas as formas, sujeição e servidão, constituem regimes de repressão política do desejo.

Ora, mas para além do Estado, e da axiomática capitalista que subordina o Estado à subjetividade privada, *Mil Platôs* aponta a existência de formações sociais que se constituem segundo outra lógica desejante, engajando outros processos de subjetivação. À forma de interioridade, *Urstaat*, ou Sujeito, *Imperium* ou Republica, opõe-se a forma de exterioridade: máquinas de guerra nômades e processos minoritários.

As máquinas de guerra são, segundo os autores, uma invenção dos nômades, mas elas constituem um agenciamento desejante²⁵ que ultrapassa sua efetuação em uma formação determinada, já que, conforme a essência de uma máquina de guerra,

um movimento artístico, científico, “ideológico”, pode ser uma máquina de guerra potencial, precisamente na medida em que traça um plano de consistência, uma linha de fuga criadora, uma espaço liso de deslocamento, em relação com um *phylum* (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 109).

A guerra, de que aqui se trata, não é a guerra conforme ela é capturada pelo Estado, subordinada a seus fins. De fato, a máquina de guerra é uma invenção dos nômades, um agenciamento desejante que se efetua em diversas formações — musicais, artísticas, minoritárias, etc. —, e será somente quando capturada pelo Estado que ela constituirá um exército regulado, estriado, conforme o centro transcendente de ressonância que “tende a aproximar a educação do cidadão, a formação do trabalhador, o aprendizado do soldado”

²⁵ O conceito de agenciamento aparece, em *Mil Platôs*, em clara ressonância com aquele que descrevemos na parte 2.1 deste trabalho através da noção de máquinas desejantes. Toda agenciamento se constitui, para Deleuze e Guattari, segundo uma dupla incidência: agenciamento maquínico de corpos e agenciamento coletivo de enunciação. Esta dupla incidência não implica em qualquer dicotomia, mas na pressuposição recíproca entre as transformações imateriais e materiais de uma mesma “máquina abstrata”. O agenciamento é sempre, então, de desejo, mesmo que o desejo, em determinado agenciamento, constitua-se segundo os mecanismos de estratificação que o transformam num agenciamento de poder: “*Os agenciamentos* não nos parecem, antes de tudo, de poder, mas *de desejo*, sendo o desejo sempre agenciado, e o poder, uma dimensão estratificada do agenciamento”. (Deleuze e Guattari, 1980a, p.98-99)

(Deleuze e Guattari, 1980c, p. 79). A guerra, neste caso, é subordinada aos fins da imagem dogmática do pensamento, à unificação estatal da produção desejante. E é apenas quando capturada pelo Estado que ela tende a “tomar a guerra por objeto” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 103), transformando a destruição em premissa, já que feita em nome de um aparelho de captura essencialmente paranoico (polo fascista-paranoico do desejo), cuja função primeira é aniquilar a diferença.

Mas as máquinas de guerra nômades, pelo contrário, “*só podem fazer a guerra se criam outra coisa ao mesmo tempo*, ainda que sejam novas relações sociais não orgânicas” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 110). Neste caso a guerra, antes uma premissa, transforma-se em consequência, efeito de uma afirmação primeira: a afirmação dos fluxos desejantes, do limite esquizo-revolucionário do desejo e do pensamento sem imagem. Elas relacionam-se, ao contrário do Estado, com um meio de pura exterioridade que deve “desfazer o sujeito” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 80) em nome de uma relação com as forças do fora, ou seja, com as forças de um processo de subjetivação imediatamente descentrado, heterogêneo, para além do juízo Estatal e do Sujeito axiomático: “O fora não tem imagem, nem significação, nem subjetividade” (Deleuze e Guattari, 1980b, p. 34).

A máquina de guerra nômade se engaja num processo de desterritorialização absoluta, também chamado de linha de fuga, ou fuga ativa, na qual se trata de fazer fugir aquilo de que se foge. Ou seja, fugir *dos*, e fazer fugir *os*, esquemas opressivos do Estado e do capital, através da afirmação da diferença, da descodificação e da desterritorialização: “(...) fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar (...). Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada (Deleuze e Parnet, 1977, p. 27). A fuga ativa depreende um vetor de velocidade pura que pode, portanto, “abalar o modelo do aparelho de Estado, o ídolo ou a imagem que pesa sobre o pensamento” (Deleuze e Parnet, 1977, p. 27), assim como destituir a sujeição social produzida pelos modelos de subjetivação capitalistas.

Deleuze e Guattari podem afirmar, então, que “nossa era torna-se a era das minorias” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 173). As minorias não são, aqui, definidas negativamente, por sua exclusão de uma norma majoritária. Elas são a própria máquina de guerra nômade, enquanto fuga ativa, que desestabiliza os mecanismos de normalização, afirmando a monstruosidade além do número

padrão da maioria, seja este o número universal do Estado, seja o número modulado da axiomática.

De fato, a minoria, se afirmando enquanto devir-minoritário, não concebe seu movimento como direcionado a uma integração majoritária, como no caso de serem produzidos axiomas para as mulheres, para os negros, para os índios, etc. Segundo Guillaume Le Blanc, a política minoritária, para uma subjetividade além do capital, “(...) não consiste em reverter a Maioria em favor da Minoria para estabelecer uma nova Maioria. Ela se esforça para passar sob a Maioria, a fim de produzir uma criação coletiva irreduzível ao estado de poder da maioria” (Le Blanc, 2009, p. 108).

Não basta que todos sejam incluídos como agentes potenciais de acumulação privada e que os desvios e exclusões sejam repartidos de acordo com as modulações abstratas e híbridas de uma forma econômica pura. Desta maneira, não saímos dos mecanismos de servidão maquínica e de sujeição social, escravizados pela captura do Estado, ou pelo laço do Sujeito: não escapamos das duas formas de interioridade. Sem dúvida as lutas no nível da axiomática são fundamentais e Deleuze e Guattari as afirmam explicitamente, em *Mil Platôs*²⁶. Mas elas devem ser concebidas, antes, como o efeito de uma afirmação irreduzivelmente minoritária, das máquinas de guerra situadas fora da captura Estatal e axiomática, ultrapassando os direitos do homem privado em seu movimento de descodificação e desterritorialização absolutas:

(...) nós falamos de outra coisa, que ainda assim não seria regulada: as mulheres, os não-homens, enquanto minoria, (...), não receberiam qualquer expressão adequada ao tornarem-se elementos da maioria, (...). Os não brancos não receberiam qualquer expressão adequada ao tornarem-se uma nova maioria, amarela, negra, (...). É próprio da minoria fazer valer a potência do não numerável(...). Minoria como figura universal, ou devir de todo o mundo (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 174).

François Zourabichvili, no artigo “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)” (2000), concebe o pensamento político deleuziano como situado no terreno paradoxal da ausência absoluta de projetos. Para o autor, o verdadeiro devir-minoritário, como construção de uma máquina de guerra, encontra suas condições de possibilidade, paradoxalmente, quando fogem todas as

²⁶ Cf. *Mil Platôs* (1980c), p.174.

imagens do possível, ou seja, quando o presente se esgota: “*I would prefer not to*”— eu preferiria não — é a fórmula de Bartleby, personagem de Herman Melville, que é apontado por Deleuze, em *Crítica em Clínica* (1993), como engajado num processo de subjetivação revolucionário.

Estranha revolução, que não se apoia no presente para projetar o futuro. “Eu preferiria não”: pretender à Maioria, “aceder” da servidão maquínica à sujeição social, de proletário à capitalista... “Eu preferiria não”, para ecoar a frase de Espinosa, lutar pela servidão como se lutasse pela liberdade, desejar as imagens subjetivas que “nos fazem aceitar aquilo mesmo que nos indigna” (Zourabichvilli, 2000, p. 351).

Esta fórmula aparentemente negativa²⁷, esta ausência de possível, remete, apenas, à fuga dos modelos de subjetivação conforme eles são apresentados: ela aparece, necessariamente, do ponto de vista das imagens que somos levados a escolher, como negativa, menor, desviante. E uma estranha obstinação, um pequeno desvio afirmado que não seja capturado ou levado a faltar é o bastante para o escândalo: “não deixarão você experimentar em seu canto” (Deleuze e Guattari, 1980b, p. 10).

A máquina de guerra, o pensamento sem imagem, o devir-minoritário constituem, então, o fora no tempo presente ou, segundo a expressão de *Lógica do sentido* (1969), contra-efetua o atual estado de coisas. Mas contra-efetuar não é negar o presente, postulando uma transcendência, um fora do tempo, como instância imóvel em meio ao turbilhão da passagem. A contra-efetuação se distingue do presente efetua, mas como “algo que se distingue - e, todavia, aquilo de que ele se distingue não se distingue dele” (Deleuze, 1968, p. 55): a diferença é interna. Não um possível que se distingue *do* tempo presente, mas um possível *no* tempo presente: tocando o ponto onde o próprio tempo distingue-se de si mesmo. O fora, então, não é o fora *do* presente, mas o fora *no* presente: “Encontramos brutalmente o que tínhamos cotidianamente diante dos olhos” (Zourabichvilli, 2000, p. 340). E o que tínhamos, então, diante dos olhos? Afetos,

²⁷ A função aparentemente negativa da ausência de possíveis não indica qualquer negatividade ontológica, mas apenas torna-se o efeito de uma afirmação desejante que é, lógica e ontologicamente, primeira. Neste sentido, c.f. Peixoto Junior, C. A., *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*, 2008, p. 71-71: “Não há dúvida de que a fórmula [“eu preferiria não”] é devastadora e não deixa que nada subsista por trás dela. Mas, será que se trata de uma devastação de cunho meramente autodestrutivo(...)? Não, responde Deleuze, pois é preciso que se observe de imediato o seu caráter contagioso: Bartleby altera a língua dos outros”.

percepções e desejos subjetivados num eu privado, re-codificados dentro dos limites do Estado e do Sujeito: servidão maquínica, sujeição social — subjetividade capitalista.

“Eu preferiria não” é, portanto, a contra-efetuação como índice de um devir mais profundo, onde a forma negativa torna-se apenas balbucio, efeito: assim, na máquina de guerra nômade, a guerra é apenas o efeito de uma criação primeira. Devir que só pode ser apreendido pelas imagens dogmáticas — o Estado, com seu cortejo público de projetos, metas, objetivos; o Sujeito privado do capital, com suas doenças de interioridade, seu “drama particular” e seus projetos de realização — de forma negativa.

De fato, “aquilo que se chamam lutas, ao menos em sua fase ascendente, exprime menos uma tomada de consciência do que a eclosão de uma nova sensibilidade”. (Zourabichvilli, 2000, p. 351). A tomada de consciência, como realização de um possível inscrito na ordem do presente, é a realização de um projeto, o voluntarismo como adesão à norma de um Estado ou à interioridade de um eu. É característica da subjetividade privada, interiorizada, sob a axiomática da máquina capitalista: atravessada pelos fluxos de mercadorias, pelos movimentos descodificantes e desterritorializantes que o capital libera, ela deve (com o auxílio imprescindível dos Estados) poder reenviá-los, desesperadamente, ao ponto em que se diz: “eu”. A síntese disjuntiva do inconsciente torna-se a alternativa mutuamente exclusiva entre dois sujeitos, “*ou* meu, *ou* seu”. A conjuntiva, a posse exclusiva de um bem: “Então, era meu!”.

Entretanto, como vimos, “as linhas de subjetivação do capital- dinheiro não param de emitir disjunções, obliquas, transversais, subjetividades marginais, linhas de territorialização que ameaçam seus planos” (Deleuze, 1975-1995, p. 16). Ou seja, não param de emitir potências minoritárias, máquinas de guerra que criam “o próprio espaço do desejo, povoado não por indivíduos, mas por acontecimentos e afetos” (Zourabichvilli, 2000, p. 351).

A questão, para uma política das singularidades e das minorias, será abrir espaço para que as máquinas de guerra possam seguir seus processos de diferenciação sem se deixarem modular pelo axioma, nem capturar pelos Estados. Permitir que as linhas de fuga a - subjetivas não portem, ou recebam, o signo negativo que as conduziriam a ação repressiva do Estado, ou a culpabilização depressiva do Sujeito. Levar até o fim a potência de descodificação e

desterritorialização que o capitalismo modula, mas que não modula sem que ela escape, por todos os lados, aquém ou além de seus limites apenas interiores, direcionadas sobre o limite absoluto da produção desejante.